

## Fragen zur Bestimmung des Fremden im Konstruktivismus

Wie entsteht Realität für einen Konstruktivist? Hierzu – dies ist meine Konstruktion<sup>1</sup> – bedarf es wissenschaftlich gesehen mindestens einer dreifachen Leistung:

1. ein konstruktiver Akt, eine Aktion, müssen vorliegen; diese sind singular, lokal, ereignis- und kontextbezogen, denn jede *Konstruktion* steht als Realität zunächst für sich;
2. dabei ist aber auch eine *Methode* wissenschaftlich zu bestimmen und einzusetzen, die die Begründung von (1) umfasst und damit begrenzt und einen Geltungsanspruch vertritt, der für eine bestimmte Verständigungsgemeinschaft auf Anerkennung stößt;
3. schließlich sind (1) und (2) auf Praktiken, Routinen und Institutionen zurück zu beziehen, die zirkulär mit Konstruktionen und Methoden vermittelt sind und die die Viabilität in einer *Praxis* regeln helfen.

Damit ist, konstruktivistisch gesehen, die Konstruktion von Realität eine komplexe Angelegenheit. Aus der Sicht von (1) gestehen Konstruktivisten anderen Menschen prinzipiell *ihre* Konstruktionen von Realität zu. Sie sind also scheinbar allen Fremden gegenüber aufgeschlossen, zeichnen sich in aller Regel durch Offenheit und das Zugeständnis von Pluralität als Ausdruck der heutigen Lebensform aus. Andererseits sind sie methodisch, also im Blick auf (2), gegen universalistische Konzepte, die alles ein für allemal festlegen wollen, um über diese Sicherheit die Wissenschaft in einen dogmatischen Schummer, mindestens aber in einen beruhigenden Schlaf fallen zu lassen. Im Blick auf (3), die Praxis, erhebt sich allerdings die Frage, ob denn Konstruktivisten tatsächlich alles Fremde – dies könnte ja auch etwas für ihren Kontext Gefährliches sein – so ohne Rücksicht auf eigene Interessen, Begründungen, Geltungsansprüche, praktische Routinen usw. zulassen können. Schauen wir näher nach, dann begrenzen auch Konstruktivisten ihre Auffassungen mit einem Konzept der kulturellen Viabilität, das ich an dieser Stelle auf die Frage der Fremdheit

---

1 Vgl. dazu z.B. Reich in Burckhart/Reich (2000). Zur Theorie des Interaktionistischen Konstruktivismus, auf die ich mich hier stütze, vgl. umfassend begründend insbesondere Reich (1998 a, b, 2002 a, b).

beziehen möchte. Meine Frage lautet: Können Konstruktivisten, anders als andere Theorieschulen, dem entgegen, was im Kulturvergleich als ethnozentrischer Blick bezeichnet wird? Ist der Konstruktivismus prinzipiell brauchbarer, wenn es z.B. um einen Vergleich von Eigenheit und Fremdheit geht, oder handelt es sich beim Konstruktivismus vielleicht nur um eine besonders subtile Variante westlichen Hegemoniestrebens?

Worauf nun stützt sich ein konstruktivistisches Konzept der Viabilität? Einerseits können wir biologisch viable Kontexte erkennen. Als Menschen sind wir immer auch Naturwesen, die sich in eine Umwelt einpassen oder sich ihr anpassen müssen. Andererseits besteht aber auch ein sozialer Anpassungsdruck, der im Laufe der menschlichen Geschichte offensichtlich zugenommen hat. Zwar sind wir immer Naturwesen, aber die Kultur hat diese Natur mehr und mehr überformt: die Viabilität muss also sehr breit von uns nicht nur naturbezogen, sondern in ihren sozial-kulturellen Voraussetzungen reflektiert werden.<sup>2</sup>

Ich will an dieser Stelle ausschließlich über die kulturelle Viabilität sprechen. Sie scheint mir zu Bestimmung ethnozentrischer Unterschiede auch besonders maßgeblich zu sein, da die Naturseite eher allgemein-menschliche Grundzüge thematisiert und bei einer naiven Übertragung auf kulturelle Unterschiede schnell in bloß abstrakten Hirnvoraussetzungen situiert wird oder aber in konkrete Übergeneralisierungen wie z.B. Rassismus oder anthropologische Ressentiments mündet. Zu beachten ist hier, dass es vor allem um ein diskursives Verständnis geht, wenn über das Fremde gehandelt wird: es kann also nicht um das fremde Hirn, die fremde Natur, die scheinbar objektive Anthropologie eines Fremden gehen, sondern immer nur um Diskurse, die wir führen, um solche Fremdheit zu bestimmen. Bestimmungen über das Gehirn (etwa das bessere oder das schlechtere Hirn von Weißen und Schwarzen, wie z.B. in den USA diskutiert wurde), eine angeborene gute oder schlechte Natur oder eine angeblich anthropologisch besser und schlechter definierte Rasse erweisen sich immer wieder als Vorurteile, die wissenschaftlich nicht haltbar sind. Solche Vorurteile dienen einem Diskurs der Macht, um bestimmte Herrschaft bestimmter Gruppen von Menschen, die sich selbst als besser gegenüber anderen definieren, abzusichern. Ein Blick auf die kulturelle Viabilität aber rechnet von vornherein mit solchen Bemühungen und setzt sie in Kritik, weil er diskursiv auf das Fremde schauen will. Diskurse aber lassen sich nicht hinreichend naturalistisch begründen, dies ist eine Kernaussage konstruktivistischer Argumentation.

---

2 Und auch die naturbezogene Seite können wir nicht aus reiner Natur betrachten. In solche Betrachtungen gehen methodisch, praktisch und konstruktiv immer schon sozial-kulturelle Voraussetzungen der Deutung mit ein. Vgl. dazu auch den Kulturalismus, den Janich vertritt (Janich 1996, Hartmann/Janich 1996, 1998).

In der kulturellen Viabilität nimmt, dies will ich zunächst näher erläutern, der Ethnozentrismus der jeweiligen kulturellen Perspektiven einen besonderen Platz ein. Gerade ethnologische Analysen führten im 20. Jahrhundert zu der Einsicht, wie wichtig überhaupt eine kulturelle Viabilität in der Beurteilung kulturvergleichender Fragen ist. Beginnen wir die kulturelle Sicht des Fremden z.B. mit einem Blick auf die Sprache. Konstruktivisten, wie z.B. Ernst von Glasersfeld, haben immer wieder auf die Schwierigkeiten verwiesen, die uns Übersetzungen bereiten. Hier passt die Übersetzung oft nicht. Dies ist bereits bei Ludwig Wittgenstein reflektiert, der die Passung sowohl auf kulturelles Lernen (vgl. Wittgenstein 1993, S. 307) als auch auf unsere kulturellen Sprachspiele bezieht:

„Die Kriterien, die wir für das ‚Passen‘, ‚Können‘, ‚Verstehen‘ gelten lassen, sind viel kompliziertere, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. D.h., das Spiel mit diesen Worten, ihre Verwendung im sprachlichen Verkehr, dessen Mittel sie sind, ist verwickelter – die Rolle dieser Wörter in unserer Sprache eine andere, als wir versucht sind, zu glauben.“ (Wittgenstein 1993, S. 335)

Solch „verwickelte“ Wörter sind auch Fremde oder Fremder, Fremdheit oder abstrakte Wörter wie „Ethnien“ oder „Ethnozentrismus“, die im sprachlichen Gebrauch variieren und sich je nach Kontext verwandeln. Solche Wörter sind nicht durch eine Rekonstruktion eines „Dings da draußen“ aufzuhellen, sondern in unseren sprachlichen Gebrauch und Konsens, den wir als Beobachter mit einem bestimmten kulturellen Verständnis bilden, eingeschlossen und nur durch eine komplexe Reflexion auf diese Ausgangspunkte in ihren jeweiligen Kontexten zu bestimmen. In dem Beitrag von Bukow in diesem Band wird dies für den Begriff der Kultur thematisiert.

Aus konstruktivistischer Sicht will ich das Problem der Ethnizität von Beobachterperspektiven an dieser Stelle mindestens in drei Hinsichten situativ unterscheiden:

| Ethnisches als kulturelle Ressource  | Ethnisches als Interpretation   | Ethnisches als Konstrukt   |
|--|---|--|
| hier verbleiben die Beobachter in überwiegend traditionellen Perspektiven ihres Kulturkreises; es gibt eine große Anzahl selbstverständlicher Beobachtungsvorschriften | hier befinden sich die Beobachter in einer Integrationsarbeit unterschiedlicher ethnischer Perspektiven, was Interpretationen erforderlich macht                        | hier stehen die Beobachter in postmodernen Perspektiven, die von vornherein den lokalen, ereignisbezogenen, pluralen und ethnisch wie auch kulturell widersprüchlichen Kontext von Beobachtungen zugeben |
| es gibt festgelegte Mythen und Rituale und einen sanktionierten Habitus von Beobachtern  | es gibt Interpretationen über unterschiedliche Mythen, Rituale und den Habitus  | es gibt keinen letzten und besten Beobachter oder Interpreten  |
| die Ethnisierung erfolgt vermittelt über Praktiken, Routinen und Institutionen   | die Ethnisierung erfolgt als Interpretation für oder gegen bestimmte Praktiken, Routinen und Institutionen  | Praktiken, Routinen und Institutionen sind stets mit Ethnisierungen belastet   |
| man wird ethnisiert <i>als</i> , weil man <i>in</i> einer Ethnie/Kultur steht  | man ethnisiert sich <i>in</i> einer Kultur, um sich <i>als</i> ein bestimmtes Subjekt zu zeigen   | die Ethnisierung <i>in/als</i> oder <i>als/in</i> wird als Konstrukt bestimmter (Vor-)Verständigung verstanden   |
| die Ethnisierung ist ein kultureller und traditioneller Ordnungsraum, der klare Abgrenzungen auch ohne Reflexionen ermöglicht  | die Ethnisierung ist ein widersprüchlicher Vorgang, der in Konfusionen, Krisen, Widersprüche führt, wenn nicht durch bewusste Interpretationen eine Wahl getroffen wird | die Ethnisierung erzwingt Pluralität, Offenheit und Toleranz von Beobachtern, wenn auch die Sehnsucht nach einer Ordnung <i>in/als</i> bestehen bleiben mag und stets zu dekonstruieren ist              |

Diese drei Beobachterperspektiven zeigen – wie gleich noch näher erläutert werden soll –, dass es drei re/de/konstruktive Gefahren bei jeder Beobachtung von Fremdheit oder eigener/fremder Ethnizität gibt:

1. die eigene, traditionelle, nicht hinterfragte und oft unbewusst wirkende Ordnung der Kultur, in der man sozialisiert wurde und die vorgängig Muster und Perspektiven bildet, nach denen wir schauen; hier besteht die Gefahr, dass wir das Fremde nur über Unverständnis oder Abwehr wahr-

- nehmen und so erst gar nicht als fremd verstehen können, das Fremde bleibt uns in seiner Fremdheit fremd;
2. das bewusste Interpretationsmuster, mit dem wir unsere Interpretationen des Fremden ordnen, um uns für oder gegen bestimmte Sichtweisen und Erklärungen zu entscheiden und einen eigenen Diskurs hierüber zu errichten; hier besteht die Gefahr, dass wir das Fremde bloß einseitig nach unseren Interpretationen denken und wahrnehmen und damit nur begrenzt oder abgewertet zulassen;
  3. das Zugeständnis an Pluralität, das Offenheit und Toleranz voraussetzt, und das uns zwingt, einen letzten und besten Beobachter zu verweigern; hier besteht die Gefahr einer subjektiven Willkür und einer Überforderung, indem wir entweder unsere beschränkte Weltsicht als plural maskieren oder unsere Sehnsüchte nach Ordnung mit scheinbarer Offenheit und Toleranz verkleiden.

Die drei Gefahren ergeben sich durch die zirkuläre Wirkungsweise dieser drei Beobachtungskonstruktionen von Ethnizität, wie wir sie heute in den Lebensformen erfahren können: Wir sind immer schon in einer Welt der kulturellen Ordnung und Kontexte eingeschlossen, bevor wir bewusst reflektieren und interpretieren; wir haben immer schon interpretiert, wenn wir uns für den pluralen, offenen und toleranten Weg eines Zugeständnisses von Konstruktionen entscheiden; wir sind als Beobachter damit implizite Teilnehmer an allen drei Perspektiven. Insoweit ist es sehr wichtig für unsere Beobachtungen, dass wir sie mindestens nach den Perspektiven dieser drei Felder und ihren Wechselwirkungen reflektieren – dies soll die Hauptthese meines Beitrags sein.

Nun will ich die drei Felder genauer interpretieren:

(1) Das *Ethnische als kulturelle Ressource* ist der uns aus dem Alltag verständliche Ort und Kontext, in dem wir als Beobachter und Handelnde in traditionellen Perspektiven unseres Kulturkreises stehen. Es ist dies sowohl ein profan-alltägliches als auch ein ggf. heiliges Verstehen, in dem von Kindheit an alles das angeeignet, einverleibt und ins Selbstverständliche rekonstruiert wird, was uns Anschluss an unsere Kultur bzw. von Teilen dieser Kultur ermöglicht und unsere Beobachtungen und Handlungen mit Anderen koordinieren hilft. Die bewusste Seite solcher Transformationen von kultureller in subjektive Identität nennen wir z.B. Erziehung oder Bildung, Sozialisation und Enkulturation, die unbewusste wird oft als heimlicher Geist einer Kultur, als „*Esprit humaine*“, als unbewusst wirkendes Motiv (z.B. die „vaterlose Gesellschaft“) zugeschrieben. Die damit verbundenen Vorgänge sind durch und durch ethnischer Natur, auch wenn Gesellschaften hierbei sehr unterschiedliche Formen

der Ethnisierung durch Vermischung von zuwandernden oder abwandernden, dominierenden oder randständigen Gruppen, von Subkulturen oder Teilkulturen aufweisen. Je multikultureller eine Gesellschaft z.B. durch Zuwanderungen sich entwickelt, um so schwieriger wird es, die Ethnisierung aus relativ einheitlichen Quellen von übernommenen kulturellen Ressourcen zu beschreiben. Zu solchen Quellen gehören nicht nur die Mythen und Rituale oder der Habitus von Beobachtern, der Grundwerte, Normen und Verhaltenseigenschaften nach richtig und unrichtig, erlaubt und unerlaubt, erwünscht und abgelehnt, erfolgreich und erfolglos usw. unterscheidet, sondern alle gesellschaftlich organisierten Praktiken, Routinen und Institutionen, die zu einer besonderen Ausformung kultureller Identität beitragen. Sätze, die mit der Aussage beginnen: „Bei uns ist es üblich, dass ...“, „Bei uns schmeckt das so, dass ...“, „Bei uns erfreut das nur, wenn ...“ usw. drücken ein Verstehen aus, das Individuen als Träger einer bestimmten Kultur ausweist. Dies betrifft nicht nur abstraktere Normen wie Nationalstolz, Heimatliebe, „Seinsbegriffe“ – wie z.B. die Deutschen, die Franzosen, die Weißen usw. –, sondern reicht bis in den Geschmack einer Kultur, die sich vor den Gewohnheiten einer anderen ekelt. Oft bemerkt man diese Trägerschaft aber erst, wenn man damit konfrontiert wird, etwas Fremdes zu verstehen.

Das Verstehen des Fremden geschieht aus dieser Perspektive entweder so, dass man es aneignet, umwandelt, in sein Selbstverständnis übernimmt (also als Fremdes auslöscht und integriert), oder aber als Ärgernis, als Bedrohung oder Gefahr erlebt und distanziert. Das Unverständnis des Fremden und seine Ablehnung führen im harmloseren Fall zu einem formalisierten und diplomatischen Verhalten, das Abstand ermöglicht, im aggressiveren Fall zu Kampf und Gewalt gegen das Fremde, bis hin zu seiner Unterdrückung und Vernichtung. Nicht nur religiöse Allmachtfantasien einer Missionierung des Rests der Welt, wie sie für das Christentum als universalisierter Auftrag galt und gilt, muss von allen Fremden gefürchtet werden, sondern auch die aufgeklärte westliche Welt ist für ihre Unterwerfungsfeldzüge gegen fremde Kulturen – insbesondere auf Grund ökonomisch motivierter Kolonialisierungen – bei diesen berüchtigt.

Das Ethnische als kulturelle Ressource erzwingt für alle, die auf diese Ressourcen zurückgreifen, einen Prozess der Ethnisierung. Nun ist der Begriff der Ethnisierung allerdings in etlichen multikulturell orientierten Diskursen enger belegt. Hier meint man dann, dass Ethnisierung erfolgt, wenn im Prozess der kulturellen Distanzierung zugewanderte Ausländer zu ethnischen Minderheiten bestimmt werden (so Bukow/Llaryora 1988). Die grundlegende kulturelle Bedeutung des Ethnischen wird hier hingegen mit dem Begriff Ethnizität bezeichnet.

Was geschieht in solch enger gefasster Ethnisierung? Bukow und Llaryora beschreiben treffend, dass in etlichen Ansätzen die Differenzen zwischen

Herkunftsland und Einwanderungsgesellschaft überbetont werden. Man argumentiert dann so, dass die kulturellen Unterschiede zwischen beiden ein Modernitäts- oder Kulturgefälle darstellen. Die Assimilation an die Kultur des Einwanderungslandes wird zu einem zivilisatorischen Akt erhoben, der unhintergebar erscheint. Es scheint nun so, als müssten die Eingewanderten bloß eine zweite Kindheit als Entwicklungskrise durchlaufen, um zu neuen, „vollwertigen“ Kulturmenschen zu werden. Dies ist eine Ethnisierung, die dem Diskurs der Macht des Einwanderungslandes (bzw. seiner wesentlichen Protagonisten) folgt.

Diese erstrebte Assimilation zeigt als Ethnisierung in der Tat die Mächtigkeit des Ethnischen als kulturelle Ressource. Bei Bukow und Llaryora wird hier allerdings nur ein Moment herausgegriffen, das für die Migrationssoziologie sehr wesentlich ist. Mein Gebrauch des Begriffs Ethnisierung geht aber weit darüber hinaus: alle nicht als widersprüchlich, als verhandelbar erlebten oder mittels Kritik hinterfragten kulturellen Deutungen treiben uns als Mitglied einer Kultur und dabei zugleich als Teil einer Ethnie in dieser Kultur in die Fallen der Ethnisierung. Diese Fallen gelten nicht nur für Modernitätsgefälle, sondern auch z.B. für Fragen des Geschmacks, des Ekels, für Ängste und Gewohnheiten, mithin für alles, was in einer Lebenswelt als kulturelle Ressource weitergegeben und erlebt wird.

Nun hat ein solches Konzept allerdings die Schwierigkeit zu beachten, dass es in einer Kultur eine Pluralität von Ethnien geben kann.<sup>3</sup> Dies wäre insbesondere dann der Fall, wenn sich eine Gesellschaft als multikulturell verstehen würde.<sup>4</sup> Dann gibt es verschiedene Ressourcen der Ethnisierung, die in einem zirkulären Feld mit den gesamtgesellschaftlich verfügbaren und genutzten kulturellen Ressourcen stehen können. Es gehört hier zum Wandel insbesondere der Industrieländer zu Beginn des 21. Jahrhunderts, dass ein solches Konzept von Ethnizität (das mehrere Ethnisierungsmodelle in Pluralität umfassen kann) immer mehr in den Vordergrund rückt. Damit aber wird das Verhältnis von Ethnie und Kultur gebrochener, denn alte ethnische Ressourcen verschwinden immer stärker in neuen kulturellen Orientierungen.<sup>5</sup> Dies verändert auch insgesamt den Ethnozentrismus einer Kultur: er erweist sich als wandelbar, in ihn

- 
- 3 Bei immer stärkerer ethnischer Durchmischung der Bevölkerung wird eine ethnische Herkunft immer belangloser. Oft drückt die Betonung einer ethnischen Zugehörigkeit eine sehr rückwärtsgewandte Position aus, die sich den Veränderungen der Postmoderne verweigern will.
  - 4 Im Gegensatz etwa zur Diskussion des Multikulturalismus in Amerika ist in Deutschland diese Sicht noch unterentwickelt. Vgl. dazu die Einleitung sowie den Beitrag von Neubert in diesem Band.
  - 5 Zur Dekonstruktion eines Ethnizitätsparadigmas, das ausschließlich in der ersten Perspektive bleibt, vgl. weiterführend insbesondere Steiner-Khamsi (1992).

können verschiedene Ressourcen eingehen, er kann immer neu gegen äußere Feinde oder Fremde gewandelt werden. Hingegen davon heute schon zu sprechen, dass der Ethnozentrismus gänzlich in Auflösung begriffen sein könnte, dies erscheint mir als zu utopisch; und es könnte als These auch verhindern, sich äußerst kritisch mit den unreflektiert wirkenden Ethnozentrismen der Gegenwart auseinanderzusetzen.

Identität in unserer Kultur ist auf dem Hintergrund gegenwärtiger Veränderungen und Vermischungen ethnisch-kultureller Ressourcen zu einer komplexen und durchgehend ambivalenten Aufgabe geworden (vgl. z.B. Bauman 1999; Hall/du Gay 1996). Die Identität in einer Kultur weist dabei, je nach der Art der Kultur, kleinere oder größere Spielräume für die Subjekte auf. Dies liegt aus der Sicht des interaktionistischen Konstruktivismus an zwei (mitunter gegenläufigen, meist miteinander korrespondierenden) Beobachtungs- und Handlungsbezügen:

Einerseits ermöglichen die symbolischen Ordnungen in einer Kultur die Tradierung von Werten und Normen durch ein komplexes Geflecht von Ausdrücken und Strukturen, die Wege des Verstehens vorzeichnen. Oswald Schwemmer (1995) verweist treffend darauf, dass die Symbolwelten als Repräsentationen einer Kultur Ausdrücke und Verstehen einander zuordnen lassen. Schwemmer nennt dieses Geflecht eine Ausdruckskultur, wobei jedes Subjekt sich mit jeder Äußerung in ein Geflecht von Äußerungen begibt, die es nicht allein erfunden hat. Die Symbolisierungen in einer Kultur dienen dazu, in diesen Ausdrücken eine Ordnung zu schaffen, die, so Schwemmer, nicht nur künstlicher (ich spreche von konstruierter) Natur ist, sondern in dieser Künstlichkeit auch vorrangig auf eine eindimensionale Prägnanz drängt (ebd., S. 8). Diese Prägnanz ist insbesondere dort wichtig, wo es um die Abgrenzung einer Eigenheit von der Fremdheit geht. Hier sind es meistens elementare Bestandteile von Ordnung, Sitte, Anstand, Verhaltensweisen, die den Verweisungszusammenhang eines kulturell akzeptablen oder eines doch zu fremdartigen Handelns und Beobachtens ausdrücken. Je multikultureller eine Gesellschaft geprägt ist, um so schwieriger werden allerdings solche ordnenden Abstufungen, aber es zeigt sich auch in solchen Gesellschaften, dass gerade sie oft einen neuen Rassismus der Abgrenzung hervorbringen, weil Teile der Bevölkerung nach einer eindimensionalen Prägnanz des abgelehnten Fremden suchen, um ihre vermeintlich reinere Identität zu bewahren.

Andererseits treten imaginäre Vorstellungen stets zu den symbolischen Ordnungen hinzu, treiben diese an oder treiben sie fort, insofern sie sich als Perspektiven der Verdichtung und Verschiebung (vgl. Reich 1998b, S. 90ff) erweisen. So ist eine Heimat z.B. nicht nur ein symbolisch aussprechbarer und symbolisch verdinglichter Ort, sondern auch ein Gefühl, das ein Begehren, eine Sehnsucht, sehr oft Visionen ausdrückt. So ist der Ekel vor bestimmten fremden



Speisen nicht nur ein symbolisch festgestellter Vorgang, sondern auch eine Vorstellung mit imaginierten Gefühlen. Die Spiegelungen als Suche nach Anerkennungen, die im Imaginären stets anzutreffen sind, machen es unmöglich, die Ethnisierung überhaupt als einen überwiegend vernünftigen oder nach Vernunftgründen allein rekonstruierbaren Bereich anzusehen. Es ist immer ein Begehren aus sozial-kulturell sehr spezifischen Perspektiven, um Anerkennung auszumachen<sup>6</sup>, das in einer Kultur Grenzen der Verständigung über den Anderen aufweist. Gerade diese Seite erschwert es, Ethnisierungen erfolgreich allein symbolisch oder vorwiegend methodisch hinreichend zu reflektieren, da immer der Verdacht bleibt, dies nicht umfassend genug leisten zu können.

Welche Möglichkeit bleibt nun in dieser ersten Beobachterperspektive, in der die Ethnisierung mich immer schon als Kulturwesen gefangen genommen zu haben scheint, aus einer einseitigen ethnischen Sicht auszurechnen?

Für Schwemmer erscheint diese Möglichkeit überhaupt nur, weil es eine strukturelle Differenz zwischen den Symbolordnungen (als künstlicher Welt) und der Realität der Erfahrungswelt gibt:

„Auf der einen Seite lesen wir unsere Symbole in die Realität hinein. Wir gehen im allgemeinen mit Symbolisierungen der Realität um, wenn wir uns mit der Realität auseinandersetzen. Auf der anderen Seite gewinnen wir überhaupt erst mit der Symbolisierung eine Welt von Gegenständen, mit der wir uns gezielt und überlegt auseinandersetzen können. Was aber die gemeinsame Wurzel beider Aspekte ausmacht und die klassischen Fundamente des philosophischen Denkens gefährdet, ist die strukturelle Differenz von Symbol und Realität: Die Symbolismen bilden Welten neben unseren Erfahrungswelten.“ (Schwemmer 1995, S. 16)

Der hier vertretene Konstruktivismus kann diese Ansicht nicht teilen. Sie führt auch zu Inkonsequenzen, denn nun muss Schwemmer behaupten, dass „etwa das Ineinanderverknüpftsein der Geschehnisse, ihre kausalen Wechselverhältnisse, ihr Charakter als Ereignisse oder Prozesse überhaupt in krassem Gegensatz zu den klaren begrifflichen Trennungslinien, die wir zwischen und mit unseren Symbolen ziehen“, steht (ebd.). Aber wie sollen wir dann unterscheiden, was diese kausale (und als kausal zugeschriebene ist sie bereits symbolische Realität), diese anscheinend reinere oder natürliche oder tatsächliche Erfahrungswelt gegen die symbolische Welt ist? Schwemmer unterschätzt, so denke ich, die Zirkularität des Vorgangs, denn alle Erfahrungen in einer sinnlichen Gewissheit oder in einem vermeintlich reinen Erfahrungsbezug sind ja schon immer dadurch unterlaufen, dass ich sie vermittelt über symbolische Ordnungen und Leistungen wahr-nehme.

---

6 Der heute vielfach dabei konstatierte Egoismus oder Individualismus ist eine Spielart solcher sozialen Konstruktionen. Es wäre naiv, solche Ereignisse außerhalb kultureller Prozesse und gesellschaftlicher Funktionsteilungen zu situieren.

Der Konstruktivismus sieht deshalb die Realität nicht getrennt von den symbolischen Welten, sondern meint, dass symbolische Vermittlungen stets schon in die Entdeckungen und Erfindungen jeglicher Realität eingreifen. Solche Realität oder Wirklichkeiten, und der Plural entspricht den unterschiedlichen Beobachtern und Beobachtungen in diesen Wirklichkeiten, sind immer schon zirkulär in allen Wahrnehmungen und Handlungen mit den kulturellen Ressourcen verknüpft, die als symbolische Ordnungen oder imaginäre Möglichkeiten auftreten.

Gleichwohl gehen die symbolischen Ordnungen oder imaginären Vorstellungen als Realität oder Wirklichkeiten nie auf. Und sofern Schwemmer dies mit seiner Unterscheidung meint, ist ihm zuzustimmen. Es gibt eine Grenzlinie, einen Bruch oder Riss, wie es der interaktionistische Konstruktivismus nennt, der durchaus in einer Erfahrung wurzelt: dies ist das Erscheinen des Realen.

Was unterscheidet dies Reale von den Erfahrungen der Realität, auf die Schwemmer abzielt? Der Unterschied liegt darin, dass aus konstruktivistischer Sicht die Ethnisierung als kulturelle Ressource so lange zumindest eine konstruierte, eine methodisch rekonstruierte, viabel praktizierte Realität oder ein Maß des Wirklichen und des relativ Wahren (und dies Wahre ist dann das Wirkliche) bleibt, bis Ereignisse geschehen und wahrgenommen, erfahren werden, die das Symbolische oder Imaginäre überfordern, die nicht passen, die nicht viabel integriert oder in ein eigenes Verstehen ohne Widerstand und Schwierigkeit transformiert werden können. Sehr oft erfahren wir dies, indem wir Staunen: da ist etwas, was nicht vorhersehbar war, etwas Fremdes, Eigenartiges, Unverstandenes. Vielleicht ein Schreck, ein bisher unbekanntes oder unbenanntes, zumindest zu wenig begriffenes Ereignis, eine Lücke im symbolischen System selbst oder ein nicht Imaginiertes, das uns zwingt, unser symbolisches Denken oder imaginäres Vorstellen zu verändern.

Eine solche Veränderung ist in ihrer Tragweite von der kulturellen Ressource selbst abhängig. Je ritualisierter und traditioneller die Zugangsberechtigungen und Zuschreibungen in einer Gesellschaft sind, desto aus- und abgegrenzter wird ein derartiger Riss geschlossen, meist schon gar nicht als Wahrnehmung in der Erfahrungswelt zugelassen. Insbesondere die symbolischen Ordnungen einer Kultur dienen dazu, die Gefahren zu minimieren, die aus dem Wahrnehmen von Lücken und Rissen, dem Hervortreten des Realen, entstehen. Und hier ist es nicht nur so, dass das symbolische Universum stets unvollkommen bleiben wird und damit insbesondere im interkulturellen Vergleich immer neue und fremde Elemente gegen andere Kulturen anführen lässt, sondern das Erscheinen des Realen bedeutet auch, dass es prinzipiell ein noch nicht Symbolisiertes und Imaginiertes gibt, das dann wahrgenommen und erfahren wird, wenn Lücken in den eigenen Weltbildern zugestanden sind. Aber gerade geschlossene Weltbilder verbieten dies.

Dennoch: ein solches Zugeständnis in gewissen Maßen kennt zwangsläufig jede Kultur schon dadurch, dass sie das Heranwachsen des Nachwuchses mit der Lückenhaftigkeit und Brüchigkeit kultureller Identität zugestehen muss, um sich überhaupt fortentwickeln zu können.

An dieser Stelle setzt Auernheimer an, wenn er in seinem Beitrag über Herder in diesem Band fragt, ob ein Diskurs über Interkulturalität nicht dann in Paradoxien gerät, wenn er einerseits aus Gründen der Humanität das Fremde allen Menschen zugestehen will, aber dann andererseits im Konkreten doch die eigene Kultur gegen das universalere Gebot bevorzugt. Die Frage stellt sich, ob wir nicht zumindest einen interkulturellen Dialog mit der Unterstellung gewisser diskursiver Universalien benötigen, um nicht immer wieder in diese Paradoxie willentlich oder unwillentlich zurückzufallen. Wir müssten dann etwa die Humanität vor andere Interpretationsrechte als Universalanspruch stellen.

Das Ethnische als kulturelle Ressource sorgt in der Tat als gewohnte Lebenswelt dafür, dass wir immer wieder in Paradoxien gegen unsere diskursiven Argumente zurückfallen können. Dies liegt an der Wirkungsweise dieses Beobachterbereiches:

Je traditioneller und hegemonialer eine Kultur ihre Weltkonstruktionen als Realität verpflichtend machen will, desto systematischer muss sie Mythen und Rituale, Praktiken, Routinen und Institutionen betreiben, die eine distanzierende Reflexion begrenzen und Lücken gegenüber Fremdartigen schließen. Solche Abkapselung ist gegenwärtig aber nur dann in der Postmoderne viabel, wenn eine Gesellschaft oder Gemeinschaft sich fundamental der Globalisierung verweigert. Dies aber ist weltweit gesehen immer schwieriger geworden, weil die Ekstasen der Märkte, der Medien und Informationen, die Wanderungsbewegungen – insbesondere der Arbeit und des Tourismus – abgekapselte Systeme massenhaft und penetrant subvertieren.

Damit haben wir zunächst keine diskursive Ausgangslage, wie es Auernheimer fordert, sondern einen lebensweltlichen Zusammenhang, der aus diesem Beobachterbereich erst auf eine erweiterte Reflexionsebene zu bringen wäre. Dies gilt auch für die anderen Beiträge in diesem Band, die oft deskriptiv vorgehen, um am Ende jeweils eine neue Art der Reflexion diskursiv einzufordern. Sie bearbeiten das Ethnische als kulturelle Ressource in vielerlei Hinsicht. Ich greife einige Aspekte heraus.

Wenn Yildiz im Anschluss an Benhabib davon spricht, dass im Zeitalter der Globalisierung sich Multikulturalität als Pluralismus herausbildet, dann wird das Ethnische als kulturelle Ressource, die Sicherheit, Ordnung, Tradition, Gewohnheiten usw. verspricht, zumindest durch ein Nach- und Nebeneinander von Kulturen relativiert. Die Mischung von Lokalität und Globalität zeigt den Kampf um eine Ressource, die als ein Konstrukt in den Köpfen manche Imaginationen heraufbeschwört, die jedoch mit den tatsächlichen Lebensverhältnissen

nicht immer übereinstimmen. Die These von Yildiz, dass die Globalisierung Pluralisierungstendenzen auf lokaler Ebene vorantreibt, ist eine der Möglichkeiten, die aber auch eine Kehrseite trägt: die Globalisierung in kapitalistischer und hegemonialer Form – der Westen und heute speziell die USA als Protagonisten globaler Leitvorstellungen – kann lokale Pluralität durch Migration und die Vielfalt einer globalen Stadt ebenso stärken wie durch Markt- und Konsuminteressen gleichzeitig und nachhaltig schwächen, sie kann sie durch die Verbreitung generalisierter Verhaltensstandards und normativer Klischees, die Propagierung eines bestimmten Leitbildes von Globalisierung immer auch in ihrer Vielfalt durch Betonung vor allem politischer Einfalt bekämpfen. Auf der Ebene der kulturellen Ressourcen sind es die Praktiken, Routinen und Institutionen, die einen bestimmten Habitus erzeugen und Gewohnheiten des Ethnischen produzieren, die als solche nicht gleichermaßen reflektiert werden müssen, um zu überleben. Soll die Pluralität durch Globalisierung tatsächlich gefördert werden, dann bedarf es eines neuartigen Verständnisses der Teilnehmer, der Akteure und Beobachter von Multikulturalität, dabei vor allem einer Reflexion der nächsten Stufen, um nachhaltig zu wirken.

Bei Neubert wird dies im Blick auf die Hegemoniedebatte deutlich charakterisiert. Der Übergang in einen Diskurs radikaler Demokratie, der Pluralität als gelebte multikulturelle Lebenswelt sichern und verwirklichen helfen könnte, ist selbst ein hegemonialer Anspruch auf Macht, die er allerdings begründend artikuliert und nicht aus den vermeintlichen Selbstverständlichkeiten der Lebenswelt bloß abbildend beziehen kann. Hier benötigen wir ein reflektiertes Verhältnis und Verständnis der eigenen Diskurse, eine Bereitschaft, Selbst- und Fremdbeobachterperspektiven einzunehmen, um Demokratie als Pluralität, als Multikulturalität überhaupt umfassend durchsetzen und für uns und mit anderen leben zu können.

Die Beiträge von Yildiz, Neubert und Roth verdeutlichen insgesamt, dass das Ethnische nicht einfach als Spiegelung kultureller Voraussetzungen gesehen werden kann. Sie verweisen auf die zweite von mir vorgeschlagene Stufe der Reflexion.

(2) *Das Ethnische als Interpretation*: Aufgeklärte Beobachter, die an der Entzauberung der Welt, wie sie Max Weber durch Vergleich unterschiedlicher Kulturen bestimmt hat, teilgenommen haben, sehen gegenwärtig jegliches Ethnische als kulturelle Ressource als ein widersprüchliches, ambivalentes und mehr oder minder gefährliches Unternehmen an. Für sie ist immer schon eine klärende Interpretation des Ortes und der Zeit, des Kontextes und der Bedeutung von bestimmter oder zu bestimmender Kultur und Ethnizität maßgebend dafür, wie sie die jeweiligen Mythen und Rituale, die Praktiken, Routinen und

Institutionen interpretieren, um sich für oder gegen bestimmte symbolische Ordnungen oder Imaginationen von Welt zu entscheiden.

Diese Sichtweise steht unter dem stillschweigenden Vorbehalt, jegliche Ethnisierung als Widerspruch zu sehen. Es mag dies ein Widerspruch sein, der unlösbar erscheint, hier kann man distanzierend das Fremde als das bleibende Fremde interpretieren (diese Sicht ist in der westlichen Kultur eher unterbelichtet), oder der auf Lösungen drängt, indem der Widerspruch zugunsten einer Annahme der besseren eigenen Ansichten durch die Fremden als notwendig und begründbar erscheint. Eine solche Sicht – „the west and the rest“ (Hall 1992) – ist für den Westen oft typisch.

Das Ethnische als Interpretationsaufgabe, weil es keine eindeutige, sichere und universelle Ressource zur Legitimierung eines besten Anspruches mehr gibt, zwingt uns zu einer grundsätzlichen Entscheidung:

- (a) Versetze ich mich in den Fremden, soweit mir dies möglich ist, so müsste ich allgemein zumindest zugestehen, dass ich ihm ebenso fremd vorkomme, wie er mir. Gesetzt, dass er ebenso wie ich Gründe dafür hat, seine Sicht der Welt als bevorzugt gegenüber meiner zu interpretieren, werde ich den Widerspruch, der zwischen unseren Interpretationen besteht, kaum hinreichend auflösen können. Dies bedeutet radikal gedacht, dass es kein Besser oder Schlechter gibt, was die jeweils spezifischen kulturellen Ressourcen betrifft, dass eine allgemeine Ethik, die beide zugleich befriedigt und versöhnt, unmöglich ist, was mich aber insbesondere dann überfordern wird, wenn ich mich bedroht fühle oder, wie es typisch für den westlichen Kapitalismus ebenso wie für den religiösen Fundamentalismus ist, alle Welt mit meiner Ordnung beglücken will.
- (b) Oder ich versuche den Widerspruch dadurch auszuräumen, dass ich nach objektiven Gründen jenseits aller spezifischen Kulturen suche, die eine universelle Ethik für alle Menschen möglich machen würden, ohne dass ich zugleich meine Sicht bevorzugt einbringen will. In dieser Position lande ich allerdings oft in Allgemeinplätzen, die für konkrete Lebensfragen nichtsagend werden.

Das erste Verfahren endet sehr oft in gegensätzlichen, unüberbrückbaren Positionen. Sollen diese aus ihrer Gegensätzlichkeit geholt werden, dann müsste man auf der Unterscheidung von Symbolwelt und Erfahrungswelt aufbauen. Wird zugestanden, dass die Symbolwelt unvollständiger als die Erfahrungswelt ist, dann sind die Erfahrungen eben noch nicht hinreichend in die Symbolwelt abgebildet, transformiert, in ihr repräsentiert worden. Es scheint noch so, dass es möglich wäre, dies zu tun, um z.B. eine realistische Anthropologie oder sonstige reale Wissenschaft zu begründen. So ließe sich die Gegensätzlichkeit über Aufklärung bzw. wissenschaftliche Verfahren auflösen. Dann allerdings steht

man vor dem Problem, hierfür wiederum *eine* Sicht- und Herangehensweise bevorzugen zu müssen.

Im Beitrag von Roth über Finkielkraut erscheint weiter oben z.B. eine solche vereinfachende Lösung. Immerhin fällt Finkielkraut nicht auf die erste Stufe zurück: er sieht das Ethnische nicht mehr als quasi Selbstverständliches durch Abstammung – ein Ansatz, auf den naturalistische und rassistische Begründungen zurückfallen –, sondern bestimmt es als eine Reflexion auf die Ideale der Aufklärung als freie Wahlmöglichkeit. Finkielkraut entscheidet sich für die aufgeklärte Wahl als *ein* Interpret des Ethnischen oder der Multikulturalität. Aber dies bedeutet nicht, dass die Interpretation, die als *eine* Interpretation bereits auf dem Weg zu einer universalisierten Deutung ist, aus seiner Sicht noch den Relativismus erkennen kann: Ein solcher Relativismus erscheint uns nur, wenn wir andere Beobachter und Interpreten Finkielkraut zur Seite stellen, um in der relativierenden Postmoderne die Unmöglichkeit von Universalisierung überhaupt zu zeigen. Ihre Unmöglichkeit besteht hier darin, dass einzelne Personen oder Gruppen zwar diskursive Universalien postulieren können, aber sich keine Verständigung mehr ausmachen lässt, die *für alle* sprechen kann. Insoweit müsste auch Auernheimer zugestehen, dass der interkulturelle Dialog, der diskursive Universalien benutzt, vor der neuen Paradoxie steht, dass er, um sich als eigenen Denk- und Kulturansatz zu zeigen, zwar seine Universalisierung normativ ausdrücken kann, aber gleichzeitig anderen Interpreten dies der Möglichkeit nach auch zugestehen muss, um in der Pluralität der Postmoderne nicht Gefahr zu laufen, von anderen Universalisierern verboten oder ausgegrenzt zu werden. Die unterschiedlichen Verständigungsgemeinschaften benötigen so etwas wie eine Verständigungsgesellschaft, die es ihnen erlaubt, sich gegenseitig universalisierend und damit dann doch wieder relativierend zu verhalten. Sofern jeder hier auf *seiner* Universalisierung pocht, kann nur ein hegemonialer Machtkampf entscheiden, wer auf Dauer gewinnt. Doch gerade die Anerkennung von Multikulturalität und Pluralität zwingt uns dazu, dafür Sorge zu tragen, niemanden eindeutig gewinnen zu lassen.

Gesellschaftlicher Fortschritt als ein Gewinnen der bürgerlichen Vernunft, wie sie z.B. Finkielkraut für alle meint verteidigen zu müssen, nährt die Illusionen allmächtiger Wissenschaft bis heute, die sich selbst aus dem Spiel zu nehmen scheint, die eine vermeintlich wertfreie Erfahrung als unumstößliche Ressource illusionär propagiert. Aber wer soll je eine reine Erfahrung machen, die außerhalb des schon kulturbezogenen Wahrnehmens und Deutens und damit verbundener Widersprüche steht? So dient die Illusion einer Erfahrungswissenschaft meist nur der Vermeidung tiefergehender Reflexion und Kritik der beglückenden Ordnung, die wir Anderen aufstülpen wollen. Solcher Realismus hilft wenig zum Verstehen des Fremden.

Wird hingegen das Reale in seiner Unberechenbarkeit der Ereignisse zugestanden, das Lücken und Risse, Erstaunen, Widersprüche usw. uns immer wieder wahrnehmbar werden lässt, dann kann diese Anerkennung von Kontingenz einer vertiefenden Reflexion auch der eigenen imaginären und symbolischen Voraussetzungen dienen. Hier wird nicht aus einer realen Erfahrung eine »Welt an sich« abgebildet, sondern auf Voraussetzungen reflektiert, die uns bestimmte Bilder erwarten lassen. Erst jetzt kann das Fremde uns als fremd erscheinen, differenziert werden, und zugleich kann es fremd bleiben und muss nicht zwanghaft in eine Realanthropologie, die alles umfassen soll, einverleibt werden.

Das zweite Verfahren ist in den ethischen Diskursen des Westens bis heute ebenso relevant wie das eben beschriebene, es stellt im Grunde seine konsequente Radikalisierung dar. Es setzt auf eine abstrahierende Universalisierung und soll die Ethnisierung als Widerspruch insgesamt ausräumen, indem es vor die Pluralität gemeinsame Voraussetzungen setzt, die uns universalisierend zwingen, miteinander überhaupt plural sein zu können. Dazu bedarf es aber einiger Täuschungen, die insbesondere durch die Fallstricke der Logik erzwungen werden. Zunächst muss insbesondere die Vernunft bemüht werden, von der aus allein eine solche Universalisierung möglich erscheint. In der Geschichte der westlichen Philosophie ist dabei auffällig, dass am Ende Terminologie und Logik in den Vordergrund gerückt sind (vgl. auch Schwemmer 1992, S. 6 ff), um diese Prozedur zu leisten.

An dieser Stelle hat sich z.B. eine Ethik etabliert, um die diskursiven Universalien in Umlauf zu bringen. Was soll diese Ethik leisten? Sie wird „zu einer Theorie des moralischen Argumentierens, der es im wesentlichen darum geht, Regeln vernünftigen – und d.h. jetzt denn auch: gerechten oder guten – Handelns zu formulieren und ein Prinzip zu finden, das diesen Regeln ihre Vernünftigkeit, Gerechtigkeit oder auch Güte verleiht“ (ebd., S. 8). Auf einer solchen Logik gründet, so Schwemmer, der ethische Universalismus. Er begründet einen Geltungsanspruch, der eine Bedeutungstheorie moralischer Imperative definiert, die für jedermann gelten sollen. Die Universalität des Anspruches erzwingt, dass es eine Situations- und Individuen-Invarianz gibt, die festgehalten werden kann: „Die Subjekte logisch und terminologisch geordneter Argumentationen müssen in universeller Identität kontextinvariante Formulierungen finden, für die sie universelle Geltung beanspruchen oder bestreiten“ (ebd., S. 11).<sup>7</sup>

---

7 Vgl. dazu auch ausführlicher meine Kritik der Transzendentalpragmatik in Burckhart/Reich (2000).

Aus der Sicht des Ethnischen als Interpretation und damit als widersprüchlicher Interpretationsaufgabe wird bei Universalisierungen folgendes Verfahren wahrgenommen: einerseits werden die Subjekte unterschiedlicher Kulturen ausgelöscht und ihrer Fremdartigkeit beraubt, denn die Norm lautet, dass sie in *eine* Sicht genommen werden müssen, die ein (fiktives) Gemeinsames beansprucht; andererseits werden sie objektiviert, indem sie unter die abstrakte Logik eines Regelwerkes gestellt werden, das nun aber aus einer Ethnie (der westlichen Kultur) für alle abgeleitet und namhaft gemacht wird. Die konsequenten Verfechter dieser Richtung argumentieren nicht mehr mit einer besten von möglichen Welten, auf die sich alle einigen sollten, sondern mit nur einer möglichen Welt, die daher logisch konsequent von allen befolgt werden muss, um nicht irrational zu handeln.

Gegen diese doppelte Normierung wendet Schwemmer folgendes Bedenken an (ebd., S. 11f): Schon Whitehead hatte darauf aufmerksam gemacht, dass es in der Logik um Abstraktionen geht, die auf stillschweigenden Voraussetzungen beruhen. Brechen wir dieses Stillschweigen, dann bemerken wir, dass die Formalisierung der Argumente auf folgender Annahme beruht: Die Einheit ihrer Satzkonstruktion und deren logische Implikationen wird mit einer Einheit eines Verständnisses gleichgesetzt. Anders gesagt: Niemand hat die kulturellen Mitglieder z.B. anderer Ethnien gefragt, ob sie diese Satzkonstruktionen des logischen Subjekts überhaupt teilen mögen, sondern die Einheit des Verständnisses wird ihnen logisch aufgezwungen. So ist auch der Konsens, den die Universalisten voraussetzen, stets schon logisch unterstellt, er ist mit anderen Worten gar nicht abstimmungsfähig, denn dann wäre der eigene universelle Anspruch durch bloße Mehrheitsdemokratie bestimmt, was ein Universalist abweisen muss. Nach Schwemmer hingegen ist das logische Subjekt nicht frei von kulturellen Leistungen, es ist nicht frei von seiner Geschichte, von Kontingenz und, so will ich hinzusetzen, von Ethnizität.

Die Konsequenz hieraus ist, dass wir die Ethnisierung als kulturellen und dann auch diskursiven Widerspruch nicht realistisch, nicht universalistisch und auch nicht bloß methodisch auflösen können. Wir müssen mehrere Voraussetzungen machen, wenn wir unsere Interpretationsarbeit leisten (zur Grundlagentheorie dieser Annahmen vgl. insbes. Reich 1998 a, b):

- Handeln und Beobachten geschehen nicht abgelöst von uns in den Formeln eines abstrakten Regelwerks, sondern im geschichtlichen, kulturellen usw. Kontext unserer Lebenswelt. „Dass eine Handlung uns zugehört, heißt, dass wir sie als Teil unserer Geschichte, in der wir die werden, die wir sind, anerkennen und verstehen können“ (Schwemmer 1992, S. 14). In der heutigen Zeit haben wir es hier mit unterschiedlichen Ansprüchen zu tun. Kritisch erscheinen postmoderne, postkoloniale, hybride Kulturen als



Bezugspunkte einer Interpretationsarbeit, die das Verstehen des Fremden in den hegemonialen Zugriffen bestimmter Vereinnahmung und Bewertung interpretieren helfen. Hier müssen neben rekonstruktiven Methoden des Wissenschaftlers immer auch die Konstruktionen einer Zeit in ihrer Pluralität und Unvollständigkeit als auch die Praxis in (meist widersprüchlicher) Viabilität (»main stream« gegen Teil-Kulturen) beachtet werden.

- Unsere Handlungen und Beobachtungen sind zirkulär in das Netzwerk unserer Symbolleistungen und Imaginationen eingebunden und zugleich Voraussetzung, Wirkung als auch Ergebnis einer Prozedur. Diese lebensweltliche Prozedur schließt nicht nur Vernunft und deren Gründe ein, sondern umfasst ebenso Gefühle, Begehren, Erwartungen, Visionen wie auch Taten und Auslassungen.
- Unsere Identität ist hierin immer Aufgabe einer Interpretation in einer Ethnizität als Widerspruch, sofern wir ein geschlossenes Weltbild aufgegeben haben und an der Entzauberung der Welt im Sinne kritischer Interpretationen teilnehmen wollen. Dies sollte – nicht nur konstruktivistisch gesehen – ein wissenschaftlicher Mindestanspruch in der Gegenwart sein.
- Verständigungsleistungen in einer Verständigungsgemeinschaft, die erkennt, dass Verständigung ein Vorgang der Interpretation zwischen verschiedenen Angeboten von Weltordnungen, Wirklichkeitskonstruktionen und Ethiken ist, die also anerkennt, dass keine Verständigungsgemeinschaft für alle anderen zur universellen Verständigungsgesellschaft werden kann, ermöglichen erst die Herausbildung einer bestimmten Konstruktion von Ethik und moralischem Handeln, das sich für oder gegen andere Lösungen und Möglichkeiten entscheidet, ohne dies erneut universalisieren zu können. Diese neue Bescheidenheit ist allerdings nur dann zu erreichen, wenn Multikulturalismus einen politischen Rahmen erhält, der genügend Freiheitsräume hierfür aufweist. Dies aber hängt von den verfügbaren Ressourcen ab, die für diese Freiheitsräume auf lange Sicht z.B. ökonomisch und sozial zur Verfügung stehen.
- Gegen eine universalistische Interpretationsvorentscheidung steht hier ein ethisches Subjekt, dessen Verständnisseleistungen nicht durch eine Metanormierung begrenzt oder geregelt werden können. Schwemmer ist an dieser Stelle zuzustimmen: „Diese Verständnisse sind die Ergebnisse vielfältiger Individuationen, die insgesamt unsere jeweilige Lebensgeschichte zusammenhalten. In einer etwas formelhaften Wendung kann man auch sagen, dass das moralische Subjekt eine Interpretationseinheit ist, die erst erreicht werden muss und stets gefährdet und unabgeschlossen bleibt“ (ebd., S. 14f).

- Die Ethnisierung in einer Kultur erfolgt heute in der Regel als eine Ethnisierung im Widerspruch, wobei es für die Subjekte darum geht, eine gewisse kulturelle Identität als ein Subjekt in Verständigung mit anderen zu erreichen. Dieser Vorgang ist widersprüchlich, er treibt notwendig in Krisen und Konfusionen, denn es gibt aufgrund der Aufgabe einer geschlossenen Weltordnung keine hinreichenden Gründe mehr, den Widerspruch einlinig oder universell zu lösen und damit auf Dauer zu beseitigen. Dies ist Strafe und Lohn zugleich für das Aufgeben einer geschlossenen oder traditionellen Sicht von Kultur.
- Die Strafe wird uns immer dann angedroht, wenn es um die Ängste einer Kultur geht, ihre traditionelle Identität in Zeiten von Umbrüchen noch zu bewahren und emotionale Risiken zu scheuen. Dabei ist das emotionale Risiko, wie Schwemmer schreibt, eigentlich ein wichtiger Lohn: „Emotionale Bedeutung kann sich nur an Kontraste heften. Wo sich keine Unterschiede auf tun, können wir nichts empfinden und auch sonst kein wahrnehmendes oder strebendes Leben entwickeln. Und wo die Unterschiede nur gering sind, bleiben auch unsere Empfindungen, wenn sie überhaupt entstehen können, und mit ihnen unsere Wahrnehmungen und Strebungen gering“ (ebd., S. 16). Um diesen Lohn allerdings zu erhalten, so muss man hinzusetzen, müssen die Widersprüche zunächst wahrgenommen werden.

(3) Das *Ethnische als Konstrukt* weist einen explizit konstruktivistischen Standpunkt aus, der sich aus einer Reflexion der Ethnisierung als Widerspruch stellt. Es ist eine spezifische Interpretation, die hier vorgenommen wird. Sofern die Interpretationsarbeit als ein re/de/konstruktiver Vorgang aufgefasst wird, erfolgt eine Situierung des Beobachters und der Beobachtungen, des Handelnden, die unter dem offensichtlichen Eingeständnis steht, keine letzten oder besten Maßstäbe mehr für die Interpretation zu besitzen. Damit stellen sich dieser Reflexion Zugeständnisse, die über die Entscheidung für oder gegen bestimmte Interpretationen von Ethnizität hinausreichen. Für Konstruktivisten und ihre ethischen Ansprüche ist von vornherein klar, dass es eine Pluralität von kulturellen Identitäten in einer Kultur ebenso wie von Kulturen unter- und gegeneinander gibt. Es gibt für Konstruktivisten hierbei keine Versöhnung mittels universalistischer Prozeduren oder einer „Super-Moral“, die dann eine Lebensform als verbindlich für alle anderen erklären müsste (so auch Schwemmer 1992, S. 18). Ein universalistisches Verstehen wird vom Konstruktivismus bestritten, weil er Verständigungen als Beziehungen sieht, in denen immer erst und immer wieder auszuhandeln und konkret in den Kontexten der jeweiligen Lebenswelten und ihrer Überschneidungen zu entscheiden ist, was man nicht verstehen und von anderen übernehmen muss. Schwemmer sagt zutreffend: „Die prakti-

sche Leistung einer solchen tätigen Anerkennung fremder Identität begründet eine neue Form von Moral. Es ist dies eine Moral, die sich im Unverständnis für das Fremde beweist, die auch dort schützt und hilft, wo sie nicht versteht“ (ebd., S. 20).

Dies steht unter dem Eingeständnis, dass alle gesellschaftlichen Praktiken, Routinen und Institutionen immer schon mit ethnischen Vorurteilen belastet sind. Es gibt stillschweigende Vorverständigungen, die wir als Konstrukte entlarven können, um für uns zu erkennen, wo unsere Pluralität misslingt, unsere Offenheit wieder in Geschlossenheit zurückfällt, unsere Toleranz sich als repressiv erweist. Der Konstruktivist relativiert die Ansprüche an die ethnisierten Konstrukte von vornherein, weil er seine eigenen ethnischen Konstrukte *als Konstrukte* preisgibt. Diese Position der ethnischen Begründungs-Schwäche ist seine Stärke, aber sie wird als Stärke nur gesehen werden können, wenn Pluralität, Offenheit und Toleranz gegenüber dem Andersartigen und Fremden keine leeren Versprechungen bleiben. Zudem besteht immer die Gefahr, dass auch Konstruktivisten die eigene Beobachterposition und ihre Schwäche nicht aushalten und sich nach einer Ordnung sehnen, die den erlernten kulturellen Ressourcen doch am besten entspricht.

Dieser dritte Beobachter- und Reflexionsbereich ist aus konstruktivistischer Sicht entscheidend, um über die ersten beiden Bereiche hinreichend reflektieren und diese distanzieren zu können. Von dieser Perspektive aus lassen sich Diskurse in der Kultur als und im Widerspruch führen. Es ist keineswegs so, dass wir es in einer Kultur erreichen könnten, nur in diesem Bereich zu wohnen. Der erste und zweite Bereich, die damit verbundenen Perspektiven holen uns immer wieder ein. Aber von dieser Stelle aus lassen sie sich relativieren, ironisch betrachten, in ihren Ansprüchen mäßigen und verhelfen dazu, eine Metaebene der Reflexion zu erreichen, in der sich alle Beteiligten am Diskurs in der Konstruiertheit ihrer Argumente sehen und anerkennen können. Dies bedeutet nicht zwangsläufig, dass sie ihre Argumente teilen oder für sich als richtig anerkennen, sondern nur, dass sie überhaupt bereit sein können, den Fremden als fremd und andersartig nicht gleich unter die Hegemonie einer – nämlich ihrer – Deutung stellen zu wollen.

Wenn Auernheimer dagegen sagt, dass interkulturelle Dialoge mit diskursiven Universalien argumentieren, sich rechtfertigen und gegeneinander kämpfen, so trifft dies auf einer beschreibenden Ebene immer wieder zu. Der Konstruktivismus sieht jedoch und begründet die Paradoxie, die selbst einen Konstruktivisten ereilen kann: er kann und muss sich beobachten,

- wie er im ersten Beobachter- und Handlungsbereich – z.B. von Gewohnheiten ausgehend – kulturelle Ressourcen selbstverständlich erwartet und agiert, um so ein Bild von erwünschter oder gemachter Kultur hegemonial

zu erzeugen und zu tradieren; dieser Punkt ist schon deshalb nicht ausräumbar und ständig in die Reflexion zu nehmen, weil das Ethnische als kulturelle Ressource nie nur diskursiv oder rational vermittelt wird; aber der Konstruktivist wird sich hüten müssen, diesen Bereich dominant werden zu lassen;

- wie er auch in seinen Interpretationen immer wieder zu diskursiven Verallgemeinerungen neigt, um Bevorzugen zu markieren und Grenzen des Verständnisses zu bestimmen; dies ist ein gutes Recht jeder Verständigungsgemeinschaft, aber der konstruktivistisch orientierte Beobachter muss die Ironie der Kontingenz und der eigenen Begrenztheit akzeptieren, die darin besteht, dass selbst momentan richtig erscheinende Lösungen (sogenannte Quasi-Universalien) nicht auf Dauer zu stellen sind und immer einen hegemonialen Anspruch verkörpern, dessen Relevanz, dessen Kontext, dessen Interessenlage selbst nicht unstrittig sein kann; der Streit hierüber muss offen geführt werden können, was aber gerade Universalisten zumeist vermeiden wollen;
- der Streit über Konstrukte aber zwingt in den Dialog, der mindestens mit den Betroffenen (sofern erreichbar und kommunizierbar) zu führen wäre, um die Konstrukte auf Zeit *als Konstrukte* zu verhandeln; dies immerhin wäre die Chance, Multikulturalität nicht nur zu versprechen, sondern zu leben (z.B. durch eine Auseinandersetzung um die Durchsetzung von Menschenrechten, die ihrerseits keine Universalien sind, sondern als historisch viable Konstrukte in der Gegenwart für Verständigungsgesellschaften mit unterschiedlichen Multi-, Partial- und gegensätzlichen Kulturen erscheinen); die Grenze solcher Lebbarkeit ist Verständigungs- und Verhandlungssache, wobei jegliche Universalisierungen eher hinderlich als förderlich sind.

Nehmen wir einen solchen konstruktivistischen Anspruch des Ethnischen als Konstrukt ernst, dann gibt es zwingende Schlussfolgerungen auch für eine konstruktivistische Ethik im Blick auf das Fremde:

- Es gehört zu den ethischen Grundsätzen des Konstruktivismus, dass Beobachter in direkter Teilnahme oder Teilnahmeverweigerung zu ihren Konstrukten von Wirklichkeit kommen können, ohne dass ihnen durch andere vorgeordnet wird, was sie ethnisch sind oder welche ethnischen Sichtweisen sie bevorzugen sollen.
- Eine konstruktivistische Ethik verbietet es, letzte oder beste Beobachter oder die Lösungen einer Super-Moral heranzuziehen, um ethnische Interpretationen zu richten und zu regulieren.
- Eine konstruktivistische Ethik trägt dekonstruktivistische Züge, insofern sie stets mit dem Verdacht arbeitet, dass alle Praktiken, Routinen und Institu-

tionen in gesellschaftlicher Verständigung bereits mit ethnischen Vorannahmen belastet sind. Sie sucht in allen Lebensbelangen nach einer kritischen Aufdeckung solcher Belastungen. Ein Beispiel hierfür ist die Geschlechterdiskriminierung.

- Eine konstruktivistische Ethik fordert Pluralität von Beobachtern, was einschließt, dass Beobachtungen nicht einseitig reglementiert oder durch hegemoniale Macht begrenzt werden; Offenheit von Beobachtungen, was Minderheitenrechte berücksichtigt und vorschnelle Ausrichtungen am so genannten „*main stream*“ des Beobachtens vermeidet; Toleranz, was die Andersartigkeit anderer Beobachtungen und die Fremdheit anderer Beobachtungen zulässt. Aber Konstruktivisten behaupten nicht, dass diese Forderungen vollständig erfüllt oder faktisch durchgesetzt werden können. Diese Forderungen sind nicht mehr als idealtypische Zuschreibungen und Soll-Setzungen, die immer dann scheitern, wenn vorgängige Macht- und Interessenlagen, Ängste und Streben nach subjektiven Vorteilen in die Konstruktionen eingreifen und diese zurücknehmen.
- Insoweit wird auch für eine konstruktivistische Ethik die Beanspruchung von demokratischen Prozeduren relevant, die regeln helfen, dass eine Ethnisierung oder andere vergleichbare Konstruktionen von Wirklichkeiten für die Subjekte hinreichend plural, offen, tolerierbar, aber auch kritisierbar bleiben. Dies erzwingt eine Forderung nach radikaler Demokratie als Voraussetzung solcher Prozeduren, damit die Begrenzung von hegemonialer Macht.
- Dies aber kann keine vorwiegend theoretische Aufgabe sein, wie es in der Philosophie oder den Wissenschaften oft noch gedacht wird. Es ist eine praktische Aufgabe, in der die Perspektiven einer objektivierenden theoretischen Sicht, wie sie auch der Konstruktivismus darstellt, immer mit den konkreten Beziehungen der Menschen und den Kontexten ihrer Lebenswelt zusammen gedacht werden müssen und in konkrete Vereinbarungen und Regeln der Kommunikation und Handlungs koordinierung zu übersetzen sind.

## Literatur

- Bauman, Zygmunt (1999): *Unbehagen in der Postmoderne*. Hamburg.
- Bukow, Wolf-Dietrich/Llaryora, Roberto (1988): *Mitbürger aus der Fremde*. Opladen.
- Burckhart, Holger/Reich, Kersten (2000): *Begründung von Moral. Diskursethik versus Konstruktivismus – eine Streitschrift*. Würzburg.
- Hall, Stuart/Gieben, B. (eds.) (1992): *Formations of Modernity*. Cambridge.
- Hall, Stuart/du Gay, P. (eds.) (1996): *Questions of Cultural Identity*. London/Thousand Oaks/New Dehli.
- Hartmann, D./Janich, P. (Hrsg.) (1996): *Methodischer Kulturalismus. Zwischen Naturalismus und Postmoderne*. Frankfurt am Main.
- Hartmann, D./Janich, P. (Hrsg.) (1998): *Die Kulturalistische Wende. Zur Orientierung des philosophischen Selbstverständnisses*. Frankfurt am Main.
- Janich, P. (1996): *Konstruktivismus und Naturerkenntnis. Auf dem Wege zum Kulturalismus*. Frankfurt am Main.
- Reich, Kersten (1998a): *Die Ordnung der Blicke. Band 1: Beobachtung und die Unschärfen der Erkenntnis*. Neuwied u.a.
- Reich, Kersten (1998b): *Die Ordnung der Blicke. Band 2: Beziehungen und Lebenswelt*. Neuwied u.a.
- Reich, Kersten (2002a): *Systemisch-konstruktivistische Pädagogik*. Neuwied u.a.<sup>4</sup>
- Reich, Kersten (2002b): *Konstruktivistische Didaktik*. Neuwied u.a.
- Schwemmer, O. (1992): *Kulturelle Identität und moralische Verpflichtung*. In: *Information Philosophie*, 3/1992.
- Schwemmer, O. (1995): *Über das Verstehen des Fremden*. In: *Information Philosophie*, 4/1995.
- Steiner-Khamsi, Gita (1992): *Multikulturelle Bildungspolitik in der Postmoderne*. Opladen.
- Wittgenstein, Ludwig (1993): *Werkausgabe Band 1: Tractatus logico-philosophicus/ Tagebücher 1914-16/Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main.<sup>9</sup>