

Orientierung und Zwang in traditionellen und modernen Gesellschaften: Eine Reflexion zum Begriff des Kollektivbewusstseins, mit praktischen Beispielen aus Afrika

Kollektivbewusstsein, „Kollektiv-Unbewusstes“ und Zwang

Sowohl Beobachtungen in so genannten Entwicklungsländern oder im ländlichen Milieu in industriellen Gesellschaften als auch historische Berichte bestätigen die Tatsache, dass in homogenen oder traditionellen Gesellschaften der soziale Konsens so stark ist, dass ein abweichendes Verhalten von einem normierten, gesellschaftskonformen Verhalten äußerst selten ist. In diesen Gesellschaften wird den Individuen das, was sie im Laufe der Sozialisation gelernt oder sich indirekt durch bloße Nachahmung oder Beobachtung angeeignet haben, so selbstverständlich, dass es von ihnen freiwillig zum Prinzip jeder Handlung gemacht wird. Dieses Prinzip, das von allen Individuen einer Gesellschaft als zwingend erlebt wird, wird ihnen nur zum Teil oder in bestimmten Situationen wirklich bewusst. Der individuelle Wille scheint mit dem den Individuen auferlegten und von ihnen verinnerlichten sozial propagierten und akzeptierten Willen eins zu sein. Dieses Phänomen, das Rousseau (1755) „volonté générale“ genannt hat, wurde von Durkheim (1895) als „Kollektivbewusstsein“ bezeichnet. Aber sowohl Rousseau wie auch Durkheim haben erkannt, dass die Durchsetzung des allgemeinen Willens als Garant der Freiheit für alle Mitglieder der Gesellschaft zugleich Zwang für das einzelne Individuum bedeuten müsse.

Mit dem Begriff des „Kollektivbewusstseins“ wollte Durkheim ein soziales und kulturelles Phänomen sui generis beschreiben und vor allem auch benennen. Wie die Philosophen der Aufklärung und Auguste Comte vor ihm ging Durkheim von der Vorstellung einer auf dem Fortschritt des Geistes, sprich des Verstands und der Vernunft, gründenden Entwicklung des Menschen und vor allem der menschlichen Gesellschaft aus. Aber im Gegensatz zu Rousseau, der die Möglichkeit einer Fehlentwicklung der Gesellschaft nicht ausschloss (vgl. *Viroli, M.* 1988), wurde für diese Autoren die Prämisse des Menschen als soziales Wesen zu einem entscheidenden Bestandteil dieser auf Fortschritt aufbauenden Vorstellung der Entwicklung und zu einem Axiom, aus welchem sich weitere Schlussfolgerungen zwingend ableiten lassen (vgl. hierzu *Chevron, M.-F.* 1998).

Sowohl die evolutionäre Sicht der Kommunikation als entscheidender Faktor der Gesellschaftsbildung (siehe auch *Deacon, T.* 1997, *Bloom, H.* 1999)

als auch das Phänomen der Homogenität von traditionellen Gesellschaften (siehe *Kohl, K.-H.* 1993) sind Aspekte, die wir bei den Überlegungen über das Phänomen des Kollektivbewusstseins und seiner Veränderung in die Betrachtung mit einbeziehen müssen.

Das Phänomen der Kommunikation und ihre Bedeutung wurde von Durkheim aus einer soziologischen Perspektive beschrieben, aber – wie Comte (1830–1842) vor ihm – suchte er hier auch nach Regelmäßigkeiten der sozialen Entwicklung. So wollte er in seinem Werk „*De la division du travail social*“ (1893) darstellen, wie sich in jeder Gesellschaft ab einem bestimmten Zeitpunkt durch die Zunahme der „physischen“ Dichte, also durch die rein zahlenmäßige Zunahme der Bevölkerung, daraus zwingend auch eine Zunahme der Wechselbeziehungen zwischen den Menschen innerhalb einer Bevölkerung im Sinne eines Wettbewerbs und einer Kooperation abzeichnet. Dieses Phänomen nannte er „moralische Dichte“ (vgl. *Chevron, M.-F.* 2001a). Eine solche evolutionäre Sichtweise der sozialen Entwicklung beschrieb Durkheim in seiner Darstellung des Übergangs von der „mechanischen“ zur „organischen Solidarität“. An dieser Stelle nahm er zwei „Stufen“ der Entwicklung an, wobei nach diesem Konzept im Laufe der Zeit automatisch eine Art psychische Gruppenbildung stattfindet. Das Konzept des „Kollektivbewusstseins“, mit welchem er auf die Bildung eines eigenen Gruppenbewusstseins hinweisen wollte, betrachten wir als eine logische Fortführung von diesem Ansatz.

Etwa zeitgleich wie Durkheim beschäftigte sich Bastian, der Nestor der deutschsprachigen Ethnologie, mit ähnlichen Fragestellungen. Er lehnte sich an Comte und Durkheim an, als er die Bedeutung der Kommunikation und der Bildung einer Entität *sui generis* im Gesellschaftsgedanken aufzuzeigen trachtete (*Chevron, M.-F.* 2002). Von Interesse ist auch, dass Bastian (1902) viel stärker psychologische Aspekte betonte und hierbei moderne Ansätze, wie die der Neurophysiologie (siehe *Deacon, T.* a.a.O.) oder der Psychoneuroimmunologie (siehe *Bloom, H.* a.a.O.), aber auch der Evolutionären Psychologie (siehe *Barkow, J.H./Cosmides, L. & Tooby, J.* 1992) vorweg nahm, wenn er zur Klärung der Gesetzmäßigkeiten menschlicher Entwicklung davon ausgeht, dass erst durch die Kommunikation zwischen Menschen („auf gesellschaftlicher Sprachschichtung“) die menschliche Entwicklung von einem „Gesellschafts-“ zu einem „Menschheitsgedanken“, das ist eine den ganzen Globus umfassende Kommunikation, ermöglicht wird (*Chevron, M.-F.* a.a.O.).

Im Anschluss an den soziologischen Ansatz schreibt Bastian, dass der Mensch „in Einklang mit der sozialen Umgebung“ (1902, 153) leben muss, und er spricht von einer Entwicklung zu einer „humanistischen Gesellschaftswesenheit“ (1902, 154 f.). Diese Beschreibung erinnert fast wörtlich an die Definition des „Kollektivbewusstseins“ bei Durkheim, denn wie

Durkheim geht Bastians im Falle der Gesellschaftsbildung hier von einer Art neuen Wesens aus. Bastian (a.a.O.) spricht von einer „humanistischen Gesellschaftswesenheit“ und Durkheim von „einer Art neuer psychischen Individualität“ (1897, 103).

Diese Fragestellungen wurden besonders in einer um 1900 laufenden Diskussion über das Verhältnis zwischen einer individuellen und einer sozialen Psychologie (vgl. *Schoeck, H.* 1974) angerissen. Hier wurde die Frage aufgeworfen, ob eine soziale oder kollektive Psychologie mehr als nur die Summe aller individuellen Bewusstseinszustände aller Mitglieder einer Gesellschaft zum Inhalt habe oder ob im Fall einer solchen Gesamtbetrachtung etwas Neues entstehen würde, das als das „Kollektivbewusstsein“ im Sinne Durkheims zu verstehen wäre (vgl. *Chevron, M.-F.* 2002).

Sowohl in der französischen Auffassung – nach der Comteschen und Durkheimischen Soziologie – wie auch bei Bastian erweist sich das „Kollektivbewusstsein“ als ein sozialpsychologisches Konzept, welches auch im Sinne eines „Kollektiv-Unbewussten“ nach C. G. Jung (1943) zu verstehen ist, da die Mitglieder der Gesellschaft instinktiv nach den Normen und Prinzipien des „Gesellschaftswesens“ handeln. Der Zwang, der auf die Individuen ausgeübt wird, ist auf die Verinnerlichung der sozialen Gebote und Verbote in der individuellen Psyche zurückzuführen. Bastian (1902, 162) beschäftigte sich eingehend mit dem Zusammenhalt des „Gesellschaftswesens“ im Sinne des Zusammenwirkens aller Teile, „aber wie für Durkheim sind auch für Bastian nicht nur das Zusammenwirken der Funktionen innerhalb der Gesellschaft, also die soziale Organisation, sondern auch die psychischen Zustände der Einzelnen sowie auch die ‘psychische Identität’ (vgl. *Durkheim, E.* 1895) des Gesellschaftswesens von Bedeutung“ (*Chevron, M.-F.* a.a.O.).

Mit dem Konzept des „Kollektivbewusstseins“ als gesellschaftskonstituierendes Element wird nicht nur die Frage nach den Grundlagen des sozialen Zusammenhalts, also nach dem Funktionieren der Gesellschaft, sondern auch die nach der Integration der einzelnen Mitglieder der Gesellschaft und ihrer Unterordnung unter bestimmten von dieser diktierten Gebote und Verbote aufgeworfen. Die zentrale Frage ist hier, wie bestimmte von der Gesellschaft, also von einem Zusammenschluss der Individuen, geprägte Signale und Symbole von den Einzelnen scheinbar freiwillig angenommen und zu den Prinzipien eigener Willensbildung und Handlung gemacht werden. Die Art, wie diese Frage gestellt wird, zeigt auf den sozialpsychologischen Zusammenhang hin. Gerade dieser Aspekt ist aus evolutionärer Sicht von Interesse, weil er auf die Mechanismen und Grundlagen des eigentlichen Phänomens abzielt und weniger seine speziellen Ausformungen anspricht.

Die soziologische Betrachtungsweise befasst sich eher mit dem sozialen Zusammenhalt und mit dem Prozess der Konsensbildung innerhalb einer

Gesellschaft, wobei hier die Merkmale des in der Gesellschaft für alle bindenden Konsenses zu hinterfragen sind (vgl. *Amann, A.* 1996, 32 ff.). Denn für die Soziologie sind immer alle Phänomene, die den Zusammenhalt und das Funktionieren oder Dysfunktionieren der Gesellschaft erklären können, zu erforschen. Das „Kollektivbewusstsein“ war für die beginnende Soziologie, aber auch für spätere Denker, deshalb ein grundlegendes Thema, weil es die Frage nach den Grundlagen des sozialen Zusammenhalts und der individuellen Freiheit, bzw. auch den Wechselwirkungen zwischen Individuen und Gesellschaft aufwirft. Hierher gehört auch die Diskussion über die Beziehungen zwischen Kultur und Kulturträgern und die Problematik der kulturellen Identität (vgl. *Wernhart, K.R.* 1998, 47f.).

Das veränderte Kollektivbewusstsein

Sozialer Diskurs und individuelle Meinungsbildung

Die Vorstellung des Kollektivbewusstseins entspricht der Prämisse, wonach eine Gesellschaft mehr als nur das Nebeneinander oder sogar das Miteinander – im Sinne einer Kooperation und eines produktiven Gedankenaustausches – ihrer Mitglieder sein muss. Nach dem Konzept des Kollektivbewusstseins werden auf Gesellschaftsebene eigenständige Gedanken produziert und andere Bilder als die individuellen Wahrnehmungsinhalte geschaffen.

Hier wird auch das Problem der Integration der Einzelnen in eine bestehende Gesellschaft und deren Orientierung an existierenden Regeln und Prinzipien angesprochen. Grundsätzlich braucht jeder Mensch als Einzelner oder als Teil einer Gruppe Anhaltspunkte: diese Anhaltspunkte werden im Raum durch die „sozio-kulturelle Identität“ oder „gruppenspezifische kulturelle Identität“ (*Wernhart, K.R.* 1998, 92f., siehe auch hierzu *Kozeny, E.D.* 1997) und in der Zeit durch das „kulturelle Gedächtnis“ (*Assmann J.* 1999, siehe auch *Halbwachs, M.* 1950) begründet. Hierdurch allein kann der Mensch seine momentane, individuelle Lage und seine Stellung in der Welt einordnen und verstehen. Diese Anhalts- und Orientierungspunkte sind in Gesellschaften, mit welchen sich die Ethnologie traditionell befasst, klar definiert. Sie bestimmen den Lebenslauf des Individuums und seine Stellung in der Gesellschaft zu den verschiedenen Zeiten seines Lebens, in feierlichen und alltäglichen Situationen und lassen ihm wenig Raum für „individuelle Entscheidungsfreiheit“. So meint Kohl (1993, 30): „Der inneren Geschlossenheit dieser Gesellschaften entspricht ein ausgeprägtes ‘Wir-Gefühl’. Individuelle Interessen haben hinter denen der Gemeinschaft zurückzutreten“. Kennzeichen solcher Gesellschaften, die eine besondere Erwähnung verdienen, sind ihre große Überschaubarkeit, die gering ausgebildete Trennung zwischen privater und öffentlicher Sphäre und die große

gegenseitige soziale Kontrolle (vgl. Kohl, K.-H. a.a.O.). Die besondere Bedeutung der Verwandtschaft als Grundlage für Beziehungen in allen Lebensbereichen wird von Kohl (a.a.O., 33) „als Beziehungsgeflecht, das alle Lebensbereiche durchdringt“ besonders hervorgehoben. Allgemein wird ja in solchen Gesellschaften die Sozialisation der einzelnen Individuen nach genau fixierten Regeln organisiert, wobei die progressive Verinnerlichung der sozialen Gebote und Verbote und der Werte der Gemeinschaft in der individuellen Psyche angestrebt wird (vgl. Zwernemann, J. 1987; Chevron M.-F. 2001c). Die Eckpfeiler des Lebenslaufs sind sozial genau vorgegeben. Den verschiedenen Lebensaltern entsprechen klar definierte Rechte und Pflichten. Die Ehe stellt eine Art Knotenpunkt dar, bei welchem sich das erwachsene Individuum durch Allianzen mit anderen Familien (also im Raum) und durch die Schaffung einer Nachkommenschaft (also in der Zeit) in der Gesellschaft ausdehnt.

In den empirischen Forschungen, die ich in der Republik Mali in Afrika südlich der Sahara durchführte, zeigte sich immer wieder, dass die Individuen – trotz des zunehmenden Kulturwandels – im ländlichen Milieu, aber auch in den Städten immer noch in einem stark verpflichtenden Netz von Beziehungen und Vorstellungen, die noch überwiegend von der traditionellen Gesellschaft vorgegeben werden, eingebunden sind. Hier – wie in anderen afrikanischen Kulturen – spielt das, was Sow (1977, 70) „culture communautaire“ nennt, eine große Rolle. Für Sow steht fest, dass in den meisten afrikanischen Kulturen das Individuum in jeder Situation und für jede Handlung in einem starren und klar definierten Netz von Beziehungen gedacht werden muss. Heute noch ist in verschiedenen Gesellschaften in Afrika südlich der Sahara – trotz zunehmender Individualisierung – die Zugehörigkeit zu einer erweiterten Familie und dadurch auch zum eigenen Clan neben der Zugehörigkeit zu einer Altersgruppe für das einzelne Individuum identitätsstiftend (Chevron, M.-F. 2001c, siehe auch Schott, R. 1996), und daher zu berücksichtigen.

Das Wissen der Gruppe wird stufenweise im Laufe der Sozialisation von den Alten an die Jüngeren weitergegeben, wobei diese Art der Wissensvermittlung ideologisch durch die Nähe der älteren Menschen zum Reich der toten Ahnen begründet wird (vgl. Witte H.A. 1991). Für Bekombo (1994) bedingt diese Tatsache auch die afrikanische Auffassung der Zeit und der Geschichte, nach welcher die vergangenen Ereignisse und Taten früherer Generationen, also der Ahnen, denjenigen jetzt lebender und zukünftiger Mitglieder der Gesellschaft gleichgestellt sind. So werden die Toten als Teil der aktuellen Gemeinschaft gedacht. Diese Koexistenz der Toten und der Lebenden begründet die Tradition als ewige Gegenwart (siehe Bekombo, M. a.a.O.). Eine Psychopathologie des afrikanischen Individuums, wie sie Sow

(1977) aufzustellen versuchte, geht von einer dauernden und tiefergehenden Bindung des Einzelnen an die Gemeinschaft der Lebenden und Toten und sieht sie als konstituierend für die afrikanische Persönlichkeit an. Diese Auffassung finden wir bei Diabaté (1988) wieder. In seiner Arbeit über den Schwund der Gerontokratie bei den Malinké im oberen Teil des Nigertals in Westafrika meint er, dass die Tradition auf keinen Fall der Modernität gegenübergestellt werden darf, weil sie für die Malinké als „dauerhafte Struktur“ vorgegeben sei. Hiermit meint er, dass die kulturelle Identität jedes einzelnen Malinké allein vor diesem Hintergrund zu sehen ist. Diese Aussagen von afrikanischen Autoren sollen aufzeigen, wie sehr sich der Einzelne in diesen Kulturen als Teil einer ihm übergeordneten Gruppe verstehen lässt.

Schott (a.a.O.) weist auf die immer noch gültige Bedeutung bestimmter Rituale – besonders der Initiationsriten – für die Integration der Individuen in die afrikanische Gemeinschaft hin und er macht darauf aufmerksam, wie zwingend diese Riten für den individuellen Lebenslauf eines Menschen sind. Diese sollen die verschiedenen Stufen seiner Entwicklung und vor allem seine Stellung in der Gemeinschaft dokumentieren. Durch den feierlichen Übergang von einer Lebensphase in die nächste lenkt die Gesellschaft das Individuum nicht nur in einem sozialen Sinn durch den genau definierten Lebenslauf und die Regelung der Beziehungen zu anderen, sondern sie bestimmt auch durch eine „Prägung“ im Sinne einer kosmischen und geistigen Einordnung seine kulturelle Identität nachhaltig. In Mali kann man feststellen, dass die alten Bünde, in welchen die verschiedenen Stufen der Initiation aufgrund von genauen Richtlinien vollzogen wurden, nicht alle erhalten geblieben sind. Wenn auch die alten Bünde auf dem Land nur zum Teil noch existieren und bei einem großen Teil der städtischen Jugend kaum mehr bekannt sind, so wird jedoch das Wissen immer noch nach einem bestimmten Muster im Sinne einer stufenweisen Einführung und Hinleitung vermittelt (Chevron, M.-F., 2001c). Sow (1977, 39) spricht in diesem Zusammenhang von der rituellen Art und Weise, wie Wissen vermittelt wird, von einer initiationsähnlichen Vorgangsweise.

In der westafrikanischen Republik Mali gilt, besonders bei den Ethnien der Bambara und der Malinké, das Prinzip der Seniorität als Grundprinzip, nach welchem die Beziehungen zwischen den Individuen streng geregelt werden. Jeder Mensch ist aufgrund dieses Gebots jedem älteren Menschen Respekt und Gehorsam schuldig. Die Gesellschaft ist nach diesem Prinzip streng hierarchisch organisiert (Rosenmayr, L. 1992), wobei die Macht der Alten vor allem auf ihrer Stellung in der Hierarchie des Wissens gründet. Den Altersstufen können in diesem System entsprechende Wissensstufen zugeordnet werden. So kann behauptet werden, dass sich „jeder Mensch zu

jeder Zeit seines Lebens in einem bestimmten hierarchisch festgelegten Verhältnis zu den älteren und jüngeren Menschen, mit welchen er in Beziehung steht, befindet. Er nimmt aufgrund seines sozialen Alters, das für seine Stellung in der Hierarchie des Wissens und somit der Macht (Entscheidungsfindung) bestimmend ist, einen konkreten Rang ein“ (*Chevron, M.-F.* 2001c). Diese strenge Hierarchie in der Bambara Gesellschaft war und ist immer noch ein wesentlicher Anhaltspunkt, der dem Individuum vor allem Orientierung bedeutet. Man kann hier von Orientierung sprechen, weil in einem solchen System das Individuum vor allem durch das Senioritätsprinzip eine klare Vorstellung von seinen Pflichten und Rechten hat und, weil er unterrichtet wird, wie er sich in verschiedenen Lebenssituationen zu verhalten hat. Tut er es nicht, so wird er von den anderen Mitgliedern der Gesellschaft ausdrücklich daran erinnert. Schließlich hat das Individuum in einer solchen Gesellschaft eine klare Vorstellung seiner Stellung im Kosmos. Orientierung bedeutet hier eine klare Regelung der Beziehungsebenen zwischen Individuen und sozialer, aber auch außersozialer Wirklichkeit voraussetzt. Diese Bedingungen werden aber praktisch nur in homogenen Gesellschaften erfüllt, das heißt in Gesellschaften, in welchen der soziale und kulturelle Zusammenhalt sehr groß ist.

Allerdings kann in einer homogenen Gesellschaft das dichte Netz an Vorschriften oder Vorstellungen auch als Zwang empfunden werden. So macht Schott (1996) darauf aufmerksam, dass in traditionellen afrikanischen Gesellschaften Spannungen und Konflikte schon immer vorhanden waren. Zwar war das universell vorkommende Spannungsverhältnis zwischen den Generationen (vgl. *Chevron, M.-F.* 2001c, *Scheunpflug, A.* 2001) auch hier nicht inexistent, doch wurden diese sozialen Spannungen unter normalen Bedingungen durch innergesellschaftliche Regulative aufgefangen. Es kann aber davon ausgegangen werden, dass diese Konflikte in Phasen des Kulturwandels sichtbarer und weniger steuerbar werden, so dass das bisher in den traditionellen „afrikanischen Gemeinschaften“ durch den beobachteten „Konformitätsdruck“ (*Schott, R. a.a.O.*, 81) erreichte Gleichgewicht sehr schnell außer Kontrolle geraten kann.

In einer wirtschaftlichen Krise oder in einer Situation des allgemeinen Kulturwandels kommt es unweigerlich zu einer Schwächung bestimmter Kräfte innerhalb der traditionellen Gesellschaft. Dieses Phänomen konnte in vielen afrikanischen Gesellschaften südlich der Sahara in den letzten Jahrzehnten beobachtet werden. Schott (a.a.O., 74ff.) spricht von einer „Auflösung der traditionellen afrikanischen Gemeinschaften“, ja von Anomie – d. h. nach Durkheims Terminologie von einer Dysregulierung. Diese Dysregulierung wird erst dann besonders sichtbar, wenn die Generationenbeziehungen gestört sind und die traditionelle Autorität der Alten in Frage

gestellt wird. Schott erwähnt das Beispiel von einer Gruppe westafrikanischer Bodenbauer, den *Bulsa* in Nord Ghana, bei welchen die traditionelle Autorität der Alten durch staatliche Verwaltung und Rechtsprechung zusehends in Frage gestellt wird. Seine Aussagen entsprechen denjenigen von *Bekombo*, der darauf hinweist, dass in verschiedenen Ländern Zentralafrikas durch die Einführung neuer rechtlicher Verhältnisse die Rechte der Einzelnen von denen der Gemeinschaft zunehmend abgekoppelt werden. Ein Beispiel, das von beiden angeführt wird, ist das des Zugangs zu Grund und Boden. In den meisten westafrikanischen Religionen wird der Erde eine übernatürliche Macht (*Zwernemann, J. 1968*) zugeschrieben. Traditionell war die Verteilung der Erde dem „Erdherrn“ vorbehalten, der aber nur als Verwalter und Priester den gemeinsamen Besitz der Gruppe beaufsichtigen sollte. So meint Schott (a.a.O., 73): „Der Gehöftherr ist dementsprechend nur Treuhänder der zum Gehöft gehörenden Güter; er hat sie im Interesse aller Bewohner des Gehöftes zu verwalten“. Durch diese Maßnahme sollten auch eventuelle Streitigkeiten vermieden werden. Nun werden durch das moderne Recht die Besitzverhältnisse, auch der Besitz von Grund und Boden, individualisiert. Diese Änderung ist – wie schon angedeutet – nicht bloß rechtlicher, sondern auch religiöser Natur und stellt eine Infragestellung aller gemeinschaftlichen Grundlagen, die das Leben des Individuums bis jetzt regelten, dar.

Schott erwähnt weitere Bereiche, die für die Veränderungen symptomatisch sind und das Gleichgewicht innerhalb der Gesellschaft empfindlich stören, z. B. die Tatsache, dass die Alten von den Jüngeren in wichtigen Fällen, wie z. B. bei der Inanspruchnahme eines Wahrsagers, nicht mehr zu Rate gezogen werden. Weitere Erscheinungen, die auf Anomie hinweisen, sind nach Schott die Zunahme der Anschuldigungen wegen Hexerei in Konfliktsituationen zwischen Halbbrüdern oder Mitehefrauen in polygamen Ehen (a.a.O., 77). Auch die zunehmende Anzahl von Streitigkeiten in Zusammenhang mit Ackerland ist besorgniserregend (a.a.O., 78). *Sow* (1977, 43) weist darauf hin, dass in der traditionellen afrikanischen Gemeinschaft der Konflikt als Zeichen für Anomie oder geistige Krankheit, sprich Un-Angepasstheit, eines Individuums, angesehen wird.

In Mali sind ähnliche Entwicklungen und eine Tendenz zur Entsolidarisierung in verschiedenen sozialen Bereichen feststellbar. Dieses Phänomen kann seit der Demokratisierung im Jahre 1991 sehr genau beobachtet werden (vgl. *Chevron, M.-F. 2001b*). Neben den ökologischen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten und den daraus resultierenden Migrationen, die zu einem Zerfall der traditionellen Strukturen führten, war die demokratische Wahl eines Präsidenten im Jahr 1992 eines der wohl wichtigsten Ereignisse, die die Entwicklung in diesem Raum erklären können. Seit der Unabhän-

gigkeit von Frankreich im Jahre 1960 hatte das Land eine achtjährige sozialistische Regierung und in der Folgezeit Jahrzehnte der Diktatur erlebt, ehe 1990/91 durch einen gewaltsamen Putsch der Diktator Moussa Traoré gestürzt wurde. Ähnlich wie in anderen afrikanischen Staaten in diesem Raum hatte die Demokratisierung weitreichende Folgen für das Leben der Menschen. Es führte vor allem zu einem deutlichen Wandel der alten Macht- und Abhängigkeitsstrukturen zwischen den Generationen und den Geschlechtern, bzw. zu einer radikalen Veränderung in der Einbettung des Individuums in der Gemeinschaft (siehe *Chevron M.-F.*, a.a.O.).

Im Sahelraum finden seit Jahrhunderten nicht immer sehr friedliche Kontakte zwischen Ethnien statt. Schon im 11. Jahrhundert rollte eine erste Welle des Islams über das Gebiet. Das Land Mali ist das Ergebnis einer willkürlichen Grenzziehung, die durch die Kolonialmacht Frankreich vorgenommen wurde. Seit dieser Zeit ist dieser multiethnische Staat den wechselnden Einflüssen vom Islam einerseits und westlichen Lebensweisen andererseits ausgesetzt. Die Geschichte Malis – wie die des ganzen Raumes – ist die Geschichte einer Abfolge von Kontaktsituationen. Nun führt jede Kontaktsituation zu einem Zusammenprall, einer Konkurrenz oder einer Mischung der Mentalitäten und Vorstellungen.

Muster möglicher Veränderungen des Kollektivbewusstseins

Weltweit bilden sich bei den beobachtbaren Veränderungen des Kollektivbewusstseins, bzw. des sozio-kulturellen Umfelds, bestimmte Muster, die auf Regelmäßigkeiten hinweisen.

In Zeiten, in welchen es keine Kontakte zwischen Kulturen gibt oder keine Konkurrenz zwischen neuen und alten Vorstellungen oder Meinungen feststellbar ist, kommt es meistens dazu, dass die existierenden Meinungen längere Zeit hindurch bestehen bleiben oder von selbst mit der Zeit schwächer werden. Wenn allerdings neue Vorstellungen oder Meinungen aufkommen, so z. B. in Kontaktsituationen, wenn verschiedene Kulturen aufeinander treffen, können verschiedene Veränderungen eintreten:

(1) Wenn die neuen Meinungen oder Vorstellungen gleichgerichtet sind wie die alten Vorstellungen, kann dies zu einer Verstärkung oder zu einem Synkretismus, also zur Koexistenz und Vermischung von Elementen aus verschiedenen kulturellen Bereichen führen. Zur Veranschaulichung einer solchen Entwicklung kann die von Sow (1977) angeführte deutliche Affinität zwischen der Gott-Vorstellung im Islam und der traditionellen Götterwelt in den westafrikanischen Religionen dienen. In so einem Fall können Einflüsse viel eher angenommen werden, wobei alte und neue Vorstellungen sich gegenseitig verstärken. Oder es kann ein kultureller Einfluss „stimulierend“ auf eine bestehende Gesellschaftsstruktur wirken (siehe *Wernhart, K.R.* 1997, 99).

(2) Wenn die neuen Meinungen oder Vorstellungen kontradiktorisch zu den alten Vorstellungen sind, so gibt es verschiedene Entwicklungsmöglichkeiten, und zwar:

- 2a: die neuen Meinungen oder Vorstellungen sind stärker als die alten Meinungen und setzen sich daher durch (die Kinder müssen geimpft werden, ansonsten werden sie krank; die Excision ist gesundheitsschädlich, daher muss sie als Sitte abgeschafft werden),
- 2b: die alte Meinung oder Vorstellung ist stärker als die neue Meinung und setzt sich daher durch (die Excision gehört zur Tradition und ist notwendig für die Integrität der weiblichen Persönlichkeit),
- 2c: eine Spaltung der Gesellschaft in alte und neue Meinungsträger findet statt (dies kann bei 2a und 2b auch der Fall sein)
- 2d: Beide Meinungen oder Vorstellungen schalten sich gegenseitig aus. In diesem Fall kann zeitweise ein Vakuum entstehen.

Nun stellt sich die Frage, was diese grob skizzierten Möglichkeiten einer Entwicklung für das Konzept des „Kollektivbewusstseins“ bedeuten. Im Konzept des „Kollektivbewusstseins“ wird davon ausgegangen, dass das Individuum durch seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gesellschaft Teil eines komplexen, stark vernetzten sozio-kulturellen Systems ist und durch diese Zugehörigkeit die kulturelle Identität des Einzelnen mehr oder weniger zwingend begründet ist. Die Kontaktsituation ist zweifelsohne ein Phänomen, das den Zusammenhalt der betroffenen Gesellschaften und Kulturen stört. Die heute häufiger auftretende Form der Kontaktsituation ist das einer weltweiten Vernetzung bzw. Verbreitung von gleichartigen, aus einigen Produktionszentren gesendeten Bildern und Vorstellungen. Dieses Phänomen hat selbstverständlich aus der Kollektivbewusstsein-Perspektive Bedeutung und wurde unter diesem Aspekt zu wenig beachtet.

In der modernen Form der Kontaktsituation wird das Individuum direkt angesprochen und diese Losbindung des Einzelnen von einem als Zwang empfundenen sozialen Umfeld ist eine neue Form der sozio-kulturellen durch Kontakt hervorgerufenen Veränderung. Hier treffen nicht zwei Kulturen aufeinander, sondern es findet eine direkte psychologische Einwirkung statt, d. h. ohne Filterung durch eine eventuelle kulturelle Brille. Moderne Formen der Meinungsbildung sind der Form jedoch nicht dem Inhalt nach individualisiert. Das heißt, dass große Mengen von Menschen mit denselben zum Teil sehr vereinfachten Inhalten beliefert werden, aber diese Inhalte jeden einzelnen – so scheint es – ganz persönlich ansprechen und ihm das Gefühl der ungebundenen, freien Entscheidungsfreiheit geben.

Dieses Phänomen kann heute in allen Gesellschaften der Welt beobachtet

werden. Auch in Afrika südlich der Sahara findet eine ähnliche Entwicklung statt, wenn auch die Ausgangsbedingungen andere als in sogenannten industrialisierten Ländern sind. In Mali – wie in anderen subsahariellen Ländern – wurde die Schule des Kolonisators als Bedrohung für das traditionelle Wissen und für den sozialen Zusammenhalt wahrgenommen (siehe *Chevron M.-F.*, 2001c). Schott (1996) berichtet, wie ein alter Mann bei den Balsa ihm sagte: „Ein Kind, das zur Schule geht, ist für mich verloren“. Diese Angst der Alten vor der Schule beruht auf der Tatsache, dass die in der Schule des Kolonisators weitergegebenen Normen und Inhalte aus einem aus kultureller Sicht fremden Reservoir kommen, während das traditionelle Wissen mit seiner gesellschaftserhaltenden Funktion verloren geht (*Chevron M.-F.*, a.a.O.).

Wurde von den Alten bedauert, dass das neue Wissen der Schule in Umgehung aller Regeln der Gesellschaft weitergegeben wurde, so wird der schlechende Einfluss aus anderen Wissensquellen oft nicht wirklich wahrgenommen. Es werden vor allem Formen der Wissensvermittlung im Sinne einer Erziehung oder Initiation miteinander verglichen, aber andere „Wissensquellen“ über die Welt weniger beachtet. Nicht nur durch die Schule befinden sich viele Jugendlichen außerhalb der traditionellen Macht- und Vorstellungsstruktur (vgl. *Chevron, M.-F.*, 2001), sondern auch aufgrund einer beginnenden Überflutung mit fremden Bildern, die mit der eigenen Wirklichkeit nichts gemein haben.

Meinungsbildung, gesellschaftlicher Konsens und Kollektivbewusstsein

Die Frage nach dem sozialen Konsens, richtiger ausgedrückt, nach der Konsensbildung ist ein wesentliches Thema in der afrikanischen Gesellschaft, da der soziale Konsens hier sehr bewusst zur Sicherung des sozialen Zusammenhalts gebildet wird. Darüber hinaus dient aber der soziale Konsens, der genau als Prozess, also als Konsens-Bildung in ausgedehnten Palavern inszeniert wird, konkreten Zwecken. Er wird nicht nur als Mittel zur Erreichung ideeller Werte – also zur Verwirklichung einer harmonischen im Einklang mit den Ahnen und dem Kosmos lebenden Gemeinschaft – betrachtet, sondern er dient auch pragmatischen Zwecken, wie der konfliktfreien Integration des Individuums in dieser Gemeinschaft. Das Gruppengespräch ist in Afrika eine weitverbreitete Form der Konfliktregelung, wobei nicht nur das Sprechen, sondern auch das Zuhören stark eingeübt wird.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, welche Beziehung zwischen Konsens und sozialem Druck besteht. Unter Konsens versteht man die synthetische, die Meinung aller Anwesenden einschließende und auf Eintracht zielende Über-Meinung. Für das einzelne Mitglied einer Gesellschaft kann allerdings

jeder soziale Konsens, also jede allgemein akzeptierte und zur wünschenswerten Norm des Handelns erhobene Verhaltensweise, zum Zwang werden.

Als Beispiel einer Form der Meinungsbildung sei hier ein Fall aus eigener Forschung in der Republik Mali erwähnt. Seit 1997 wird von Christoph Reinprecht und mir selbst eine Untersuchung zum Themenkreis „Umwelt und Urbanität in Westafrika“ (FWF-Projekt P12285-OEK über „Sozio-kulturelle Hintergründe der Müllbehandlung in der Republik Mali“) durchgeführt. Eine in diesem Zusammenhang auftauchende Problematik ist die der Mechanismen, die im traditionellen Kontext zur Bildung eines Umweltbewusstseins führen können. Weiters stellt sich die Frage, wie man dem unweigerlichen Zusammenprall zwischen westlichen oder globalen technologischen Lösungen und den traditionellen Verhaltensweisen begegnen soll. In diesem Bereich muss eine Unterscheidung zwischen Umweltnormen und moralischen Normen getroffen werden (vgl. Fuhrer, U. 1995, 99). So meint Fuhrer, dass sich Umweltnormen im Gegensatz zu moralischen Normen nicht auf die „Regulation sozialer Interaktionen beziehen“, sondern bezüglich des individuellen Umgangs mit der Umwelt gebildet werden.

In den so genannten industrialisierten Ländern wurde vor allem in Zusammenhang mit Umweltproblemen, die nicht direkt wahrnehmbar sind (z. B. Auswirkung des Ozonlochs), davon ausgegangen, dass „das individuelle Umweltbewusstsein um Umweltprobleme [sich] im sozialen Diskurs herausbildet“. In diesem Fall ist der Einzelne weitgehend von dem ihm durch Experten oder/und die Medien vermittelten Wissen für seine Meinungsbildung abhängig: „Das bedeutet, dass Umweltprobleme über die jeweils geltenden Vorstellungen sozialer Bezugssysteme definiert werden“ (Johnson, B.B. & Covello, V.T. 1987, Graumann, C.F. & Kruse, L. 1990, Fuhrer, U. 1995). Aber diese „sozialen Bezugssysteme“, von welchen hier die Rede ist, werden auf einem ganz anderen Niveau als die oben erwähnten moralischen Normen gebildet. Sie entstehen weitgehend gesellschaftsneutral oder gesellschaftsextern, einer rein technischen Logik folgend. Hier werden Mechanismen angesprochen, wie sie bei der Durchsetzung meinungsbildender Maßnahmen eingesetzt werden und deren Grenzen aber bald sichtbar werden, wenn die zu treffenden Maßnahmen gegen lokal fest verankerte Vorstellungen und Praktiken stoßen.

Gesellschaftlicher Konsens hat immer auch mit Meinungsbildung zu tun. Im Falle der Bildung eines Umweltbewusstseins kann ein bestimmtes Niveau der Konsensbildung in einer nicht homogenen Gesellschaft aufgezeigt werden. Hier werden die Menschen sowohl individuell wie auch über „soziale Bezugssysteme“ angesprochen, aber – wie wir dies in Mali zeigen konnten – können in einem traditionellen Umfeld Maßnahmen nur unter Heranziehung noch wirksamer kultureller Verhaltensnormen effizient sein

(siehe *Chevron M.-F./Reinprecht Ch./Traoré G.*, 2002; siehe auch *Gingrich*, 1998). So wurde die Anfangs gestellte Frage, ob die Bildung eines Umweltbewusstseins im Sinne der Aufstellung allgemeingültiger Normen unter Außerachtlassung oder in Umgehung sozial akzeptierter Vorstellungen möglich und wünschenswert ist, insofern beantwortet, als sich hier bald zeigte, dass im angesprochenen Bereich ein in der Tradition verankerter Konsens betreffend gewisse Verhaltensweisen und Vorstellungen für die Mehrheit der Bevölkerung noch zwingend ist. Ohne Beschäftigung mit diesem Niveau des Kollektivbewusstseins, im Sinne von „kultureller Identität“ und „kulturellem Gedächtnis“ sind Maßnahmen oder Meinungsbildungsversuche ohne dauerhafte Wirkung. Besonders Vorstellungen, welche die Rolle der Frauen und der Männer im Sinne der Arbeitsteilung oder die gesamtgesellschaftlich immer noch allgemein anerkannte Verantwortung der Alten betreffen, sind immer noch Teil eines gesellschaftskonstituierenden Bewusstseins, nach welchem die Vorstellung und das Bild vom Menschen, wie auch seiner Stellung im Kosmos und in der Gesellschaft von einer Mehrheit unwidersprochen übernommen und weiter tradiert wird.

Wie lange eine solche Rückbesinnung auf sozio-kulturell gewachsene Lösungen möglich sein wird, ist unsicher, da die Individualisierung sehr rasch voranschreitet. Die verwandtschaftlichen Beziehungen und die Hierarchisierung der Gesellschaft nach dem Alter, die nicht nur für das Funktionieren der Gesellschaft, sondern auch für das Selbstverständnis der Individuen bedeutsam waren, werden zunehmend unterhöhlt. Nach der malischen traditionellen Vorstellung lebt jeder normale Mensch in einer mehr oder weniger großen Familie. Das Leben in der Familie als nächste Verwandtschaftsgruppe wird als ein Zeichen der Normalität betrachtet, während das Allein-Sein als Fluch und Quelle von allem Übel angesehen wird (vgl. *Sow, I. a.a.O.*, u.a.m.). So ist der individuelle Lebenslauf von dieser Forderung begleitet, in der Familie integriert zu sein, die Interessen seiner Familie nach außen hin zu vertreten und selbst einmal eine eigene Kleinfamilie zu gründen. In einem Kontext des Kulturwandels werden bestehende soziale Beziehungen zum Teil geschwächt, aber im Kontext fehlender sozialer Netze ist die Familie immer noch der Ort, in welchem der einzelne in Krisensituationen Schutz und Hilfe finden kann. Wenn die Bande lockerer werden, so dass der gesamtgesellschaftlichen Verpflichtung für fremde Kinder oder ältere Menschen zu sorgen, nicht mehr nachgegangen wird, kann auch hier eine bestimmte Form von Individualismus beobachtet werden. Diesen Individualismus nenne ich Familien-Individualismus. Im Laufe der Zeit nimmt der Familienindividualismus neue Formen an: es bilden sich ein Kleinfamilien-Individualismus oder ein Mutter-Kinder-Individualismus in polygamen Familien. In einem nationalstaatlichen

Zusammenhang und mit dem Aufkommen neuer sozialer Formen, wie z. B. der Sozialversicherung, verändern sich die auf Solidarität aufbauenden Verwandtschaftsbeziehungen vor allem deshalb, weil einige Mitglieder der Gruppe unabhängig werden. Als Folge allgemeiner Veränderungen in der Gesellschaft werden die Berührungen und Beziehungen zwischen lokaler Gesellschaft und einer globalen Ebene immer häufiger. In diesem Kontext können einzelne Mitglieder einer Familie eigene Wege gehen, wenn sie z. B. eine Arbeit bei einem mit internationalen Geldern geförderten Projekt bekommen. Diese Kontakte wecken neue Bedürfnisse und Sehnsüchte, und sie führen allgemein zu einer Entsolidarisierung und zu neuen Formen des individualisierten Handelns.

Vom „Kollektivbewusstsein“ zum „Globalbewusstsein“ oder „globalisierten Individualbewusstsein“

In Zeiten des Kulturwandels finden Transformationen größeren Ausmasses in der Gesellschaft statt. Dass in solchen Phasen das subjektive Gefühl, machtlos und einem Zwang ausgesetzt zu sein, größer wird, ist darauf zurückzuführen, dass immer mehr Menschen anfangen, an der Norm zu zweifeln. Allerdings ist dieser Zweifel mehr eine psychische Erscheinung als das Ergebnis einer wirklich kritisch durchdachten Überlegung. Denn wenn die Notwendigkeit eines Konsenses als sozialen Druck erlebt wird, spielen oft subjektive Momente eine besondere Rolle.

Zur Verdeutlichung dieses Phänomens und seiner evolutionären Aspekte scheinen die im Anschluss an Piagets Theorie des moralischen Urteils (1964) entwickelte Moralmodelle, wie das von Kohlberg (1974) (siehe hierzu Bruhn, Ch. 1994) von besonderem Interesse. Diese Modelle möchte ich deshalb hier heranziehen, weil sie davon ausgehen, dass der Mensch universell bestimmte Stufen der Moralentwicklung im Laufe seiner Entwicklung erlebe. Ausgehend von einem prä-konventionellen über ein konventionelles zu einem postkonventionellen Niveau würde der Mensch eine Moral entwickeln, die zunächst rein „instrumentale“ Kategorien wie gut oder schlecht enthält. Diese werden durch Strafe oder Belohnung erkannt. Auf dem zweiten Niveau wäre die Orientierung an gesellschaftlichen Konventionen und der Primärgruppe (Freunde, Familie) entscheidend, ehe schließlich in einer letzten Phase von „Orientierung an selbstgewählten universalistischen Prinzipien“, wie Gerechtigkeit, die Rede ist. Auf der letzten Stufe wäre das als gut anerkannt, was der ganzen Menschheit nützt (vgl. Bruhn, Ch. a.a.O.). Dieses Modell scheint interessant, weil es als Stufenmodell von der absoluten Abfolge der verschiedenen Niveaus ausgeht. Diese Abfolge ist deshalb notwendig, weil die jeweils untere Stufe die Voraussetzung dafür ist, dass die

nächste Stufe aufgebaut werden kann. Diese evolutionär höchst bedeutsame Regel wird heute im gesellschaftlichen Bereich zumeist außer Acht gelassen. Bei dem hier angenommenen und empirisch erforschten Fall der Moralentwicklung wird davon ausgegangen, dass die meisten Menschen auf der zweiten Stufe stehen bleiben, dass also die letzte Stufe fehlen kann. Aber die Frage, die wir hier stellen müssen, ist: was passiert, wenn die zweite konventionelle Stufe nicht vollständig aufgebaut wird? Die Antwort ist aus der Sicht des Moralmodells insofern klar, als feststeht, dass die zweite Stufe vollkommen sein muss, ehe die dritte Stufe überhaupt sein kann. Aber unbeachtet ist die Tatsache geblieben, dass diese Stufenabfolge in einem globalen Zusammenhang mit globalen Werten eingebettet sein kann. Meines Erachtens bedeutet dies, dass eine häufig vorkommende Entwicklung auch eine sein könnte, die nur unvollkommen diese Stufen durchmacht, was dazu führen würde, dass auf eine nicht erfolgte Orientierung an gesellschaftlichen Werten und Normen eine bloß oberflächliche Orientierung an „universellen“ Kategorien folgt. Dieses Phänomen nenne ich „globalisiertes Individualbewusstsein“.

Denn der absolute psychische Zwang, der Zwang der Bilder, wird am wenigstens als Zwang empfunden. Die freiwillige und unbewusste Unterwerfung des Einzelnen unter eine Meinung stellt aber eine menschliche Konstante und eine Art primitiven sozialen Paradigmas dar. Unter „sozialem Paradigma“ verstehe ich hier nicht etwa einen bestimmten Inhalt, sondern einen bestimmten Verlauf und Gesetzmäßigkeiten, nach welchen Meinungen gebildet werden und sich verbreiten. Der Mensch reagiert hier aufgrund eines gruppenpsychologischen Mechanismus (*Bloom, H. 1999*) und schließt sich individuell einer allgemeinen Meinung oder einem zugleich vereinzelt und dennoch massenhaft auftretenden Verhalten von bestimmten Gruppen an.

In heutigen Gesellschaften werden die Menschen – vor allem aufgrund des Einsatzes von neuen Medien wie Fernsehen und Internet – mit immer mehr Formen der Meinungsbildung konfrontiert, die nicht als Kollektivbewusstsein im Durkheimschen Sinne aufzufassen sind. Moderne Formen der Meinungsbildung, die darin bestehen, dass gewisse Inhalte schnell wechseln, also ohne Kontinuität angeboten werden, aber vor allem nicht auf die Bildung einer sozial und kulturell ausgewogenen und verantwortungsbewussten Persönlichkeit abzielen, sondern Bedürfnisse wecken (Werbung) oder befriedigen (Unterhaltung, Filme), oder auf die unreflektierte, also nicht fundierte Bildung einer bestimmten Meinung bei breiten Schichten der Bevölkerung abzielen (Gerüchte statt Nachrichten), stellen immer mehr die Grundlage für Entscheidungen der einzelnen, z. B. bei Wahlen, dar. In diesem Fall werden die Individuen von Vorstellungen und Bildern beeinflusst, die des Öfteren außerhalb des eigenen kulturellen Umfelds ent-

wickelt wurden. Hier findet eine direkte psychologische Einwirkung – ohne kulturelle Vermittlung – statt.

Heute, in einem Zeitalter, in dem die Menschen sich frei von gesellschaftlichen Zwängen wähnen, sind diese Menschen einem anderen, jedoch genauso starken, wenn nicht stärkeren – da unbewussteren Druck – ausgesetzt. Ich habe dieses Phänomen „verändertes Kollektivbewusstsein“ genannt. In diesem Rahmen fallen Erscheinungen wie das Phänomen der Mode oder die Tatsache, dass jede von bestimmten berühmten Menschen gefällte Meinung zur allgemein „akzeptierten Meinung“ werden kann (vgl. Bloom, H. 1999). Hier sind Ansätze eines neuen Kollektivbewusstseins vorhanden, wenn es sich auch weniger um ein gesamtgesellschaftliches, also ein soziales Phänomen, sondern vielmehr um ein Gruppen- also ein massenpsychologisches Phänomen handelt. Das „neue“ „Kollektivbewusstsein“ ist ähnlichen Gesetzmäßigkeiten unterworfen wie das alte Kollektivbewusstsein, aber es fehlen die alten gesellschaftlichen Regulierungen. Es kommen nur noch globalgesellschaftliche Mechanismen zum Tragen.

So wird vor dem Hintergrund von neuen Formen der globalen Kontakte und der als zwingend erlebten „Macht“ der Entwicklung eine neue Form des individualisierten Handelns möglich. Es hat darüber hinaus den Anschein, als ob – ungeachtet der noch starken Macht der Tradition – eine sprunghafte Entwicklung im Sinne einer rasant schnellen Angleichung an Formen eines extremen Individualismus durch die neuen Medien ermöglicht würde. Bereits jetzt gilt, dass das Fernsehen heute dem beherrschenden Konsumverhalten entspricht und einen Zugang zum „cultural supermarket“ (Mathews, G. 2000) bereitstellt. Dieses Bild des „kulturellen Supermarkts“ weist darauf hin, dass in einem solchen Kontext jeder aus einem reichhaltigen kulturellen Angebot sich das herausnehmen kann, was ihm gerade gefällt.

Von besonderem Interesse in diesem Zusammenhang und zu untersuchen wäre aber hier die Rolle der noch bestehenden Wechselwirkungen zwischen individuellem Bewusstsein und den verschiedenen Formen des „Kollektivbewusstseins“. Nicht nur durch den Verlust von Anhaltspunkten, die dem Menschen im Raum und in der Zeit für seine Orientierung unentbehrlich sind, sondern auch durch einen Überfluss an Reizen und „Informationen“ kann es zu einem Verlust an Orientierung kommen. Lübke (1982, 25) spricht von „Desorientiertheit“. Denn ähnlich wie ein überladener und undifferenzierter Raum jede Orientierung unmöglich macht, werden im psychischen Bereich durch solche schnell ablaufende und aufeinanderfolgende Reize eigene Überlegungen zur Orientierung unterbunden. Lübke sieht im „historischen Bewusstsein“ (a.a.O., 25) einen Ausgleich, der eine Teilorientierung durch Rekonstruktion und in Erinnerungbringen der Bezugspunkte wieder möglich macht.

Allerdings stellt sich die Frage, wie diese Umorientierung erreicht werden kann, da auf dem individualpsychologischen Niveau das neue „Kollektivbewusstsein“ einzelne Bereiche und Bedürfnisse der Menschen anspricht, ohne gleichzeitig von ihnen Verzicht oder Unterordnung unter einem allgemeinen Wohl abzuverlangen. Das Bedürfnis, mit den Anderen konform zu gehen, anders zu sein und gleichzeitig gleich, bildet ein Fundament des neuen individuell sich gebenden „Kollektivbewusstseins“, dessen Bestandteile und Begleiterscheinungen wesentlich attraktiver als herkömmliche Normen zu sein scheinen.

Literatur

- AMANN, Anton (1996): *Soziologie. Ein Leitfaden zu Theorien, Geschichte und Denkweisen*. Böhlau, Wien - Köln - Weimar. (4. verb. Aufl.).
- ASSMANN, Jan (1999): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Beck, München.
- BARKOW J. H./COSMIDES, L./TOOBY, J. (eds) (1992): *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Oxford University Press, New York-Oxford.
- BASTIAN, Adolf (1902): *Die Lehre vom Denken zur Ergänzung der naturwissenschaftlichen Psychologie für Überleitung auf die Geisteswissenschaften*. Ferd. Dummlers Verlagsbuchhandlung, Berlin.
- BEKOMBO, Manga (1994): *Vieillessement, culture et société en Afrique*. In: Cl. ATLAS-DONFUT und L. ROSENMAYR (Hrsg.) *Vieillir en Afrique*. PUF, Paris. 113-128.
- BLOOM, Howard (1999): *Global Brain. Die Evolution sozialer Intelligenz*. Dt. Verl.-Anst., Stuttgart.
- BRUIN, Christine (1994): *Männliches und weibliches Moralverständnis bei Umweltproblemen*. Hoesl Verlag, Bonn.
- CHIEVRON, Marie-France (1998): *Man's Special Position in Nature. The Relationship between Biological and Cultural Development*. In: *Evolution and Cognition*. Vol 4, No. 2, 1998. 173-184.
- CHIEVRON, Marie-France (2001a): *Mensch und Umwelt in der französischen Ethnologie. Auswirkungen des geographisch-morphologischen Paradigmas*. Veröffentlichungen der Anthropologischen Gesellschaft, Bd 5.
- CHIEVRON, Marie-France (2001b): *Kulturwandel und sozialer Zusammenhalt in Mali: neue Gruppenbildungen und Frauenassoziationen*. In: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (MAGW)*. Band 130/131, 2000/2001. 151-164.
- CHIEVRON, Marie-France (2001c): *Entwicklungsparadigma und Kulturwandel, Nachhaltigkeit und Mechanismen der Wissensvermittlung in der malischen Gesellschaft, ein Beispiel aus Westafrika*. In: Max Liedtke (Hrsg.): *Kulturwandel*. austria medien service, Graz. 340-351.
- CHIEVRON, Marie-France (2002): *Bedeutung von Bastians Gesellschafts- und Menschheitsgedanken für die heutige Ethnologie. Eine Theorie der Entwicklung und der Begegnung*. In: *Festschrift Karl R. Wernhart*. (In Druck)
- CHIEVRON, Marie-France/REINPRECHT, Christoph/TRAORE, Gaoussou (2002) (Hrsg.): *Umwelt und Urbanität in Westafrika*. Frankfurt/M: Brandes & Apsel.

- COMTE, Auguste (1830-1842): Cours de Philosophie positive. Paris.
- DEACON, Terrence (1997): The Symbolic Species. The Co-Evolution of Language and the Human Brain. London.
- DIABATE, Amadou (1988): Déclin de la gérontocratie en Haute Vallée du Niger. Facteurs et conséquences. Thèse pour doctorat de l'E.H.E.S.S. Paris.
- DURKHEIM, Emile (1893): De la division du travail social. Paris.
- DURKHEIM, Emile (1895): Les Règles de la Méthode Sociologique. Paris.
- FUIRER, Urs (1995): Sozialpsychologisch fundierter Theorierahmen für eine Umweltbewusstseinsforschung. Psychologische Rundschau, 46, 81-92.
- GINGRICH, Andre (1998): Ethnizität für die Praxis. In: Karl R. WERNHART/Werner ZIPS (Hg.) Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturventile. Eine Einführung. Wien: Pro-Media: 99-112.
- GRAUMANN, C.F. & KRUSE, Lenelis (1990): The environment: Social construction and psychological problems. In: H.T. Himmelweit & G. Gaskell (Eds.): Societal Psychology. Sage, Newbury Park. 212-229.
- HALBWACHS, Maurice (1950): La mémoire collective. Paris.
- JOHNSON, B.B. & COVELLO, V.T. (Eds.) (1987): The social and cultural construction of risk. Reidel, Boston.
- JUNG, C.G. (1948): Über die Psychologie des Unbewussten, (6. Aufl., 1. Aufl. 1943). Zürich.
- KOHL, Karl-Heinz (1993): Ethnologie - die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Beck, München.
- KOZENY, Erik D. (1997): Gruppengesetzmäßigkeiten und Vorurteil. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (MAGW), Band 127, 43-57.
- LÜBBE, Hermann (1982): „Orientierung“. Zur Karriere eines Themas. In: Der Mensch als Orientierungswaise?: ein interdisziplinärer Erkundungsgang. Alber, München.
- MATHEWS, Gordon (2000): Globale Culture/Individual Identity. Searching for home in the cultural supermarket. London - New York.
- ROSENTHAL, Leopold (1992): Die Schnüre vom Himmel. Böhlau, Wien.
- SCHÖCK, Hermann (1974): Geschichte der Soziologie. Ursprung und Aufstieg der Wissenschaft von der menschlichen Gesellschaft. Herderbücherei, Freiburg.
- SCHOTT, Rüdiger (1996): Das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft in afrikanischen Gesellschaften. In: Bernhard MENSEN SVD (Hg.) Africa zwischen Tradition und Moderne. Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, Bd. 19. Steyler Verlag, Nettetal.
- SOW, Ibrahima (1977): Psychiatrie dynamique africaine. Payot, Paris.
- VIROLI, M. (1988): La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau. Florenz-Berlin-New York.
- WERNHART, Karl R. (1997): Polynesien im Wandel: eine historisch-vergleichende Skizze anhand sozio-religiöser Phänomene und materieller Objekte. In: Markus Schindlbeck (Hg.): Gestern und Heute - Traditionen in der Südsee. Festschrift zum 75. Geburtstag von Gerd Koch. (Baessler Archiv, Neue Folge, Band XLV). Verlag von Dietrich Reimer, Berlin.
- WERNHART, Karl R. (1998b): Ethnos - Identität - Globalisierung. In: Karl R. Wernhart/Werner Zips (Hg.): Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Pro-Media, Wien. 81-98.
- WITTE, H. A. (1991): Familiengemeinschaft und kosmische Mächte - Religiöse Grundideen in westafrikanischen Religionen. In: M. Eliade (Hg.): Geschichte der religiösen Ideen, Bd. III/2. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau. 208-244.
- ZWERNEMANN, Jürgen (1968): Die Erde in Vorstellungswelt und Kulturpraktiken der sudanesischen Völker. Berlin.
- ZWERNEMANN, Jürgen (1987): Traditionelle Erziehung bei Völkern der westafrikanischen Savanne. In: Matreier Gespräche - Walter Hirschberg 85 Jahre. Interdisziplinäre Kulturforschung. 378-385.

ZOBODAT - www.zobodat.at

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: [Matreier Gespräche - Schriftenreihe der Forschungsgemeinschaft Wilheminenberg](#)

Jahr/Year: 2002

Band/Volume: [2002](#)

Autor(en)/Author(s): Chevron Marie France

Artikel/Article: [Orientierung und Zwang in traditionellen und modernen Gesellschaften: Eine Reflexion zum Begriff des Kollektivbewusstseins, mit praktischen Beispielen aus Afrika 208-225](#)