

Dialogisches Selbst, Sozialer Konstruktivismus und die Stummheit des Leibes: Kommentar zu "Das dialogische Selbst: interkulturelle Kommunikation "in" der Person?" von Barbara Zielke

Ruck, Nora; Slunecko, Thomas

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Ruck, N., & Slunecko, T. (2006). Dialogisches Selbst, Sozialer Konstruktivismus und die Stummheit des Leibes: Kommentar zu "Das dialogische Selbst: interkulturelle Kommunikation "in" der Person?" von Barbara Zielke. *Journal für Psychologie*, 14(3-4), 367-382. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-17091>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Debatten und Kontroversen

Dialogisches Selbst, Sozialer Konstruktivismus und die Stummheit des Leibes

Kommentar zu „Das *dialogische* Selbst: Interkulturelle Kommunikation ‚in‘ der Person?“ von Barbare Zielke

Nora Ruck und Thomas Slunecko

Zusammenfassung

Barbara Zielke (2006) bringt im ersten Heft der 2006-Ausgabe des Journals für Psychologie eine konzise Zusammenschau narrativer, sozialkonstruktivistischer und dialogischer Theorien des Selbst, um schließlich die Diskussion kritisch auf die Theorie des dialogischen Selbst zuzuspitzen. Die Kritik an den impliziten Widersprüchen und „halben Lösungen“ dieser Theorie ist ihr gut gelungen; wir wollen sie nur um einige Skandierungen aus unserer speziellen Theoriewarte ergänzen. Ein Punkt bedarf aus unserer Sicht eines ausführlicheren Kommentars: Zielke weist richtigerweise auf den nur oberflächlichen Leibbezug des dialogischen Selbst bzw. auf die Notwendigkeit hin, das Theoriekonzept des dialogischen Selbst in Bezug auf eine leibliche Basis des Selbstverhältnisses zu überarbeiten. Trotz der Vehemenz ihrer Kritik löst sie diesen Hinweis weder selbst ganz ein noch unterzieht sie den Ursprung dieser oberflächlichen Berufung auf Leiblichkeit einer genaueren Erläuterung. Wir meinen, dass diese Oberflächlichkeit der Konzeptualisierung leiblichen In-der-Welt-Seins im dialogischen Selbst mit der Affinität der Theorie zum sozialen Konstruktivismus in Zusammenhang steht. Dieser geht ontologischen Fragestellungen und phänomenologischen Bestimmungen – wie der um die Leiblichkeit der menschlichen Existenz – typischerweise aus dem Weg. Für eine Theorie wie das dialogische Selbst muss eine solche epistemologische Rahmung notwendigerweise zu einer Oberflächlichkeit in Bezug auf Leiblichkeit führen.

Schlagwörter

Dialogisches Selbst, sozialer Konstruktivismus, Körper, Dualismus, Phänomenologie der leiblichen Existenz.

Summary

Dialogical self, social constructionism, and the muteness of the body – Commentary on „The dialogical self. Intercultural communication ‚within‘ the person?“ by Barbara Zielke

In Journal of Psychology's 14th issue, Barbara Zielke (2006) offers a synopsis of narrative, social constructionist, and dialogical conceptions of the self in order to finally focus on a critical discussion of the theory of the dialogical self. She felicitously criticizes the theory for implicit contradictions and „partial solutions“. From our own theoretical stance, we attempt to dwell further into some of the contradictions mentioned by her. Zielke justly points to the lack of theoretical (and empirical) elaboration of the dialogical self's embodiedness. Surprisingly in the face of the vehemence in which she makes her point, Zielke herself neither goes beyond a few lines' claim to take into account embodied (self)practices nor traces the origins of the dialogical self's superficiality concerning the embodiedness of human existence. In our view, this superficiality comes along with the dialogical self's affinity to social constructionism – an epistemological scaffold characterized by an „ontological muteness“ also going for the phenomenological status of the body. Such an epistemological stance is destined to lead the dialogical self into theoretical superficiality when it comes to the self's embodiedness.

Keywords

Dialogical self, social constructionism, body, dualism, phenomenology of embodied existence.

Barbara Zielke (2006) reviewt in ihrem Artikel „Das *dialogische* Selbst: Interkulturelle Kommunikation ‚in‘ der Person?“ die oftmals nur impliziten Widersprüche im „dialogischen Selbst“ (z. B. Hermans, Kempen u. van Loon 1992, Hermans u. Kempen 1993), einer modernen Persönlichkeits-theorie, die sich selbst als Konzeption einer *unitas multiplex* versteht, in der die Einheit des Selbst einer gleichzeitigen Multiplizität im Selbst gerade nicht

entgegenstehen soll (Hermans 2001a). Sie reiht dabei das dialogische Selbst in die Riege postmoderner – „relationaler“ – Theorien sensu Gergen (z. B. 1994) ein und identifiziert eine Anzahl von Gemeinsamkeiten zwischen dem sozialkonstruktionistischen Ansatz Gergens und dem dialogischen Selbst. So seien beide angestoßen durch „empirische Beobachtungen der sich verändernden, immer stärker durch mediale und auch interkulturelle Kommunikationsanforderungen geprägten globalen Situation“ (Zielke 2006, 52). Das dialogische Selbst jedoch operiere zwar mit Verweisen auf empirische Lebensformen, würde aber nur selten als rein deskriptives Modell verstanden.

Eine zweite Gemeinsamkeit sieht Zielke (2006) in der radikalen Dezentrierung des Selbst, der sowohl der soziale Konstruktivismus als auch das dialogische Selbst den Vorzug geben vor der typisch modernen Konstruktion eines starken, autonomen und mit sich selbst identen Selbst. Das im Modell des dialogischen Selbst zum Ausdruck kommende Denken über seelische Verfasstheit steht für die Autorin im Zeichen so radikaler Binnendifferenzen zwischen verschiedenen Ich-Positionen, dass das dialogische Selbst als propagiertes Scharnier zwischen Einheit und Differenz am Pol der Einheit eher „zu einer Problemdefinition als zu einer Erklärung“ (Zielke 2006, 61) gerät. Dieser Befund verwundert nicht, besteht doch die selbst gewählte historische Aufgabe der Theoretiker des dialogischen Selbst darin, monolithische Persönlichkeitstheorien ein für allemal in die Luft zu sprengen. Dabei werden die Sprengmeister unausweichlich mit dem Problem konfrontiert, wie nach der Vernichtung des monokratischen Persönlichkeitszentrums mit der vermeintlich unorganisierten Vielheit an verschiedenen Stimmen im Selbst umzugehen ist.

Hermans und Kempen lösen das Problem ursprünglich dahingehend, dass sie das Selbst mit Anklängen an William James (1890) als einen Raum definieren, „where the I observes the Me“ (Hermans u. Kempen 1993, 46). Die damit auf den ersten Blick implizierte Hierarchie wird im dialogischen Selbst jedoch wieder konterkariert, indem jedem Me ein eigenes I zugeordnet wird, das an den verkörperten [embodied] Standpunkt seines jeweiligen Me gebunden ist. Dennoch schimmert ein zentralistisches I immer wieder durch, etwa schon in der initialen Schlüsselpublikation der Autoren: „The I fluctuates among different and even opposed positions. The I has the capacity to imaginatively endow each position with a voice so that dialogical relations between positions can be established“ (Hermans, Kempen u. van Loon 1992, 29).

Das Problem, auf das Hermans und Kempen hier stoßen, ist ein Kernproblem abendländischen Denkens: Wie lässt sich Differenz anders als in einem ausschließenden bzw. hierarchischen Sinn verstehen? Wie lässt sich Binnendifferenz denken, die von sich aus nicht auf Getrenntheit, auf ein Einander-Äußerlich-Werden der einzelnen Pole zusteuert? Das christliche Europa benötigte Jahrhunderte, um dieses topologische Grundproblem an dem hochgradig verwandten Problem der Binnendifferenzen zwischen Gottvater, Gottsohn und Heiligem Geist als Positionen innerhalb des *einen* Gottes ab-

zuarbeiten (für eine Hinführung zu dieser Problematik siehe Sloterdijk 1998, 599 ff).

Als tückisch erweist sich an dieser Stelle der von altabendländischer Metaphysik überladene Identitätsbegriff, der ewiges Mit-Sich-Eins-Sein ($A=A$) suggeriert und nicht einfach Fortsetzung des Handlungs- und Bewusstseinsvollzuges, Fortsetzung der „praktischen Realisierung“ des Lebens, wie Zielke (2006, 62) schreibt. Die Identitätsformel $A=A$ ist eine Formel für Reflexion, nicht für Operation (vgl. Slunecko 2002, Kap. 2). Ein nicht reifizierender Identitätsbegriff setzt aber notwendigerweise bei Operationen an, im Falle des dialogischen Selbst bei der Operation des Sich-selbst-Weitererzählens. Was aber, wenn die Kohärenz dabei nicht so sehr von einem erzählenden Subjekt ausginge, sondern vom Genre der Erzählung (einem Genre, das notabene nicht unveränderlich ist, aber doch den/die Einzelne(n) übersteigt, indem es ihn/sie immer schon erfasst hat, bevor seine/ihre Erzählung einsetzen kann)? Indem auf die Grammatik des Erzählens fokussiert wird, mit all ihren diskursiven Bewegungen zwischen verschiedenen Erzählpositionen, können beide Extrempole des Theorieproblems vermieden werden: sowohl das Ausarten der Stimmenvielfalt in Kakophonie und uneinholbare Differenz als auch die Reifizierung und Zentralisierung des Identitätsbegriffs. Die narrative Forschungspraxis, v. a. in Gestalt der rekonstruktiven Methoden (z. B. Przyborski 2004), bietet hier empirisch sehr gut fundierte Anregungen für Auswege aus dem genannten Theorieproblem.

Für Zielke (2006) wird dieses theoretische Dilemma genau an dieser Stelle schlagend, nämlich als Inkongruenz zwischen Theorie und Forschungspraxis. Wird die Autonomie und Unverbundenheit der verschiedenen Stimmen des dialogischen Selbst in der Theorie auch noch so betont, neigen Interpretationen empirischen Materials doch immer wieder dazu, die verschiedenen Stimmen eines Interviewpartners *einem Erzähler* zuzuordnen: „Der Eindruck könnte fast entstehen, als würden die Forschenden gerade das in der Theorie hervorgehobene Postulat der Dezentriertheit des Selbst *nolens volens* revidieren, sobald sie als Interviewer einem leiblich präsenten Forschungssubjekt gegenüber sitzen, welches nun *seine* Geschichte präsentiert“ (Zielke 2006, 69). Zielke zufolge ist es also die Leiblichkeit der InterviewpartnerInnen, die theoretische Fehlbestimmungen performativ – d. h. in der Forschungspraxis – außer Kraft zu setzen vermag.

Genau jene Leiblichkeit hatte die Autorin in einem vorangehenden Abschnitt angesprochen, in dem sie eine weitere Inkongruenz im dialogischen Selbst adressiert hatte: Dessen hohem meta-theoretischen Anspruch, nämlich einen Widerpart zum kartesischen Subjekt zu formulieren und damit die kartesianische ontologische Trennung von Geist und Körper zu revidieren, steht eine relativ dürftige theoretische Aufarbeitung des leiblichen In-der-Welt-Seins gegenüber. Die hohen Erwartungen, die durch verschiedentliche Verweise auf die „embodiedness“ des Selbst geweckt werden, bleiben unerfüllt

und inadäquat verbalisiert. Über die Gründe der unbefriedigenden theoretischen Performance in Bezug auf die Leiblichkeit der menschlichen Existenz lässt uns Zielke überwiegend im Dunkeln. In einer Fußnote findet sich allerdings ein entscheidender Hinweis:

Die ‚embodied nature‘ des Selbst stellt eine andere Art von Erfahrungen, die das Selbst formen und bilden, in Aussicht, als die Beispiele, mit denen Hermans in der Regel aufwartet: in seinen Forschungen geht es etwa um ‚dialogical thinking‘ (Hermans 1996), um die ‚Bewertung‘ der Zeitdimension von Lebensereignissen (Hermans 2001b) oder die ‚Positionierungen‘ von Beziehungen im persönlichen ‚position-repertoire‘ einer Person (Hermans 2001b). Rekonstruiert wird dies als Aspekt des kognitiven Selbstkonstrukts von Personen (erhoben über offene Frageverfahren, in denen die Versuchspersonen ihre Antwort auf ein Problem oder ihre Beziehung zu anderen Personen reflektieren und zu Papier bringen bzw. auf Band sprechen sollen) (Zielke 2006, 64).

In Summe münden die bisherigen Versuche, die leibliche Dimension des dialogischen Selbst zu erfassen, also in eine Rekonstruktion ihrer kognitiven Bewertung auf dem Wege der Verbalisierung. Die von vorneherein verbal besetzte Dialog-Metapher des dialogischen Selbst, so kann in Anlehnung an Adams und Markus (2001) formuliert werden, fokussiert auf relativ reflektierte und explizite dialogische Positionierungen. Die Metapher führt so zu einem Ungleichgewicht, welches das dialogische Selbst eindeutig auf die Seite des Verbalen und Reflektierbaren schlägt. Bestimmt ist damit, dass das dialogische Selbst trotz der hohen Ambition, die kartesianische Kluft zwischen Körper und Geist zu überwinden, einen gewissen kognitiven, verbalen bzw. reflektiven Bias aufweist – und einen theoretischen ‚jet lag‘ in Bezug auf die leibliche Dimension der menschlichen Existenz.

Die Gründe für diese Theorielücke erläutert Zielke allerdings nicht, ebenso wenig deren Auswirkungen auf die Art und Weise, wie der Leib in der Theorie des dialogischen Selbst überhaupt nur in Erscheinung treten kann. An diesem Punkt möchten wir eigene Überlegungen anknüpfen und dazu, wie Zielke, über einen Vergleich mit dem sozialen Konstruktivismus (v. a. Gergen 1985) operieren. Anders als sie begreifen wir jedoch den sozialen Konstruktivismus weniger als theoretisches Parallelangebot zum dialogischen Selbst denn als dessen metatheoretischen Rahmen und epistemologische Grundfeste. Auf dieser metatheoretischen Grundlage, so unsere Annahme, sind bereits wesentliche theoretische Lagerungen des dialogischen Selbst vorstrukturiert. Zunächst explizieren wir daher paradigmatisch an einem der zeitgenössischen sozialkonstruktivistischen Referenztexte des dialogischen Selbst (Hermans, Kempen u. van Loon 1992, 23), nämlich ‚The Social Constructionist Movement in Modern Psychology‘ von Kenneth Gergen (1985), die Komplikationen, die sich aus diesem Raster ergeben. Darauf folgt ein Nachvollzug, wie die ‚embodiedness‘ des dialogischen Selbst primär begründet wurde und anhand welcher Argumentation die kartesianische Trennung von Geist und Körper in der Theorie als überwunden gelten soll. Wir bleiben dabei über weite Strecken am Primärtext ‚The dialogical self. Meaning in Movement‘ von Hubert Hermans

und Harry Kempen (1993). Hier soll in erster Linie deutlich werden, dass und wie der soziale Konstruktivismus den Autoren als geeignetes Raster für die Fundierung der Leiblichkeit gilt. Der problematische Bezug des sozialen Konstruktivismus auf Leiblichkeit soll dann auch am dialogischen Selbst aufgezeigt werden.

(A) Die soziale Konstruktion des Leibes

Das primäre Anliegen des von Gergen (1985) lancierten sozialkonstruktivistischen Ansatzes ist es, über *dualistische Konzeptionen*, wie sie sowohl für rationalistische als auch empiristische Denktraditionen typisch sind, hinaus zu gehen. Die Erkenntnisphilosophie, so Gergen, befindet sich seit jeher in einer Art Pendelbewegung zwischen einer „exogenen“ und einer „endogenen“ Perspektive. Empiristen wie Locke, Hume oder die Mills werden ins Treffen geführt als typische Vertreter einer exogenen Perspektive, in der die Wurzeln der Erkenntnis an realen Gegebenheiten der externen Welt festgemacht werden. Erkenntnis in dieser Sicht spiegelt die Welt in einem 1:1-Verhältnis wieder. Hingegen nehmen Philosophen wie Descartes, Kant, Spinoza, Nietzsche oder auch Phänomenologen für Gergen eine endogene Perspektive ein, die dadurch gekennzeichnet ist, dass Erkenntnis von Prozessen abhängig gemacht wird, die im Menschen selbst liegen und manchmal auch schon als angeboren vorausgesetzt werden. Der Mensch verfügt in dieser Sicht von vorneherein über die Tendenz zu denken, zu kategorisieren oder Information zu verarbeiten.

Laut Gergen lässt sich in der Psychologie eine ähnliche Entwicklung beobachten. Schon die Psychophysik kann als Ringen um eine Überbrückung der Antinomie von Innen und Außen gelesen werden, um eine Erklärung, wie denn die Beziehung zwischen der äußeren und der inneren Welt exakt zu fassen wäre. In den USA entwickelt die Psychologie von Beginn an einen stark exogenen Charakter: Behaviorismus und auch Neo-Behaviorismus sehen die Hauptdeterminanten für menschliche Handlungen bekanntlich in der Umwelt. Bis zur „Ersten Kognitiven Revolution“ fällt die endogene Perspektive in den USA kaum auf fruchtbaren Boden. Die kognitive Psychologie eines Kurt Lewin und seiner Schüler (Festinger, Pepitone, Schachter) ist für Gergen ein typisches Überbleibsel des kontinentalen Rationalismus. Denn nach Lewin ist die Welt immer schon eine vom Menschen erkannte und menschliche Handlungen von Informationsverarbeitungsprozessen abhängig.

Gergen lanciert an dieser Stelle starke Argumente, warum die endogene Saat der kognitiven Psychologie im amerikanischen Boden verkümmern muss: weil sie nämlich auf den Grund einer Wissenschaft gestreut worden ist, deren

metatheoretische Basis die exogene Perspektive ist. Als Abkömmling der empiristischen Philosophie will die experimentelle kognitive Psychologie objektive Kenntnis über kognitive Prozesse gewinnen; Kognitionen werden demnach als 1:1-Repräsentationen der Welt konzeptualisiert. So stellt sich die kognitive Psychologie beim Spaziergang in vorgeblich endogenem Gefilde mit ihrem exogenen Schuhwerk selbst ein Bein. Würde sie das aber nicht tun und könnte sie ihr endogenes Anliegen auf die Spitze treiben, wäre ihr Kreuz laut Gergen das eines inakzeptablen Solipsismus.

Für Gergen bleibt daher auch der Dualismus der kognitiven Psychologie ein radikaler; er schöpft seine Radikalität aus seiner Unbewusstheit. Die Herausforderung für Gergen stellt sich in der *Transzendenz* dieser Trennung. Denn wenn, wie aus dem Kontrast zwischen endogener und exogener Perspektiven herauszulesen ist, bei der Frage nach der Erkenntnis das Pendel immer unweigerlich in eines der beiden Extreme ausschwingt, wäre es dann nicht angebracht, aus dem dualistischen Wahrheitsspiel auszusteigen?

Und tatsächlich: Gergen wehrt sich gegen die Suche nach der Wahrheit, und er wehrt sich gegen jede Art von Ontologie. Der soziale Konstruktivismus muss für ihn „ontologisch sprachlos“ sein. Ihm geht es primär um die Art und Weise, wie Menschen dazu kommen, sich die Welt, in der sie leben, zu beschreiben, zu erklären und mit Bedeutung zu versehen. Der soziale Konstruktivismus ist dabei geradewegs anti-empiristisch orientiert (Zielke 2006), denn nicht aus der Empirie verstehen wir die Welt, sondern weil wir soziale und sprachbegabte Wesen sind. Erkenntnis ist so nicht etwas, was entweder von der Welt „da draußen“ vorgeben wird oder in isolierten Gehirnen entsteht, sondern etwas, was Menschen miteinander tun, nämlich das Ergebnis einer aktiven, kooperativen Unternehmung von Menschen in Beziehungen. Erkenntnis hat keine Geltung an sich, sondern ist immer nur so lang relevant, wie sie sich in einem sozialen Austausch als relevant durchsetzen kann: Sie ist ein soziales Konstrukt.

(B) Die Persistenz des Dualismus

Wenn auch Empiristen und Rationalisten von unterschiedlichen Determinanten der Erkenntnis ausgehen, so ist ihnen doch eine entscheidende Voraussetzung gemeinsam: der letzte Wunsch nach Angleichung eines körperlichen Empfindens an rationale Erkenntnis (Straus 1956). In einer Phänomenologie der leiblichen Existenz jedoch (z. B. Merleau-Ponty 1945, Straus 1956, Waldenfels 2000) ist die Erlebnisdimension des Empfindens von der Erkenntnis zu unterscheiden. Bernhard Waldenfels (2000, 65) merkt dementsprechend an, dass im Rationalismus die menschliche Wahr-

nehmung einer „Verstümmelung von oben“ ausgesetzt wird. Indem nämlich in der Wahrnehmung dem strukturellen Raster kognitiver Prozesse Geltung zugesprochen wird, fallen genuine Strukturmerkmale der Wahrnehmung oder des Empfindens durch den Rost. Im Empirismus wie in der objektivistischen Psychologie wird somit das Empfinden im Zeichen der objektiven Erkenntnis diskreditiert (und lediglich als eine unklare, verschwommene und verworrene Vorform der Erkenntnis gehandelt).

Der soziale Konstruktivismus Gergens (1985) allerdings gründet auf einer verwandten Vorannahme: Das Empfinden steht im Zeichen der sozial konstruierten Erkenntnis und wird den Regeln des Diskurses unterworfen (es ist ein Konstrukt sozialen Austauschs). Ian Burkitt (2003) kritisiert daher am sozialen Konstruktivismus, er würde nur Verwirrung stiften über die Natur der menschlichen Wahrnehmung und über das sinnliche Empfinden einer Welt, die nicht nur in der Sprache liegt. Gleichzeitig bezweifelt er die völlige ontologische Sprachlosigkeit des sozialen Konstruktivismus, so wie sie von Gergen propagiert wird:

Constructionism is ontologically mute. Whatever is, simply is. There is no foundational description to be made about a world ‚out there‘ as opposed to ‚in here‘, about experience or material. Once we attempt to articulate ‚what there is‘, however, we enter the world of discourse. At that moment the process of construction commences, and this effort is inextricably woven into processes of social interchange and into history and culture (Gergen 1994, 72).

In diesem Zitat dokumentiert sich für Burkitt (2003) ein gewisses Vertrauen darauf, dass es da „irgendetwas“ gibt, auch wenn es nicht benannt wird – denn im Falle der Benennung wird auch schon die konstruierte Welt der Diskurse betreten. In einer Phänomenologie der leiblichen Existenz soll aber die Aufmerksamkeit dahin gelenkt werden, *wie* wir überhaupt wahrnehmen, dass das, was ist, eben einfach ist. Bevor Interpretationsarbeit beginnen kann, bevor der soziale Konstruktionsprozess einsetzt, muss zuallererst wahrgenommen worden sein, dass es da etwas gibt, das unserer Interpretation offen steht. In diesem Falle ist denn auch der Begriff „Konstrukt“ ungünstig gewählt – Sprechakte sind keine frei schwebenden Konstruktionen, sondern „Transformationen“ eines weitläufigeren „Seinsfeldes“ im Sinne Merleau-Pontys (1964).

Ohne eine Ontologie der leiblichen Existenz kann die Psychologie nicht verstehen, wie „the whole human being is related to the world through embodiment, perception, feeling, social meaning and mind“ (Burkitt 2003, 319). Im Spätwerk Merleau-Pontys (v. a. 1964) findet sich eine konzise Elaboration einer solchen Ontologie. Der Mensch existiert demnach in einem Seinsfeld, das konstituiert ist durch aktive leibliche Wahrnehmung und das in sich schon latente Bedeutungen trägt, die sprachlich artikuliert werden können und reflexives Denken bzw. Bewusstsein ermöglichen. Bedeutungen und Sprache sind nicht etwa soziale Konstrukte, sondern latente Möglichkeiten in einem breiteren Seinsfeld. „Sinn“ ist nur eine Dimension der sinnlichen Welt, er ist soziale

Artikulation oder Transformation der latenten Möglichkeiten. Das Feld ist wohl unter anderem durch soziale Praktiken konstituiert, aber auch durch die konkrete Leiblichkeit des Menschen und damit durch den Standpunkt, den wir anderen und den Dingen gegenüber einnehmen. Der ontologischen Sichtweise geht es daher weniger um eine Repräsentation der Welt in Kognitionen oder um Erkenntnis, sondern vielmehr um verkörperte soziale Praktiken, die eine „Lichtung“ oder ein „Feld“ hervorbringen, in dem manche Dinge in den Vordergrund treten und uns als bedeutsam erscheinen.

(C) Die sozialkonstruktionistische Begründung der Leiblichkeit eines dialogischen Selbst

Hermans, Kempen und van Loon (1992) weisen dezidiert darauf hin, dass ihnen ein konstruktionistisches Rahmengerüst dabei helfen soll, den Ethnozentrismus der bisher gängigen Selbsttheorien zu überwinden:

There is growing awareness among psychologists that the individualistic and rationalistic character of contemporary psychological theories of the self reflect an ethnocentric Western view of personhood. In opposition to this view, it is argued from a constructionist perspective that the self can be conceived of as dialogical, a view that transcends both individualism and rationalism (Hermans, Kempen u. van Loon 1992, 23).

Ihren ersten Gewährsmann für die Überwindung des rationalistischen „bias“ sehen Hermans und Kempen (1993) in Giambattista Vico, der mit ihnen die vehemente Opposition zum kartesischen Cogito teilt. Vico (1744) wandte gegen Descartes ein, dieser hätte in seinen Studien des Geistes einen wesentlichen Teil ausgeblendet, der von Vico „Ingenium“ genannt wird und der es dem Menschen erlaubt, die physische Welt zu verändern und seine Geschichte selbst zu gestalten. Von der Geschichte her muss auch der menschliche Geist verstanden werden, nicht etwa als ahistorisch-formales Cogito wie bei Descartes. Vico fordert die Wissenschaften auf, dort zu beginnen, wo ihr Gegenstand seinen Anfang genommen hat und verfolgt selbst die Anfänge der menschlichen Versuche, sich die Welt zu erklären. Ausgehend von ihrer alltäglichen Erfahrungswelt, von ihrer Erfahrung auch der Natur, die sich ihnen so schön und gleichzeitig grauenvoll präsentierte, entstand aus ihrem Unwissen eine besondere Weisheit: eine poetische Weisheit.

Die Poesie wurzelt zutiefst im menschlichen Körper, da die frühen Menschen in ihrem Ringen um Einsicht in das Unerklärliche den eigenen Körper zum *Modell* nahmen und in *Körperanalogien* ihre Poesie begründeten. Im Gegensatz zu Descartes, der ein völlig entkörperlichtes Denken zum Ausgangspunkt seiner Untersuchungen nimmt, zeichnet sich für Vico der Mensch

in erster Linie durch sein Ingenium aus – von Hermans und Kempen (1993) im Englischen als „imagination“ übersetzt –, mit Hilfe dessen er die physische Welt und seine eigene Geschichte gestalten kann und welches nicht von seiner körperlichen Verwurzelung zu trennen ist. Damit schafft schon Vico – Hermans und Kempen zufolge – die Überwindung der Trennung von Geist und Körper.

Die Tragweite des menschlichen Körpers in der Erkenntnisgewinnung, in der Imagination und in der Sinnproduktion erfährt im Anschluss durch einen zeitgenössischeren Autor eine noch ausführlichere Begründung. Mark Johnson (1987), einer der Hauptvertreter des „experiential realism“, zeigt, dass auch abstraktes Verständnis in ganz profunder Manier in der menschlichen Körperlichkeit begründet liegt – und zwar in Form von „image schemes“. Diese fungieren als von der körperlichen Eigenart des Menschen vorgegebener Rahmen zur Orientierung in unterschiedlichen Situationen. So findet sich etwa die Spezifität des menschlichen Körpers als Aufrecht-Gehendem in einem „verticality scheme“ wieder. Auf dieses greifen wir z. B. zurück um Quantitäten auszudrücken: Die Preise sinken oder steigen; die Aktienpreise sind im Keller; wir drehen die Heizung oder die Lautstärke der Stereoanlage auf. All diesen Beispielen liegt ein Verständnis von „mehr“ zugrunde, das mit „oben“ korrespondiert. Die „externe Welt“ jedoch gibt in keinster Weise vor, dass „mehr“ in Verbindung mit „oben“ zu bringen sei. Es ist in diesem Falle vielmehr so, dass die Metapher – als impliziter Vergleich zwischen zwei ungleichen Entitäten – erst jene Verbindung stiftet.

Mit diesem Gedankengang gelangen Hermans und Kempen (1993) wieder in die Nähe von Vico (1744). Da in der Körperlichkeit begründete Metaphern das Denken derart strukturieren, dass es nie als Repräsentation einer externen Welt ausgegeben werden könnte, ist die Welt für den Menschen immer schon eine „gemachte“, in anderen Worten eine *konstruierte*.

Wissen kann schließlich nicht auf die Aktivitäten eines einzigen denkenden Geistes zurückgeführt werden, sondern stellt ein kollektiveres Phänomen dar. Vico (1744) interessiert sich in erster Linie für das Phänomen der *Sprache*, deren Entstehung er auf einsilbige Ausrufe zurückführt, die je unter dem Impetus gewaltiger Passion hervorgebracht werden.¹ Indem Vico auf die kollektiven Ursprünge der menschlichen Erkenntnistätigkeit abhebt, kann er als

¹ So leitet Vico etwa die Entstehung des Begriffes „pape“ und die damit einhergehende Idee der Götter als Väter bzw. Mütter des Menschen her: „Daher ist es nicht unwahrscheinlich, dass, als sich bei den ersten Blitzen in den Menschen das Staunen zu regen begonnen hatte, die erste Interjektion aus dem Staunen über Jupiter entstand; sie wurde durch das Wort ‚pa!‘ gebildet und lautete später verdoppelt ‚pape!‘ <ach!>, eine Interjektion des Staunens, aus der nachher dem Jupiter der Titel ‚Vater <ital.: padre> der Menschen und der Götter‘ erwuchs und noch später, dass alle Götter ‚Väter‘ und ‚Mütter‘ alle Göttinnen genannt wurden.“ (Vico 1744/1990, 224–225).

Urvater des *sozialen Konstruktivismus* begriffen werden (Hermans, Kempen u. van Loon 1992). Er interessiert sich schließlich auch nicht, wie etwa Heidegger, dafür, sich durch etymologische Meditationen dem Wesen der Dinge anzunähern: Vico geht es vielmehr um die *Meinungen* der Urvölker *über* die Dinge (vgl. Höhle 1990, S. CLXXXI, in Vico, 1744).

(D) Die Persistenz des Dualismus im dialogischen Selbst

So sehr die Autoren des dialogischen Selbst (v. a. Hermans, Kempen u. van Loon 1992, Hermans u. Kempen 1993, Hermans 2001a) auch die „embodiedness“ des Selbst betonen, wird nach den vorangestellten Überlegungen über den sozialen Konstruktivismus eine Paradoxie sichtbar. Eine sozialkonstruktivistische Orientierung müsste die Stimmen des Selbst und den Dialog als primäre Analyseeinheit nehmen und dürfte nicht danach fragen, woraus sie emergieren. Dass die Autoren jedoch genau jene Frage stellen wollen, zeigen sie in ihrer Zentralstellung des menschlichen Körpers in der Imagination. Das dialogische Selbst ist somit eine Theorie mit klaren ontologischen Ansprüchen – stellt sich dabei jedoch in den Rahmen einer epistemologischen Orientierung, die vor allen Dingen eines sein will: ontologisch sprachlos. Um ontologische Zwickigkeiten zu vermeiden, setzt der soziale Konstruktivismus auf einer Ebene zweiten Grades an, nämlich auf der des Diskurses, in anderen Worten – und wie auch der Name sagt –, auf der Ebene der in sozialen Beziehungen entstandenen Konstrukte. In einer derartigen Perspektive läuft auch das dialogische Selbst Gefahr, auf einer Ebene zweiten Grades zu bleiben, was den Leibbezug des Selbst betrifft.

Im Gegensatz zum sozialen Konstruktivismus, dessen Analyseeinheit soziale Beziehungen und Diskurse darstellen, ist im Falle des dialogischen Selbst jedoch das Selbst die Analyseeinheit der Wahl, und es ist auch das Selbst, das konstruiert (wenn auch binnen-dialogisch). So weist Hermans (2001a) dezidiert darauf hin, dass die Einnahme einer Ich-Position nicht dasselbe ist wie die Einnahme der Rolle des Anderen nach George Herbert Mead (1934):

The self is not only ‚here‘ but also ‚there‘, and, owing the power of imagination, the person can act as if he or she were the other and the other were him- or herself. This is not the same as ‚taking the role of the other‘ as Mead (1934) meant by this expression that the self is taking the actual perspective of the other. *Rather, I'm able to construe another person or being as a position that I can occupy and as a position that creates an alternative perspective on the world and myself.* (Hermans 2001a, 250; Hervorhebung Ruck u. Sluneko).

Wurde hier das Cartesianische Cogito durch das Vico'sche Ingenium (bzw. durch die englische Übersetzung „imagination“) ersetzt, wobei zentrale Charakteristika des kartesianischen Selbst erhalten, wenn nicht sogar verschärft worden sind – dessen Solipsismus nämlich, d. h. die ontologische Einsiedelei (Straus 1956)? Descartes' Ich kann keine genuine Beziehung zu wem oder was auch immer eingehen – es sei denn auf einer Ebene *zweiten Grades*, im Zuge der *Erkenntnis*. Auch Hermans und Kempen (1993) weisen in ihrer Lesart von Descartes darauf hin, dass die Verbindung zwischen *res cogitans* und *res extensa* eine sei, die im Zuge der Beweisführung durch das *Cogito* zustande käme.

Beim dialogischen Selbst scheint es nun so zu sein, dass die Verbindung zwischen dem Selbst und seinem Körper im Zuge der *Imaginationsfähigkeit* (in der Sprache des sozialen Konstruktivismus: der *Konstruktion*) des Selbst zustande kommt. Auch wenn hier der Imaginationsfähigkeit Vorrang vor rationalen Regungen des Geistes eingeräumt wird: Den Fokus auf kognitive Aktivitäten finden wir sowohl bei Descartes als auch im dialogischen Selbst. Das dialogische Selbst ist insofern noch dualistisch motiviert, als es die Erlebnisdimension des Leibes gar nicht erst in den Blick nimmt, sondern lediglich nach Körperanalogien im Geist bzw. verbalen Körperkonstruktionen sucht. Mit Johnson (1987) wollen Hermans und Kempen den Rationalismus folgendermaßen überwinden:

We are not only *rational* animals, we are also rational *animals*. This balancing of the emphasis requires acknowledging the role of the body in the process of knowing itself. The most direct way to clarify this point is to show that the body, and, even broader, the reality of space, is *in* the mind, not simply outside the mind (Hermans u. Kempen 1993, 9).

Hier also wird der Körper als etwas vorgestellt, das zu unserem Wissen beiträgt. Wie aus unseren Ausführungen weiter oben ersichtlich geworden ist, konzipieren jedoch sowohl Johnson (1987) als auch Vico (1744) die Beziehung zwischen Körper und Geist als eine unidirektionale und statische, indem der Körper als Analogielieferant für höhere Erkenntnisprozesse fungiert. Mit Straus (1956) werden wir aber der Erlebnisdimension des Leibes nicht gerecht, wenn wir das Empfinden als eine Vorform der Erkenntnis fassen oder es allgemein anderen Modi des Bewusstseins angleichen – oder aber wenn wir von Leibesmanifestationen im Geist auf den Leib zurückschließen.

Gerade diese Rückschlüsse finden sich jedoch durchgängig in jenen Beispielen, die Zielke (2006) auflistet: die Fokussierung auf „dialogical thinking“ (Hermans 1996), die kognitive „Bewertung“ der Zeitdimension von Lebensereignissen (Hermans 2001b) oder die Positionierungen im „personal position repertoire“ (Hermans 2001b). Den Beispielen von Zielke können noch mehrere andere angeschlossen werden; so werden im methodischen Tool eines „Personal Position Repertoire“ (Hermans 2001b) Affekte – die sich für eine Vertiefung und Erläuterung der leiblichen Existenz vorzüglich eignen würden – über

numerische Ratings vorgegebener Affektbegriffe in Bezug auf eine bestimmte Narration und deren kognitive Bewertung erfasst. Weiters neigt Hermans dazu, Arbeiten über prä-verbale Kommunikation (z. B. Fogel u. a. 2002) anhand verbaler Kommunikation zu modellieren, wenn er etwa schreibt: „It is *as if* the mother says: ‚I offer you a toy, do you want it?‘ The infant, in turn, orients its body to the toy and opens its hand *as if to say*: ‚Yes, I want it.‘“ (Hermans 2001a, 260; Hervorhebung Ruck u. Slunecko). In diesem Zitat tritt deutlich zu Tage, dass leibliche Interaktion vom verbalen Dialog her gedacht wird und in das strukturelle Raster verbaler Kommunikation eingefügt wird. Vorausgesetzt ist dabei, dass in der „Interkorporalität“ dieselben Gesetzmäßigkeiten gelten wie in der dialogischen „Intersubjektivität“.

All dies deutet darauf hin, dass die ontologische Sprachlosigkeit des sozialen Konstruktivismus in Bezug auf den Leib in die Theorie des dialogischen Selbst durchschlägt. Die Entscheidung, den Dualismus zu transzendieren, indem ontologische Gesichtspunkte schlichtweg umgangen werden, mag für viele Fragestellungen durchaus geeignet sein. Die Theorie des dialogischen Selbst jedoch gerät just im Zuge der ontologischen Sprachlosigkeit des sozialen Konstruktivismus in Widerspruch mit ihrem eigenen genuinen Anliegen, die Rolle des Leibes ontologisch zu bestimmen. Die ontologische Sprachlosigkeit des sozialen Konstruktivismus manifestiert sich im dialogischen Selbst insofern, als der Leib in der Theorie nur auf einer *Ebene zweiten Grades* adressiert werden kann: auf dem Umweg über verbalen Dialog und über kognitive Bewertungen.

(E) Resümee

Aus dem paradoxen Zusammentreffen ontologischer Sprachlosigkeit und ontologischer Erkenntnisinteressen im dialogischen Selbst, so unsere Vermutung, rührt der kognitive bzw. diskursive Bias der Theorie, auf den Zielke (2006) hindeutet. In empirischen Forschungssituationen tritt dieses Paradox praktisch-performativ in Erscheinung: Der leiblichen Präsenz der InterviewpartnerInnen ist offenbar mit der auf verbalen Austausch fixierten Theorie nicht beizukommen. Die leibliche Dimension der menschlichen Existenz kann mit dem Vokabular des dialogischen Selbst weder theoretisch adäquat beschrieben werden, noch kann sie methodisch gefasst, geschweige denn kontrolliert werden. Die Leiblichkeit der Partizipanden fügt so der Theorie eine ontologische Dimension hinzu, auf die sie selbst nicht gefasst ist und die sie theoretisch auch (bislang) nicht hinreichend integrieren können.

Die Leiblichkeit wird, so scheint es, nur solange als eigene Erlebnisdimension abseits ihrer kognitiven Bewertung anerkannt, als es sich bei ihr um *prä-*

verbale Dialoge handelt. Auffälligerweise beschränken sich (zumindest im Mainstream der Literatur zum dialogischen Selbst) Publikationen zu eben jenen prä-verbalen Dialogen denn auch auf die frühe Ontogenese (Fogel 1993, Fogel u. a. 2002, Lyra 1999).²

Über das hier noch über Zielke (2006) sowie Adams und Markus (2001) hinaus elaborierte *caveat* sollen jedoch auch die Vorteile einer derartigen Perspektive nicht ins Hintertreffen geraten. Indem die Stimmen des dialogischen Selbst von ihrer Involviertheit in eine Ganzkörper-Leiblichkeit abstrahiert werden können, bietet sich empirischen Forschungen die Möglichkeit, sich nicht auf face-to-face Kontakt beschränken zu müssen, sondern dialogisches Denken und dialogische Selbstkonstruktionen in einer weiten und diversen Medienlandschaft zu lokalisieren und zu untersuchen (z. B. Annese 2004, Cortini 2004, Hermans 2004, Hevern 2004a/b, Ligorio 2004). Die „Stimme“ fungiert im dialogischen Selbst als sehr weit gefasste Metapher für dialogische Positionierungen, durch welche zwischenmenschliche Räume aufgeworfen werden, die weder an einen geographischen Raum noch an einen eng gefassten Gruppenbegriff gebunden sind. An einen solchen Raumbegriff knüpft die Leistung Hermans' und Kempens (1998) an, nämlich die Fixierung des transkulturell-psychologischen Kulturbegriffs auf geographisch definierte Nationalstaatengebilde zu lösen und stattdessen einen „transaktionalen“ Kulturbegriff ins Treffen zu führen. Auch damit reagiert die Theorie auf die empirischen Lebensverhältnisse der oftmals entkörperlichten Kommunikation in der elektronischen Medienlandschaft.

Literatur

- Adams, Glenn u. Hazel R. Markus (2001): Culture as Patterns: An Alternative Approach to the Problem of Reification. *Culture & Psychology*, 7 (3), S. 283–296.
- Annese, Susanna (2004): Mediated identity in the parasocial interaction of TV. *International Journal of Theory and Research*, 4 (4), S. 371–388.
- Cortini, Michela, Giuseppe Minnini u. Amelia Manuti (2004): The diatextual construction of the self in short message systems. *Identity: International Journal of Theory and Research*, 4 (4), S. 355–370.
- Fogel, Alan (1993): *Developing through Relationships. Origins of Communication, Self, and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fogel, Alan, Ilse de Koeper, Francesca Bellagamba u. Holly Bell (2002): The Dialogical Self in the First Two Years of Life. *Embarking on a Journey of Discovery. Theory & Psychology*, 12 (2), S. 191–205.

² Als merkwürdige Ausnahme machen Hermans und Kempen (1995) ernst mit inkorporierter kultureller bzw. medialer Praxis. Leider sind diese Überlegungen später nicht wieder aufgegriffen worden.

- Gergen, Kenneth J. (1985): The Social Constructionist Movement in Modern Psychology. *American Psychologist*, 40 (3), S. 266–275.
- Gergen, Kenneth J. (1994): *Realities and Relationships. Soundings in Social Construction*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hermans, Hubert J. M. (1996): Voicing the Self: From Information Processing to Dialogic Interchange. *Psychological Bulletin*, 119, S. 31–50.
- Hermans, Hubert J.M. (2001a): The Dialogical Self: Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning. *Culture & Psychology*, 7 (3), S. 243–281.
- Hermans, Hubert J.M. (2001b): The Construction of a Personal Position Repertoire: Method and Practice. *Culture & Psychology*, 7 (3), S. 323–365.
- Hermans, Hubert J.M (2004): Introduction: The Dialogical Self in a Global and Digital Age. *Identity: International Journal of Theory and Research*, 4 (4), S. 297–320.
- Hermans, Hubert J. M. u. Harry J.G. Kempen (1993): *The Dialogical Self. Meaning as Movement*. San Diego: Academic Press.
- Hermans, Hubert J. M. u. Harry J.G. Kempen (1995): Body, Mind and Culture: The Dialogical Nature of Mediated Action. *Culture & Psychology*, 1, S. 103–114.
- Hermans, Hubert J. M. u. Harry J.G. Kempen (1998): Moving cultures: The perilous problems of cultural dichotomies in a globalizing society. *American Psychologist*, 53, 1111–1120
- Hermans, Hubert J. M., Harry J.G. Kempen u. Rens J.P. van Loon (1992): The Dialogical Self. Beyond Individualism and Rationalism. *American Psychologist*, 47, S. 23–33.
- Hevern, Vincent W. (2004a): Dialogical Selves in the Human Digital Ecology. Keynote Lecture gehalten auf der 3rd International Conference on the Dialogical Self, Warsaw, August, 27, 2004.
- Hevern, Vincent W. (2004b): Threaded identity in cyberspace: Weblogs & positioning in the dialogical self. *Identity: International Journal of Theory and Research*, 4 (4), S. 321–335.
- James, William (1952): *The principles of psychology*. Chicago: Encyclopaedia Britannica. [original 1890].
- Johnson, Mark (1987): *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ligorio, Maria B. u. Annarita C. Pugliese (2004): Self positioning in a text-based virtual environment. *Identity: International Journal of Theory and Research*, 4 (4), S. 337–353.
- Lyra, Maria C.D.P. (1999): An Excursion into the Dynamics of Dialogue: Elaborations upon The Dialogical Self. *Culture & Psychology*, 5, S. 477–489.
- Mead, George H. (1973): *Geist, Identität und Gesellschaft*. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt: Suhrkamp. [original 1934].
- Merleau-Ponty, Maurice (1965): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: Walter de Gruyter & Co. [original 1945].
- Merleau-Ponty, Maurice (2004): *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. Gefolgt von Arbeitsnotizen. München: Fink. [original 1964].
- Przyborski, Aglaja (2004): *Gesprächsanalyse und dokumentarische Methode*. Qualitative Auswertung von Gesprächen, Gruppendiskussionen und anderen Diskursen. Wiesbaden: VS Verlag.
- Sloterdijk, Peter (1998): *Sphären I: Blasen*. Frankfurt: Suhrkamp.

- Slunecko, Thomas (2002). Von der Konstruktion zur dynamischen Konstitution. Wien: WUV.
- Straus, Erwin W. (1956): Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie. Berlin/ Göttingen/ Heidelberg: Springer-Verlag.
- Vico, Giambattista (1990): Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker. Mit einer Einleitung „Vico und die Idee der Kulturwissenschaft“ von Vittorio Hösle. Hamburg: Meiner [original 1744].
- Waldenfels, Bernhard (2000): Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes. Frankfurt: Suhrkamp.
- Zielke, Barbara (2006): Das dialogische Selbst: Interkulturelle Kommunikation „in“ der Person? *Journal für Psychologie*, 15, S. 50–75.

Danksagung: Besonderer Dank gilt Gregor Wasicky für den Impuls, den sozialen Konstruktivismus durch die Linse einer Phänomenologie des Leibes zu lesen.

Nora Ruck, Mag. phil, IFK Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften, Reichsratsstraße 17, A-1010 Wien.
E-Mail: ruck@ifk.ac.at

Dipl.-Psychologin mit Schwerpunkt Kulturpsychologie am Internationalen Forschungszentrum Kulturwissenschaften (IFK, Wien) als Junior Fellow tätig.

Arbeitsschwerpunkte: Kulturpsychologie, Bildwissenschaft, Körpertheorien und Körperkulturen.

Prof. Dr. Thomas Slunecko, Universität Wien, Fakultät für Psychologie, Institut für Psychologische Grundlagenforschung, Liebiggasse 5, A-1010 Wien.
E-Mail: thomas.slunecko@univie.ac.at

Mag. rer. nat, Dr. phil. habil., ist außerordentlicher Universitätsprofessor an der Fakultät für Psychologie der Universität Wien.

Arbeitsschwerpunkte: Kulturpsychologie, Wissenschafts- und Medientheorie, qualitative Methoden.

Manuskriptendfassung eingegangen am 6. August 2006.