Kersten Reich

Interaktionistisch-konstruktive Kritik einer universalistischen Begründung von Ethik und Moral

1. Grundannahmen des sozialen Konstruktivismus als Voraussetzungen für ethische und moralische Begründungen

Von den verschiedenen Richtungen des Konstruktivismus, die sich zwischen engen objektivistisch orientierten Ansätzen bis hin zu eher relativistischen Ansätzen personaler oder sozialer Art aufspannen lassen, haben allein Ansätze zum sozialen Konstruktivismus bisher hinreichend Stellung auch zu ethischen und moralischen Fragen bezogen.[1] Dies liegt daran, dass vor allem der radikale Konstruktivismus als Erkenntniskritik kaum mehr als die Subjektivität und Ereignisbezogenheit von ethischen Fragen und damit deren relative Willkür thematisieren konnte.[2] So wurde eine weit reichende Anknüpfung an ethische und moralische Diskurse in den Geistes- und Sozialwissenschaften weder gesucht noch gefunden. Der interaktionistische Konstruktivismus, den ich vertrete, nimmt hier wie auch andere sozial-konstruktivistische oder kulturtheoretische Ansätze eine andere Position ein, die bewusst die Anknüpfung auch an Diskurse anderer Erkenntniskritiken sucht. Gleichwohl handelt es sich auch beim sozialen Konstruktivismus um ein Programm, das weder aus transzendentalen noch universalistischen Prinzipien hervorgeht. Die Kritik an Letztbegründungen (gegen Apel), der Verzicht auf den Anspruch auf Unverzichtbarkeit und Nichthintergehbarkeit (gegen Niquet, Burckhart), die Ereignisbezogenheit und Singularität von Ereignissen im relativen Kontext zeitbezogener Verständigung, dies stellt konstruktivistische Ansätze sehr klar gegen andere Erkenntniskritiken, insbesondere auch gegen die Transzendentalpragmatik.
Ich bemühe mich hier in vier Schritten eine Argumentation zu entfalten, die folgende Intentionen hat:
Zunächst sollen Grundlagen meines interaktionistisch-konstruktivistischen Ansatzes verdeutlicht werden. Hier sind, wenn auch in kurzer Form, einige Grundannahmen darzustellen, die erst verständlich werden lassen, welche Voraussetzungen der hier vertretene Konstruktivismus macht, wenn er ethische und moralische Begründungen vornimmt. Die Grundannahmen bringe ich in eine knappe Übersicht, die vor allem darauf abhebt zu verdeutlichen, dass der Konstruktivismus keineswegs eine ins Belieben laufende Begründung von Erkenntnis, Ethik oder Moral bieten will (Kapitel 1).
Dann folgt ein längerer kritischer Teil, der zunächst auf Hösles objektiv-idealistischen und dann auf den kritisch-kommunikativen Ansatz von Habermas eingeht (Kapitel 2), um die konstruktivistische Argumentation von zwei möglichen Alternativen abzusetzen. Diese Alternativen scheinen mir im Blick auf eine Abweisung universalistischer Positi-

[1] Vgl. dazu z.B. Reich (1998 b, 429 ff.; 2000 b).
[2] Vgl. dazu z.B. von Foerster (1993 a, c) , von Glasersfeld (1992).

onen maßgebend sein zu können. Hösle repräsentiert für mich einen strikt universalistischen Ansatz traditioneller metaphysischer Prägung; Habermas hingegen zeigt eine weite Auflösung des Universalismus mit begründetem Letztanspruch. Die Transzendentalpragmatik steht - je nach Autoren - teils näher an Hösle oder an Habermas, ohne sich jedoch mit beiden Positionen zu decken. Eine Reflexion dieser beiden Alternativen soll helfen, universalistische Positionen schon *vor* einer Auseinandersetzung mit der Transzendentalpragmatik abzuweisen.
Im nächsten Schritt geht es dann um die Analyse und Kritik der Transzendentalpragmatik. Eine konstruktivistische Diskurstheorie, mit der sich auch ethische und moralische Probleme untersuchen lassen, wird zur Kritik als Modell herangezogen, um so die Differenzen aus konstruktivistischer Sicht möglichst überblicksartig und systematisiert zusammenzufassen (Kapitel 3).
Die Bedeutung von Demokratie für den konstruktivistischen Ansatz und die hier vorgenommene Kritik wird abschließend herausgestellt (Kapitel 4).
Dieser Schrift steht eine andere zur Seite, die ich unter dem Titel „Konstruktivistische Ethik" veröffentlichen werde. In dieser anderen Arbeit wird die konstruktivistische Begründung von Ethik und Moral im Sinne des hier zusammengefassten Hintergrunds (Kapitel 1) breiter entfaltet. Es wird vor allem dort begründet, weshalb es konstruktivistisch gesehen keine sich wechselseitig determinierenden Ethiken (z.B. der Arbeit, der Beziehungen, der individuellen oder kollektiven Werte, des Glücks usw.) gibt.

1.1 Gibt es eine Wirklichkeit ohne Konstruktionen?

Es wird von Kritikern am Konstruktivismus oft der Verdacht geäußert, dass Konstruktivisten die Idee und Möglichkeit von Wahrheit abschaffen wollen. Dazu beigetragen haben sicherlich auch verkürzte Formulierungen wie „Wir erfinden unsere Wirklichkeit" (Heinz von Foerster), die aus dem Kontext gerissen zu bedeuten scheinen, dass nun alles beliebig konstruiert werden könne. Bei näherem Hinsehen hingegen zeigt sich, dass auch Konstruktivisten noch Wahrheitsansprüche vertreten, diese aber anders als andere Ansätze begründen. Wann immer ein Ansatz neue Begründungen versucht, gibt es zunächst zahlreiche Missverständnisse.
Diese Missverständnisse treten im deutschsprachigen Raum allerdings, so meine ich zu beobachten, gehäufter als im englischen Sprachraum auf. Dies liegt sicherlich auch an den Erkenntnisansprüchen, die bei uns Tradition haben. Sie drängen vielfach auf eine objektivistische Haltung, die durch den grundlegenden Relativismus, der im Konstruktivismus selbst noch in seinen objektivistischen Varianten herrscht, auf die Probe gestellt wird und im Sinne des heute noch vertrauten *main stream* zu einer entschiedenen Abwehr führt. Zudem gilt diese Abwehr meist auch anderen Ansätzen, zu denen sich der Konstruktivismus hingezogen fühlt: Philosophisch betrachtet sehen sich sozial oder interaktionistisch orientierte Konstruktivisten z.B. in der Nachfolge von Nietzsche und dabei in einem gemeinsamen Spektrum mit Pragmatisten wie James, Dewey, neuerdings Rorty, teilweise durchaus mit Theoretikern des nachmetaphysischen Denkens wie Habermas, insbesondere aber mit Autoren der Postmoderne wie z.B. Lyotard, Derrida, aber

auch mit Kulturkritikern wie Foucault und Bourdieu. Hier wird schon von den Theorien her deutlich, dass auch andere Sprach- und Kulturräume als die bei uns überwiegend vertrauten auftreten.

Welche Gemeinsamkeit zwischen diesen sehr heterogenen Ansätzen gibt es? Diese Richtungen sind der Auffassung, dass wir der Verbindung von Welt (da draußen) und Abbild (in uns) misstrauen müssen.[1] Ganz unabhängig von den von einigen Konstruktivisten überbetonten neurobiologischen Forschungen z.B. über Autopoiesis war dies in der Erkenntniskritik des 20. Jahrhunderts schon länger klar geworden und wurde auch vielseitig für die Sprache im Anschluss an die sprachpragmatische Wende (in Deutschland vor allem durch Habermas) thematisiert. Wahrheit in diesem Kontext zeigt sich nicht mehr in einer »Realität in sich«, »da draußen«, die wir bloß finden müssen, sondern der Mensch, das Subjekt, wird in seiner Bedeutung und Rolle als Wahrheiten generierendes Wesen zu bestimmen versucht. Und genau dies ist auch der Ansatzpunkt des Konstruktivismus.

Allerdings zerfallen die konstruktivistischen Ansätze in unterschiedliche Auslegungen dieses Ausgangspunktes. Einig sind sie sich aber zunehmend in einem Punkt: sie verweigern jede Form von naturalistischer oder realistischer Abbildungstheorie. Sie sind gezwungen, eine neue Auffassung von Wirklichkeit zu gewinnen.

Was ist nun das Besondere am Konstruktivismus in dieser gemeinsamen Bewegung? Als theoretische Notwendigkeit ergibt sich hier eine neuartige Bestimmung der Wirklichkeit, der Realität, des Realen.

Grundsätzlich bestimmen Konstruktivisten die Wirklichkeit als eine Konstruktion. Diese Konstruktion wirkt für manche Beobachter wie eine vom Menschen unabhängige Realität, aber sie ist es nicht. Alle Konstruktionen sind menschliche Konstruktionen von Wirklichkeiten. Nun gibt es aber auch nicht vom Menschen konstruierte Realitäten, die erscheinen, ob es Menschen nun in ihrem Erfindungsreichtum gefällt oder nicht. Es gibt sogar unvorhergesehene oder unvorhersehbare Realitäten, die direkt Einfluss auf die menschlich konstruierten Wirklichkeiten nehmen. Es wäre naiv, diese Differenz nicht zur Kenntnis zu nehmen.[2] Aber das Problem steckt eben in dem „zur Kenntnis nehmen". Wir können diese Kenntnisnahme in Diskursen offensichtlich nur im konstruktiven Rahmen von Wirklichkeitserzeugung, insbesondere über Sprache, leisten. Insoweit gibt es keine Realität hinter unseren Wirklichkeiten oder keine Wirklichkeiten hinter unserer Realität. Der interaktionistische Konstruktivismus präzisiert: In unseren Wirklichkeiten kann ein Reales erscheinen, das uns einen Moment lang verblüfft, weil wir es nicht kennen, nicht vorhersehen konnten.[3] Als Reaktion werden wir darüber eine Wirklichkeit[4] konstruieren, aber als Moment, als Bruch, als Riss oder Lücke scheint hier kurz ein Reales auf, das unsere Begrenztheit von Konstruktionen markiert und unsere Kraft des Konstruktiven als Wirklichkeitserzeugung direkt herausfordert.

---

[1] Hier sind heutzutage sehr viele weitere Richtungen zu nennen. Vgl. zur Sprachphilosophie in diesem Sinne z.B. insbesondere Putnam (1982, 1991, 1993) und Davidson (1990).

[2] Hierauf setzen insbesondere die konstruktiven Realisten. Vgl. dazu z.B. Wallner (1992 a, b; 1993).

[3] Vgl. dazu genauer insbes. Reich (1998 a, 197, 201 ff., 488 ff.).

[4] Die Begriffe Wirklichkeit und Realität werden von mir synonym gebraucht. Gegenüber beiden Begriffen setze ich den Begriff des Realen, der das Staunen, die Überraschung, den Schrecken usw. markiert, wenn wir etwas noch nicht vorhergesehen oder abgeschätzt hatten.

Wenn wir die Welt in unserem Denken, Ideen, Aussagen, Texten, Worten usw. zu beschreiben, zu erfinden, zu verändern versuchen, dann konstruieren wir symbolische oder auch imaginäre Ordnungen, die in unserer Verständigung über Welt das kommunikative, inhaltliche, methodische, zu erlernende Band des Verstehens und Erklärens bedeutet. Dies *ist* unsere Wirklichkeit oder Realität. Und doch müssen wir - als Individuen je unterschiedlich - zugleich anerkennen, dass dies nicht alle Wirklichkeit oder Realität sein kann. Dieses Unvermögen nenne ich das Erscheinen des Realen. Es ist ein Mangel, den wir möglichst unverzüglich auszugleichen bemüht sind, wenn es um ein diskursives Verhalten geht, der aber in künstlerischen, dramatischen, beziehungsorientierten, insbesondere irrational erscheinenden Prozessen durchaus in den eigentlichen, spekulativen, fiktiven, affektiven Riss und Bruch, in die Ambivalenz und Ungewissheit verwandelt wird, die unser Leben als spannend, offen und gefährlich erscheinen lässt.
Nun müssen wir allerdings bedenken, dass dieses Reale nicht für alle Menschen gleich erscheint, sondern von ihrem Vorwissen und Erfahrungen abhängig ist. Was der eine schon symbolisch einzuordnen versteht, das mag einen anderen noch erschrecken oder in Erstaunen versetzen. Eher selten sind die Momente, wo eine größere Gruppe gemeinsam ein Reales erlebt: ein nicht vorhersehbares Ereignis, ein gemeinsam erlebter Bruch des Bekannten und Vertrauten, etwas Schreckliches oder Traumatisches usw.
Diskursiv betrachtet ist das Reale ein Grenzbegriff zu unserer geordneten Welt. Tritt es auf, dann werden wir im Nachhinein schnell versuchen, es in eine symbolische, d.h. sprachliche und auf Wiedererkennung, Bewältigung, Lösung zu bringende Ordnung zu versetzen. Sehen wir es so, dann vermeiden wir einen Rückfall in ontologische Bestimmungen, ohne zu verkennen, dass unsere Wirklichkeitskonstruktionen nicht alles sind, was uns real begegnen kann. Wir benötigen diese Verfremdungen, wie die konstruktiven Realisten betonen, um die Viabilität unserer bisherigen Lösungen auch von dieser Seite her in Frage zu stellen.
Diese Interpretation ist, so denke ich, für alle Konstruktivismen in der Gegenwart wenig strittig, wenngleich es unterschiedliche kategoriale Fassungen dieses Problems gibt. Wenn Konstruktivisten hingegen behaupten würden, dass alle Welt nur eine bloße Erfindung sei, dann kämen sie in arge Schwierigkeiten, noch erklären zu können, weshalb es einerseits dominierende Welterklärungen in Kulturen immer wieder gibt und weshalb die Geschichte der Erkenntnisse nie vor Überraschungen (Verfremdungen) sicher sein kann.
Wenn ich nach vielen Gesprächen mit unterschiedlichen Konstruktivisten auch vermute, dass diese Einsicht trotz terminologischer Unterschiede noch einer breiten Verständigung zugeführt werden kann, so gibt es einen anderen Streit, der sich wohl nicht so leicht lösen lässt. Ich meine den Streit zwischen einer einzelwissenschaftlich operierenden Betrachtung, wie etwa bei Maturana, der den Beobachter vorrangig subjektiv situiert, und einer sozialen und/oder kulturwissenschaftlichen Orientierung, in der die Entdeckung des Subjekts sehr lange bereits reflektiert wurde, um in den wahrheitsrelativierenden Positionen vor allem die Intersubjektivität und durch sie erzeugte Handlungen bzw. Praxen als notwendige Voraussetzung wissenschaftlicher Einzelforschungen zu erkennen. Gleichwohl scheint mir auch hier, dass die Verkürzungen, die mit den ersten Arbeiten insbesondere des radikalen Konstruktivismus einsetzten, mittlerweile im Diskurs der Konstruktivisten untereinander abnehmen. Zu deutlich sind für alle Konstrukti-

visten die Vorteile einer nicht nur aus einzelnen Fachwissenschaften inspirierten, sondern dabei immer auch sozialen und kulturbezogenen Sicht. Wenden wir uns diesen Vorteilen zu.

1.2 Verständigungsgemeinschaft und Viabilität

Zunächst, so möchte ich behaupten, passt ein sozialer[1] und kulturalistisch[2] orientierter Konstruktivismus insbesondere zu unseren alltäglichen Lebenserfahrungen: Verständigungen setzen nicht nur im sprachlichen Bereich immer eine Gemeinschaft der sich Verständigenden voraus, indem z.B. Sprache schon vorhanden ist, wenn sie erworben wird, auch andere Praktiken, Routinen, Institutionen sind als Verständigungsverhältnisse schon vorhanden, wenn wir in ihnen beobachten und handeln.[3] Auch ethische oder moralische Beanspruchungen durchqueren uns schon, bevor wir ihnen folgen oder uns z.B. teilweise von ihnen befreien können. Zwar bedeuten diese relativen Wahrheiten bei näherer Betrachtung bloß Ansprüche und Geltungen bestimmter Verständigungsgemeinschaften (mit beispielsweiser zeitlicher, räumlicher, sozial-kultureller, ethnischer Begrenztheit) über ein richtiges Handeln in bestimmten Situationen und Kontexten, aber längst hat sich hierfür der Begriff der Wahrheit sinnvoll eingebürgert: Wahrheiten sind Zuschreibungsformen eines adäquaten Handelns und Beobachtens im Sinne von Vorverständigungen und gemeinschaftlich ausgebildeten Normierungen, Beobachtungen und Kontrollen hierüber.[4]
Dies trifft dann aber auch auf die Konstruktionen aller konstruktivistischen Ansätze zu. Auch sie sind ja nicht als Erfindung vom Himmel gefallen, sondern an Vorverständigungen orientiert, die man mühsam entziffern, rekonstruieren kann, um die Plausibilität der Ansätze genauer zu hinterfragen (vgl. dazu ausführlich Reich 1998 a, b). Solche Plausibilität nennt man herkömmlich Wahrheit und wir sollten uns hierbei nicht verwirren lassen: selbstverständlich haben auch alle Konstruktivismen ihr Wahrheitsproblem, nur dass es nicht mehr das alte Wahrheitsproblem des metaphysischen Denkens ist.

Die Veränderung, um die es hier geht, wird von vielen Erkenntniskritikern mittlerweile geteilt. Aber zugleich erscheint sie dann als schwierig, wenn wir bloß subjektivistisch behaupten, dass Wirklichkeiten konstruiert seien - was ja auf eine objektivistische Wahrheit: „Seht, so ist es richtig", hinauszulaufen scheint. Hier machen, d.h. konstruie-

---

[1] Vgl. dazu z.B. einführend Gergen (1991); Garrison (1998); Reich (2000 a).

[2] Vgl. dazu insbesondere Janich (1996 a), Hartmann/Janich (1996, 1998).

[3] Diese Konstruktion erscheint Konstruktivisten als viabel. Aber sie gehen nicht so weit, hieraus einen Unverzichtbarkeitsanspruch für alle möglichen Zwecke und Kulturen abzuleiten. Dies verbietet schon die Einsicht in den konstruktiven Vorgang selbst: wir behaupten ihn normativ, weil er zu bestimmten Bedürfnissen und Gewohnheiten passt, nicht aber umgekehrt: weil er alle Bedürfnisse und Gewohnheiten a priori zu erzwingen scheint.

[4] Vgl. dazu auch Janich (1996 b). Auf die *auch* sinnvolle Unterscheidung von Wahrheiten, Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit und Richtigkeit von Aussagen will ich hier nur differenzierend verweisen. Diese Konstrukte eröffnen jeweils viable Beobachtungs- und Handlungsmöglichkeiten im Blick auf Wahrheiten im weiteren Sinne.

ren wir eine Aussage, die sich objektiv zur Welt verhält; haben wir diese damit nicht als Wahrheit oder sogar ggf. als neue Absolutheit unseres Denkens eingeführt?
Der interaktionistische Konstruktivismus rekonstruiert die erkenntniskritische Kränkung des Absoluten und Relativen dadurch, dass er das Konstrukt eines Soseins von Dingen ohne Beziehungen zu anderen überhaupt verwirft und als nicht hinreichend viabel für die Konstruktionen von Beobachtern und Beobachtungen beschreibt (vgl. Reich 1998 a, 62 ff., 206 ff.). Mir erscheint das Dilemma, dass auch ich Wahrheiten (aber im Sinne von Konstruktionen) behaupte, auf dieser Basis nicht als dramatisch. Es ist nämlich nicht selbstwidersprüchlich, wenn ich einerseits behaupte, dass Wahrheiten Konstruktionen von Verständigungsgemeinschaften sind, dies aber andererseits nur durch eine Konstruktion behaupten kann. Wir müssen uns allerdings hierbei vergegenwärtigen, um was für Wahrheiten es sich noch handelt, um reine Beliebigkeit und bloße subjektive Willkür zu vermeiden.
Nennen wir zunächst einmal den konstruktivistischen Grundsatz: Auch Konstruktivisten wollen die Wahrheit nicht abschaffen, nur weil sie auf den Konstruktcharakter aufmerksam machen. Aber sie definieren solche Konstrukte nicht aus naturalistischen Ableitungen[1], sondern nehmen sie bloß noch als das, was sie in ihren Wirkungen, in ihren *Wirk*lichkeiten sind: als Konstrukte, die mehr oder minder lange überdauern. Insoweit, so versuche ich in „Die Ordnung der Blicke" herzuleiten, relativiert sich jedes Absolute durch den Gebrauch in einer Zeit und auf Zeit (vgl. Reich 1998 a, 62 ff.). Diesen relativierenden, aber nicht relativistischen (gemeint ist hier: beliebigen) Standpunkt will ich nachfolgend näher erläutern.

Was trennt uns von der Beliebigkeit, die Konstruktivisten von außen so gerne zugeschrieben wird? Es sind mindestens folgende Bedingungen der Möglichkeit von Konstrukten (aus dieser Sicht):

Erstens die Verständigungsgemeinschaft, die jeweils mehr oder minder eindeutig regelt, welche Konstrukte in einer Kultur und kulturübergreifend für bestimmte Kulturen gelten, was auch (in unterschiedlichen Ausprägungen) Wahrheitsansprüche, Ansprüche auf Wahrhaftigkeit und Richtigkeit von Aussagen einschließt.
Hier ist zu bedenken, dass es kulturell gesehen ohnehin nie Beliebigkeit gibt, wenn es um sehr eindeutig erscheinende Tatsachen, wie z.B. einfache Regeln, formale Praktiken, konstante Routinen oder auch gefestigte Institutionen, geht. Aber dies bedeutet nicht, dass wir damit absolute Wahrheiten in einem universellen Sinne oder als Abbilder von Realität generieren, denn die Bedingung lautet hier, dass es eine Verständigungsgemeinschaft[2] als Konstrukteur für diese Wahrheiten im Rahmen von bestimmten Praktiken, Routinen und Institutionen gibt. Da nun aber - zumindest außerhalb geschlossener Gemeinschaften, die für sich nur *eine* Verständigung scheinbar (!) zeitlos definieren - immer mehrere Verständigungsgemeinschaften nach- und nebeneinander existieren, relativiert sich jede Wahrheit ohnehin.

---

[1] Vgl. dazu insbes. Hartmann/Janich (1998).
[2] Im Spannungsfeld faktischer Abstimmungen bis hin zu imaginären Ansprüchen.

Heute haben wir es mit einer Erhöhung der Wahrheitsrelativierungen zu tun. Woran liegt das? Gegenwärtige Gesellschaften sehen sich nicht mehr nur oder überwiegend in einem Nacheinander, einer Chronologie von fortschreitender Verständigung und erweitertem Verstehen, sondern weisen das Verständigungsproblem in einem Spannungsfeld von Konsens und Dissens aus. Sie sind in ihren Beobachtungen plural geworden, was mir eine Grundvoraussetzung für die Geburt des Konstruktivismus zu sein scheint. Demokratische Gesellschaften sind als pluralistische niemals eindeutig »wahr« über ihre Pluralität zu regeln. Die Pluralität verweist nämlich nicht auf einen systemimmanenten Diskurs von Wahrheit, sondern benötigt ein Zusatzkriterium, das uns hilft, aus einer Auswahl heraus Entscheidungen für oder gegen etwas zu fällen.

Zweitens: Ein solches Kriterium ist die Viabilität, die im Gebrauch der so genannten Wahrheiten aussagt, was wir mit ihnen nach passend oder unpassend, nützlich oder unnütz, wirksam oder unwirksam, erfolgreich oder erfolglos usw. ordnen, oder wie immer wir auch Beobachtungs- und Handlungsbeschreibungen vornehmen wollen, um etwas als viabel auszusagen. In die Bestimmung solcher Viabilität greifen in der Regel drei Aspekte ein, die von Konstruktivisten besonders hervorgehoben werden[1]: Konstruktivität, Methodizität, Praktizität.

(1) Konstruktivität

Der Grundsatz von viablen Lösungen ist, dass es sich um menschliche Konstruktionen handelt, die mehrere Perspektiven einschließen: insbesondere Beobachter und Beobachtungen, Akteure und Aktionen, Teilnehmer und Teilhaber. Konstruktionen bedeuten je nach diesen Perspektiven, dass es sich bei ihnen nicht nur um reine Erfindungen oder reine Entdeckungen handeln kann. Es gibt für alle Konstruktionen eine Vorgängigkeit bereits Konstruiertens, aber diese determiniert nie vollständig die Möglichkeiten des Konstruierens selbst. Sonst wären Erfindungen nie möglich.
Der Konstruktionsgedanke wird vor allem gegen jeglichen Naturalismus gestellt, der alles Geschehen als Naturgeschehen in die Beobachtungen, Aktionen und Teilnahmen bloß abbildet, ohne sich hinreichend des aktiven Eingriffs des Menschen zu vergewissern. Dieser konstruktive Eingriff jedoch ist aus meiner Sicht ein unter interaktiven Handlungsbezügen von Konstrukteuren gestellter, ein als Praxis realisierter und als Kultur tradierter.
Die Konstruktivität unserer Erkenntniszuschreibungen wird im Konstruktivismus aus sehr unterschiedlichen Quellen heraus begründet. Ein Zugang kann in der konstruktiven Psychologie Piagets und darauf aufbauender, vor allem kognitivistischer, Lernmodelle gesehen werden. Diese Modelle versuchen nachzuweisen, dass der Aufbau des menschlichen Welt-Bildes ein Konstruktionsvorgang im Spannungsverhältnis eigener Schematisierungen (Assimilationen) an die Umwelt darstellt, die durch die Bedingungen der Umwelt selbst begrenzt wird (Akkommodation). Dies betont die aktive, kreative Seite

[1] Diese drei Aspekte führt auch Peter Janich (2000) an, dem ich für den Hinweis auf die drei Verwendungsweisen danke. In seinem Ansatz wird besonders die Methodizität in der Rekonstruktion von konstruktiven Praktiken entfaltet.

des Umgangs von Menschen mit Umweltbedingungen als ihr Konstrukt, was auch die Veränderungen der Umwelt als Resultat solcher Konstruktionen einschließt, ohne zu übersehen, dass es Bedingungen von Umwelt gibt, in denen diese konstruktiven Tätigkeiten erfolgen. Ein anderer Zugang kann kulturtheoretisch beschrieben werden. Im Vergleich der unterschiedlichen Kulturkonstruktionen zeigt sich eine konstruktive Mächtigkeit, die wir im Nach- und Nebeneinander von Welterklärungen analysieren können. Nehmen wir solche Erklärungen nach ihren jeweiligen systemimmanenten Deutungen und setzen diese nicht von vornherein in ein Schema unserer besten Lösung ein, dann gelangen wir zu der Einsicht, dass es unterschiedlich passende Konstruktionen von Verständigungsgemeinschaften in unterschiedlichen historischen und sozialen oder anderen Kontexten gibt. Diese Einsicht in die Unterschiedlichkeit verbinden wir damit, dass wir zudem die prinzipielle Konstruktivität von Weltbildern und -erklärungen zugestehen, wobei wir auch unsere eigene Erkenntnis nach systemimmanenter Konstruktion und systemtranszendenter Re- oder Dekonstruktion betrachten wollen.
Ein weiter Zugang ist hier z.B. die Biografieforschung. Sie hat in unterschiedlichen Varianten deutlich gemacht, wie brüchig die klaren Weltkonzepte in den Biografien selbst sind. Wechsel von Einstellungen, grundlegenden Werthaltungen, Urteile nach Anspruch und Geltung, Wahrheiten und Wissen usw. werden erst als Konstrukte verständlich. Wäre es hingegen erforderlich, Weltbilder als klare und eindeutig ableitbare Dispositionen, Abbilder oder universelle Wahrheiten bestimmter Verständigung auszugeben, dann hätten wir heute größte Mühe die Variabilität, Brüchigkeit, Veränderlichkeit und Unterschiedlichkeit von Biografien - auch der eigenen Biografie - noch hinreichend zu verstehen. Dies konnte insbesondere durch den Feminismus, der in etlichen Ansätzen eine starke Tendenz zum Konstruktivismus zeigt, diskutiert werden. Geschlechterrollen in ihrer Veränderung im 20. Jahrhundert sind ohne Beachtung der Konstruktivität der ihnen zu Grunde liegenden Verständigung kaum zu verstehen.[1] Und es betrifft auch Fragen der Ethik und Moral, die heute in der Gegensätzlichkeit ihrer Konstruktionen schwierig geworden sind (vgl. einführend insbes. Baumann 1995).

(2) Methodizität

Allein die Konstruktivität ist aber zur Bestimmung von Viabilität nicht hinreichend. Mit ihr könnte nur festgestellt werden, warum und wie Konstruktionen geschehen, aber in dieses Geschehen greifen immer auch bestimmte kulturelle und andere Vorverständigungen oder Bedingungen ein, deren Nichtbeachtung zu einer bloßen Beliebigkeit des konstruktivistischen Konzeptes führen würde. Gegen solche Beliebigkeit steht die Methodizität, die auch der Konstruktivismus nicht verleugnen kann noch will.
Die Methodizität wird uns besonders deutlich, wenn wir uns einem Denken in notwendigen Reihenfolgen zuwenden, wenn wir also z.B. naturwissenschaftliche und technische Erkenntnisse betrachten.[2] Eine Notwendigkeit ergibt sich aus bestimmten Reihenfolgen, die unumkehrbar sind, wenn wir neuere mit früheren technischen Entwicklungen

[1] Vgl. hierzu z.B. Butler (1990, 1993).
[2] Vgl. hierzu etwa die Rekonstruktion der Erfindung des Rades und des Drahtes nach Janich (1998, 150 ff.).

vergleichen. Hier zeigen sich bestimmte Kulturhöhen oder Entwicklungsetappen, die methodisch rekonstruiert werden und nicht beliebig, etwa durch Urteile unterschiedlicher Verständigungsgemeinschaften, als unbegründet zurückgewiesen werden können. Dass ein Rad sich dreht und dass es z.B. technisch die notwendige Voraussetzung für die Erfindung des Zahnrades ist, das kann, so Janich, keine Verständigungsgemeinschaft bestreiten, wenn sie denn solche Technik einsetzen will. „Technischer Fortschritt als Fortschritt der Erkenntnis ist (nachträglich!) *methodisch rekonstruierbar* als ein zweckhierarchisch gegliedertes, sich ausdifferenzierendes und immer reicher werdendes Handlungsvermögen." (Janich 1998, 156)

Aber inwieweit nun aus solchen technischen Beispielen insgesamt auf alle Zweck-Mittel-Rationalität geschlossen werden kann, das ist durchaus strittig. Zwar kann Janich für sehr eng gehaltene (z.B. technische) Diskurse des Wissens kaum widersprochen werden, wenn er systemimmanente Deutungen von notwendigen Reihenfolgen rekonstruiert, aber man muss doch auch zugleich die wesentliche Einschränkung sehen, dass dies nur für bestimmte praktische Handlungen zutrifft, d.h. für Handlungen, für die die jeweils festgehaltenen Zwecke selbst nicht kontrovers sind. Nun ist es zwar einerseits immer interessant, solche methodischen Rekonstruktionen durchzuführen[1], hier können teilweise überraschende neue Perspektiven gewonnen werden, aber die Methodizität stößt immer auch an ihre Grenzen: den systemimmanenten Deutungsrahmen einer vorausgesetzten Theorie, die sich jeweils spezifische Regeln des Diskurses gibt.

Mit der Methodizität handelt sich der Konstruktivismus alle Konflikte ein, die heute die Wissenschaften durchziehen. Scheinbar enge methodische Wahrheitsfindung - z.B. in der Bestimmung der Sicherheit von Atomkraftwerken - stößt an die Grenzen von Wahrscheinlichkeit und die Unmöglichkeit einer Minimierung aller Risiken. Auch die naturwissenschaftliche oder technische Wissenschaft hat ein Unschärfeproblem. Zwar kann durch Methodizität die Beliebigkeit begrenzt werden, aber dies darf nicht darüber täuschen, dass jegliche Methodik selbst in einen Bezug zur Konstruktivität und Praktizität zirkulär eingeschlossen ist: in sie gehen selbst bei scheinbarer neutraler Haltung von Forschern immer Vorverständnisse einer Kultur, Interessen- und Machtansprüche oder (noch) nicht durchschaute Motive und ein Begehren ein, die viable Lösungen als Ausdruck bestimmter Verständigungsgemeinschaften erreichen wollen. Das Scheitern solcher Viabilität auf Grund von veränderten Bedingungen und Ressourcen führt dann in der Regel auch zu Veränderungen in der Methodizität, die ja selbst als ein viables Konstrukt mit bestimmten Bevorzugungen zu bestimmten Zeiten gebildet wird.[2]

Ein methodischer Universalismus, um die Methodizität eindeutig und auf Dauer zu regeln, hat sich in den Wissenschaften immer wieder als Illusion erwiesen. Er beruht auf der Fiktion einer idealtypischen Lösung für alle Fälle, die uns eine Sicherheit gegen die (vermeintliche) Beliebigkeit zurückgeben soll. Dabei handelt es sich um eine Überzeichnung des Problems, denn wirklich beliebig ist keine Re/De/Konstruktion von Wirklichkeiten und Wahrheiten. Vor allem funktionale Systeme lassen sich nicht auf ständigen Dissens gründen, sondern benötigen Routinen auf Zeit, die einen Konsens

[1] Janich versucht dies z.B. für das Geld, analysiert aber faktisch überwiegend die technische Seite des Geldverkehrs (vgl. Janich in Hartmann/Janich 1998, 164 ff.).

[2] Vgl. dazu insbesondere Baumann (1999), der das Unbehagen in der Postmoderne thematisiert und damit auch gegenwärtige Widersprüche vermeintlich viabler Konzepte aufmerksam macht.

zumindest im methodischen Verfahren bedingen. Wenn wir allerdings versuchen wollten, solchen Konsens am Beispiel eines Verfahrens auf Dauer zu stellen und damit zu universalisieren, dann widersprechen wir den kulturellen Erfahrungen, die wir mit der Entwicklung von Wissenschaften in ihrem Nach- und Nebeneinander gemacht haben: ein letzter und bester methodischer Beobachter hat sich nämlich für die Erkenntnisbegründung oder -gewinnung bis heute nicht ergeben. Unsere logisch-methodischen Prinzipien taugen eben nicht für alle Fälle, sondern nur für die jeweilig konstruierten und zugelassenen. Selbst in den methodisch sehr strengen Fächern, die nur eine Minderheit in den Wissenschaften ausmachen, kommt es immer wieder zu Relativierungen, Brüchen in der Denkweise, zu neuen Ansatzpunkten und verschobenen Relevanzen.

(3) Praktizität

Die sozial-kulturelle Grundlegung des Konstruktivismus geht von der zentralen Hypothese aus, dass alle Erkenntnisse - auch die der Naturwissenschaften - aus gesellschaftlichen Praxen herrühren und somit eine Praktikabilität (in sehr unterschiedlichen Formen) als Quelle, Herkunftszusammenhang, Bezugsrahmen, als notwendigen Kontext aufweisen.
Diese Einsicht ist insbesondere in methodischer Strenge im deutschen Konstruktivismus ausgehend von Kamlah/Lorenzen artikuliert worden. Wie schon der methodische Konstruktivismus, der auf diese Autoren zurückgeht, so diskutiert auch der Kulturalismus (Janich u.a.) den Zusammenhang von realisierten Praxen und theoretischen Schlussfolgerungen. Dieser Zusammenhang ist oft denjenigen nicht mehr bewusst, die theoretisch spezialisiert ein Segment aus einer in den Hintergrund gedrängten Praxis bloß noch theoretisch bearbeiten. Hier wird es zur Aufgabe des Konstruktivisten, die zu Grunde liegenden Praxen zu rekonstruieren, um gegen jeden Naturalismus oder einen naiven Realismus in der Herleitung zu streiten. Naturalisten und auch Realisten gewinnen ihre Argumente nämlich überwiegend dort, wo der Zusammenhang zur Praktikabilität als vorausgesetztem Kontext für die Theoriebildung verdrängt wird. Dann scheint nur noch die Natur oder Realität zu sprechen. Was aber alleine spricht, das ist der Mensch (genauer: der Mensch in seiner Verständigungsgemeinschaft) als maßgeblicher Konstrukteur einer Praxis, die er in bestimmter Weise konstruiert hat.
Der soziale Konstruktivismus achtet nun insbesondere auf folgende Punkte: Die Praktiken, die zu Routinen werden und in Institutionen sich verwandeln, stehen stets im Kreislauf mit Konstruktionen und Methoden der Begründung und Geltung. Wer sich an bestimmte Praktiken gewöhnt, der scheint insbesondere aus dem Blickwinkel einer kulturellen Hegemonie sich in einem universellen Geltungsraum zu befinden. Diese Universalität wird aber durch unterschiedliche Praktiken in diesem Geltungsraum (z.B. bei unterschiedlichen Diskursarten; vgl. dazu weiter unten Kapitel 3) als auch durch alternative Kulturen stets relativiert. Insoweit ist es auch bei scheinbarer methodischer Eindeutigkeit stets notwendig, die (sozialen und anderen) Praxen aufzudecken, die den Konstruktionen und Methoden zu Grunde liegen oder sie beeinflussen.

1.3 Aufgabenfelder eines sozialen Konstruktivismus

Fassen wir nun die Bedeutung der Viabilität für die Verständigungsgemeinschaften zusammen: Die von Subjekten und Verständigungsgemeinschaften konstruierte Viabilität engt Beliebigkeiten von Wahrheiten entschieden ein. Für die Wissenschaft bedeutet dies mindestens zweierlei:
(1) Wissenschaften können sich nicht einfach an bloße Mehrheitsabstimmungen halten. Wo es die Methodizität erzwingt, deren Geltungsbereich durch einen weitreichenden wissenschaftlichen Diskurs selbst gesichert wird (die Verständigung von paradigmatisch abgesicherten Ansätzen in der *scientific community*), da entsteht ein Vorverständnis und eine Verständigung, die auch über kontroverse wissenschaftliche Ansätze hinausreichen kann.
(2) Andererseits ist aber auch diese Methodizität ein Konstrukt, das in bestimmten Praktiken, Routinen und Institutionen steht, sodass das Vorverständnis und die Verständigungen der *scientific community* nie universell oder abgeschlossen werden können. Die jeweilige Geschichte der Disziplinen legitimiert und regelt hierbei die je aktuellen Mehrheitsverhältnisse - den so genannten *main stream* -, die auch bei methodischen Fragen Interessenlagen und Machtverhältnisse zum Ausdruck bringen. Dies wird bei den Karrieren der Wissenschaftler überaus deutlich, denn deren Erfolg hängt von den jeweiligen Mehrheiten, die sie auswählen und befördern, ab.
Dieser Umstand macht es übrigens immer wieder schwer, neuen Ansätzen zum Durchbruch zu verhelfen, wie schon Thomas Kuhn in seiner Theorie wissenschaftlicher Revolutionen zutreffend markierte. Doch wenn man auf die Kraft viabler Lösungen vertraut, wie es insbesondere im technischen Bereich erscheint, können durch Rekonstruktionen die Verständigungsgemeinschaften als nicht ganz so willkürlich erscheinen, wie es bei Kuhn oder stärker noch bei Feyerabend gedacht wird. Dies führt dann leicht zu vergessenen historischen Lösungen (vgl. dazu Janich 1998, 140 ff.). Aber dieser Gedanke lässt sich nicht auf alle Handlungsbereiche gleichermaßen übertragen, weil es auch Bereiche gibt, die methodisch nicht so leicht auf einen eindeutigen materiell-technischen Handlungsspielraum ausgerichtet sind. Je stärker Beziehungen und die Lebenswelt beachtet werden, desto unschärfer und pluraler wird auch das methodische Spektrum.

Der Konstruktivismus ist ein erkenntniskritischer Ansatz, der sich insbesondere der Breite wissenschaftlichen Arbeitens widmet. Dies wird insbesondere in seinem wissenschaftlichen Diskursen deutlich, sofern sie die Breite der Konstruktionen, Methoden und Praxis berücksichtigen. Hier ergibt sich, in vereinfachter Zusammenfassung gezeigt, folgendes Grundmodell, von dem insbesondere der interaktionistische Konstruktivismus ausgeht:

	Unterscheidungsformen und Intentionen bei einer differenzierten Vorgehensweise einer wissenschaftlichen Verständigungsgemeinschaft		
	Konstruktion	**Methode**	**Praxis**
Symbolische Versionen der Welterzeugung	Relativität Singularität Pluralität	Begründung Geltung in Diskursen	Viabilität
	Freiheitsposition Autonomieposition Dekonstruktivismus Poststrukturalismus **Übertreibung:** Postmoderne Beliebigkeit	Verfahrenssicherheit Logische Richtigkeit Eindeutigkeit Empirischer Nachvollzug **Richtigkeit:** Ideale rationale Akzeptiertheit	Anwendungshäufigkeit Interessenlagen Macht Strukturen **Rahmen:** Erfolg des Machbaren

Die vorgestellte Tafel kann aus zwei Richtungen gelesen werden:
(1) Die eine Richtung sind die Weisen der Welterzeugung, aus denen wir wissenschaftliche Beobachtungs- und Handlungsperspektiven entwerfen. Im herkömmlichen Verständnis sind dies überwiegend symbolische Leistungen, die wir erbringen müssen. Dazu zählen alle normativen, sinnhaften Intentionen und Deutungen von Verständigungsgemeinschaften, die sich sprachlich äußern, deren Welterzeugung zumindest eine Konstanz in Äußerung und Gebrauch aufweist, so dass sie beschreibbar, darstellbar, diskutierbar wird. Dies ist die Sphäre wissenschaftlicher Diskurse nach Konsens und Dissens.[1]
(2) Als Wissenschaftler sollten wir, wenn wir meine Tafel von oben betrachten, mindestens die drei Unterscheidungen nach Konstruktion, Methode und Praxis machen, wenn wir uns mit der Entstehung, der Begründung und Geltung, aber auch der Anwendung beliebiger Konstruktionen, sei es als Rekonstruktion ihrer Herkunft, sei es als Kritik und damit Dekonstruktion ihrer Abkunft, beschäftigen. Es sind Unterscheidungsformen, die

[1] Aber es ist - und dies richtet sich gegen einen bloßen Rationalismus - keineswegs der einzige Zugang zu Weisen der Welterzeugung. Ich sehe zwei weitere Möglichkeiten, die ich als imaginäre und reale Seite bezeichne. Diese beiden Seiten entwickle ich hier nicht näher; vgl. dazu Reich (2000 b).

wir bei unterschiedlichen Weisen der Welterzeugung anlegen können.[1] Es sind allerdings Unterscheidungsformen, auf die sich eine wissenschaftliche Verständigungsgemeinschaft erst einigen muss.

Der interaktionistische Konstruktivismus geht davon aus, dass in der symbolischen wissenschaftlichen Arbeit beide Richtungen beachtet werden sollten. Das soll nachfolgend kurz begründet werden.
Konstruktivisten sprechen oft davon, dass ein Beobachter, ein Teilnehmer oder Akteur sich seine Wirklichkeit erzeugt. Wenn sie dabei von Weisen der Welterzeugung sprechen, so beziehen sie sich z.B. auf Nelson Goodman's Buch „Weisen der Welterzeugung" (1984). Er provoziert uns mit der doppelten These, dass wir nicht nur in einer Welt, sondern mehreren leben und dass diese Welten zudem von uns erzeugt sind. Dies können wir auch als anti-realistische und anti-transzendentale Position markieren. Goodman konkretisiert seine These, indem er davon spricht, dass der Verlust der *einen* Welt[2] auch zu einem Verlust der *einen richtigen* Version von Welt führt. Wir müssen uns heutzutage darauf einlassen, dass es nach- und nebeneinander sogar mehrere »richtige Versionen« von Welten gibt. Dies scheint mir eine berechtigte und konstruktivistische Aussage zu sein. Sie betont zunächst die Seite der Konstruktion, ja, sie wendet sich dieser Seite vorrangig zu: Ganz gleich welche Konstruktionen von Welten wir betrachten, wir entdecken und erfinden in ihnen unterschiedliche, aber zugleich für sich genommen durchaus richtige Lösungen. So mag der eine einen Stuhl als einen mehr oder minder bequemen Gegenstand zum Sitzen betrachten, ein anderer ihn als Objekt philosophischer oder ästhetischer Reflexion benutzen, wieder ein anderer ihn in seinen materiellen Eigenschaften entweder physikalisch oder chemisch oder atomistisch usw. analysieren; es gibt diesen Stuhl und dennoch sehr unterschiedliche Versionen, verschiedene Ausdrucksweisen über den Stuhl. Und es ist nicht möglich, diese Versionen auf bloß einen Nenner zu bringen, der nicht im allgemein Unverbindlichen endet. Die Folgerung, der wir zustimmen sollten, und die Hilary Putnam in seiner Analyse der Arbeit Goodmans festgehalten hat, lautet deshalb: „Jede dieser Ausdrucksweisen kann formalisiert werden, und jeder der so entstandenen Formalismen stellt eine vollkommen legitime Redeweise dar; Goodman würde aber sagen (und ich würde ihm zustimmen), dass keiner von diesen beanspruchen kann, so zu sein, »wie die Dinge unabhängig von Erfahrung sind«. Es gibt nicht die einzige wahre Beschreibung der Wirklichkeit." (Putnam 1993, 254)
Nun hat Putnam den Aspekt ein wenig verschoben, indem er stillschweigend aus dem Feld der Konstruktion mit dem Hinweis auf die jeweilig unterschiedlich legitimierten Formalismen in den Bereich der Methode gewechselt ist.

Schauen wir nun in das erste Feld: die symbolische Konstruktion. Für dieses Feld hat Goodman wohl Recht, denn hier scheint es so, als sei es möglich, verschiedene Versio-

[1] Vgl. dazu auch Peter Janich (2000).

[2] Dieser Verlust wird aus der Sicht sehr unterschiedlicher nachmetaphysischer Theorien im 20. Jahrhundert explizit herausgearbeitet und beschrieben. Ich spreche hierbei auch von Kränkungsbewegungen der Vernunft, die unter anderem zur Genese des konstruktivistischen Denkens führten; vgl. Reich (1998 a, b).

nen von Welten zu erzeugen. Jeder Beobachter, Teilnehmer, Akteur in wissenschaftlichen Diskursen hat zunächst die Möglichkeit, seine Konstruktionen als Versionen von Welten zu entwerfen, zu erfinden. Unabhängig vom Erfolg in einer Praxis oder der Begutachtung durch methodische Kontrollen, scheint dieses Recht kaum nehmbar zu sein, wenn wir die Freiheit nicht überhaupt in diesem Feld schon beschränken wollen (im Nebenfeld wird sie gleich ohnehin beschränkt). Und selbst wenn alle Konstruktionen in diesem Feld durchaus erfolgreich und methodisch begründet wären (je in ihrer Zeit oder für bestimmte wissenschaftliche Verständigungsgemeinschaften), in ihrem Nach- und Nebeneinander werden sie als Versionen und Welten zueinander relativ und ein erkenntniskritischer Relativismus ist unvermeidlich. Wir können dies im Sinne dekonstruktivistischer Denker wie Derrida auch noch erweitern: als ebenso unvermeidlich erscheinen singuläre, lokale, ethnozentrische, kulturelle usw., insgesamt konstruktive Kontexte, die eine absolute Entscheidung für eine dominante Version subvertieren, die jeglichen Universalismus unterlaufen, die gegen Hegemonien und letzte Lösungen, gegen Dogmatismus und Stillstand stehen.[1] Auch Wissenschaften sind in ihren Konstruktionen plural, sie benötigen Dissens und sie können sogar in ihren jeweils richtigen Versionen zu völlig entgegengesetzten Aussagen über ein und denselben Gegenstand geraten.

Verdeutlichen wir diese konstruktive Seite einmal durch ihr Gegenteil. Thomas Nagel z.B. schlägt übertreibend vor, dass alle unsere Konstruktionen beobachterfrei, perspektivenlos, weil aus den Dingen selbst stammend, in das Denken und in Theorien übernommen werden müssen. Für ihn, wie für andere metaphysische Realisten auch, gibt es eine scharfe Trennung von Aussagen und Tatsachen; es entsteht das Problem einer Referenz von Aussagen auf Tatsachen. Aber wie soll diese Referenz im Feld der Konstruktion erreicht werden? Selbst wenn wir auf dieser naiv-realistischen Position verharren würden, dann müssen wir für unsere Konstruktionen zugeben, dass Tatsachen zumindest im Feld der symbolischen Konstruktion mehrere Versionen erlauben (man kann ja immerhin irren). Für Nagel und andere darf dann nicht sein, was theoretisch nicht sein kann. Dies ist allerdings sehr weltfremd, denn selbst strengere Fächer wie die Physik leben heute durchaus mit gegensätzlichen Versionen verschiedener Welten, ohne dies nach dem Dogma von Tatsachen bereinigen zu können. Und es entsteht ein weiteres Problem für den realistischen Metaphysiker: immer mehr menschliche Konstruktionen kehren als scheinbare Tatsachen zurück. Dann müsste man also, wie es z.B. John R. Searle (1997) unternimmt, zwei Sorten von Tatsachen – extern reale und menschlich konstruierte – als jeweils schärfere oder schwächere Variante von Tatsachen annehmen. Methodisch könnte man also aus der Sicht metaphysischer Realisten folgern, dass die Begründung der Konstruktionen nicht hinreichend sein mag. Dann wäre auch die Geltung der verschiedenen »richtigen« Versionen nicht wahr. Und unsere Verständigung hierüber wäre unwissenschaftlich. Die Tatsachen sind - „ein letztes Wort", wie uns Thomas Nagel vorschlägt -, hier dann eben einfach nicht hinreichend methodisch begründet worden, es gibt noch verschiedene Beschreibungen der Tatsachen, aber *in the long run* wird die Wissenschaft dies bereinigen müssen und damit den externen Tatsa-

[1] Vgl. dazu einführend z.B. Mouffe (1999).

chen Geltung in den Begründungen verschaffen; die Verständigung als wissenschaftlicher Diskurs kann sich erst dann als wissenschaftliche bewähren.
In unserem Schaubild sind wir nun in das Feld der Methode mit symbolischer Lösung gerückt. Damit verändern sich die Ausgangspunkte. Nehmen wir hier den Streit zwischen einem Relativisten wie Goodman und Universalisten wie Nagel. In diesem Feld sehen wir aus den jeweils unterschiedlichen Begründungen mit bestimmten Geltungsansprüchen die Formulierung der methodischen Eckpunkte der streitenden Parteien. Die Universalisten speisen ihr Denken gerne aus der Metaphysik oder aus einem metaphysischen Realismus. Es muss für sie richtige Begründungen geben, die auf wahren Tatsachen eine Geltung gewinnen, um eine wissenschaftliche Verständigung überhaupt zu ermöglichen. Der Relativist Goodman ist an dieser Stelle jedoch anti-realistisch und radikal konstruktivistisch: von irgendwelchen Tatsachen in der Begründung oder nach der Seite der Geltung hin auszugehen, die unabhängig von den konstruierten Versionen existieren sollen, erscheint ihm als inhaltsleer. Den Tatsachen entsprechen Welten. Den Welten Versionen. Unterschiedliche Versionen, die auf unterschiedlichen Begründungen basieren, umfassen damit notwendig auch unterschiedliche Geltungen für unterschiedliche Welten. Aber immerhin können wir uns darüber diskursiv – also nach Regeln, die die Erzeugung unserer Versionen begründen, verständigen.
Hilary Putnam sieht hier bei Goodman eine übertriebene Subjektivität am Werk. Woher kommen die Welten, die Tatsachen? Sie sind von Menschen gemacht. Aber ist dies eine hinreichende Erklärung?
Es ist völlig klar, dass Goodman uns insbesondere im methodischen Feld in ernsthafte Schwierigkeiten bringt. Was geschieht, wenn unterschiedliche Versionen in einem enger abgesteckten methodischen Feld einer Wissenschaft erscheinen? Die einfachste Gegenantwort auf Goodman ist hier von Donald Davidson vorgebracht worden: Es stimmt, was Goodman behauptet, wenn zwei Versionen unvereinbar auftauchen, dann würden zwei Welten existieren; da dies aber nicht hinnehmbar ist und beide nach der herkömmlichen Logik nicht wahr sein können, so muss eine unwahr sein und überwunden werden. Quine argumentiert ganz ähnlich, indem er fordert, dass ich mindestens angeben muss, wann ich jeweils welche Version für welche Umstände benutze (vgl. Putnam 1993, 259).
Nun sind diese beiden Deutungen allerdings schon wieder bestimmte Versionen, wobei die von Quine darauf hält, dass die einfachsten und sparsamsten Erklärungen methodisch immer die besten sein sollen und damit am ehesten Wahrheit verbürgen.
Setzen wir auf das Feld der Methode, dann erkennen wir, dass wir in unendlichen Streit geraten können, denn die Formalisierungen unserer Ausdrucksweisen, die Logiken der Rekonstruktion können je nach den gesetzten Ausgangspunkten und aufgestellten Regeln wiederum unterschiedlichste Varianten von Geltungen und Begründungen erzeugen. Allein die Suche nach einer letzten, nicht mehr hintergehbaren Formel, einem letzten Wort, die will nicht mehr gelingen, wenn wir nicht die Sackgassen der Metaphysik in Kauf nehmen wollen. Aber nun droht eine gewisse Beliebigkeit. Allein die Drohgebärde des Beliebigen führt in den Wissenschaften oft schon dazu, dass sich abbildende oder universalistische Ansätze so lange halten können, auch wenn ihr Denken längst gegen die Praktiken, die in der Wissenschaftlich konkret üblich geworden sind, verstoßen. Bei den Universalisten wird die Konstruktion aus der Verengung auf bestimmte Vor-

Versionen geschaut, die sich in der Verständigung der Wissenschaft etabliert haben und die als Begründungen bestimmter Geltungen nach dem Maßstab richtiger Versionen gefertigt sind. Dies wird Goodman allerdings kaum zufrieden stellen, denn es erzwingt nur eine Sicherheit von intendierten Versionen. Und wie sollen wir so Goodman widerlegen? Alle Versionen haben sich bisher in der Menschheitsgeschichte nur auf Zeit bewährt. Können wir heute wirklich glauben, dass dies seit der Moderne grundlegend geändert ist?

Jetzt ist es an der Zeit in das dritte Feld zu wechseln, um einen pragmatischen Realismus erscheinen zu lassen, wie ihn z.B. Putnam vertritt. Aus der Sicht der Konstruktion stimmt Putnam zu, dass es die metaphysische Position eines Abbildes der Dinge, wie sie »da draußen« sind, nicht mehr geben kann. Dennoch gibt es heute noch sehr viele metaphysische Realisten. Sie bestehen darauf, „dass es eine mysteriöse Beziehung der »Entsprechung« gibt, die Referenz und Wahrheit ermöglicht" (Putnam 1993, 213). Der pragmatische oder interne Realist, den Putnam verkörpert, ist dagegen bereit, „sich Referenz als intern zu »Texten« (oder Theorien) vorzustellen, *vorausgesetzt*, wir erkennen an, dass es bessere oder schlechtere »Texte« gibt." (Ebd.)

Der interne Realist ist Pragmatiker, insofern er es an die Kon-Texte verweist, die in menschlichen Praktiken, Routinen und Institutionen stehen, was als besser oder schlechter erscheint. Dabei knüpft Putnam die Richtigkeit an mindestens zwei Bedingungen: (1) Richtigkeit ist nicht subjektiv, sie kann nicht durch bloße Meinungen erzwungen werden, sondern setzt ein methodisches Vorgehen voraus, das sich legitimiert und verobjektiviert. (2) Solche Legitimation und Verobjektivierung aber, das gesteht Putnam zu, kann nicht vollständig sein oder endgültig verifiziert werden. Ja, wir müssen uns sogar damit zufrieden geben, dass die Akzeptanz des richtigen Urteils eine »idealisierte rationale Akzeptiertheit«[1] darstellt.

Wie aber können wir beide Bedingungen erfüllen? Wir „lernen sie, indem wir uns eine Praxis aneignen" (ebd., 214).

Schauen wir aus dem Feld der Praxis auf die anderen Felder dann erscheint die je unterschiedliche Viabilität, die Passungs- und Deutungsform, die wir in unseren Praktiken, Routinen und Institutionen immer schon eingenommen haben oder einnehmen, wenn wir Konstruktionen und ihre methodische Begründung und Geltung betrachten. Setzen wir nun Kritiker gegen den Konstruktivismus in die anderen Felder, dann werden sie uns Fragen stellen. Aus dem Feld der Konstruktion tritt uns z.B. die Frage entgegen: „Sage mir, wer es zu dem gemacht hat, was es ist? Ist es von Natur aus da oder war ein Mensch der Urheber?" Der Transzendentalpragmatiker etwa mag fragen: „Nenne mir die vorgängigen Regeln, nach denen du nichthintergehbar immer schon etwas gedacht haben musst, was hier dann als Konstruktion erscheint. Es ist durch solche Regeln vorbelastet." Aus dem Feld der Methode ertönt die Frage: „Beweise, dass diese Redeweise über die Tatsachen und die Wirklichkeit tatsächlich mit der Wirklichkeit übereinstimmen; tun sie es nicht, dann müssen wir dich fragen: Kannst du uns die Wirklichkeit nennen, auf die du dich beziehst und wie eindeutig erscheint sie dir?" Und können sich Realisten, die wohl heute die stärksten Universalisten sind, weder über den Urheber noch ihre Wirklichkeitsableitungen einigen, dann werden sie fragen: „Beschreibe die Urheber

[1] Vgl. dazu Putnam (1982).

oder die Wirklichkeit so, wie sie sind, um unabhängig von den Redeweisen darüber sagen zu können, was *ist*." Der Transzendentalpragmatiker hingegen wird mich nach der methodischen Reihe fragen, die ich aus einer Letztbegründung heraus immer schon gehen muss, wenn ich überhaupt Geltungsansprüche erhebe.
Konstruktivisten aber verweigern darauf die Antwort, weil solche Fragen bereits eine realistische oder transzendentale Verallgemeinerung bestimmter, wenn auch meist sehr allgemeiner oder abstrakter Methoden und Praktiken bedeuten. Mit Putnam können wir daher so antworten: „Warum sollte man .. annehmen, dass die Wirklichkeit unabhängig von unseren Beschreibungen beschrieben werden kann? Und warum sollte die Tatsache, das die Wirklichkeit unabhängig von unseren Beschreibungen nicht beschrieben werden kann, zu der Annahme führen, dass es nur die Beschreibungen gibt?" (Ebd., 264 f.) Wir können dann gegen den Transzendentalpragmatiker durchaus zugeben, dass in diesen Redeweisen immer auch Regeln und vorgängige Urteile mit eingehen mögen; aber diese begrenzen auf Grund der Praktiken, in denen wir immer auch stehen, keinesfalls das methodische Feld auf eine Nichthintergehbarkeit außerhalb bestimmter praktischer Rekonstruktionen, die wir zunächst zu reflektieren hätten, *bevor* wir überhaupt solche Regeln verhandeln. Hier hat der methodische Konstruktivismus der Erlanger Schule wie heute der Kulturalismus von Janich u.a. zu Recht gerade gegen Ansätze wie die Transzendentalpragmatik geltend gemacht, dass sie die Praxis ausklammere, um ein bloß methodengeleitetes und ideal-deduktives Konstrukt von Regelüberlegungen an die Stelle von konkreten Rekonstruktionen der Anwendungen von Regeln insbesondere in den einzelnen Fächern zu leisten.
So konstruieren wir uns in Beschreibungen Etwas, das wir nach methodischen Regeln begründen und dessen Geltung wir festlegen, was aber immer in bestimmten viablen Praxen geschieht, die von vornherein Beliebigkeit aller Konstruktionen und Methoden begrenzen. Gehen wir deshalb auf die Beschreibungen näher ein, dann zerfallen sie, je wie wir es intendieren, in sehr unterschiedliche Weisen der Welterzeugung oder methodisch-konstruktive Unterscheidungen, wie es mein Schaubild andeuten soll. Dann erweitern sich die bisher genannten Positionen auch erheblich, wie ich nun kurz ausführen möchte, indem ich die Spalten der Konstruktion, Methode und Praxis nun von oben nach unten jeweils kurz erläutere:
(a)Konstruktionen sind *symbolisch* immer in einem Nach- und Nebeneinander. Als einzelne sind sie singulär, aber ihre singuläre Ereignishaftigkeit verschwindet schon, wenn sie symbolisiert als Vorrat der Beobachtung, Ausdeutung, Handlung für andere bereit stehen. Es gibt keine Konstruktion, die wir alle auf Anhieb gleich im Sinne einer intentionalen Unterschiedslosigkeit oder eines universalen Kontextes wahrnehmen und deuten können. Es gibt Konstruktionen im Plural und in unterschiedlichen Bevorzugungen. Aber das Symbolische sichert doch immerhin, dass wir uns über sie verständigen können, indem wir sie rekonstruieren oder dekonstruieren. Und als Verständigungsgemeinschaften sind wir ihnen nicht bloß ausgeliefert, sondern beurteilen sie nach Methode und Praxis.
Das Feld der Konstruktion sichert so gesehen unsere Freiheit als einen Ort und eine Position eigener Entscheidungen, eigenen Willens und kreativen Versuchens. Hier erscheint der Autonomieanspruch der Moderne, der sich in der Postmoderne noch steigert (vgl. Baumann 1999). Es ist zugleich ein Ort der ständigen Ergänzungen, wie überhaupt

die Ergänzbarkeit zum durchgängigen Prinzip alles Konstruktiven zu werden scheint. Der Dekonstruktivismus, angeregt z.B. durch Derrida, ist eine der Figuren, die neben anderen Diskursen der Postmoderne das Ende der *einen* Konstruktion mit universalem Charakter eingeläutet und in gewisser Weise vollendet hat. Aus dem Poststrukturalismus sind hinreichend Arbeiten erwachsen, die uns die eigene Konstruktivität z.B. abendländischer Kultur und Bildung als Überbeanspruchung von Aufklärung, übertriebene Universalisierung und Vernachlässigung von Pluralität und Ethnozentrizität nachgewiesen haben (z.B. Foucault, Bourdieu). Radikale Konstruktivisten haben insbesondere in der Betonung der Subjektivität von Konstruktionen dies noch gesteigert, indem nunmehr alles Konstruktive überhaupt als willkürlich erscheint. Gleichwohl können wissenschaftliche Diskurse nicht in postmoderner Beliebigkeit, die hier als eine Kritik an der Übertreibung des konstruktiven Feldes entsteht, geführt werden. Wir müssen zumindest bedenken, dass es – so wie es unsere Praktiken (aber keineswegs universalistische Theoreme als allgemeiner Reflexion) zeigen - weitere Felder gibt, die erforderlich sind, wenn wir wissenschaftliche Diskurse führen.

(b) *Methoden* sind *symbolisch* Vergewisserungen, dass die Konstruktionen (als Beschreibungen über Wirklichkeiten) nicht zu subjektiv, zu willkürlich, beliebig, bloß einmalig, ungenau, uneindeutig, nicht wiederholbar, unverständlich, unlogisch usw. bleiben. Insoweit bekämpfen zumindest wissenschaftliche Methoden die offenen Aspekte der Konstruktionen auf der symbolischen Seite mit mächtigen Instrumentarien: *Begründungen* bedienen sich logischer Verfahren, um möglichst eindeutig zu fixieren, was in den Redeweisen über Wirklichkeiten für möglichst große Menschengruppen auf möglichst lange Zeit wahr ausgesagt werden kann. Damit werden zugleich *Geltungsansprüche* markiert, die für diese Begründungen aussagen, welche Geltung ich beanspruchen kann, um in Verständigungen mit anderen weitere Begründungen zu prüfen. So entsteht insgesamt ein diskursives Verständigen, das durch die Regeln und Regelerzeugungen nach Konsens und Dissens reflektiert, analysiert und entschieden werden kann. Die Methoden und eingesetzte Apparaturen erzeugen jeweils ihre Versionen von Welten, wobei sie zugleich angeben müssen, welche Version für welche Welt (welchen Kontext) steht. Die hier entwickelten Fachsprachen, Fachlogiken, Prototheorien des Erfolgs und Misserfolgs usw. sind insbesondere in den Naturwissenschaften, im technisch-wissenschaftlichen Erfolg der Moderne manifestiert.

Methoden dienen in ihren systemimmanenten Kontexten der Verfahrenssicherheit. Sie belegen methodische Reihen, die ich rekonstruieren kann[1], dessen logische Richtigkeit ich prüfen kann, wobei diese Richtigkeit jeweils für den Kontext gilt, für den sie begründet und ggf. empirisch auch nachgewiesen wird. Die Eindeutigkeit und der empirische Nachweis sind allerdings immer relativ zu den Kontext zu sehen, für den sie gebraucht werden. Bei zwei Versionen von Welt über einen Gegenstandbereich kann ein Außenstehender sich dann nur noch mittels erweiternder Methoden und Abwägungen für die eine oder andere Version entscheiden oder ggf. beide gleichberechtigt nebenein-

[1] In der modernen Industrie setzen sich heute insbesondere Qualitätsmanagementmethoden nach bestimmten Normen (Iso-Norm 9000 ff.) durch, um diese Rekonstruktionen zu leiten. Auch bei scheinbar technisch eindeutigen Abläufen ist keineswegs von vornherein sicher gestellt, dass die Konstruktionen für andere in allen Details klar sind. Die praktische – oft auf Handlungswissen basierende - Durchführung muss immer von einer exakten und dokumentierten Rekonstruktion unterschieden werden.

ander stehen lassen. Ein klassisches Beispiel für die letzte Möglichkeit ist die Erweiterung des physikalischen Weltbildes durch die Quantenmechanik (vgl. Putnam 1993, 221 ff.). Oft gelingt es in den Wissenschaften nur auf bestimmte Zeit, methodische Bevorzugungen gegen andere durchzusetzen. Eine Vielzahl von Theorien scheitert methodisch ohnehin an Ansprüchen der Plausibilität, der Einfachheit der Erklärung, der Übersetzbarkeit in Anwendungen, der Eindeutigkeit des Nachvollzugs. Insgesamt gibt es aus konstruktivistischer Sicht in den wissenschaftlichen Methoden einerseits keinen Universalismus einer Ableitung aus vermeintlich externen Tatsachen, die erst in einem zweiten Schritt ins menschliche Denken übersetzt werden. Tatsachen sind immer schon Teil unserer Redeweisen über Tatsachen. Andererseits lehnen wir aber auch Beliebigkeit ab. Methoden unterstellen zumindest eine ideale rationale Akzeptiertheit. Da es sich nicht um Abbildungen oder Ableitungen aus Universalien handeln kann, kann die rationale Akzeptiertheit von richtigeren gegenüber weniger richtigeren oder falschen Begründungen, Geltungen oder Diskursen (als berechtigte Behauptbarkeit)[1] insgesamt nicht mehr nach einer Theorie der Wahrheit abgeleitet werden. Die Richtigkeit unterstellt gegenüber der Wahrheit bereits, dass ich irren kann. Ich meine aus besten Gründen, so weit sie mir bekannt sind und auf mir bekannte Kontexte zutreffen, etwas richtig und rational behaupten zu können. Dies erstreckt sich auch auf ideale Annahmen, die ich in meinen Redeweisen in Verständigungen und Diskurse notwendig als Maßstäbe, Kriterien und Sinn mit einbringe, wenn ich etwas behaupte.

c) *Praktiken, Routinen und Institutionen* erscheinen als Praxis, die *symbolisch* die Viabilität unserer Konstruktionen und Methoden offenbart. Aus solcher Praxis wird die konstruktive Relativität, Singularität und Pluralität immer auf das begrenzt, was wir für uns (unsere jeweilige Verständigungsgemeinschaft mit ihren Interessen, Ansprüchen, mit ihrer Macht und ihren Strukturen) gebrauchen können. Sehen wir kritisch auf die dabei benutzten Methoden, so lassen sie sich sogar meistens aus den Praxen rekonstruieren: wir setzen jene Methoden der Begründung, jene Geltungsansprüche und Regeln der Verständigung ein, die für bestimmte Aufgaben in unseren Praxen von Nutzen sind, die Erfolg von Misserfolg, eine gelingende Technik von einer misslingenden, eine von Mehrheiten respektierte Deutung von Minderheitendeutungen usw. scheidet. Die Praxis hat zwar nicht die Macht, alle Konstruktionen zu steuern (es gibt zumindest seit Beginn der Moderne immer eine gewisse Freiheit des Konstruktiven gegen jeden *main stream* einer Praxis), sie hat auch nicht die schnelle Kraft, bisherige wissenschaftliche Methoden mit einem Zug zu erneuern oder umzustellen (sie kämpft also immer mit traditionellen Beharrungen), aber der Sog des Machbaren erzwingt zumindest eine Dynamisierung und Flexibilisierung der Konstruktionen und Methoden. Nehmen wir hier die kulturelle Beschreibung unserer gegenwärtigen Praxen, dann zeigt sich sowohl aus modernen als auch postmodernen Beschreibungen, dass es um eine rastlose, unlenkbare, rebellische Bewegung geht, die das Ziel der jeweiligen Viabilität für begrenzte Interessen, Bedürfnisse, Machtansprüche *vor* einen höchsten Abschluss der Kultur gestellt hat. Verständigungsgemeinschaften stehen im Plural (z.B. Atomkraftbefürworter und Atomkraftgegner) in einer pluralen Verständigungsgesellschaft. Die Praktiken des 20. Jahrhunderts

[1] Eine Anregung hierfür gibt Putnam (1993, 241 ff.). Da die Diskussion der Methodenfrage nicht im Vordergrund dieses Beitrages steht, gehe ich auf spezifisch konstruktivistische Forderungen an eine „berechtigte Behauptbarkeit" hier nicht näher ein.

haben ein Ende der großen Meta-Erzählungen erzwungen, die Kultur noch als rationales Handeln oder selbstzwangorientierte Vernunft zu einem glücklichen Ende führen wollten; dagegen stehen heute Entbettungsprozesse aus den Traditionen und überkommenen Werten, Normen, aus vermeintlich abgesicherten Einheiten logischer Vernunft, die sich nunmehr als bloß zeitbedingte Konstrukte und übergeneralisierte Methoden bestimmter Begründung, Geltung und gewisser Diskurse erweisen. Jene Konstruktionen und neuen Methoden, die dies artikulierten, beschleunigten den Prozess der Postmoderne, wie umgekehrt die Postmoderne unsere gegenwärtigen Konstruktionen und Methoden mit neuen Versionen von Welten versieht und beschleunigt. In der symbolischen Praxis sind wir immer auch an Strukturen gefesselt, aber in den Freiheiten unserer Träume und Visionen, selbst in den gespiegelten symbolischen Formen der Massenmedien, scheinen wir die Ekstase der Freiheit direkt ausleben zu können. Doch der Erfolg ist nicht durchschlagend positiv, wie wir vielleicht wünschen mögen: die Ekstasen der Freiheit führen uns zu Ekstasen der Ambivalenz (vgl. Baumann 1999). Dies ist auch für die Wissenschaften ein nunmehr hoch relevantes Feld. Die Freiheit der Konstruktionen, der Methoden und vielfältiger Praxen ist befriedigend und unbefriedigend in einem Prozess. Das Begehren nach Anerkennung, nach Spiegelung der eigenen Wünsche und des eigenen Vorstellens in den anderen, nach Verwirklichung in den Praxen, realisiert den Wunsch eigener Freiheiten, zerbricht aber zugleich an den Freiheiten anderer und den Möglichkeiten des Systems (genauer jener Systeme, auf die Anwendungen zutreffen sollen). Das eigene Gelingen oder Misslingen steht nach dem Ende der großen Entwürfe für alle nun immer schon unter dem Vorbehalt, nur für einige oder sogar nur für mich von relevanter Geltung zu sein. Zudem ist diese Freiheit in ihren Ekstasen mit zunehmenden Unsicherheiten erkauft, denn Unsicherheit, Ungewissheit, Unvollständigkeit durchqueren bereits die Imaginationen vor den praktischen Umsetzungen, die sich so selbst zurücknehmen und kontrollieren. Die Vision der *einen* Lösung für alle, die Berge versetzen kann, die sich selbst über alles setzt, scheitert an der Ambivalenz des Selbstzweifels. Auf dieser Grundlage geht die Wissenschaft in ein neues Zeitalter: die Ambivalenz gegenüber ihrer eigenen Leistungsfähigkeit ist ihr immer schon mit ihren symbolischen Konstruktionen, Methoden oder Praxen eingeschrieben. Dies können wir auch als Rahmen für die Praktiken, Routinen und Institutionen der heutigen zeit deuten: es ist ein Rahmen, der am Erfolg des Machbaren zu einer ständigen Umwälzung, Erneuerung, Beschleunigung, aber auch zu einer Entwertung und Vernichtung von Konstruktionen und Methoden führt. So ergibt sich aus der Sicht der Praxis ein ständiger Einfluss auf die mögliche Übertreibung der Konstruktionen in Richtung einer Steigerung postmoderner Beliebigkeit – ein Prozess, den viele Wissenschaftler heute fürchten -, und im Blick auf die Methoden als eine Beschleunigung des Rückzugs auf zeitgebundene Fragen der Richtigkeit, um den praktischen Risiken unserer beschleunigten Praxis – der Risikogesellschaft, wie Beck treffend sagt (1986) – am besten entsprechen zu können.

Wissenschaftliche Ansätze, so die Schlussfolgerung aus der bisherigen Darstellung, müssen sich heute mit breiten Ansprüchen beschäftigen. Dies ist in meinem Beitrag auch der Hintergrund einer Kritik an der Transzendentalpragmatik. Sie erweist sich zwar als besonders stark im Bereich der Methode, für die sie uns auch partielle Rekonstruktionen einer bestimmten Sicht bietet, aber ihre Schwäche ist eine Unterschätzung

der konstruktiven und praktischen (genauer: nicht nur sprach-praktischen) Seite der wissenschaftlichen Arbeit. Konstruktivistische Ansätze erweisen sich demgegenüber als besonders ergiebig, wenn es um ein interdisziplinäres Verständnis in den Wissenschaften geht. Dies liegt daran, dass sie insbesondere in der Variante sozialer oder kulturalistischer Konstruktivismen ein breites Verständnis von Konstruktionen, Methoden und Praxen entwickeln. So diskutieren sie die Wechselwirkungen zwischen diesen unterschiedlichen Ansprüchen und verengen sich nicht auf vorrangig methodische Lösungen. Für sie ist die gegenwärtig zu beobachtende Widersprüchlichkeit wissenschaftlichen Beobachtens und Handelns daher nicht einfach ein Schrecken (wie es insbesondere aus einer Überbetonung der methodischen Felder erscheint), sondern ein im Zusammenhang von Konstruktionen, Methoden und Praxen durchaus verständlicher und rekonstruierbarer Prozess der Veränderung der Wissenschaften am Ende des 20. Jahrhunderts. In dieser Hinsicht eignet sich eine konstruktivistische Erkenntniskritik insbesondere für ein meta-theoretisches Verständnis wissenschaftlicher Diskurse. (In diesem Sinne soll das Schaubild als Anregung auch für Nicht-Konstruktivisten verstanden sein.)

In dem Schaubild sind implizit die zwei zuvor genannten Bedingungen wissenschaftlichen Argumentierens enthalten: Wissenschaftliche Viabilität und Mehrheitsverhältnisse stehen im Diskurs des Wissens in einem grundsätzlichen Spannungsverhältnis. Hier benötigt der Konstruktivismus prinzipiell eine demokratische Orientierung, denn die Abhängigkeit von nur noch einer Perspektive eines letzten oder besten Beobachters, der universell regeln könnte, welche Konstruktionen sinnvoll, möglich, erlaubt usw. wären, würde die Grundidee des Konstruktivismus selbst über den Haufen werfen: dass wir nämlich unterschiedlich unsere Wirklichkeiten konstruieren *können*. Dieses Können trägt die Voraussetzung, dass wir es überhaupt wollen können:

- Können, insofern wir erkannt haben, dass wir Menschen die Konstrukteure unserer Wirklichkeit sind (dieses Können setzt eine Einsicht in die Kränkung der Vernunft in der neueren Vernunftgeschichte voraus);
- Wollen, weil die Einsicht des Könnens die bedrohliche Konsequenz eines Machtverlustes der Wissenschaft einschließt, die uns in Gefährdungen treibt: Pluralität des Wissens und von Wahrheitsbegründungen ertragen zu müssen; die eigenen Konstruktionen bloß als viabel auf begrenzte Zeit anzuerkennen; ggf. Status- und Machteinbußen auf Grund der Begrenztheit des relativierenden Erkenntnisanspruches in Kauf zu nehmen; Offenheit und Toleranz für Neu- und Weiterentwicklungen zu besitzen; höhere demokratische Ansprüche auch bei wissenschaftlichen Verfahren zuzulassen.

Doch genau diese Einsichten werden den Konstruktivisten als vermeintliche Beliebigkeit von Kritikern gerne unterstellt. Nach den bisherigen Darlegungen jedoch können wir diese Kritik deutlich zurückweisen. Wir behaupten nämlich, dass jede wissenschaftliche Viabilität in eine kulturelle Situation - in ein »Inmitten von Lebenswelt« -, d.h. in Praktiken, Routinen und Institutionen eingebettet ist. Diese Lebenswelt ist aber nun keineswegs beliebig. Sie lässt sich ebenso rekonstruieren wie andere Beobachtungswelten auch, auch wenn wir zugeben müssen, dass kulturelle Rekonstruktionen zu den eher schwierigen, komplexen und unübersichtlichen Aufgaben in der Wissenschaft gehören. Sie erzwingen auch ein Zugeständnis an die Unschärfen, die mit dieser Arbeit verbunden sind. Daher steht eine Arbeit an der Rekonstruktion solcher Unschärfe zunächst immer im Zentrum eines interaktionistischen Konstruktivismus.

Beabsichtigen wir eine solche Rekonstruktion, wie es der interaktionistische Konstruktivismus intendiert, dann verlassen wir allerdings auch den Diskurs des Wissens und reichern ihn, so ist meine Folgerung, mindestens mit Fragen nach Macht und Interessen, Mehrheiten und Minderheiten in der Bestimmung von Verständigungen, Normen und Werten, Beziehungen nach Habitus, Gewohnheiten, auch mit Ungewusstem und Unbewusstem an. Eben dies macht die Wahrheiten heute so unübersichtlich. Deshalb erweist es sich pragmatisch gesehen als günstig, nur noch über relative Wahrheiten zu verhandeln, denn den letzten und besten Beobachter für die eine ausgemachte Wahrheit gibt es lebensweltlich orientiert in keinem Diskurs des Wissens mehr auf Dauer. Würden wir sie einführen, dann kämen wir erkenntniskritisch in große Schwierigkeiten, weil wir so kaum mehr die große Freiheit auch der Wissenschaft, die wir heute beanspruchen, als möglich erklären könnten.

Die sozial-kulturelle Wende, die sich hier ausdrückt, bedeutet also die Anerkennung eines Spannungsverhältnisses: einerseits sind Konstruktivisten keine Relativisten, weil sie sich im Bereich der Viabilität bemühen wollen, so exakt es eben geht, konstruktive, praktische und methodische Züge von Handlungen und Lösungen zu rekonstruieren; andererseits sehen sie aber auch ein, dass diese Lösungen stets von einer bzw. wechselnden und teilweise auch unterschiedlichen Verständigungsgemeinschaften nach Konsens und Dissens beurteilt und entschieden werden, was zu einer Relativierung der Wahrheits- und Geltungsansprüche führt.

Verständigungsgemeinschaften sind in gewisser Weise vorgängig zur subjektiven Verständigung, sofern sie einen rekonstruktiven Rahmen der Einordnung darstellen (nach ihrer Konstruktivität, Praktizität und Methodizität). Aber sie sind andererseits auch erst das Ergebnis von subjektiven Akten (von Beobachtern und Teilnehmern), die eine Gemeinschaft durch Interaktion und Handlung herstellen. Der interaktionistische Konstruktivismus ist um eine möglichst differenzierte Re/Konstruktion von Verständigungsgemeinschaften bemüht. Dabei gilt es hier vor allem festzuhalten, dass Prozesse der Verständigung sowohl in einer symbolischen als auch imaginären Spannung stehen können:

- Der symbolische Interaktionismus, der auf Mead zurückgeht, hat insbesondere die Spannung des Verhältnisses von »I« und »Me« thematisiert, um aufzuweisen, dass die Herausbildung einer Verständigung über symbolische Ordnungen oder Werte und Normen durch eine generalisierte Welt von großen Anderen (Eltern, Lehrern, Autoritäten usw.) niemals bruchlos als Aneignung geschehen kann, sondern ein kompliziertes Wechselspiel innerer Motivationen und Entscheidungen (Freiheiten) von Subjekten voraussetzt. Diese Analyse setzt auch der interaktionistische Konstruktivismus voraus und erweitert sie (vgl. Reich 1998 a, 265 ff.). Verständigungsgemeinschaften sind aus dieser Sicht den Subjekten nie einfach nur vorgeordnet, sondern immer in die innere subjektive Spannung von eigenen, sehr subjektiven Ansprüchen und objektivierten Erwartungen anderer (Me-Rollen) einbezogen. Dies verkompliziert menschliche Kommunikation schon auf der symbolischen Ebene erheblich und erklärt zudem, weshalb eine einmal erreichte Verständigung stets wieder aufgekündigt oder hinterfragt werden kann.
- Noch ungünstiger wirkt die imaginäre Kommunikation auf gemeinschaftliche Verständigungen ein[1], weil hier an die Stelle von »I« und »Me« eine bloß innerliche Vor-

[1] Ungünstig allerdings nur aus der Sicht einer auf rationale Eindeutigkeit drängenden wissenschaftlichen

stellung des Subjekts rückt, die noch nicht symbolisch begrenzt wurde, sondern als Bilder seiner eigenen Wünsche, seines Begehrens und der Einverleibung von anderen in dieses Begehren erscheint. Diese Imaginationen, die noch nicht der Reflexion unterworfen wurden, sondern als Bilder, Emotionen, unbewusste Zuschreibungen in unseren Beobachtungen und Handlungen agieren, werden aus der Sicht des Wissens gerne als Verfälschungen oder einseitige Wahrnehmungen charakterisiert. Aber diese Charakterisierung ist insofern problematisch, da sie suggerieren könnte, als wäre es irgendwie möglich, uns tatsächlich durch Reflexion hieraus vollständig zu befreien. Dies übergeht, dass wir schon eine besondere (unhinterfragte) Imagination benötigen, um diese Einseitigkeit überhaupt zu wünschen. Stellen wir uns hingegen dort, wo im Nachhinein Imaginationen sich ins Symbolische verwandeln lassen, unseren eigenen Begehrens- und Wunschbildern, dann erkennen wir, wie sehr sie unsere vermeintlich rationalen Handlungen antrieben und doch zugleich uns sprachlich nicht verfügbar waren (vgl. Reich 1998 a, 424 ff., b, 35 ff.). Auch diese Sicht erweitert unser Verständnis von Verständigung als ein gemeinschaftsorientiertes Vorhaben erheblich. Wir erkennen, dass es stets eine Widersprüchlichkeit (aber auch antreibende Gemeinsamkeiten) zwischen den subjektiv-begehrenden und den objektiv-normierten Beobachtungen und Handlungen geben kann, die sich als grundlegende Spannung in den Subjekten wie auch in den Teilnahmen an Verständigungsprozessen bemerkbar machen wird.[1]

Insoweit können wir sowohl von der symbolischen als auch imaginären Kommunikation her nicht erwarten, dass sich die Praktizität von menschlicher Verständigung via Gemeinschaften einfach rekonstruieren lässt, weil sie von der Konstruktivität her widersprüchlich ist und methodisch nur begrenzt rekonstruiert werden kann. Dennoch sind Rekonstruktionsversuche sehr wesentlich, um unter Anerkennung der Kränkungen von eindeutiger Vernunft und Verständigung das jeweils verbleibende Maß, die Maßstäbe und Handlungs- und Entscheidungsfreiheiten überhaupt thematisieren zu können.

Ziehen wir aus den beiden genannten Aspekten - der Verständigungsgemeinschaft und der Viabilität - Konsequenzen, dann sollten wir folgende Grundannahme akzeptieren: Die Rekonstruktion unserer sozial-kulturellen Voraussetzungen wird als schon erreichte, strukturierte Viabilität, die zu großen Teilen immer schon vorangenommen ist, für uns zu einem Beobachter- und Handlungsfeld, das Konstruktivisten nicht einfach ignorieren oder über eine radikale subjektivistische Position überwinden könnten. Auch eine naturalisierte oder realistische Herleitung, in der wir aus der Beobachtung der *einen* Natur oder Realität nun Ableitungen treffen wollten, bleibt dem konstruktivistischen Anspruch verwehrt. Zwar sind Beobachtungen etwa zur biologischen Basis menschlicher Handlungen eine weitere wesentliche Beobachterperspektive, aber sie können uns in den Rekonstruktionen von Kultur nicht von unserer eigentlichen Arbeit entlasten: die Re/De/Konstruktion kultureller Voraussetzungen in ihren Praktiken, Routinen und Institutionen selbst zu erschließen. Gegenüber den kulturellen Deutungen bleiben andere Perspektiven hingegen als Erweiterung und Ergänzung möglich und notwendig.

Erfassung der Verständigung; günstig hingegen in Hinblick auf eine Aktivierung von Motivlagen und begehrenden Wünschen und Antrieben.

[1] Spannung kann auch Ambivalenz bedeuten. Dies ist mit den herkömmlichen Methoden rationaler Philosophie nicht mehr hinreichend zu bearbeiten. Vgl. hierzu z.B. als Anregung Baumann (1995, 1999).

Als ein wesentlicher Punkt in der Unterscheidung von Verständigungsgemeinschaften einerseits und Viabilität andererseits ist zu bedenken, dass beide Aspekte nicht additiv zueinander stehen, sondern ein untrennbares Spannungsfeld bilden. Jede Konstruktion führt, das ist eine entscheidende These, immer ein Eigenleben gegenüber der Aufnahme auch in der *scientific community*. Es sind viele Theorien konstruiert worden, die in ihrer Zeit nicht bemerkt, aber später hoch bedeutsam wurden. Es werden immer wieder Theorien konstruiert, die beiläufig oder nebensächlich bleiben. Die Entscheidung darüber, wann eine Verständigungsgemeinschaft Konstrukte für sich als viabel, als passend, aufnimmt, hängt von vielen Umständen ab. Und diese Umstände, das vermag eine kulturalistische Rekonstruktion aufzuweisen, findet auch nicht unter beliebigen Bedingungen in der Gegenwart statt. Zumindest sollten wir immer versuchen, hierüber Hypothesen zu bilden, um uns reflektiert in den eigenen Konstruktionen zu bewegen. Sehr oft sehen wir erst im Nachhinein, also re- oder dekonstruktiv, was zuvor übersehen wurde.
Zudem müssen wir auch bedenken, dass es in einer Verständigungsgesellschaft sehr viele Verständigungsgemeinschaften, sehr kleine bis sehr große, aber auch sehr enge und überlappende gibt, von denen wiederum die Wirkung der Anerkennung von Viabilität auf die weiteren Praktiken, Routinen und Institutionen der Lebenswelt abhängen. Hier gehört es zu den re/de/konstruktiven Aufgaben von Wissenschaft, sich der Bedeutung der Verständigungsgemeinschaften - mit all ihren Interessen und Machtbezügen, mit ihren Beziehungskonstellationen wie auch mit ihren (unbewussten) Tabus - zu beschäftigen, um den Diskurs des Wissens nicht zu sehr auf eine Zweck-Mittel-Rationalität zu vereindeutigen, die selbst lebensfremd bleibt. Dies würde dann nämlich dazu führen, dass wir die Konstruktivität unter eine zu starke methodische Reduktion stellen und damit die grundsätzliche Praktizität aller Handlungen und der für sie bedeutsamen Handlungskontexte doch wieder übersehen.
Ein sozial-kultureller oder interaktionistischer Konstruktivismus muss also sowohl die Verständigungsgemeinschaft als auch die Viabilität sehr differenziert analysieren, um hinreichend Diskursanalysen führen zu können. Er muss von zwei Richtungen schauen, um nicht zu einseitig zu arbeiten: einerseits aus der Sicht der Verständigung und Verständigungsgemeinschaften, die mit dem Konstrukt der Vernunft (und auch gegen die Vernunft anderer) Bevorzugungen erkennen lassen; andererseits von Seiten der Viabilität, die sich in die Beobachtungen von Konstruktivität, Praktizität und Methodizität spalten lässt, um hinreichend differenziert Entscheidungsspielräume aufzuweisen.

Im Blick auf die Viabilität kommt es leicht zu Missverständnissen, wenn wir sie bloß formal betrachten. Daher will ich folgende Frage stellen: Welche Perspektiven erscheinen mindestens als erforderlich, um das Problem der Viabilität im Blick auf die Kulturbezogenheit und die Bedeutung von Verständigungsgemeinschaften zu erfassen?
o Zunächst müssen wir beachten, dass eine konstruktivistische und kulturalistische Betrachtung sich nicht von jenen interkulturellen Diskursen abkoppeln kann, die bis heute einen Passungsrahmen für solche Rekonstruktionen abgeben. Hier ist vor allem zu beachten, dass die Geschichte der Zivilisation und Kultur sich nicht mehr aus einer Naturalisierung, nicht mehr aus Abbildungstheorien oder Korrespondenztheorien heraus sinnvoll beschreiben lässt, wenn wir die Kränkungsbewegungen der menschlichen Vernunft im Übergang ins 20. Jahrhundert ernst nehmen. Mir scheint es für alle Konstrukti-

vismen sehr wichtig zu sein, an den Kränkungsbewegungen der Vernunft teilzunehmen und die kulturelle Position genauer zu bestimmen, die gegenwärtig Verständigungsgemeinschaften auf Konstruktivismen hin orientiert. Mein eigener Versuch verweist auf drei markante Punkte (vgl. dazu ausführlich Reich 1998 a):

(a) Die Kränkung an den Abbildtheorien, der Spaltung von Bewusstsein und Sein, der Ablehnung von naturalistischen Ableitungen oder realistischen Fehlschlüssen, die durch den *linguistic turn* dokumentiert und durch zahlreiche Theorien exemplifiziert wurde. Obgleich der methodische Konstruktivismus und Kulturalismus hier schon viele Analysen vorgelegt haben, so sind die Annäherungen an diese Analysen von Seiten insbesondere des radikalen Konstruktivismus erst sehr spät (wenn überhaupt) erfolgt und erscheinen mir meist noch als zu additiv. Können radikale Konstruktivisten akzeptieren, dass etliche ihrer Erfindungen bereits schon länger in anderer Terminologie als Kränkung der ontologischen Vernunft erfunden waren? Inwieweit erscheint es als sinnvoll, an diesen Erfindungen durch eigene Arbeiten zu partizipieren oder soll es dem Diskurs der Konstruktivismen untereinander überlassen bleiben, auf solche Leerstellen zu verweisen?

Je nachdem, wie diese Fragen beantwortet werden, finden sich Wirkungen in der Diskussion mit anderen Ansätzen. Je mehr der Konstruktivismus auf Anschlussfähigkeit in den Geistes-, Kultur- und Gesellschaftswissenschaften Wert legt, desto notwendiger erscheint es mir, die eigene diskursive Breite zu überprüfen. Dabei ist die Konstruktion von Wissen immer auch im Blick auf Handlungserfolg und Misserfolg als Viabilitätsrahmen zu beziehen[1], was jedoch eine Rekonstruktion des sozial-kulturellen Kontextes, der jeweiligen Praktiken, Routinen und Institutionen einschließt, in die dieses Wissen eingebettet ist. Hier ist eine Wende zu Kulturtheorien hin unvermeidlich. *Cultural studies* etwa der Gruppe um Stuart Hall zeigen, dass aus einer Zusammenführung poststrukturalistischer Ansätze und einer Reflexion des Scheiterns marxistischer Ansprüche mittlerweile Arbeiten entstehen, die bei einer starken Betonung der Praktizität (der Frage nach Machtstrukturen, symbolischen Geltungssystemen mit Vor- und Nachteilen für bestimmte Menschengruppen, der Frage nach den Geschlechterverhältnissen, nach der Unterdrückung bestimmter ethnischer Gruppen usw.) immer auch die Konstruktivität unserer Begründungen und Geltungsansprüche betonen. Diese Arbeiten, die die Dekonstruktion der alten Linken nach Laclau/Mouffe (1991) nachvollzogen haben, können mittlerweile in das sozial-konstruktivistische Spektrum gerechnet werden.

(b) In besonders ausgewiesener Weise muss eine kulturalistische Sicht - und dies ist eines meiner hauptsächlichen Anliegen - die Interaktion der kulturellen Rekonstruktion zu Grunde legen. Interaktionstheorien sind nicht bloß Theorien neben anderen, sondern haben sich als fundamentale Deutungsmuster im 20. Jahrhundert entwickelt, die zu übergehen mit hohen Risiken verbunden ist. Aus Konzepten von Intersubjektivität heraus konnte erst plausibel werden, inwieweit kulturelle Entwicklung auf wechselseitiger Anerkennung basiert und welche Bedeutung dies für eine Reflexion der Aufgaben der Wissenschaften, für Geltungsansprüche und Begründungsfelder in allen Diskursarten hat. Fällt man hinter diese Ansprüche zurück, dann erscheinen Rekonstruktionen nicht selten als naiv und ungebildet.

---

[1] Vgl. Hartmann/Janich (1996, 33).

(c) Auch für Konstruktivisten sind die Grenzen des Ungewussten und Unbewussten bedeutsam. In der Kulturtheorie sind solche Grenzuntersuchungen immer wieder entscheidend geworden, um aus einer Bestimmung von endlicher Erkenntnis heraus auf Fehlstellen und Lücken aufmerksam zu werden, die das eigene Konstruktionsmodell - also auch den Konstruktivismus selbst - erschüttern. Dies bezieht sich sowohl auf verdrängte eigene Triebkräfte, sich bevorzugt mit dieser oder jener Erklärung zu befassen, als auch auf alle Tabuisierungen, die in der Wissenschaft vorgenommen werden.
Ein Einbezug dieses Bereiches zeigt, so meine ich, dass wir den Diskursen des Ungewussten und Unbewussten als immer nachträglichen Erklärungen eines Verhaltens und Handelns, d.h. als einer gezielten Suche nach Begehren, Ambivalenzen, Auslassungen, Lücken, Brüchen usw., uns kaum verwehren können, wenn wir nicht einen großen Teil kritischer Selbstanalyse unserer Bestrebungen verweigern wollen.[1]

Nehmen wir diese drei Kränkungen an einer objektivistischen Vernunft, so können wir an sehr unterschiedlichen Theorien im 20. Jahrhundert erkennen, dass sie implizit und teilweise explizit einer konstruktivistischen Erkenntnishaltung zugearbeitet haben. Es lässt sich aus konstruktivistischer Sicht zumindest rekonstruieren, weshalb das konstruktivistische Programm nachhaltig eine Unterstützung durch Tendenzen in der historisch-kulturgeschichtlichen Entwicklung erfahren kann.
o Wir sollten aber auch beachten, dass diese Kränkungen heute deutlich erweitert werden müssen, gerade insofern wir ein explizit konstruktivistisches Programm verfolgen. Für einen sozialen und kulturbezogenen Konstruktivismus stellt sich nämlich ein erweitertes Problem gegenüber herkömmlichen Wissenschaftsauffassungen. Diese konnten immer wieder auf dem Diskurs des Wissens beharren. Hier tritt das Wissen als Agens auf, um sich als Geltungsanspruch im Rahmen einer Vorverständigung an scheinbar alle Welt zu richten, sich mittels Subjekten - den Erfindern und Entdeckern - eine Welt zu produzieren und zu konstruieren, die auf dem Platz der Wirklichkeit die jeweils herausgefundenen Wahrheiten setzt. In meinen diskurstheoretischen Analysen versuche ich hingegen zu zeigen, dass dieses Bild von Verständigung über Welt zu kurz greift. Es kann zwar im engeren Forschungssegment hier durchaus zu Wahrheitsbildungen kommen, die auch für Konstruktivisten wegweisend sind, weil sowohl eine wissenschaftliche Verständigungsgemeinschaft sie akzeptiert als auch eine kulturelle oder spezifische (z.B. technische) Viabilität erreicht wird. Aber es muss zugleich anerkannt werden, dass ein Wissen-Wahrheits-Diskurs zu leicht die weiteren Kontexte seiner Geltung und Anwendungen übergeht.
Gerade Konstruktivisten haben erfahren können, dass ihre Ansätze vor allem für den Bereich der Kommunikation, der Therapien, der Pädagogik nicht nur theoretisch relevant wurden, sondern bis hin zu einer Veränderung praktischer Anwendungen führen konnten. Hier erkennen wir einen Übergang von einer wissenschaftlich-verobjektivierenden Sicht hin in eine Beziehungswirklichkeit, für die es offensichtlich leichter fällt, konstruktivistische Grundideen zu akzeptieren und in eigene viable Modelle umzusetzen. Neben der Beziehungswirklichkeit scheint mir diese Viabilität auch für die Lebenswelt zu gelten, deren Dickicht sich meines Erachtens mit konstruktivistischen

[1] Vgl. dazu z.B. Baumann (1997, 1999).

Grundannahmen in neuer Weise analysieren lässt. Deshalb habe ich in „Die Ordnung der Blicke" auch drei große Szenarien entworfen, die der interaktionistische Konstruktivismus als Beobachtungs- und Analysebereiche vorschlägt:

□ Die Welt wissenschaftlicher Beobachtungen und Handlungen, in der das konstruktivistische Modell neben anderen als nachmetaphysisches Denken auftritt und als interaktionistisch-kulturelle Theorie auch Anschluss an wesentliche neuere Theorierevolutionen findet. Hier sind wir gezwungen, in Auseinandersetzung mit anderen nachmetaphysischen Denkströmungen die eigenen Ansätze zu präzisieren. Dabei sind die Vorarbeiten des methodischen Konstruktivismus unverzichtbar, aber sie sind zugleich entschieden in Richtung auf Diskussionen mit anderen Theorien zu erweitern: insbesondere Pragmatismus[1], die Theorie kommunikativen Handelns (Habermas), Poststrukturalismus und Dekonstruktivismus will ich hier nennen.

□ Die Beziehungswirklichkeit, in der wir alltäglich interagieren, und die eine ständige Voraussetzung auch für alle wissenschaftlichen Beobachtungs- und Handlungsoptionen ist, ist mittlerweile zum gezielten Ort einer konstruktivistischen Theoriebildung aus praktischen Anwendungen heraus geworden. Dies verwundert nicht, da in den gegenwärtigen postmodernen Lebensformen die Konstrukthaftigkeit menschlicher Wahrnehmungen und Beobachtungen, sozialer Handlungen und Lösungen in Beziehungen besonders deutlich und eindringlich erlebt wird. Allerdings ist nach wie vor zu bemerken, dass die Beziehungen vor allem aus der Wissenschaft und ihrer Analyse herausgehalten werden sollen, wenngleich bereits Bourdieu (1992) nachgezeichnet hat, dass die reine Wissenschaft eine unhaltbare Konstruktion geworden ist. Wissenschaftlich arbeitende Konstruktivisten sollten sehr aufmerksam nicht nur die Beziehungspraktiken als ein Anwendungsfeld ihrer Theorien sehen, sondern sich verstärkt thematisch mit den Auswirkungen von Beziehungen auf die wissenschaftlichen Diskurse beschäftigen. Je konkreter hier die Analysen ausfallen, desto eher werden die alten Paradigmen einer strikten Trennung der Bereiche als illusionär entlarvt werden können - und dies scheint mir eine wesentliche Vorbedingung dafür zu sein, dass konstruktivistisches Denken eine größere Verbreitung auch in den Wissenschaften finden kann.

□ Die Lebenswelt ist jene Welt, in der sich Menschen interaktiv immer schon bewegen, wenn sie Wissenschaften betreiben oder Beziehungen führen. Es ist eine Welt der Unübersichtlichkeit, multipler Optionen ebenso wie vielfältiger Risiken, die uns darauf verweist, dass es für alle singulären subjektiven Akte oder Ereignisse stets einen Kontext gibt, den wir zu beachten haben. Dieser Kontext ist ein Konstrukt, auf das wir uns verständigen könnten und sollten, um nicht blind eine konstruktivistische Deutungsmaschine zu betreiben, deren Sinn sich erst nachträglich in einer Lebenswelt zeigen wird. Die beobachtende Konstruktion von Lebenswelten markiert allerdings keine Welt an sich oder »da draußen«, sondern soll auf ein viables Konstrukt verweisen, mit dem wir Überschneidungsbereiche unserer Handlungen, Teilnahmen und Beobachtungen in einer Kultur viabel erfassen können.

---

[1] Vgl. hierzu die konstruktivistische Analyse von Neubert (1998).

Nehmen wir diese drei Bereiche als relevant an, beziehen wir die zuvor geschilderten Kränkungsbewegungen auf diese, dann können wir auch davon sprechen, dass es eine Erneuerung der Diskurstheorie geben muss, wenn wir sie konstruktivistisch und kulturalistisch betreiben wollen.[1] Gegenüber den klassischen wissenschaftlichen Kontroversen jeweils in *Diskursen des Wissens* sollten aus der Sicht des interaktionistischen Konstruktivismus mindestens folgende weitere Diskurse hinzugezogen werden: der Diskurs der Macht, der Diskurs der Beziehungen und der Diskurs des Ungewussten und Unbewussten. Diese Diskurse sind in der Regel in traditionellen Wissens-Diskursen ausgeschlossen oder werden nur am Rande beachtet. In ihnen drückt sich eine Relativierung der engeren Wissens-Diskurse aus, die eine Erweiterung der Perspektiven von Diskursen (sofern auch Wissen im Diskurs zirkuliert) bedeutet. Zwar können wir – unter Einsatz wissenschaftlich-diskursiver Methoden – Diskurse nur über bestimmte Eckpunkte (vgl. dazu weiter unten Kapitel 3) führen, aber dabei sollten wir möglichst weitreichend schauen:

o Der *Diskurs der Macht* erweitert den Diskurs des Wissens um eine Beobachtung von normativen Voraussetzungen, die immer dann auftreten, wenn Wahrheiten in Diskursen an den Anfang gesetzt werden: als Einstieg, als Ausgangspunkt, als das Eine, von dem aus nun argumentativ fortgeschritten wird und das hilft, anderes auszuschließen. Nach Foucault können wir dem Dispositiv Macht nie entkommen, auch in einem als noch so rein erscheinenden Diskurs des Wissens nicht, der sich vermeintlich nur um die Wahrheit sorgt. Auf Grund der Erfahrungen um Konsens und Dissens bei der Konstruktion von Viabilität in Verständigungsgemeinschaften müssen wir zugeben, dass es nie ohne Kontroversen abgehen wird. Das Pendel der Erkenntnis schlägt, wie schon Kant betonte, zwischen Dogmatismus, wenn eine Lösung sich als überzeitlich und ewig etabliert, und Skeptizismus, wenn alle Lösungen als möglich, aber gegensätzlich und widersprüchlich erscheinen. Menschen werden handlungsunfähig, wenn sie nicht auf Dauer beide Positionen zu meiden suchen: die erste bedeutet Stillstand des Denkens und von Entwicklungen, die zweite Unentschlossenheit und damit ebenfalls Stillstand und bloßen Zweifel. Aber in den Entscheidungen, die sich nun mehr oder minder bewusst - einschließlich der vermeintlichen Effekte einer »unsichtbaren Hand«[2] - als viabel im historischen Prozess ergeben, erscheint die Frage nach der Macht als ein grundlegendes diskursives Prinzip, das immer neben dem Wissen zu beachten ist. Niemand konstruiert seine Wirklichkeit gänzlich aus freien Stücken, dies ist die eine Seite, aber auch keine Konstruktion - selbst von einem scheinbar Unterlegenen - ist ohne Bedeutung und Macht für einen anderen - auch einem scheinbar eindeutig Überlegenen. Um die Rekonstruktion einer kulturellen Viabilität nicht zu verfehlen, ist es für den Konstruktivismus daher notwendig, sich dem Diskurs der Macht zusätzlich zum Diskurs des Wissens zu stellen.

---

[1] Vgl. dazu umfassend Reich (1998 b, Kap. 4). Eine Konkretisierung der Arbeit mit den vorgeschlagenen Diskursen findet sich auch weiter unten in Kapitel 3.

[2] Die Metapher der »unsichtbaren Hand« verweist immer auf einen Beobachter, der sich im nachhinein Wirkungen rekonstruiert, deren kausale Effekte nicht näher aus eindeutigen Handlungen von Personen abgeleitet werden können. Diese Metapher erscheint in dem Moment, wo die Unschärfen der gesellschaftlichen, ökonomischen, politischen, sozialen, kulturellen usw. Welten nicht mehr souverän (durch die Macht einzelner Verursacher) erklärt werden können. Dies ist nur ein anderer Ausdruck für die eingetretenen Kränkungen der Vernunft.

o Der *Diskurs der Beziehungen* tritt als ein gesonderter Diskurstyp zu Macht und Wissen hinzu. Hier zeigt sich die Bedeutsamkeit von Inhalten, Sachen, Wissen gegen Beziehungen, Gefühle, Subjektives. Ein Gegensatz, der der Wissenschaft bisher immer große Sorgen machte. Worin gründet diese Sorge? Es ist der Verdacht, dass menschliche Beziehungen, Gefühle oder subjektive Übertreibungen dem Wissen und der Wahrheit prinzipiell schaden würden. Deshalb erscheinen sie als nicht hinreichend viabel zur Begründung eines Diskurses des Wissens. Aber verschwinden sie deshalb? Finden sie, nur weil es unbequem für das Denken ist, sich auf die Wirrnisse der menschlichen Kommunikation, der menschlichen Antriebe und Verstörungen, des Begehrens und der Unterschiedlichkeit subjektiver und intersubjektiver Ansprüche einzulassen, nicht dennoch Platz auch in jedem scheinbar reinen Wissen?
Hier lässt sich das oben beschriebene Phänomen des Erfolgs des radikalen Konstruktivismus im Bereich von Beziehungsdeutungen und Kommunikation erklären. Auf Grund der Radikalität der konstruktivistischen Behauptung von Autopoiese und dem damit verbundenen Subjektivismus, konnten andere Diskurse des Wissens gerade in diesem Feld erschüttert und zur Seite gedrängt werden, um neue Lösungen zu ermöglichen. Deshalb wurde der radikale Konstruktivismus auch so viabel von Therapeutinnen und Therapeuten aufgenommen, die schon länger bemerkt hatten, dass die psychologischen Wissensdiskurse nicht hinlänglich und eindeutig Ressourcen und Lösungen von Menschen in psychischen Krisen beschreiben konnten. Gleichwohl konnte hier eine bloß radikal subjektivistische Position nur dadurch wirksam werden, dass sie diese Subjektivität allen Beobachtern in einem System von Kommunikation zuschrieb und damit Intersubjektivität durch die Hintertür einführte. Ziel konnte es so werden, einen Diskurs der Beziehungen einzuführen, der darauf reflektiert, die eigene Beobachtung mit den Beobachtungen von anderen zirkulär verbunden und beeinflusst zu sehen. Hier wurde erkennbar, dass ein Wissensdiskurs nicht mit den Paradoxien menschlicher Kommunikation fertig werden kann: zu sprunghaft, zu ambivalent und widersprüchlich zeigen sich Beobachtungen über Beziehungen, als dass es erfolgreich sein könnte, sie allein über Wissen und Wahrheit lösen zu wollen. Dabei wurde in der systemischen Therapie dann allerdings auch schnell gemerkt, dass dies nun keineswegs bedeutet, dass wir alle Vorannahmen vergessen könnten. Im Gegenteil, der Diskurs der Beziehungen zeigt sich verflochten mit Wissen und - wie die Therapeutinnen und Therapeuten unabhängig vom radikalen Konstruktivismus auch bemerkten - vom Diskurs der Macht, auf den die Therapie immer auch zu reflektieren hat.
o Was Konstruktivisten bis heute fast immer übergehen, das betrifft einen Diskurs, der die Grenzbedingungen von Macht-Wissen-Beziehungen thematisiert und den ich den *Diskurs des Unbewussten* nenne. Er schließt neben dem Verdrängten, dem Tabuisierten, dem nicht wahrhaben wollen auch das Nicht-Gewusste, das Ungewusste und Noch-nicht-Gewusste ein. Dies sind diskurstheoretische Bedingungen, die zu reflektieren sich immer dann als notwendig erweist, wenn wir vermeintlich sicher wissen und begehren, was Sinn macht oder auszuschließen ist. Erst im nachhinein können wir allerdings - aus einer bewussten Sicht - Gründe dafür sammeln, was wir vergessen, verdrängt, verschwiegen haben, weil wir es nicht sehen konnten oder wollten. Würden wir diesen Grenzbereich der Begründung aus unseren Überlegungen ausklammern, dann entginge uns ein zu großes Stück notwendiger Kulturkritik. Und wir würden etliche Vorgängig-

keiten übersehen, die in unsere Konstruktionen eindringen und über die wir zunächst nicht nachdenken wollten.
Die bisher skizzierten Grundannahmen sind Kontexte, um eine konstruktivistische Begründung von Ethik und Moral vorzunehmen. Bevor dies näher in Kapitel 3.2 aufgenommen wird, soll jedoch eine weitere wesentliche Vorannahme solcher Begründung eingeführt werden: die Abweisung universalistischer Erkenntnisbegründungen. Dies hängt damit zusammen, dass der hier vertretene Konstruktivismus als postmodern reflektierte Theorie auftritt. Für diesen Theorieanspruch sind z.B. folgende Aspekte wesentlich:
o Ethische und moralische Ansprüche stehen immer in kulturellen Kontexten. Sie sind dabei Teil von Lern- und Aneignungsvorgängen im Prozess der Kultivierung. In dem Maße, wie die Kultivierung als ordnungsbezogene Praxis aus den vormodernen Bestimmungen eines „göttlichen Plans" und den modernen Idealen einer „aufgeklärten Gesellschaft" zu den postmodernen Fassungen einer „entbetteten", „enttradionalisierten", in Pluralität gestellten und mit zunehmenden Freiheitsansprüchen (aller gegen alle) versehenden Gesellschaft sich entwickelt, wird auch die Ordnung selbst brüchig.
o Diese Brüchigkeit zeigt sich in der Ethik und Moral darin, dass die Normen, Werte und Traditionen des ethischen und moralischen Selbstverständnisses selbst fragwürdig werden. Insbesondere die Ethik als Ort einer Regelreflexion auf moralisches Handeln gerät in ihren oft universalistischen Ansprüchen in die Kritik. Wie soll angesichts einer Vielfalt von moralischen Handlungen, die durchaus gegensätzlich erscheinen, noch eine Ethik aus dieser Gegensätzlichkeit abgeleitet werden? „Theorie und Praxis der Moral in der Moderne wurden durch den Glauben an die Möglichkeit eines *nicht-ambivalenten, nicht-aporetischen ethischen Codes* belebt." (Baumann 1995, 22) Aber dieser Glaube ist nunmehr erschüttert, auch wenn Philosophen immer wieder versuchen, ihn durch neue Modelle am Leben zu erhalten. Doch dazu müssen sie sich immer weiter aus den Praktiken der heutigen Lebenswelt entfernen.
o Die Gründe, um ein ethisch-kulturelles Ordnungssystem dennoch zu etablieren, gründen oft in der Sorge, dass ansonsten die Gesellschaft atomistisch zerfällt und in einen beliebigen Egoismus oder andere entartete Zustände übergeht. Dies erzeugt jedoch ein naives Gesellschaftsbild, denn jede Gesellschaft ist immer weit von Beliebigkeit entfernt, wenn wir genauer hinsehen. Auch die Postmoderne, wie Baumann in mehreren Analysen treffend ausführte (1995, 1996, 1997, 1999), hat ihre Strukturen und Konflikte, sie ist durch soziale Probleme und Konflikte gekennzeichnet, die, so gestehen Theoretiker der Postmoderne freimütig ein, ein Unbehagen an ihren Strukturen erzeugt. Insbesondere die Zunahme der Beanspruchung von Freiheit gegenüber der Abnahme von Solidarität gegenüber jenen, die nicht am Konsum als Test gesellschaftlichen Erfolgs beteiligt werden, produziert eine kurzsichtige Moral des „mir-geht-es-gut-Individuums", das recht rücksichtslos seinen Mitmenschen gegenüber tritt. Dies bereitet Sorgen. Aber aus solchen Sorgen lässt sich eben nicht mehr ein universalistisches Regelwerk gegen die Freiheitsansprüche ableiten, weil dies nur neue Widersprüche und Sorgen erzeugen wird. Genau dies ist die Ordnungsfalle der Postmoderne, die damit das Moralproblem für jedes Subjekt in seine eigene Verantwortung zurückkehren lässt, ohne noch über eine universale Theorie – eine Meta-Ethik – der Verantwortung selbst verfügen zu können. Insoweit ist die Moral viel stärker als in anderen Zeiten individualisiert, aber damit

keineswegs in den Handlungsbezügen bloß privatisiert: „Moralische Verantwortung ist das persönlichste und unveräußerlichste menschlicher Besitztümer und das kostbarste der Menschenrechte. Sie kann nicht weggenommen, geteilt, abgetrennt, verpfändet oder zur sicheren Aufbewahrung hinterlegt werden. Moralische Verantwortung ist bedingungslos und unbegrenzt, und sie manifestiert sich in der ständigen Pein, sich nicht genug zu manifestieren. Moralische Verantwortung sucht nicht nach Rückversicherungen für ihr Recht zu sein oder nach Entschuldigungen für ihr Recht, nicht zu sein. Sie ist da vor jeder Rückversicherung und jedem Nachweis, und sie ist da nach jeder Entschuldigung oder Absolution." (Baumann 1995, 373)

- Diese moralische Verantwortung tritt an die Stelle hoch gesteckter Ideale, die übergreifender und überwiegend bloß abstrakter Natur sind. Aber diese moralische Verantwortung kann scheitern. Sie sollte zwar möglichst mit anderen ausgehandelt und geteilt werden, aber sie ist nicht in die Ruhe eines letzten Konsens zu stellen. Die Freiheit des Individuums, so weit sie überhaupt in den Strukturen der Lebenswelt verwirklicht werden kann, ist immer auch an Dissens (meine verantwortliche Wahl muss nicht deine sein), an Ambivalenz (ich weiß mich nicht zu entscheiden), an Sorgen (habe ich mich richtig entschieden?), an Verzicht (will ich das eine, so muss ich das andere lassen) gebunden. Würden wir das freie Individuum in die Grenzen einer Gemeinschaft zurückbinden, wie es z.B. Kommunitaristen fordern, dann stehen wir erneut in den Fragen nach Dissens, Ambivalenz, Sorge und Verzicht: ist es meine individuelle Freiheit, aus der heraus ich mich für diese Gemeinschaft entscheide oder sind es die vorausgehenden Bestimmungen von anderen, die mich zwingen, diese Gemeinschaft zu wählen? Ich entkomme angesichts der Freiheitschancen der Postmoderne meiner eigenen Verantwortung weder gegen mich noch gegen andere.
- Die moderne Lebenswelt ist widersprüchlich. Ethiken und Moral können solche Widersprüche nicht auslöschen. Sie sind vielmehr durchgehende Kampfplätze, auf denen gesellschaftliche und kulturelle Konflikte ausgetragen werden. Hier darf man erwarten, „dass in einer gespaltenen Gesellschaft die Inhalte der Gerechtigkeit ewig Gegenstand von Kontroversen sein werden – zumal in einer modernen Gesellschaft, die zutiefst ungleich ist und sich *gleichzeitig!* die Förderung der allgemeinen Gleichheit als höchstes Gut aufs Panier geschrieben hat." (Baumann 1999, 103)

Nehmen wir diese Grundaspekte einer veränderten Ethik und Moral als konstruktivistische Aussagen (und dabei auch als Zeitdiagnose) an, dann wird verständlich, dass der konstruktivistische Anspruch zunächst darauf aus sein wird, jegliche Formen universalistischer Ethik- oder Moralbegründung zu dekonstruieren. Die Kritik solcher Ansätze ist immer ein erster Schritt, Fehler bei der Begründung von Ethik und Moral zu vermeiden.

2. Die konstruktivistische Abweisung einer universalistischen Ethik

Universalistische Positionen werden von relativierenden Erkenntnispositionen kritisiert. Solche Relativierung begegnet uns in der Erkenntniskritik des 20. Jahrhunderts in unterschiedlichen Bewegungen. Hier sind z.B. der Pragmatismus und nachpragmatische Richtungen, der Relativismus Nelson Goodmans, die Paradigmentheorie Thomas S. Kuhns oder die Antimethodologie Paul Feyerabends, aber auch der französische Dekonstruktivismus als nachstrukturalistisches Denken und vor allem der methodische Konstruktivismus als Kulturalismus[1] zu nennen. Der interaktionistische Konstruktivismus versteht sich ebenfalls als eine relativierende Erkenntniskritik.[2] Hier ist es allerdings wiederum - wie bisher mehrfach im Text - nötig, auf ein Missverständnis aufmerksam zu machen. Eine relativierende Erkenntniskritik ist keinesfalls eine bloß relativistische, d.h. alles ins Belieben stellende, Erkenntnissicht. Die Relativierung bezieht sich hier zunächst allgemein auf den Status von Wahrheits- und Geltungsansprüchen. Sie wendet sich gegen Letztbegründungen von Wahrheit, die immer auf absolute Wahrheitsforderungen hinauslaufen. Sie ist aber nie bloß relativistisch, indem sie z.B. bloß noch skeptisch alle Wahrheiten bestreiten würde. Insoweit suchen gerade kulturalistische Konstruktivisten immer auch methodisch möglichst genau zu rekonstruieren, welche vorgängigen Praktiken und Konstruktionen in die Handlungen und Theoriebildungen von Menschen eingehen. Sie machen jedoch die Einschränkung, dass diese Arbeit nie vollendet sein kann, sondern in Annäherungen erfolgt, die dennoch nicht in beliebige Setzungen führen.

Die eben genannten mehr oder minder im Anschluss an den späten Wittgenstein stehenden relativierenden Weiterentwicklungen sind allerdings keineswegs in der Erkenntniskritik der Gegenwart unstrittig. Ihr Relativismus wird stark von jenen bekämpft, die eine umfassende Begründung normativer Konzepte oder letzter formaler Prinzipien oder Diskurse propagieren.

Dies gilt insbesondere im Rahmen eines Rettungsversuches des metaphysischen Denkens, wie ihn Vittorio Hösle (1997) mittels der Begründung eines objektiv-idealistischen Ansatzes unternimmt.[3] Er polemisiert gegen jeglichen Relativismus als »Ausdruck einer ungeheuren geistigen Trägheit«, weil es für den Relativisten eigentlich keinen geistigen Fortschritt geben kann (ebd., 151). Und er sagt, dass sich der Relativismus die Wahrheit nicht mehr zutraut und die eigene Beschränktheit auch anderen bloß unterstellt (vgl. ebd., 169). Als entscheidendes Argument behauptet Hösle: Der Relativismus - so wie er schon voller Inkonsistenzen in Wittgensteins »Philosophischen Untersuchungen« erscheint - wirft anderen normatives Denken vor, ohne zu bemerken, dass dieser Vorwurf bereits normativ ist (ebd., 84).

Diese Kritik wird nicht nur dem Relativismus von Philosophen, die auf letzte Gründe spekulieren, gemacht, sondern sie gilt heute von etlichen Ansätzen hervorgebracht insbesondere auch dem Konstruktivismus, dessen Erkenntniskritik mit diesem Argument

---

[1] Vgl. Janich (1996 a, b), Hartmann/Janich (1996, 1998).

[2] Vgl. zur Einführung in unterschiedliche Ansätze auch Reich (2000 a).

[3] Vgl. auch ausführlicher z.B. Hösle (1984, 1987a, b, 1990). Hösle wird hier aus einer Vielzahl möglicher anderer Kontrahenten exemplarisch zur Kritik herangezogen, weil sein Ansatz im deutschen Sprachraum von einiger Popularität ist.

als unkritisch und naiv entlarvt werden soll, weil Konstruktivisten angeblich ihre eigenen Voraussetzungen nicht bemerken.
Zunächst will ich mich mit Hösle auseinander setzen und an seinem Beispiel präzisieren, warum eine universalistische Position im Blick auf Erkenntniskonstruktionen als nicht hinreichend viabel für gegenwärtige wissenschaftliche Konstruktionen erscheint und daher zurückzuweisen ist. Dies ist, so muss allerdings von vornherein eingestanden sein, eine normative Aussage, wobei ich als Gegner von Hösle ihm ebenso ein normatives Denken nachweise, ohne mich jedoch auf den universalisierten Kontext von Normierungen in gleicher Weise wie er einzulassen. Diese Pointe muss beachtet werden, wenn die Unterschiede, die letztbegründende Philosophen so gerne verwischen, in den normativen Gründen nicht immer schon in den Vorbehalt der von ihnen angeblich »wahren« Lösung gestellt werden sollen (2.1).
Dann wird kurz auf die Zurücknahme des Universalismus bei Habermas eingegangen (2.2).
Abschließend will ich auf die Transzendentalpragmatik im Kapitel 3 eingehen, um sie konkreter diskursanalytisch zu untersuchen.

2.1 Zur Kritik einer universalistischen Ethik

Hösle will insbesondere den Konsensgedanken nicht akzeptieren, denn er führt dazu, dass die Beobachter und Konstrukteure von Theorien zu sehr dem Massengeschmack oder zufälligen Mehrheiten ausgesetzt sind. Aber solche Mehrheiten scheinen für die Wahrheit nicht besonders aussagekräftig zu sein. Hösle spricht sogar vom „Mehrheitsterror" (ebd., 251), der bei einer konsensuellen Auffassung von Wahrheit droht.[1] Wahrheit und insbesondere die Geltung einer Letztbegründung hängen aber seines Erachtens keinesfalls von der Anerkennung durch alle ab (ebd., 143). Hier sind nach Hösle sehr klar Genesis und Geltung von Ansprüchen zu unterscheiden. Die Geltung einer wahren Aussage wird z.B. so ausgedrückt: „Ein Satz ist dann voraussetzungslos wahr, wenn zu seiner Begründung keine weiteren Sätze erforderlich sind." (Ebd.)

[1] Der Minderheitenterror, den seine Konzeption favorisiert, bleibt allerdings unhinterfragt, da es ihm bei der Bestimmung der Wahrheit scheinbar nur um eine im Absoluten gehende Erscheinung geht, die von menschlicher Zustimmung unbetroffen ist. Die Nähe zu einer religiösen Argumentation ist hier erkennbar. Wenn Hösle die Möglichkeit einer rein subjektiven Erkenntniskritikposition beschreibt und hierzu einen Privatus imaginiert, dann gibt er folgendes zu: Die eben skizzierte Auffassung mag religiös erscheinen; und in einem tieferen Sinne ist sie dies auch" (Ebd., 211) An anderer Stelle heißt es: Es wäre absurd zu glauben, dass der notwendige Wandel im moralischen Bewusstsein allein durch die Philosophie und nicht primär durch die Religionen bewerkstelligt werden könnte" (Ebd., 262 f.) Als solche Auffassung wähnt sie sich immer schon a priori im Sinne der gesamten Menschheit, was aber mir als ein Terror jener Art erscheint, der von vornherein nur seine Position als richtig und wahr deklariert. Einer solchen Dogmatik muss jede Konsenstheorie von Wahrheit als tautologisch oder falsch erscheinen (ebd., 248). Durch Absolutheitssetzungen verklärt sie andererseits ihre normative (und religiös inspirierte) Dogmatik. Hier fällt dann auch der Diskurs des Wissens eindeutig in einen Diskurs der Herrn (des höheren und übermenschlichen allemal) zurück (vgl. Reich 1998 b, 330 ff.).

Nun ist diese Argumentation aber schwierig, weil gerade Relativisten mit guten Gründen und belegt durch Beispiele solche Sätze kritisieren, indem sie darauf bestehen, dass kein Satz *an sich* voraussetzungslos ist und immer weitere Sätze erforderlich sind. Hösle aber schiebt dies der Genesis zu: Die Genesis zeigt, dass der geistige Akt, in dem dieser Satz erfasst wird, durchaus genetische Voraussetzungen hat (ebd.). Aber, so Hösle im Blick auf sozialwissenschaftliche Fragen, die Verwirrung zwischen Genesis und Geltung bestehe eben darin, dass die Menschen gegenwärtig immer mehr glauben, durch die Genese von bestimmten Wertesystemen deren Dekonstruktion (ihre Relativität) nachzuweisen, statt sich geltungsbezogen zu fragen, „warum ein Wertesystem besser als ein anderes" sei (ebd., 146). Die Geltung scheint ihm im Vorrang zur Genesis zu stehen: „Nun ist in der Tat anzuerkennen, dass es zu jeder geltungstheoretischen Frage, die sich auf der Ebene von Gründen bewegt, eine korrespondierende genetische gibt, die von den Ursachen handelt, aus denen das geltungstheoretische Richtige erkannt oder getan worden sei. So ist es durchaus legitim, sich etwa mit den psychischen Ursachen zu befassen, die einen Philosophen für die Letztbegründung interessieren. Aber man wird auch auf genetischem Gebiet nur Bedeutendes leisten können, wenn man zuerst das entsprechende geltungstheoretische Problem erfasst hat - wer nicht weiß, was das Letztbegründungsproblem sachlich bedeutet, wird nie adäquat (und d.h. eben auch von innen her) erfassen können, warum sich ein Philosoph ihm verschreibt; seine genetische Erklärung wird äußerlich, d.h. auf der Ebene der Triebfedern verbleiben, die ihm aus der eigenen Erfahrung vertraut sind. Ein unbedeutender Mensch wird die Entdeckungen eines bedeutenden auch genetisch nie vollständig erklären können." (Ebd., 146)

Betrachten wir nun aber die Geltung, dann ist für Hösle der Relativismus abzulehnen, weil es nach ihm keine Kriterien dafür gibt, wie ich legitime Ziele, Normen, Werte von illegitimen abgrenzen kann (ebd., 147). Es kann ja nicht sein, so denkt er, dass Menschen bloß willkürlich, triebgesteuert, unvernünftig handeln; es macht auch keinen Sinn, wenn sie alle nur nach Glück streben, denn eine vernünftige Ethik entsteht aus ihrer Geltung und kann nur aus der Idee einer Letztbegründung heraus sich als eine objektive Vernunft etablieren, an die zu halten Sinn macht.

Ein solches Konzept, das einem starken Theoriebegriff folgt, das Kriterien des objektiven Idealismus - insbesondere von Hegel - für die Gegenwart reaktiviert, das aus meiner Sicht auch ein zu wenig hinterfragtes religiöses Pathos etabliert, stellt Hösle als einen Fortentwurf in Auseinandersetzung mit Apels Transzendentalpragmatik vor. Das bei Hegel schon trefflich entwickelte Konzept will ich hier nicht darstellen und seine Implikationen nicht näher verfolgen, da es hinreichend bereits z.B. von Habermas als metaphysisches Denken mit unzulässigen Verallgemeinerungen abgewiesen wurde (1992 a) und auch aus konstruktivistischer Sicht hinter eine moderne Erkenntniskritik zurückfällt (vgl. Reich 1998 a). An dem Zitat wird aber zumindest schon erkennbar, wie stark vereinfachend Hösle verfährt, wenn er Geltung und Genesis unterscheidet. Er trennt sehr willkürlich die Geltung von der Genesis, indem er die in jedem Geltungsanspruch implizierte Genesis des Anspruches dadurch verkleinert, dass er auf die Unterscheidung von Gründen der Geltung und psychischen Ursachen der möglichen Entstehung verweist. Das übersieht jedoch, dass die jeweiligen Gründe selbst stets genetische Aspekte beinhalten, die mir dann verborgen bleiben, wenn ich Geltungen als objektive Idealisierungen begrenze und damit als quasi übermenschliche Maßstäbe situiere. Der

Beobachter wird hier unbedeutend und muss nur noch akzeptieren, was schon *ist*. „Die Natur", so sagt Hösle denn auch, „ist etwas, das allem Machen vorausgeht und das insofern als Gleichnis des Unbedingten gelten muss." (Hösle 1997 a, 226) Die Natur wird so gegen unsere beobachtenden Konstruktionen in ein reines An-sich gesetzt und die Naturwissenschaft z.B. als verobjektivierter Ausdruck eines Erkennens von außerhalb von uns existierenden Gesetzen, die wir widerspiegeln, begriffen, um so das Absolute im Idealen zu erkennen.
Dieses Absolute aber erscheint mir als Kritiker von Hösle als sehr weltlich normativ und eng beurteilend, wenn er z.B. unbedeutende und bedeutende Menschen meint klassifizieren zu können. Hier appelliert er an Ansprüche, deren Genesis immer dadurch der Kritik entzogen werden können, weil dies die Geltung zu verletzen scheint. Nach dieser Methode wären z.B. Foucaults Machtanalysen abzulehnen, weil und insofern sie auf die Verstrickung von Genesis und Geltung systematisch verweisen.
Machtaspekte bleiben für den Diskurs des Wissens und der Ethik bei Hösle äußerlich. Eine absolute Rationalität im Sinne einer objektiven Idealität steht bei ihm immer vor jeder Macht, die lebensweltlich auftreten mag. In ihr ist das höhere Recht reklamiert, dass eine Minderheit oder Elite gegen den Konsens der Mehrheit einklagen kann. Hösle übersieht auf Grund seiner Idealisierung, dass die Genesis dieser Geltung bereits durch die Macht (Begehren, Interessen, begrenzten Konsens) jener Menschen begrenzt wird, die er einer an-sich-seienden Objektivität zuordnet. Problematisch hieran ist, dass seine Idealisierung ihn schützt, sich überhaupt näher Machtverhältnisse in konkreten historischen Situationen kritisch anzusehen.[1] Deshalb landet er oft in allgemeinen Spekulationen über ein scheinbar reines An-sich.
Die letztgültigen normativen Werte, die Hösle strapaziert, sind andererseits oft banale Setzungen wie diese: So besteht für ihn kein Zweifel, dass der verfolgte Heilige glücklicher ist als der ihn verfolgende Verbrecher - schon allein deswegen, weil es jenem gelungen ist, bestimmte Persönlichkeitsschichten freizulegen, die die Quellen eines tieferen Glückes sind, als demjenigen, der nur alle seine sinnlichen Wünsche befriedigt" (Ebd., 147) Spricht in diesem Werturteil nun eine absolute Geltung? Welcher Beobachter aber kann diese inspirieren, wenn nicht Gott allein, der die Tiefe des Glückes vorbestimmt zu haben scheint? Aber dies kann doch wohl nun nicht eine wohlbegründete Herleitung sein, auf der Hösle gegenüber anderen immer wieder beharrt. Ist ihm also die Genesis des eigenen Geltungsanspruches nicht in den Sinn gekommen?
Hösle erkennt auf dieser Grundlage viel zu wenig, dass die Naturwissenschaften sich viable Konstrukte zur Erklärung von Natur verschaffen, die keineswegs der Natur selbst entsprechen[2], sondern durch und durch widersprüchlich - auch in den spürbaren Folgen für uns Menschen - sind. Dies scheint mir zur Begründung einer ethischen Position besonders fatal zu sein, weil es so scheinen könnte, als ob es bloß auf eine richtige Wiedergabe von Naturgesetzen ankomme. Dann aber wäre die Konstruktion der Atombombe das richtig rekonstruierte Naturgesetz und Ausdruck eines Fortschritts im Sinne einer Annäherung an das Absolute. Könnte man sie dann nicht auch umgekehrt sehr vereinfachend als Ausdruck von verwirrten Geistern sehen, die in der Selbstbezüglichkeit und

[1] Als Gegenbeleg hierzu immerhin Hösle (1997 b).
[2] Vgl. dazu z.B. auch Hartmann/Janich (1996, 14 ff.).

Risikobereitschaft ihres Handelns nur etwas sehr Relatives begründen? Und ist nicht ohnehin jeweils eine Konstruktion einer Theorie und Praxis von Menschen vorausgesetzt, wenn wir überhaupt mit Modellen über die Natur in einer Natur handeln? Die Handlung selbst kann ja wohl kaum rein identisch mit dem Natürlichen sein, wenn Unterscheidungen hier überhaupt noch einen Sinn machen sollen.

Bei einer Absolutsetzung von Geltungsansprüchen wird fast immer die Rolle des Beobachters übersehen. Dies geschieht auch bei Hösle. Und daraus bezieht sich eine Logik, die immer schon unterstellt, dass jeder, der eine Erkenntnis mit Letztbegründungsanspruch bestreitet, nun seinerseits damit einen Letztbegründungsanspruch aufrichtet (ebd., 154, 160). In einer konstruktivistischen Gegenargumentation will ich diese Logik als fragwürdig abweisen.

Zunächst hilft Beobachtern die Beobachtung, dass das Aufstellen von Sätzen mit Wahrheitsansprüchen immer aus dem Blickwinkel einer schon vorausgesetzten Geltung bestimmter Verständigung insofern geschieht, wie dies theorie-systemimmanent durchgeführt wird. In dieser Systemimmanenz ist keine Theorie widerlegbar, sofern sie die Bedingungen von Erkenntnismöglichkeiten so definiert, wie es die Festlegung der eigenen Erkenntnisbegrenzungen gebietet. Dies ist eine Einsicht des methodischen Konstruktivismus (vgl. Reich 1998 a, 187 ff.), die darauf abhebt, dass jede Theorie auch nichtpassende empirische Umstände durch die Annahme von störenden Zusatzbedingungen exhaustieren, d.h. im Sinne der vorausgesetzten Theorie bereinigen kann. Diese Bemühung ist bei Hösles Letztbegründungsversuchen immer wieder deutlich zu erkennen. Aber auch eine konstruktivistische Erkenntniskritik fällt notgedrungen durch normative Setzungen immer wieder in einen systemimmanenten Beschreibungszustand zurück. Bliebe es bei dieser Sichtweise, dann könnte man in der Tat auf die Idee kommen, dass es nun darum gehen müsse, den letztlich gültigen und letzten Endes konsequentesten Beschreibungsversuch zu begründen (Letztbegründung), den es dann zu universalisieren gelte.

Aber die Systemimmanenz ist durch lebensweltliche Konkurrenz (durch das Auftreten verschiedener Beobachter) stets schon bestritten. Ein weitsichtiger Beobachter erkennt[1], außer wenn er in dogmatischen Grenzen *eines* Weltbildes gefangen ist, immer auch systemtranszendierende Bedingungen, die die Immanenz *einer* Argumentation übersteigen.

Der Konstruktivismus ist darauf angelegt, diese beiden Perspektiven stets theoretisch zu vermitteln, aber auch als Dekonstruktivismus die Spannungen zwischen beiden Perspektiven zu beachten.

Kommen wir deshalb jetzt zu einer möglichen Festlegung bestimmter Positionen im Streit um Letztbegründungen, wie sie aus konstruktivistischer Sicht erscheinen:

---

[1] Diese Weitsichtigkeit wird dann erzwungen, wenn sich Beobachter wie in der Gegenwart in pluraler Auseinandersetzung und Konkurrenz befinden. Im Blick auf diese Pluralität und Konkurrenz gibt es keine Metaposition, die klären könnte, wer auf Dauer sich durchsetzen wird. Führt man dennoch einen Metabeobachter ein, dann muß dieser alles besser als alle anderen wissen. Genau dies wird zu Hösles Problem. Er wird hingegen betonen, daß es nunmehr das Problem z.B. der Konstruktivisten sei, damit die Wahrheit überhaupt zu verlieren und in Beliebigkeit zu enden.

(1) *Es gibt Beobachter, die Letztbegründungen gelten lassen.*
Hösle als Letztbegründer sieht zwar die Intersubjektivität als wesentlichen Rahmen für Subjektivität, aber er argumentiert zugleich mit einem Privatus, der letzten Endes außerhalb jeden Konsenses die Geltung einer reinen Wahrheit beanspruchen kann, die erst nach dieser Beanspruchung dann auch für andere relevant sein mag (Hösle 1997 a, 184 ff., 192 ff.).
Diese Argumentation, die sich insbesondere gegen Kuhlmann (1985) wendet, unterläuft die Anerkennung von Intersubjektivität und richtet ein reines Reich des Geistes auf. Hösle arbeitet mit einem Robinson-Modell, das alle metaphysisch inspirierten Schwierigkeiten dieses Modells übergeht: Wo kommt er her, dieser Robinson? Ist nicht eine notwendige Sozialisation und damit Intersubjektivität stets schon die Voraussetzung für diesen angeblichen Privatus?[1] Er scheint eine rein geistige Kopfgeburt zu sein, wenn es als möglich erscheint, dass er Zeit seines Lebens mit keinem anderen Geisteswesen in Berührung gekommen sein mag (Hösle 1997 a, 195). Gleichwohl beherrscht dieser Privatus Sprache, die (vielleicht?) vom Himmel kommt. Intersubjektiv ist er vor allem nur, wenn er einsieht, dass es auch sinnvoll ist, seine Subjektivität als Geisteswesen mit anderen zu teilen, obgleich dies nicht notwendig sein soll. Dies aber ist sehr spekulativ und an den Haaren herbeigezogen: mit diesem Robinson-Privatus führt Hösle einen *Alien* in den Diskurs ein, mit dem sich alles und zugleich nichts beweisen lässt. Ärgerlich ist daran besonders, dass er anderen Positionen - insbesondere Relativisten gegenüber - immer wieder Ungenauigkeiten in der Argumentation unterstellt, um dann mit bloßer Spekulation angeblich genauer sein zu wollen.[2]
Hösle entwickelt für seinen Ansatz systemimmanente Gründe, deren Dekonstruktion nur dann gelingt, wenn wir ihnen gegenüber eine systemtranszendierende Position einnehmen. Zwingt er uns als Beobachter hingegen, mittels einer Letztbegründung, diesen Positionswechsel zu verweigern, dann behauptet er ein notwendiges Zusammenfallen von systemimmanenter Beschreibung und systemtranszendierender Erweiterung, Veränderung, Kritik. Dann wird es aber zu seiner Schwäche, mit jenen auftretenden Theorien umzugehen, die unter (2) erscheinen. Denn alles andere als seine Theorie ist von vornherein zumindest in diesem Punkte entwertet.

---

[1] Hösle unterstellt den Erziehungsverhältnissen bloß einen strategischen Charakter, weil sie ein Verhältnis von Asymmetrien darstellen. Ihnen gegenüber bleibt das reine Absolute einer idealen Subjektivität, Intersubjektivität, Rationalität und Ethik. Nicht reflektiert wird, inwieweit ein in Machtverhältnissen (in Asymmetrien) erzogener Mensch überhaupt noch genetisch zu einer reinen Geltung von Machtfreiheit kommen kann (vgl. Hösle 1997 a, 258 f.). Emotionen werden kleinen Kindern zugeordnet, die scheinbar richtige Emotionen in früher Kindheit erlernen (ebd., 263), auf denen spätere Moral erst gründet. Hier zeigt Hösle ein Modell von Rationalität und Emotionalität, das durch und durch rationalistisch geprägt ist: „Allein eine gemeinsame emotionale Basis kann .. dazu führen, dass Menschen Intersubjektivität wie in Liebe und Freundschaft als Selbstzweck erfahren bzw. sich mit Institutionen wie Familie und Staat identifizieren" (ebd.). Diese sehr einfache Sicht unterschlägt die Interaktionen in Beziehungen als begehrende, widersprüchliche, ambivalente, veränderliche usw., weil sie ein rationales Ziel vor die Lebendigkeit des Prozesses selbst stellt. So entsteht ein lebens- und weltfremdes Modell.

[2] Diese Nachlässigkeit erstaunt, da Hösle andererseits oft kompetent philosophiehistorische Herleitungen unternimmt.

(2) *Es gibt Beobachter, die Letztbegründungen nicht gelten lassen.*
Für diese ist es bloß ein systemimmanentes Sprachspiel, wenn man sie dazu zwingen will, Letztbegründungen zuzugeben, bloß weil sie eine normative Aussage gegen Letztbegründungen machen. Dies übergeneralisiert einen Geltungsanspruch, den sie von vornherein bestreiten, weil für ihre Position Geltungen immer in systemimmanente und systemtranszendente Positionen zerfallen können. Doch sie beschreiben dieses Zerfallen möglicher Perspektiven nicht als Letztbegründungen, sondern als pragmatisch erscheinende Schwierigkeit, die nur dann auftritt, wenn sich eine Verständigungsgemeinschaft auf sie einlässt: Es sind ja gerade die Dogmatiker oder Universalisten jeder Spielart, die als geschlossene Verständigungsgemeinschaft diese Unterscheidung von vornherein verweigern und als irrig ansehen. So kommt die Rückfrage an den Letztbegründer, wie er denn damit umgeht, dass die Beobachter, die Letztbegründungen ablehnen und eine relativierende Erkenntniskritik behaupten, überhaupt für ihn sinnvoll auftreten können. Dass ihnen zumindest ein gewisser Sinn zugesprochen werden muss, gebietet zumindest ihr Auftreten als konkurrierende Theorieansätze, die im Diskurs des Wissens und der Universität gegenwärtig zu vernehmen und als Ausdruck eines pluralen Diskurses in demokratischen Prozessen legitimiert und in den Ausprägungen der Postmoderne offensichtlich sind.
Hier gerät Hösle in eher umständliche und spekulative Ergänzungen seines Prinzips von Letztbegründungen. Zunächst behauptet er, dass die Versicherung, man sei bisher in der Lebenswelt keiner letztbegründenden Erkenntnis begegnet, geltungstheoretisch irrelevant ist (Hösle 1997 a, 154 f.). Die Irrelevanz besteht darin, dass es immerhin in Zukunft möglich sein könnte, oder darin, dass der Skeptiker die letztbegründeten Sätze auf Grund seiner Skepsis eben nicht erkannt habe (ebd., 155). Dann könnte man sagen, dass Relativismus und Letztbegründung bloß zwei konkurrierende und dabei gleichberechtigte Positionen im Diskurs seien. Dies aber führe dann dazu, dass der Relativist, der dies zugestehe, doch nur eine Metaposition hieraus ableite, weil das Gegenübertreten schon wieder auf Relativismus (also nur seinen Ansatz) hindeute (ebd.).
Aber auch dieses Argument ist schwach, weil es dem Relativisten eine Position aufnötigt, die er gar nicht einnehmen will. Der Absolutismus der Letztbegründung ist für ihn keine gleichberechtigte Alternative, sondern allenfalls ein Ausdruck für eine Konkurrenzsituation, die einen Widerspruch markiert, ohne dass dies bedeutet, den Absolutismus nun naiv relativistisch zu vereinnahmen. Im Gegenteil: Hösle als Absolutist mag so absolutistisch sein, wie er will; er belegt damit nichts als einen systemimmanenten Ansatz, den ich aus Interesse ggf. philosophisch rekonstruieren mag, um ihn dann zu transzendieren und durch Kritik als nicht hinreichend viabel für bestimmte Fragen nachzuweisen. Oder ich sehe ihn von vornherein als irrelevant an und übergehe ihn im Spiel der Diskurse. In beiden Fällen ist er schon nicht mehr gleichberechtigt, sondern diskursiv verworfen, ohne allerdings in einer pluralistischen Struktur verboten zu sein. Hösle hingegen scheint dieses Verbot immer schon denken zu müssen, wenn er bedeutende und unbedeutende Geister zu unterscheiden weiß, wenn er ein Genie von den minderbemittelten und trägen Relativisten soundso als unverstanden vermuten muss. Dies führt auch zu einem heiklen Demokratiebegriff, denn der Absolutist kann doch nie ganz ausschließen, dass es einer neuen Souveränität bedarf, die die demokratischen Prozeduren dann verwirft, wenn sie einer höheren Einsicht zu schaden scheinen. Zwar meint Hösle,

dass die Demokratie gegenüber anderen Staatsformen zu bevorzugen sei, aber der Vorbehalt lautet, dass die Mehrheit nicht eine objektive Idealität garantiert. Wer aber legt diese fest? Sie scheint in einem An-sich, in der Sache, der Natur selbst zu liegen.[1] Damit aber kann sie von jedem machtvollen Souverän angeeignet werden, der sie letztbegründet gegen jede Mehrheit behauptet. Im Nachhinein kann jede Mehrheit irren. Aber sollen wir nun glauben, dass der philosophisch reflektierte Souverän, der sich gegen Mehrheiten stellt, nun immer schlauer ist? Da auch er nur einen Diskurs der Macht, des Wissens, der Beziehungen usw. anzubieten vermag, für die oder gegen die wir uns entscheiden können, bleibt das Mehrheitsverhältnis ohnehin unberührt. Nur die Illusion, dass wir ohne jegliche Beteiligung und Beobachtung uns immer schon für die Absolutheit eines offensichtlich hinter unserem Rücken geschaffenen Systems der Natur und des Idealen, eines objektiven Geistes, entscheiden *müssen*, kann uns überhaupt *zwingen*, der Argumentation Hösles zu folgen. Doch wer will sich heute noch auf eine Aufklärung einlassen, die als wesentliche Mündigkeit eine Unmündigkeit propagiert?

Der Konstruktivismus teilt hier mit dem Pragmatismus von Rorty die anti-platonische Grundeinstellung. Beide Richtungen wenden sich gegen eine philosophische Position, die oft unter dem Mantel eines *common sense* oder *der* Vernunft auftritt, damit aber einen metaphysischen oder letztbegründeten Ansatz meint. Der wesentliche Unterschied zu diesen Positionen ist, dass Pragmatisten wie Konstruktivisten als relativierende Beobachter die Objektivität von Wirklichkeiten nicht da draußen oder in einer abgebildeten oder vorgegebenen Logik entdecken, sondern als mehr oder minder viable oder nützliche Erfindungen von Menschen ansehen, die sich in kulturellen und anderen Kontexten als ethnische Besonderheiten entwickeln. Aus der Sicht eines solchen Objektivismus nun scheint bei den Pragmatikern und Konstruktivisten ein bloßer Subjektivismus vorherrschend zu sein, der zu wenig die Vorgegebenheit einer Ordnung der Dinge und Perspektiven beachtet. Rorty erkennt darin eine ernsthafte methodologische Schwierigkeit: „Wenn wir die Unterscheidung zwischen Machen und Entdecken für bare Münze nehmen, werden uns unsere Gegner eine unangenehme Frage stellen können, nämlich diese: Haben wir die überraschende Tatsache, dass das, was wir für objektiv hielten, eigentlich subjektiv ist, *entdeckt*, oder haben wir sie *erfunden*? Wenn wir behaupten, wir hätten sie entdeckt, wenn wir also sagen, es sei eine objektive Tatsache, dass Wahrheit subjektiv ist, sind wir in Gefahr, uns selbst zu widersprechen. Nennen wir sie hingegen eine Erfindung, handelt es sich offenbar um eine bloß persönliche Schrulle. Warum sollte irgendjemand unsere Erfindung ernst nehmen? Wenn wahre Aussagen lediglich nützliche Fiktionen sind, was ist dann mit der Wahrheit eben dieser Behauptung,

[1] Hier ist Apel bedeutend kritischer, da bei ihm die Verständigungsgemeinschaft einen naturalistischen Einfachheitsschluss verhindert. Bei Habermas wird dies noch kritischer gesehen, weil Habermas für die Verständigungsgemeinschaften die Notwendigkeit einer Rekonstruktion ihrer jeweiligen Normen und Werte im Zusammenhang sozial-ökonomischer Prozesse erkennt.

dass sie Fiktionen sind? Ist das auch eine nützliche Fiktion? Nützlich wofür? Für wen?" (Rorty 1997, 6)

Der pragmatische Ausweg aus diesem Dilemma ergibt sich für Rorty dadurch, dass der Pragmatismus überhaupt die traditionellen Unterschiede zwischen Erfinden und Entdecken, Finden und Machen, Subjektivem und Objektivem aufgibt (ebd.). Dies hängt damit zusammen, dass diese Unterscheidungen mit dem Gegensatz von Absolutem und Relativem zusammenhängen, also dem, „was sein Sosein unabhängig von den Beziehungen zu anderen Dingen hat, und dem, was seine wesentliche Beschaffenheit diesen Beziehungen verdankt" (ebd.). Insoweit ist der relativistische Standpunkt der Pragmatiker eigentlich gar kein relativistischer, weil er die Unterscheidung der traditionellen Metaphysik immer schon verwirft und sich so den Kritiken entzieht.

Der interaktionistische Konstruktivismus rekonstruiert die erkenntniskritische Kränkung des Absoluten und Relativen dadurch, dass er das Konstrukt eines Soseins von Dingen ohne Beziehungen zu anderen überhaupt verwirft und als nicht hinreichend viabel für die Konstruktionen von Beobachtern und Beobachtungen beschreibt (vgl. Reich 1998 a, 62 ff., 206 ff.). Konstruktivisten erscheint das Dilemma, das Rorty rekonstruiert, ohnehin für sie selbst nicht als dramatisch. Dies liegt daran, dass es sich für Beobachter und deren Konstruktionen von Wirklichkeiten ohnehin nicht um unvermittelte Gegensätze handelt, sondern aus unserer Sicht stets eine Wechselwirkung von Perspektiven darstellt. Eine quasi reine Subjektivität oder Objektivität lehnen wir wie Rorty ab. In ihr erscheint das für uns nicht haltbare Konstrukt einer Metaphysik (oder eines Platonismus), das uns durch eine unterstellte Dualität nötigt, erst jene Selbstwidersprüche zu konstruieren, die wir als Kritiker solcher Konstruktionen gar nicht für unsere systemimmanente Sicht zulassen. Aber wir können und müssen durchaus zugeben, dass wir damit auch in einer systemimmanenten Position und einer Wahrheitssetzung landen, die normative Ansprüche verkörpert. Wir sind durchaus frei, dies eine Erfindung zu nennen, ohne damit in den Verdacht der bloß persönlichen Schrullen zu geraten. Hier setzt die Rolle von Verständigungsgemeinschaften - also z.B. Pragmatiker, Konstruktivisten, Transzendentalpragmatiker usw. - ein, die die subjektiven Schrullen begrenzen und durch soziale, kulturelle, ethnische usw. Normierungen in verständigungsorientierte Intentionen verwandeln.

Nun hat sich Hösle in seinem systemimmanenten Ansatz gegen jede relativierende Kritik dadurch immunisiert, dass er in sehr einfacher Weise unterstellt, dass eine Reflexion auf Letztbegründung im Sinne einer Kritik immer dazu führt, dass man in einem Beweis von Letztbegründung landet, wenn man nur hinreichend reflektiert verfährt (ebd., 160). Vereinfachend sagt Hösle: „Um ein Beispiel anzuführen: Wer zeigen will, dass es Wahrheit gibt, und zu diesem Behufe auf den pragmatischen Widerspruch in der Aussage »Es gibt keine Wahrheit« verweist, die offenbar einen Wahrheitsanspruch erhebt, der setzt in der Tat bei diesem Argument selbst voraus, dass es Wahrheiten gibt - ansonsten könnte er gar nicht argumentieren" (Ebd., 163)

Diese Aussage vereinfacht die Wahrheitsfragen auf einen Diskurs des Wissens. In diesem Diskurs - ich werde ihn spätrer noch ausführlicher beschreiben - wird die Wahrheit als Wirklichkeit behauptet. Aber wie gelangt die Wahrheit auf den Platz der Wirklichkeit? Hösle unterschlägt die vermittelnden Schritte, die selbst im Diskurs des Wissens erforderlich sind, wenn wir aus einer anderen Systemlogik heraus die Aussage rekon-

struieren und damit ergänzen und erweitern: Die Norm des Satzes »Es gibt keine Wahrheit« verweist auf einen Gegenüber, an den er sich wendet. Wer ist dies im Diskurs des Wissens? Es ist alles bisherige Wissen. Aber wer sind die Wissenden? Sie stehen am Platz der Konstruktion. Es sind alle anderen sprechenden Menschen, an die das Wissen gerichtet sein könnte, die mit ihm konfrontiert werden könnten. Für sie macht es Sinn oder keinen Sinn, denn sie stehen in verschiedenen Kontexten. Aus diesen Kontexten heraus erst wird am Platz der Konstruktion, der den Plätzen des Beginns des Diskurses und des Gegenübers, an den sich dieser Beginn wendet, folgt, nun jenes Subjekt hergestellt, dass diesen Satz in einen Anspruch von Verständigung (Konsens) mit Geltung nimmt, um ihn dann als Wirklichkeit zu behaupten.[1] Aber diese Position will Hösle nun gerade nicht, denn sie erscheint als Subjektivität von Kontexten über Wahrheit als zu offen. Er vereinfacht die diskursive Bewegung hingegen auf die Begegnung der normativen Aussage mit sich selbst: Das Wissen, das auf dem Platz des Einen, von dem aus dieser Diskurs geführt wird, steht, verweist immer schon auf anderes Wissen, das vorausgesetzt wird, um so ein unfreies Subjekt zu konstruieren, das gar nicht anders kann, als der immer schon vorausgesetzten Wahrheit zu folgen.

Hier nun stellt sich das Exhaustionsproblem in besonderer Weise. Die Subjekte mit ihren je unterschiedlichen Kontexten im Diskurs des Wissens müssen vernachlässigt und übersehen bleiben, weil es nur um eine formale, reine, vorgängige Wahrheit geht, die immer schon als Agens den Ausgangspunkt des Diskurses markiert und obendrein sein Ergebnis darstellt. Die Frage bleibt dann allerdings, wozu wir die Subjekte (als Konstrukteure) überhaupt noch gebrauchen können?

An dieser Stelle wird Hösle selbstwidersprüchlich, denn er bemerkt immerhin, dass Subjekte durchaus eigene Konstruktionen entäußern. So sagt er: „Die Behauptung, dass wir uns immer irren können, ist eine psychologische These, gegen die nichts absolut Grundsätzliches einzuwenden ist" (ebd., 168), obwohl er andererseits meint: „Man hüte sich vor der Verwechslung psychischer und logischer Sachverhalte" (Ebd., 166) Übersetzt bedeutet dies dann wohl, dass die Logik als objektiver Idealismus letztlich immer das Subjekt dominieren wird, wenn es um letztbegründete Erkenntnis geht. Aber wie soll dann der psychologische Irrtum, der auch etwas Absolutes darstellt, gewertet sein? Ist dies nicht sehr selbstwidersprüchlich?

Eine pragmatische Lösung, die weniger auf das Absolute, sondern vielmehr auf den konkreten (widersprüchlichen, relativierenden) Gebrauch sieht, wären konkrete Analysen, wie auch Hösle zugesteht (ebd., 172), aber er führt sie zu wenig. In seiner Schrift über „Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie" kommt er z.B. nicht einmal auf die Idee, den Diskurs von Wahrheit und Wissen auch im Hinblick auf seine lebensweltlichen Verschränkungen mit Macht und Interessen von Verständigungsgemeinschaften zu verknüpfen oder im Blick auf Verschränkungen mit psychischen Phänomenen (Beziehungen) näher aufzuklären. Dagegen entwirft er ein fiktives Modell eines Privatus, der wie Robinson existiert und dabei zugleich Erkenntnistheoretiker ist, um daraus die grundsätzliche Möglichkeit einer Privatsprache zu beweisen (!), was als eine Art Letztbegründung durch Spekulation gegen das Modell einer Intersubjektivität

[1] Zu den Plätzen und Besetzungen im Diskursmodell des interaktionistischen Konstruktivismus vgl. genauer Reich (1998 b, 307 ff.). Vgl. auch weiter unten Kapitel 3.

dienen soll. Aus dieser Unentschlossenheit aber werden gerade ethische Fragen kaum so sicher beantwortet werden können, wie es der Anspruch der Letztbegründung suggeriert: das Konzept bleibt insbesondere im Blick auf die Rolle möglicher Irrtümer unklar.

(3) *Beiden Beobachtern erscheinen die Aussagen zu (1) und (2) nicht widerlegt. So entsteht für einen Beobachter dieser Beobachter ein Widerspruch.*
Aus systemimmanenten Gründen können wir für die Positionen (1) oder (2) keine Widerlegung finden. Nähern wir uns als Beobachter, die mit beiden Ansätzen konfrontiert werden, dann fordern uns beide Ansätze auf, dass wir ihre Argumente soweit nachvollziehen, um uns entweder für (1) oder (2) zu entscheiden. Eine Metaposition zwischen den Positionen erscheint nur dann als möglich, wenn wir eine gänzlich andere Position einnehmen, was aber bereits eine Transzendierung der jeweiligen Positionen voraussetzt.

(4) *Die Auflösung des Widerspruchs gelingt nur Beobachtern, die nach (1) oder die nach (2) verfahren oder eine gänzlich andere Position einnehmen (z.B. beide Positionen als irrelevant verwerfen). Konstruktivisten verfahren nach (2) unter dem Vorbehalt von (3).*
Präzisieren wir noch einmal die Argumentation. Verfahre ich nach (1), so verwerfe ich a priori alle Bedeutungen von (2) dergestalt, dass ich die Genesis hinter eine reine Geltung stelle, die unter dem Vorbehalt eines mehr oder minder explizierten Absoluten steht. Und in jedem Gegenbeweis von (2) sehe ich dieses Absolute schon walten. Verfahre ich hingegen nach (2) so verwerfe ich die Voraussetzungen einer Argumentation a priori überhaupt, d.h. ich sehe die konstruierende Genesis immer schon mit den Geltungsansprüchen durch pragmatischen Gebrauch und verständigenden Konsens/Dissens (bei aller pluralen Widersprüchlichkeit) vermittelt. Zwar mag ich nach (2) auch erkennen, dass es im sprachlichen Diskurs jeweils absolut erscheinende Zeichen gibt, aber diese relativieren sich im Diskurs selbst, weil dieser nie nur *ein*-fach ist. Kein Diskurs lässt sich allein auf Wahrheit und Wissen reduzieren (vgl. Reich 1998 b, 307 ff.), kein Diskurs bleibt *in* Wahrheit und Wissen ohne Ergänzungen und damit verbundene Dekonstruktionen.
Beide Positionen fasst der Konstruktivist als Konstruktionen auf. Position (1) sieht sich aber nicht als Konstruktion, sondern versteht sich als Forderung eines absoluten Geltungsanspruches: „Wir sind immer schon in der Wahrheit, auch wenn wir stets weitere Fortschritte in ihrer Erfassung machen können - aber diese Fortschritte sind nur möglich dank eines kategorialen Rahmens, *innerhalb* dessen sie sich abspielen. Wir sind, um im Bilde zu reden, immer schon im Absoluten und zugleich auf dem Wege zu ihm." (Hösle 1997 a, 174) Diese Konsequenz wird aber teuer erkauft: weder Natürliches, noch Subjektives oder Intersubjektives können dieses Absolute bestimmen, denn es mag allein noch seinen letzten Grund im Normativen und Idealen selbst haben (ebd., 184), um den Menschen einen Halt zu geben.
Der Konstruktivist hat diesen Halt verloren, ohne nun gleich völlig haltlos werden zu müssen. Auch wenn es unter (2) keine letzten Begründungen mehr gibt, so gibt es immer Begründungen auf Zeit; manche Begründungen sogar auf sehr lange Zeit. Solche Begründungen erreichen die Beobachtungen von Menschen, aber sie erreichen nicht alle

menschlichen Beobachter gleichermaßen.[1] Im Sinne einer Vermeidung von Exhaustionen empirischer Fakten scheint mir der Konstruktivismus viabler zu sein als die Position von (1), die kontrafaktische und fiktive Beispiele heranziehen muss, um eine lebensweltliche Relevanz zu markieren. Die Position (1) fordert zwar konkrete Analysen, aber löst diese Forderung bisher zumindest kaum ein. Die Position (2) hingegen wird erkenntniskritisch dann heikel, wenn sie vor lauter Relativitätsüberlegungen vergisst, dass auch sie normative Sätze erzeugt und behauptet.
Nach (3) ist begründet, weshalb sich in einer systemimmanenten Debatte die Positionen ohnehin nicht widerlegen lassen. Gesteht man diese Reflexion zu, dann sollten die vereinfachenden Sprachspiele über den vermeintlichen Widerspruch (wer Letztbegründung bestreitet, der beweist nur Letztbegründung) unterbleiben.

Konstruktivisten sind nicht nur einfach Relativisten nach (2). Sie reflektieren *als Beobachter* immer auch aus (3), indem sie anerkennen, dass ihre Erkenntnisposition auf Grund der Konstruktionen anderer Verständigungsgemeinschaften umstritten sind. Sie müssen einen Dissens *als Dissens* aushalten. Dieser Vorbehalt aber verändert die Position (2), indem sie eine Relativierung der Ablehnung ausdrückt: ein konstruktivistischer Beobachter ist in der Lage und sollte bereit sein, auch andere systemimmanente Deutungen zu erkennen, zu diskutieren und mittels systemtranszendenter Argumente zu verwerfen.[2] Dabei zählt als normativer Maßstab für Konstruktivisten vorrangig die kulturelle Viabilität der Verständigungsgemeinschaft (von Konstruktivisten), die sich aber immer auch kritisch der Dekonstruktion durch (4) zu stellen hat.
Nach (4) ist bestimmt, dass Konstruktivisten eben nicht nur relativistisch nach (2) verfahren, sondern die Unterscheidung von Systemimmanenz und Systemtranszendenz auch für die eigene Erkenntniskritik anerkennen, was sie immer wieder in Paradoxien stürzen kann und mindestens Dekonstruktionen der eigenen Konzeptionen verbindlich macht.[3]

2.2 Die Begrenzung des Universalismus bei Habermas

Für Jürgen Habermas gibt es kritische Ansprüche, die auf Kriterien zurückgreifen, um das Faktische nach richtig und falsch beurteilen zu können. Gelingt dies nicht mehr, dann zerfiele alles in Beliebigkeit einer Postmoderne, die in ihrem Anti-Universalismus polemisch, aber nicht mehr kritisch wäre. Vielfach nun scheinen, wenn wir Moderne (im

[1] Dies kann besonders deutlich am Beispiel der Ethnizität von Aussagen begriffen werden. Vgl. dazu z.B. Bhabha (1994).

[2] Dieses Sollen ergibt sich für mich aus Rekonstruktionen eines (konstruierten) Unbehagens an der Kultur, der Postmoderne (vgl. Baumann 1999), das mir für kritische Intellektuelle in unserer Zeit als viabel erscheint.

[3] Diese Verbindlichkeit ist aber keineswegs apriorisch zu verstehen, sondern wiederum als ein viables Konstrukt innerhalb der Verständigung (von impliziten oder expliziten Konstruktivisten oder anderen Interessierten) immer erst diskursiv zu erstreiten. Es zieht insbesondere erkenntniskritische Konsequenzen aus dem Dekonstruktivismus Derridas; vgl. weiterführend z.B. Mouffe (1999); Reich (1998 a, 128 ff.).

Sinne einer Aufklärungsbewegung) und Postmoderne (im Sinne einer Dekonstruktion von Aufklärungsidealen) gegenüberstellen, folgende Positionen vorhanden zu sein (vgl. Hanekamp 1996, 393 f.):

- Moderne philosophische Positionen beantworten die Frage: „Ist Kritik möglich" mit einer Bejahung der Kritik; postmoderne Positionen erscheinen hingegen oft als bloß anti-kritisch, da sie im Pluralismus der Verständigungsgemeinschaften keine klaren und für alle verbindlichen Kriterien mehr ausmachen können.
- Moderne philosophische Theorien beantworten die Frage: „Lassen sich universell gültige Normen in einer verständigungsorientierten Kommunikation/Handlung aufstellen" oft mit ja und teilweise mit nein; postmoderne Theorien sind hingegen stets anti-universalistisch.

Nimmt man vor diesem Hintergrund den Ansatz von Habermas, dann zeigt er sich einerseits als durchweg kritisch, andererseits als anti-universalistisch mit gewissen formalen bzw. prozeduralistischen universalistischen Ansprüchen.[1]

Habermas reflektiert und kritisiert entschieden das metaphysische Denken und den darin enthaltenen Universalismus. Er baut eine eigene, relativistische Erkenntniskritik auf, die jedoch universalistische Aspekte enthält und bewahrt. So scheint Habermas eine Position der aufklärerischen Moderne zu vertreten, die einerseits der Genealogie der Aufklärung selbst misstraut und diese kritisch zu rekonstruieren versucht, andererseits insbesondere in kontrafaktischer Antizipation aber auch Kriterien und Prozeduren für erforderlich hält, um die Kritik zu ermöglichen. Im Gegensatz zum Universalismus etwa bei Hösle stellt Habermas keine geltende Symbolik auf, die erst die Letztbegründung konstituiert, an der sich die Lebenspraxis dann bewährt, sondern er verfolgt konsequent das Ziel, eine extern objektivierende Sicht auf die Lebenswelt und die Begründungen von Diskursen des Wissens zu vermeiden. Solche Diskurse sind Ausdruck der Lebenswelt und Kultur, sie lassen sich empirisch gesehen nicht aus einem Nichts oder reinen Geist oder anderen Objektivationen generieren. Aber als ein solcher Ausdruck folgen sie zugleich bestimmten kommunikativen Prozeduren, die sich immerhin festhalten und in universalistischer Anspruchnahme begründen lassen. Habermas macht also einen Sonderfall des Universalismus aus, um dabei zugleich gegen einen generellen Universalismus zu streiten.

Insbesondere in der Schrift „Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln" (1983) wird deutlich, wie sich diese gegenläufigen Tendenzen miteinander verbinden. Habermas besteht darauf, dass so genannte notwendige Annahmen im Status von Gesetzeshypothesen als Annahmen verstanden werden müssen, die an konkreten Fällen zu überprüfen sind. „Gewiss, das intuitive Regelwissen, das sprach- und handlungsfähige Subjekte verwenden müssen, um an Argumentationen überhaupt teilnehmen zu können, ist in gewisser Weise nicht fallibel - wohl aber unsere Rekonstruktionen dieses vortheoretischen Wissens und der Universalitätsanspruch, den wir damit verbinden" (Ebd., 107)

In dieser Aussage ist das Schwanken von Habermas zu erkennen:

Einerseits kritisiert er die Transzendentalpragmatik Apels, weil dessen Letztbegründungsanspruch zu alten Denkfiguren zurückkehrt, die eigentlich durch den Wechsel von

[1] Zu Habermas aus konstruktivistischer Sicht vgl. auch ausführlicher Reich (1998 a, 288 ff.; b, 142 ff., 178 ff., 254 ff.).

der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie hinreichend entwertet sein sollten (ebd., 106). Der Verlust einer Letztbegründung, so Habermas weiter, ist gar nicht dramatisch, sondern sichert im Gegenteil der Diskursethik alle jene Möglichkeiten rekonstruierender Wissenschaft, die in Konkurrenz mit anderen Ethiken rational zu überprüfen versucht, empirisch vorgefundene Rechts- und Moralvorstellungen zu analysieren und theoretisch umfassend zu bearbeiten. Insbesondere die Lebenswelt zwingt uns nicht, eine Letztbegründung zu verlangen, denn die „moralischen Alltagssituationen bedürfen der Aufklärung des Philosophen nicht. In diesem Falle scheint mir ein therapeutisches Selbstverständnis der Philosophie, wie es von Wittgenstein inauguriert worden ist, ausnahmsweise am Platz zu sein" (Ebd., 108) Als philosophische Ethik setzt eine Aufklärungsarbeit für Habermas allenfalls gegenüber den Gebildeten ein, die sich in Verwirrung gebracht haben. Hier kann sie Werteskeptizismus und Rechtspositivismus einschließlich deren Übertragungen auf das Bildungssystem kritisch hinterfragen helfen. In politischer Hinsicht hingegen wird die Diskursethik aktiver genutzt werden können: Als Anleitung einer emanzipatorischen Praxis kann die Diskursethik eine handlungsorientierende Bedeutung gewinnen.

Andererseits vertritt Habermas ein Projekt einer modernen Gesellschaftstheorie, in der seine Diskursethik eine handlungsorientierende Bedeutung hat, ohne dabei noch einen ungebrochenen philosophischen Universalismus ausdrücken zu können. Dies wird zunächst schon dadurch bestimmt, dass sein Projekt sich als historisch situiert versteht. Die kommunikative Vernunft fällt uns nicht aus dem Himmel zu, sondern hat sich gebildet, sie kann als ein solcher Bildungsprozess verfolgt (rekonstruiert) werden, aber es mag in der Veränderung historischer Situationen durchaus auch so sein, dass wir sie entmutigt wieder preisgeben müssen. Zudem ist dieses Projekt keineswegs allein Eigentum der Philosophie (vgl. Habermas 1992 a, 186). Damit wird ein Rückzug auf formale Prozeduren einer kommunikativen Vernunft erzwungen, die zu keiner *umfassenden* Letztbegründung mehr ausreichen: „Die kommunikative unterscheidet sich von der praktischen Vernunft zunächst dadurch, dass sie nicht länger dem einzelnen Aktor oder einem staatlich-gesellschaftlichen Makrosubjekt zugeschrieben wird. Es ist vielmehr das sprachliche Medium, durch das sich Interaktionen vernetzen und Lebensformen strukturieren"; die dabei erzeugte Rationalität steht unter dem Ziel der Verständigung und weist Möglichkeiten der Bedingung wie der Begrenzung solcher Verständigung auf. Diese formalen Geltungsansprüche[1] weisen der kommunikativen Vernunft keine eindeutige Ableitung bestimmter Normen und Werte mehr zu. „Sie hat einen normativen Gehalt nur insofern, als sich der kommunikativ Handelnde auf pragmatische Voraussetzungen kontrafaktischer Art einlassen muss. Er muss nämlich Idealisierungen vornehmen - z.B. Ausdrücken identische Bedeutungen zuschreiben, für Äußerungen einen kontextüberschreitenden Geltungsanspruch erheben, den Adressaten Zurechnungsfähigkeit, d.h. Autonomie und Wahrhaftigkeit, sich und anderen gegenüber, unterstellen" Hier erscheint der kommunikativ Handelnde für Habermas unter dem „»Muss« einer schwachen transzendentalen Nötigung", die aber nicht ausreichen kann, ihn auf bestimmte Sollgeltungen moralischer Gebote, auf eine klare Anleitung zur Akzeptanz bestimmter Werte oder auf eine empirisch konstatierte Wirksamkeit von technischen Regeln festzu-

[1] Vgl. dazu Reich (1998 a, 293 u. 300 f.).

legen. Die Menschen stehen kontrafaktisch in ihren Idealisierungen in einer faktischen Lebens- und Verständigungspraxis, die sich kritisch mit ihren eigenen Resultaten beschäftigen muss. Es erscheint „die Spannung zwischen Idee und Wirklichkeit". Es ergibt sich: „Die kommunikative Vernunft ermöglicht also eine Orientierung an Geltungsansprüchen, aber sie selbst gibt keine inhaltlich bestimmte Orientierung für die Bewältigung praktischer Aufgaben - sie ist weder informativ noch unmittelbar praktisch. Sie erstreckt sich einerseits auf das ganze Spektrum von Geltungsansprüchen der propositionalen Wahrheit, der subjektiven Wahrhaftigkeit und der normativen Richtigkeit und reicht insofern über den Bereich moralisch-praktischer Fragen hinaus. Andererseits bezieht sie sich nur auf Einsichten - auf kritisierbare Äußerungen, die grundsätzlich argumentativer Klärung zugänglich sind - und bleibt insofern hinter einer praktischen Vernunft zurück, die auf Motivierung, die Lenkung des Willens abzielt." (Habermas 1992 b, 17-19)

Damit wird der Rückzug der universalistischen Verankerung einer Ethik deutlich. Sie kann nicht mehr für Normen und Werte in Verbindung mit formalen Prozeduren einstehen, sondern bleibt nur noch als letzter Rest eines Geltungsanspruches, der immer erst in der faktischen Verständigung zu überprüfen ist, weil er kontrafaktischen Idealisierungen unterliegt. Habermas gesteht dem empirisch und durch Kritik zu bearbeitenden Universalismus damit nur noch letzte Kriterien an Geltungsansprüche zu, die vorausgesetzt sein müssen, um die Kritik diskursethisch durchzuführen.

Der Konstruktivismus verliert auch diesen letzten Halt, denn er erscheint als ebenso überflüssig wie die Letztbegründung. Der Nachweis, den Habermas zu führen versucht, bleibt zu sehr auf einen Diskurs des Wissens beschränkt. So versucht er denn auch die Geltungsansprüche in „Faktizität und Geltung" im Diskurs des Rechts zu rekonstruieren. Systemimmanent kann dies gar nicht widerlegt werden: Die transzendierenden Geltungsansprüche bilden den wahrgenommenen Bodensatz einer Reproduktion der Gesellschaft, wie sie vernünftig wäre und in Teilen ist. Aber aus der Sicht einer anderen Theorie - insbesondere mit Foucault aus einer Wahrnehmung von Perspektiven der Macht gegen die Ausschließlichkeit des Wissensdiskurses gedacht - konstruieren wir einen neuen, anderen Bodensatz, der ebenso plausible Ableitungen generieren kann. Für welche Moral in welchem ethischen Spektrum sollen wir optieren? Wer kann uns überhaupt noch letzte Kriterien garantieren? Dies ist der Streit, der immer im Voraus entschieden werden muss, wenn wir uns ethischen Fragen zuwenden. Und welcher Seite wir uns zuschlagen, das entscheidet dann über den Fortgang der Re/De/Konstruktionen.

3. Ein konstruktivistisch-ethisches Diskursmodell

Bei der Bestimmung von Wissen, Wahrheit und Wirklichkeit gibt es in einem kulturtheoretisch orientierten Konstruktivismus eine eigene Begründung, die nicht nur semiotisch im Sinne des *linguistic turns* verstanden wird, sondern auch diskursiv insbesondere im Anschluss an Foucault entwickelt wird (vgl. einführend Hall 1997, 15 ff.). Auch Konstruktivisten betonen Sprache und Bedeutungen, wenn sie Aussagen über Wissen, Wahrheit und Wirklichkeit machen. „Der hauptsächliche Punkt ist, dass Bedeutungen

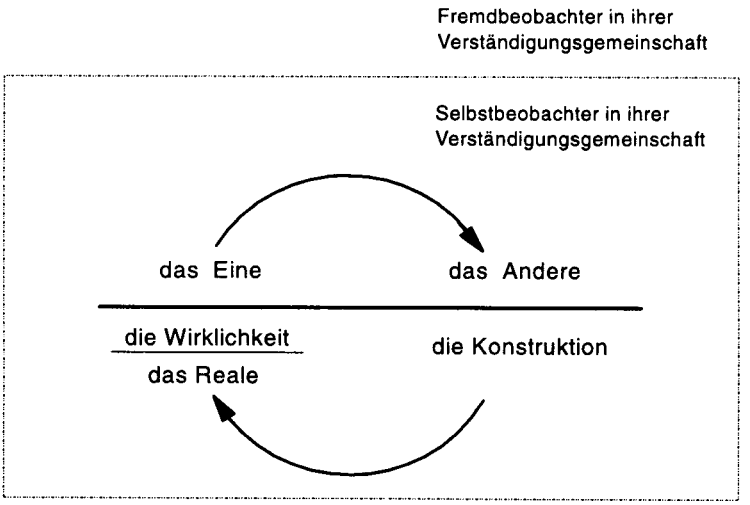
nicht in den Dingen, nicht der Welt innewohnen. Sie sind konstruiert, produziert. Sie sind das Resultat einer bezeichnenden Praxis - einer Praxis, die Bedeutungen produziert, die den Dingen Bedeutungen gibt" (Ebd., 24)
Schauen wir uns nun solche Bedeutungskonstruktionen an, dann unterscheiden sich konstruktivistische Ansätze deutlich von anderen (vgl. ebd., 24 ff.):
o In Widerspiegelungs- oder Abbildtheorien scheint die Bedeutung, der Sinn, die sprachlich über Dinge, Ideen, Personen, die so genannte reale Welt konstruiert werden, in diesen Dingen, Ideen, Personen usw. selbst zu liegen. Es wird eine Korrespondenz behauptet, die zwischen der Realität und unseren sprachlichen Aussagen hierüber liegt, die zunächst für den Alltagsverstand sehr einleuchtend erscheint: das Draußen muss im Inneren so wiedergegeben werden, dass alle Menschen bei gleicher Wahrnehmung zu gleichen Wahrnehmungsurteilen gelangen. Die Schwäche dieses Ansatzes liegt darin, dass er eine naturalistische oder realistische Welt unterstellen muss, die irgendwie dafür verantwortlich scheint, wie wir denken und Aussagen machen, ohne dass jedoch erkannt wird, dass unsere sprachliche Bearbeitung eben gar nicht diese abgebildete Welt sein kann. Unsere Wörter entsprechen nicht der äußeren Welt, sondern bedeuten eine eigene Welt. Wir erkennen dies immer dann, wenn es Übersetzungsprobleme zwischen Menschen oder Kulturen gibt. Und dieser Ansatz versagt sehr schnell, wenn er Imaginationen, Fantasien, Veränderungen in den Neu-Konstruktionen von Welt erklären soll.
o In intentionalen Theorien der Sprache wird nun umgekehrt alles in den Sprecher oder Autor verlegt, was Wirklichkeitskonstruktionen ausmacht. Hier hängt es ganz und gar von seinen subjektiven Vorlieben und Wahrnehmungen ab, die er bevorzugt einsetzt, um Wissen, Wahrheit und Wirklichkeit zu schaffen. Auch wenn diese Theorien den subjektiven Faktor bei der Bedeutungsgebung meist sehr schön herausarbeiten, so versagen sie doch bei der Erklärung von übergreifenden Verständigungsprozessen, die eine kulturelle Intentionalität benötigen, die Sprache als einen grundlegend kommunikativen Vorgang begreifen.
o Der Konstruktivismus nun findet unterschiedliche Lösungen, um Wissen, Wahrheit und Wirklichkeit zu deuten. Hall betont z.B., dass wir uns hüten sollten, die materielle Welt mit den symbolischen Praktiken zu vermischen. Dies meint, dass auch soziale Konstruktivisten eine bewusstseinsunabhängige, materielle Welt zugeben können. Aber sie kann, so möchte ich aus meiner theoretischen Sicht hinzufügen, nicht einfach unabhängig gedacht werden, sondern dient der Begrenzung unserer Willkür durch Erfahrungen, Experimente, Tun. Die sozialen Akteure, Teilnehmer und Beobachter konstruieren ihr Wissen und ihre Wahrheiten als ihre Wirklichkeiten, und dies können Deutungen sein, die sehr unterschiedlich die äußere Welt in die konstruktiven Konzepte einbinden. Sie erzeugen unterschiedliche Wirklichkeiten. Nur, so wurde weiter oben schon dargelegt, wenn wir methodisch sehr enge und eindeutige Aussagen aufstellen (innerhalb eines kulturellen Anspruches), dann werden wir Ansichten gewinnen, die so aussehen, als ob die äußere Welt auf einmal mit unseren Konstruktionen objektiv übereinstimmen könnte. Dies schafft Sicherheiten im Umgang mit materiellen, äußeren Prozessen, aber auch mit Anforderungen wie sie für Kommunikation, Deutungen und soziales Zusammenleben als zwingend und erfolgreich erscheinen.
Konstruktivisten betonen bei sprachlichen Deutungen die Lebendigkeit des Prozesses, indem sie entweder die Wandlungen der Verständigungsgemeinschaften oder Verände-

rungen in den viablen Konstrukten selbst heranziehen, um zu zeigen, dass Wissen, Wahrheiten und Wirklichkeiten sich nie selbst gleich bleiben.
Insbesondere Foucault verdanken wir es, dass wir diesen Prozess aus konstruktivistischer Sicht nicht willkürlich oder beliebig schauen, sondern in Form von Diskursen auffassen. Hier ist ein Übergang von einer bloßen Sprachanalyse in eine Kulturanalyse unvermeidlich.[1] Und mit diesem Übergang erscheint ein besonderes Bild von Diskursen. »Diskurs« wird hier verstanden als jede Art symbolischer Ordnung intentionaler Verständigungsprozesse, die innerhalb einer Verständigungsgemeinschaft auf Zeit besteht bzw. beobachtet werden kann. Mit der symbolischen Ordnung ist eine Ebene von Regeln angesprochen, die gegenüber einer einfacheren Deutung des Begriffes Diskurs als „Rede und Wortstreit" eine Tiefendimension und Hintergründigkeit betont. Als »Diskurse« bezeichnet auch Foucault symbolische Formationen, die ein wiederkehrendes Muster von *Regeln, Verteilungen und Anordnungen* aufweisen. Hierbei kennzeichnet es Diskurse, dass sie nicht sich selbst genügen, sondern nach Wiederholung trachten, um sich festzuschreiben und zu einem Modell für andere Diskurse zu werden. Hier sprechen wir von diskursiven Formationen. Andererseits sind Diskurse aber auch Ereignisse, d.h. Bewegungen innerhalb solcher Festschreibungen, in denen sich *Kontingenzen, Verschiebungen und Ersetzungen* geltend machen, die die ordnende Wiederkehr immer wieder auch verunsichern.
Dabei werden Diskurse in der Regel von Selbst- oder Fremdbeobachtern als Ausdruck einer Verständigungsgemeinschaft viabel für deren Zwecke und Interessen re/konstruiert, aber auch dekonstruiert. In diesem Spannungsfeld sind Diskurse für uns grundsätzlich zu denken: als bewegliche Ordnungen, die auf Zeit in Prozessen sozialer Verständigung bestehen und in ihrem Bestehen bereits Übergänge zu anderen Diskursen bilden. Hier gibt es für uns keinen Diskurs, der vollständig im Sinne einer abgeschlossenen oder abschließbaren Form wäre, die in ihm ganz anwesend ist. Vielmehr gibt es in jedem Diskurs etwas Abwesendes, einen Mangel, der auf das weiter verweist, was er nicht ist: die Arbeit des Diskurses ist unendlich.[2]
Die interaktionistisch-konstruktive Diskurstheorie ist anderen Ortes ausführlich dargestellt worden (vgl. Reich 1998 b, Neubert/Reich 2000). Sie soll hier am Beispiel einer Auseinandersetzung mit der Transzendentalpragmatik nicht mehr dargestellt, sondern angewendet werden. Nur ganz kurz will ich skizzieren, welche Plätze des Diskurses und welche Besetzungen vorhanden sind. Zunächst zu den Plätzen. Wenn Diskurse geführt werden, so erscheinen vier Plätze als maßgeblich:

---

[1] Vgl. dazu einführend etwa Hall (1997, 36 ff.). Zur Bedeutung eines veränderten Diskursverständnisses in diesem Sinne vgl. auch Norris (1983) und Young (1990). Zur transzendentalpragmatischen Sicht von Diskurs vgl. Böhler/Gronke (1994).

[2] Vgl. dazu z.B. den Diskursbegriff bei Laclau/Mouffe (1991), die von der „Unmöglichkeit jedes gegebenen Diskurses" sprechen, gegenüber dem umfassenden, durch Bedeutungsüberschuss und Überdeterminierung gekennzeichneten Feld der Diskursivität „eine endgültige Naht zu bewerkstelligen" (ebd., 163,) und die daher dafür plädieren, den Diskurs nicht als „eine genähte Totalität" aufzufassen (vgl. ebd., 157). Vgl. weiterführend auch Reich (1998 b, 288 ff.); Neubert/Reich (2000).



Aus Reich (1998 b, 310)

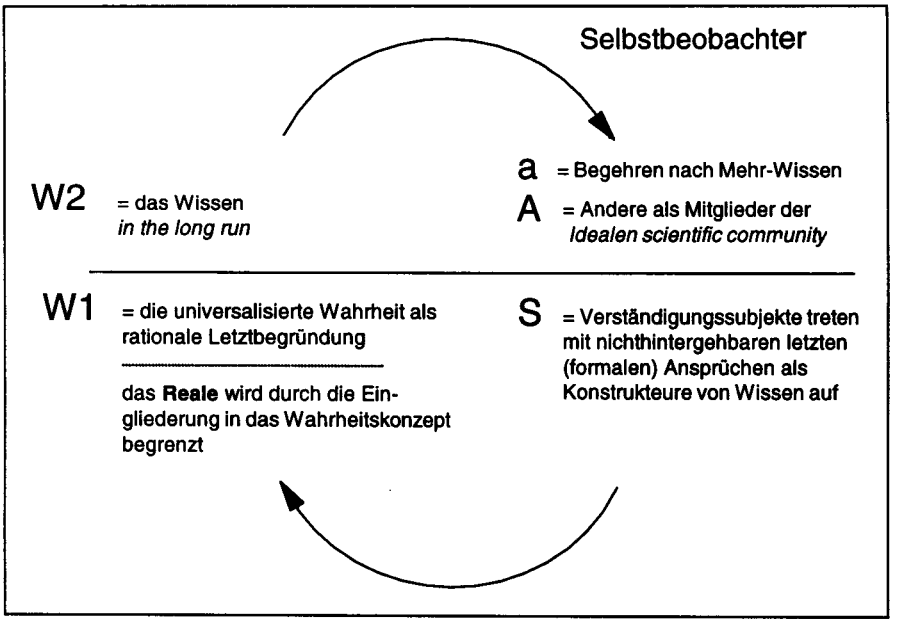
Diese Plätze sind ein Konstrukt, das von interaktionistischen Konstruktivisten eingesetzt wird, um aus ihrer Sicht viabel Diskurse (von anderen ebenso wie eigene) zu re- oder dekonstruieren. Es stellt damit eine bestimmte methodische Form und praktische Anwendung dar, mit denen aus dieser Sicht Diskursanalysen als Reflexionen über Diskurse gefertigt werden. Dabei wird im Einzelnen behauptet:
Jeder Diskurs hat einen Ausgangspunkt, von dem aus etwas agiert: dies ist der Platz des Einen. Mit diesem Eins (einem Inhalt, einer Aussage, einem Kontext usw.) wendet sich der Diskurs an einen Anderen/ein Anderes, das einen Unterschied zum Ausgangspunkt macht. Ein Diskurs ruht mit anderen Worten nie in sich selbst, sondern wendet sich an ein Gegenüber, das durch ihn in Bewegung, Unterscheidung, Aneignung, Veränderung usw. gebracht werden soll. Treffen Eins und Andere/s zusammen, so wird eine Konstruktion geschaffen, die die Arbeit des Diskurses am Werk zeigt. Es wird als Resultat etwas hergestellt, erfunden, entdeckt usw., das sich als Wirklichkeit erweist. Dies ist die Konstruktion von Wirklichkeit. Aber die Wirklichkeit geht nie in den Konstruktionen auf. Auch Konstruktivisten erkennen an, dass es das Reale, das Erscheinen eines noch nicht konstruierten Ereignisses gibt. Deshalb wird der Platz der Wirklichkeit (siehe die Begründung in Kapitel 1) von Lücken, Rissen und Brüchen (dies ist das Erscheinen des Realen) subvertiert.
Auf diesen Plätzen können wir unterschiedliche Besetzungen feststellen, die nun in einer konkreten Analyse der Transzendentalpragmatik eingesetzt werden sollen. Dabei gehe ich in zwei Schritten vor: zunächst beschreibe ich unter 3.1.1 die Transzendentalpragmatik aus einer inneren Perspektive, die ich auf das Diskursmodell beziehe. Ich bemühe mich hier, Kritik zurückzuhalten, wenngleich der Ansatz schon durch die Einbettung in mein Modell in bestimmte Konturen gezwungen wird. Dann wird unter 3.1.2 kritisch

geprüft, inwieweit die Transzendentalpragmatik hinreichend weit diskursiv entwickelt ist. Dies ist der explizitere Kritikteil.

3.1 Das Beispiel der Kritik der Transzendentalpragmatik

3.1.1 Die Selbstbeobachterperspektive der Transzendentalpragmatik als Diskurs des Wissens

Nehmen wir den Ansatz der Transzendentalpragmatik als einen Diskurs des Wissens, denn so fasst sich dieser Ansatz in eigenen Darstellungen auf, dann scheinen die Plätze dieses Diskurses aus meiner Sicht wie folgt besetzt:



Das Wissen ist für den Transzendentalpragmatiker Ausgangspunkt und Einstieg in den Diskurs. Es geht um die Aktion, die vom Wissen ausgeht, denn ohne Wissen wäre eine Argumentation nicht möglich. Auch ist ein bestimmtes Wissen um den *linguistic turn* vorausgesetzt, ein Wissen um den Fortschritt in der Philosophie als Fortschritt von Argumenten, das als normative Setzung agiert wird. Dieser Einsatz geschieht diskursiv auf dem Platz des Einen, wie ich ihn nenne, von dem aus weiter argumentiert wird. Es ist der übliche Platz für Diskurse, die in der Universität, in der *scientific community* geführt werden: Mache einen Einsatz und setze darauf das Wissen, von dem du ausgehen kannst.

Die Transzendentalpragmatik ist eine komplex reflektierende Theorie. Sie setzt ihr Wissen nicht willkürlich ein, sondern bemüht sich, es aus den Diskursen der Erkenntniskritiken begründet abzuleiten. Sie will jenes Wissen fixieren, das bleibenden Bestand hat. Sie zielt damit auf die Wahrheit eines Wissens schlechthin, das die Wahrheit jeglichen Wissens fundiert. Diese Wahrheit sitzt unter dem Wissen, sie begründet, sie setzt den Anspruch. Diese Wahrheit steht unter dem Anspruch einer rationalen Letztbegründung, wie sie von Apel entwickelt wurde.
Wie aber gelingt ein solcher Anspruch, wo es heute doch viele Wissende mit unterschiedlichen Herleitungen des Wissens gibt? Wie wird sicher gestellt, dass nun dieses Wissen und diese Wahrheit im Sinne einer Letztbegründung die alleinigen, weil notwendigen Begründungen sind?
Besonders Apel hat sich um eine philosophische Rekonstruktion einer prozedural reflektierten Position der Letztbegründung bemüht. An diesen Bemühungen fällt dem Konstruktivisten wie schon bei Hösle auf, dass sie eine Konstruktion darstellen, die aus bestimmten philosophischen Vorannahmen systemimmanent getroffen wird. Für Apel gibt es eine Linie der Argumentation, die insbesondere über Kant und Peirce auf seine Annahmen verweist. Das von ihm rekonstruierte Denkmuster in dieser philosophischen, reflexiven Bewegung, wird aber keineswegs als Konstrukt gesehen, sondern als objektive Interpretation präsupponiert. Entweder folgen wir dieser logischen Rekonstruktion und verhalten uns damit rational, oder wir scheiden aus dieser Logik aus und werden dann zwangsläufig irrational. Ein diesem Ansatz von außen kritisch entgegenstehender Denkansatz, der sich nicht auf die philosophische Linie der Rekonstruktion einlässt oder ganz andere Linien rekonstruiert, wird nun nicht nur als nicht viabel verworfen (was eine konstruktivistische Haltung wäre), sondern ihm wird überhaupt hinreichende Rationalität abgesprochen. Diese erkenntniskritische Haltung erscheint mir als zu stark; sie steht in der Gefahr, ins Dogmatische und letztlich Metaphysische zurückzufallen, auch wenn Apel dies auf Grund seiner Ansprüche und Rekonstruktionen nicht will.
Die Diskursethik der Transzendentalpragmatik nach Apel und anderen verfolgt auch das Ziel, eine rationale Letztbegründung der Moralität und ihres normativen Inhalts zu liefern. Ihre Grundlage ist eine Einsicht in die sprachvermittelte Struktur des Denkens und seiner intersubjektiven Gültigkeitsansprüche, wie sie von Habermas ebenfalls aufgestellt werden: Sinn, Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Richtigkeit sind von Subjekten immer schon in Argumentationen dialogisch vorausgesetzt. Die Subjekte sind so - ob sie nun wollen oder nicht - bereits Mitglieder einer Argumentationsgemeinschaft (Böhler spricht vom Diskursuniversum), sofern sie überhaupt argumentieren wollen. Diese Gemeinschaft ist eine reale historische Kommunikationsgemeinschaft, in der es eine Sprache und ein Vorverständnis von Problemen gibt. Dieses Vorverständnis muss zumindest ein minimales (formales) Eingeständnis hinsichtlich der Verständigung selbst enthalten, weil sonst alle Verständigung als willkürlich erscheinen müsste (was aber jeglicher Wissenschaft zuwider laufen würde). Allerdings gibt es durchaus auch Willkür. Dort, wo die Ansprüche nach Sinn, Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Richtigkeit nicht erfüllt werden, gelten sie aber dennoch kontrafaktisch im Sinne einer antizipierten idealen Kommunikationsgemeinschaft (so Habermas und Apel). Aus dieser Nichthintergehbarkeit werden weitere Prinzipien abgeleitet - so auch eine universal gültige Ethik. Darin wird die Begründung einer universalistischen Gültigkeit von Prinzipien der Gerechtigkeit, der Soli-

darität und Mit-Verantwortung eingeschlossen. Rational ist dieser Begründungsversuch insofern, da Apel zwar Affekte wie Mitleid, Sympathie, Liebe u.a. nicht ausschließen will, aber als Motivationsressourcen begrenzt und damit unter den Vorbehalt einer höherwertigen Rationalität stellt, die allein eine Diskursethik als Wissensethik zu begründen vermag.

Nun hat Apel das Problem, dass die Rationalität im 20. Jahrhundert zwar rationale Begründungen als nötig erweist, aber die Unterschiedlichkeit und Pluralität jeweils unterschiedlicher Begründungen und hierin eingehender Interessen- und Machtansprüche subvertiert ein einheitliches Anliegen. Dies erkennen auch Transzendentalpragmatiker. Apel will diese Subversion abwehren, indem er eine verbleibende Einheitlichkeit zu rekonstruieren versucht, die vor allem am Problem der intersubjektiven Verständigungsgemeinschaft ansetzt. Eine solche Verständigungsgemeinschaft ist immer schon die Voraussetzung einer begründeten und auch zur Geltung gebrachten Ethik. Aber wieso sollten wir überhaupt in einer Pluralität von Verständigungen noch von *einer* Verständigungsgemeinschaft sprechen können?[1]

Apel entkommt der Subversion der eigenen Ansprüche durch Macht- und Interessenverhältnisse dadurch, dass er diese aus seinem Modell ausschließt. So gewinnt er eine Systemimmanenz einer Art von Verständigung, die immer schon an intersubjektive Gültigkeitsansprüche (Sinn, Wahrheit, Wahrhaftigkeit und normative Richtigkeit) gebunden ist, wenngleich die damit unterstellte Argumentationsgemeinschaft aus der Sicht eines Kritikers immer bloß fiktiv oder kontrafaktisch genannt werden kann. Aber solche Widerlegungen stören die Systemimmanenz wenig, denn Apel kann immer so argumentieren, dass aus seiner universalen Sicht andere Beobachter diese Art der Verständigung immer schon teilen müssen, wenn sie sich überhaupt verständigen wollen.

Zwar ist Apel nicht so vereinnahmend und spekulativ-ontologisierend wie Hösle, denn bei ihm steht die Verständigungsgemeinschaft an der Stelle eines unhaltbaren (eines nirgendwo vorhandenen) Privatus, aber es muss diese *eine* Verständigungsgemeinschaft sein, die sich zumindest intentional-formal auf das immer schon geeinigt hat, was die Letztbegründung erfordert. Diejenigen, die dies bestreiten, leben in einer Illusion, die der Transzendentalpragmatiker immer schon durchschaut hat. Deshalb steht das transzendentalpragmatisch eingesetzte Wissen einem begrenzten großen Anderen gegenüber: der *scientific community*, die immer schon die Ansicht der Transzendentalpragmatiker teilen muss (ob sie nun will oder nicht will!).

Was aber geschieht, wenn diese Festlegung und dieses Durchschauen für andere Verständigungsgemeinschaften gar nicht von Bedeutung ist?[2] Für Apel wird nicht nur ihre Vernunft und auch ihre Ethik dann illusionär bleiben, er muss auch immer über die bessere, weil scheinbar weitreichender reflektierte, Vernunft und Ethik verfügen. Alles nicht rationalisierbare scheidet für ihn aus. Alles, was in diesem rationalen Kontext nicht der eigenen Logik gehorcht, wird kontrafaktische Illusion. Zugleich aber erzwingt die Pluralität postmoderner Gesellschaften, die auch Transzendentalpragmatiker zumindest praktisch nicht leugnen können, die Behauptung, dass der eigene Ansatz kontrafaktische Intention sei, denn man sieht immerhin, dass doch nur sehr wenige Menschen Transzen-

---

[1] Gegen die Apelsche Position argumentiere ich mehrfach in Reich (1998 a,b).

[2] Dies gesteht Habermas, wie wir gesehen haben, als eine Möglichkeit der Lebenswelt zu.

dentalpragmatiker *sind*. So bleibt immerhin ein erzwungener Zugang zur Lebenswelt, auch wenn der Letztbegründer der kulturell beste und ein ethnisch universalistischer Beobachter ist - und dies selbst dann noch, wenn viele andere dies nicht so sehen wollen oder können.

Holger Burckhart (1999 a) betont sehr deutlich die schon bei Apel angelegte Pragmatik, die die Interaktion der Subjekte als Verständigungsgemeinschaft sieht, wenn sie denn nur *in the long run* zu einer Art Abschluss der Forschungen kommen und sich an letzten prozeduralen und kontrafaktischen Regeln festhalten könnten, die letztbegründet sind. Aber eines gilt trotz aller sonstigen Gegensätze für Apel und Burckhart wie Hösle: Sie können dies keinesfalls als Konstruktion begreifen, weil und insofern damit die Gesetzmäßigkeit, die unterstellt wird, durch den bloßen Gebrauch und Konsens erledigt werden könnte. Wie aber soll dann noch ein letztes Normatives, ein ethisch unverbrüchlicher Halt möglich sein?

Burckhart erkennt in seinem Text in diesem Band immerhin an, dass die Transzendentalpragmatik nicht nur metaphysikfrei und ontologieunverdächtig ausgearbeitet werden sollte, sondern auch Aspekte postmoderner Vernunftkritik aufzunehmen hat. Dies betrifft insbesondere die Pluralität. Wie aber lässt sich die Pluralität von Verständigung an das Argument einer Nichthintergehbarkeit des Verständigens ankoppeln?

Eine Chance wird in der Bewahrung des Anliegens der Transzendentalphilosophie gesehen, in der rational eine kritisch-normative Rekonstruktion der Vernunftleistungen erfolgen soll. Der Anspruch, den Burckhart im Anschluss an Kuhlmann stellt, richtet sich auf die Etablierung einer Reflexion, die auf letzte, nichthintergehbare Gründe gerichtet ist, um Gewissheit und Sicherheit in verschiedenen Erkenntnisvorgängen zu erhalten. Hierzu dient die Methode strikter Reflexion. Sie zielt darauf, dass wir als sinnvoll Argumentierende das, was wir als wahr unterstellen müssen, um überhaupt sinnvoll argumentieren zu können - also die Präsuppositionen sinnkritisch begründen, um gegen Argumente und Einwände absolut sicher zu sein. Absolut meint hier, dass es offenbar invariante sprachliche Bedingungen geben muss, die wir immer schon voraussetzen müssen, wenn wir überhaupt sinnvoll argumentieren wollen.

Nun wissen auch Transzendentalpragmatiker, dass in der Lebenswelt um Wahrheiten gestritten wird und Wahrheit selbst ein sehr vergängliches Konstrukt nach Macht, Interessen, Kontexten sein kann. Doch diese Fallibilität wird mit einer höheren Form der Erkenntniskritik konfrontiert, von der aus überhaupt erst verständlich werden soll, warum etwas fallibel ist. Diese Nicht-Fallibilität geht gleichsam der Forschung voraus, wie insbesondere Kuhlmann argumentiert.

Damit aber ist zunächst schon eine Schwäche dieser Argumentation bezeichnet. Sie kann nicht den Fallibilismus prinzipiell begrenzen - das würde in die alten Fallen der Metaphysik zurückführen -, sondern muss sich damit begnügen, auf einen Hintergrund zu verweisen, der selbst außerhalb oder besser *vor* jeglicher Praxis zu stehen scheint. Deshalb ist das transzendentalpragmatische Verfahren auch zweistufig: auf einer Grundstufe werden abstrakt-formale Geltungsansprüche der Bedingung der Möglichkeit von inhaltlichen Verwendungen gemacht, wohingegen auf einer zweiten Stufe alle möglichen Inhalte hermeneutisch verhandelbar und hier hypothetisch und relativ erscheinen. Hier wird also danach gesucht, in dem Diskurs des Wissens (und ausschließlich in diesem) eine Art verständigungsfreien Kern vor jeglicher kontextbezogenen (durch Le-

benswelt immer schon verdorbenen) Hermeneutik aufzurichten. Aber was soll dies für ein Kern sein?
Ein beliebiger Sprecher sagt etwas aus, indem er mit einem Etwas (einer Proposition) etwas (ein Prädikat) ausdrückt und hierbei einen Geltungsanspruch (etwa die Wahrheit) vertritt. Solcher Geltungsanspruch, das erkennen Transzendentalpragmatiker an, steht nach Wittgenstein in Vermittlung mit einer Verständigungsgemeinschaft, denn Geltungen können nie nur privat bestimmt und vertreten werden. Aber zugleich muss diese Geltung auch noch vor einer höheren Geltungsinstanz als der realen Verständigungsgemeinschaft bestehen: In einer idealen, d.h. einer unbegrenzten Verständigungsgemeinschaft wird auf eine Instanz Bezug genommen, in der eigentlich erst gegenüber der von Macht, Interessen usw. möglicherweise beeinflussten Verständigungsgemeinschaft mein Anspruch auf Geltung adäquat beurteilt werden kann. Die je konkrete Verständigung kann inhaltlich-normativ einseitig sein, aber die ideale Verständigung darf es nicht: Sie hebt auf universale Geltungsansprüche ab, die einen geltungswürdigen Erkenntnisanspruch erst definieren helfen.
Das Verfahren, das hier geübt wird, steht noch ganz unter dem Einfluss von Kant, der auch nach Vor-Formen so genannter Bedingungen der Möglichkeit von Vernunft suchte. Es ist ein Verfahren, das in einer Spekulation über letzte Gründe endet und hierin schwer logisch angreifbar ist, denn in unserem Denken suchen wir in der Tat immer wieder nach letzten oder besten Verursachern. Eine strikte Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis- und Geltungsansprüchen scheint so gesehen immer wieder nahe liegend. Aber die hier vorgeschlagene Vorgehensweise kommt nicht an der Fiktion einer idealen Verständigungsgemeinschaft vorbei, die offenbar nur der schlaue, abstrakt-reflektierende Philosoph sich überhaupt zu rekonstruieren vermag. Er findet die letzten, nichthintergehbaren Ansprüche als sprachlich ausgezeichnete Verfahren, denen wir zu gehorchen scheinen, ohne dass offensichtlich die Mehrheit der Menschen weiß, was sie in ihren Handlungen tut.[1]
Betrachten wir hingegen die Unterschiede und Konflikte, die nicht nur alle möglichen lebensweltlichen Probleme betreffen (dies gesteht Apel zu), sondern auch die intersubjektiven Gültigkeitsansprüche, die wir stets vorauszusetzen scheinen, dann setzt ein Diskurs des Wissens ein, der solche Problemlagen zu lösen hilft: Für Apel ist dies ein Problem der Argumentationspraxis *in the long run*. Das scheinbar höhere rationale Argument kann logisch eigentlich auf Dauer nicht verweigert werden. Transzendentalpragmatiker wollen einen sinnkritischen Dialog über Realisierungsvoraussetzungen hierbei führen.
Nach diesen Darlegungen können wir zur Diskursanalyse zurückkehren. Es ist deutlich geworden, dass das Wissen, das in diesem Diskurs des Wissens agiert, immer schon ein in die Reflexion der Verständigungsgemeinschaft zurückgeholtes und reflektiertes ist. Der Diskurs ist bereits vielfach durchlaufen, bevor wir ihn jetzt anhalten können, um uns einen verallgemeinernden Überblick zu verschaffen. Wir wissen als Menschen am Punkt unserer Geschichte bereits sehr viel, und dieses bewusste Wissen mit Wahrheits-

[1] Dagegen erscheint mir der begrenzte Universalismus bei Habermas lebensweltlich offener und politisch kritischer.

ansprüchen wurde zunächst rekonstruiert, um jetzt als Universalie weiter zu zirkulieren. An wen wendet sich dieses Wissen, dieser nichthintergehbare und letztbegründete Anspruch? Zunächst - und dies mag verblüffend erscheinen - an sich selbst. Das ist die Position *klein a*, die das Begehren nach immer weiterer Spiegelung der eigenen Leistungen ausdrückt: hier die Lust auf Mehrwissen im Sinne einer Bestätigung der eigenen Annahmen in allem Wissen. So erleben sich aus der Selbstbeobachterperspektive alle immanent betrachteten Ansätze: sie gewinnen immer Beispiele für die Richtigkeit ihrer normativen Setzungen. Ist das Konstrukt geschickt (weiträumig genug mit Sinn für Störbedingungen und deren Exhaustion) aufgezogen, so kann die Theorie als Theorie gar nicht verlieren.

Die Pointe der Argumentation zeigt sich in diesem Ansatz nun darin, dass sie als *groß A* eine Verständigungsgemeinschaft als *(ideale) scientific community* unterstellt und nachzuweisen glaubt, die genau jene Gemeinschaft ist, die sie (die Transzendentalpragmatik) als einziger Ansatz hinreichend durchschaut und obendrein idealisiert hat. Die möglichen Anderen, an die sich das Wissen der Transzendentalpragmatik richtet, sind also immer schon unter dem Vorbehalt des Eingeständnisses, dass die Transzendentalpragmatik ein richtiges Bild von allen Anderen hat. Nach Hall (1992 a, b) oder Bhabha (1994) ist dies typisch für eine ethnozentrische und kolonialistische Einstellung zur Theorie als Ausdruck der Dominanz einer Kultur (genauer: *eines* Ansatzes in einer Kultur). Daraus kann eine Dogmatik entstehen, denn jeder, der den Ansatz bestreitet, fällt aus dem errichteten Muster von begründeter Rationalität schon heraus.

Aber die Transzendentalpragmatik lässt den Subjekten am Platz der Konstruktion zumindest noch eine gewisse Wahl: Sie müssen sich aus Einsicht in *das* Wissen (der Transzendentalpragmatik!) zwar an bestimmte formale Prinzipien und Geltungsregeln halten, wollen sie überhaupt vernünftig und diskursethisch gerechtfertigt handeln, aber dies betrifft nicht die gesamte materiale Welt.

So ist das Wissen, das der Transzendentalpragmatiker zum Einsatz in das diskursive Spiel bringt, schon sehr begrenzt.[1] Es ist das Opfer eines Reinigungsprozesses, der notwendig erscheint, um die letzten formalen Ansprüche herauszupräparieren, die nach unzähligen Diskursdurchläufen nun als nichthintergehbare Matrix erhalten bleiben sollen. Nur diese verbleibende Wahrheit tritt universell auf, nur sie kann im Sinne des Anspruches (nun aber an allen Aussagen und Sachverhalten) verifiziert werden.

Hier müssen wir uns klar machen, dass die Präsuppositionen, die der Transzendentalpragmatiker benötigt, um sinnkritisch zu argumentieren, selbst normative Setzungen sind. Wie aber soll diese Normierung angesichts des Pluralismus, der auch gesehen wird, so erfolgen, dass sich alle ideal darauf einigen müssen, um überhaupt zu einer Verständigung hinreichend gelangen zu können?

Dies gelingt aus transzendentalpragmatischer Sicht, indem die Sprache als eine notwendige Vollzugsform der Verständigung interpretiert wird. In einer sehr formalen Betrachtung könnte man sagen: Sprache verpflichtet zu einer Dialogbereitschaft und hierbei zu Verständlichkeit, wenn ich denn überhaupt Sinn kommunizieren will. Dies setzt zugleich eine Wechselseitigkeit der Kommunizierenden und mithin Diskursbereitschaft voraus.

---

[1] Vgl. dazu Kuhlmann (1992).

Die Begrenzung auf Sprache und die Bevorzugung von Rationalität, dies sind die entscheidenden Voraussetzungen, die wir hinnehmen müssen, wollen wir diesem Ansatz folgen. Alle weiteren menschlichen Handlungen erscheinen recht ausschließlich über den dialog-sprachlichen Modus vermittelt. Im Gegensatz zu anderen hermeneutischen Verfahren - etwa bei Heidegger oder Gadamer - wird aber zugleich behauptet, dass ein verstandener Sinn (innerhalb bestimmter Verständigungsgemeinschaften) nicht mit dem gültigen Sinn (als Ausdruck einer Überprüfung einer idealen Verständigungsgemeinschaft) gleichgesetzt werden darf. Diese normative Behauptung wird prinzipiell gegen alle anderen Ansätze kompromisslos durchgesetzt.[1] Hieran scheiden sich dann in normativer Setzung die reflektierten und weniger reflektierten Geister.
Eine Kritik ist an diesem Ansatz an dieser Stelle eigentlich nicht möglich, denn sie verfehlt immer schon die Voraussetzungen, die systemimmanent in der Deutungstheorie gemacht werden. Wir sind immer schon Repräsentanten oder Platzhalter einer idealen Kommunikationsgemeinschaft, auch wenn wir dies gar nicht wollten. Wie Hösle stehen auch die Transzendentalpragmatiker auf der Position 1: Es gilt die Letztbegründung. Insoweit gilt auch für sie die Kritik, die weiter oben schon für Hösle als Positionen 2 bis 4 markiert wurde.

3.1.2 Die Fremdbeobachterperspektive als konstruktivistische Kritik der Diskursbegründungen der Transzendentalpragmatik

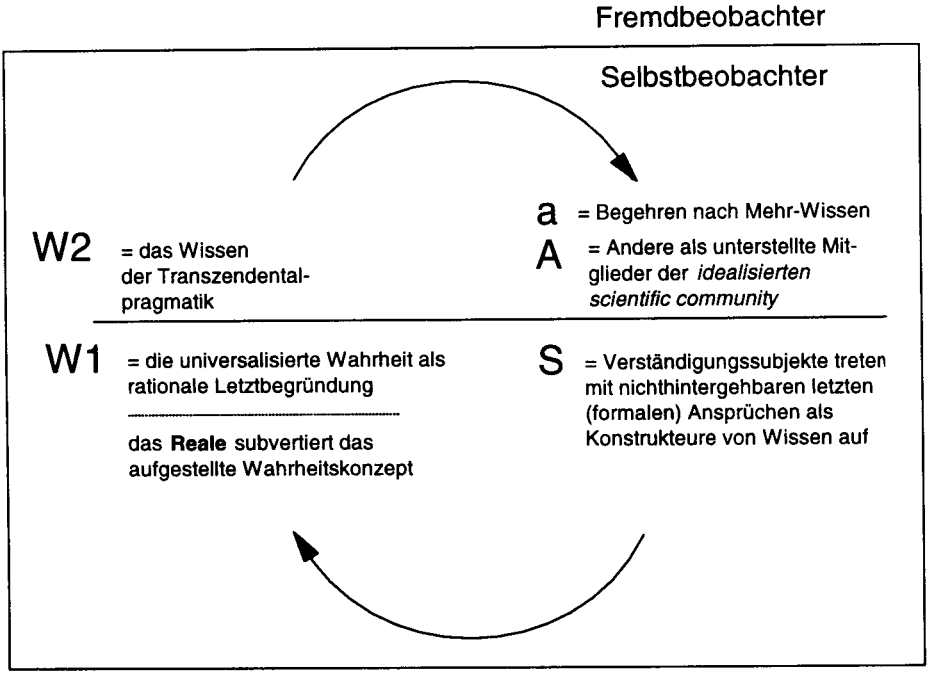
Wechseln wir nun in die Fremdbeobachterperspektive, die das Sprachspiel der Transzendentalpragmatiker aus einer Distanz und mit kritischer Rekonstruktion betreibt. Für den Fremdbeobachter fällt zunächst auf, dass er einem Selbstbeobachter gegenübersteht. Es wird für ihn zur ersten und wesentlichen Frage, inwieweit seine Position überhaupt zugelassen ist. Im Bild der Transzendentalpragmatik muss er notwendigerweise fehlen, denn dieser Ansatz hat ihn immer schon als einen Teil der *scientific community* für sich beansprucht und in den Bann einer aufgestellten Idealität gezwängt. Hier schlägt der Kolonialismus voll durch. Aber wir müssen zugeben, dass wir als Fremdbeobachter schon unsererseits eine ganz andere Theoriebildung konstruiert haben: für uns ist ein Modell viabler, in dem die Pluralität wissenschaftlicher Begründungen von vornherein zugelassen und nicht ausgeschlossen ist. Wir bezweifeln diese Einheit einer *scientific community* (auch in ihrer idealisierten Form) und führen unsere lebensweltlichen Erfahrungen z.B. als Belege an. Eine Vielzahl von Ansätzen, die die Postmoderne, Multikulturalismus und Kulturtheorien, Veränderungen in der Lebenswelt reflektieren, bezweifeln - insbesondere nach Foucault -, dass es überhaupt noch Sinn macht, so undifferenziert von einer wissenschaftlichen Verständigungsgemeinschaft oder auch nur vom Westen zu sprechen, und den Rest dabei zu vergessen.[2] Öffnen wir nämlich unser Diskurs-

[1] Vgl. als prinzipielle Kritik z.B. Wellmer (1986, 102 ff.).
[2] Vgl. dazu einführend z.B. Hall/Gieben (1992), Allen u.a. (1992), Bocock/Thompson (1992), Hall u.a. (1992), die im Rahmen einer Einführung in das Verständnis moderner Gesellschaften stark auf Foucault aufbauen und zugleich die Postmoderne für die Theoriebildung reflektieren. Diese Arbeiten als cultural studies zeigen neben anderen im englischsprachigen Raum, dass es heute nicht mehr viabel ist, aus der Sicht einer Verständigungsgemeinschaft (»the west and the rest« - Stuart Hall) zu argumentieren.

verständnis, dann sehen wir (aus vielen kulturtheoretischen Diskursen und auch aus der interaktionistisch-konstruktiven Perspektive) verschiedene Diskursmöglichkeiten, die die Transzendentalpragmatik auf nur eine Sicht, den Diskurs des Wissens, begrenzt hat. Für den interaktionistischen Konstruktivismus erscheinen aber auch bei jedem Diskurs des Wissens mindestens immer Diskurse der Macht, der Beziehungen und des Unbewussten. Dies soll nachfolgend näher diskutiert werden.

3.1.2.1 Der Diskurs des Wissens

Was sieht unser Fremdbeobachter, wenn er den Diskurs des Wissens der Transzendentalpragmatik kritisch beschaut. Ihm entsteht das folgende Bild:



Das eingesetzte Wissen ist in diesem Bild nicht ein Wissen schlechthin, sondern ein begrenztes Wissen, das durch eine begrenzte Wahrheit fundiert wird. Diese Begrenzung wird dann sichtbar, wenn wir die transzendentalpragmatisch absolut gesetzte Form des Wissens und die Rationalität verlassen (was wir eigentlich, so die Behauptung von Apel und anderen, gar nicht können)[1]. Als Fremdbeobachter setzen wir nun eine andere Reflexion dagegen und stellen eine eigene Behauptung auf, was wir aus unserer Sicht auch können. Der wesentliche Gegenbeweis, den Apel und andere hier machen könnten, wäre

1 Vgl. dazu als Kritik auch Schnädelbach (1992).

der, dass wir unsere Vernunft nicht durchschaut hätten, was wir aber wiederum bestreiten usw. Hier nun wäre ein unendlicher Streit möglich, weil zwei völlig unterschiedliche Voraussetzungen gemacht werden. Für den Transzendentalpragmatiker erscheint dies als unmöglich, für den Konstruktivisten als Normalfall wissenschaftlichen Handelns. Es wird nun schnell klar, dass allein schon die Unterscheidung von Fremd- und Selbstbeobachter hier dazu führt, dass wir nicht mehr transzendentalpragmatisch eine Letztbegründung aufweisen können. Dies liegt an der in Kapitel 1 eingeführten Bedeutung von Verständigungsgemeinschaft und Viabilität, die wir konstruktivistisch begründet haben. Weder die Verständigungsgemeinschaften noch die Viabilität lassen sich aus unserer Sicht (auch formal nicht) auf unstrittige Fixpunkte *in the long run* begrenzen. Dies hindert aber nicht, dass es praktisch gesehen immer Begrenzungspunkte gibt. Diese Faktizität der Lebenswelt führt interaktionistische Konstruktivisten nun gerade dazu, den Diskurs der Macht immer an die Seite des Wissens zu stellen, weil wir hier einen Kampf um Begrenzungen und nicht um reines Wissen oder universelle Wahrheit sehen.
Die Transzendentalpragmatik verweigert jedoch die Anerkennung eines pluralen Wissens, sofern es die Grundlage einer idealen Verständigungsgemeinschaft sein soll. Diese Verweigerung führt zu Widersprüchen in den erkenntniskritischen Begründungen, die nun gerade die Transzendentalpragmatiker anderen sehr gerne vorwerfen. Was sie bei diesen Vorwürfen allerdings nicht mehr thematisieren können, das ist der ihren Ansatz gegenüber systemtranszendente Gegenvorwurf, dass ihr Sprachspiel für andere Positionen gar nicht gilt. Dies kann nach Apels Konstruktion aber nicht sein, weil sein Sprachspiel von vornherein meint, alle Positionen im Sinne inhaltlicher Letztbegründung einschließen zu können. Hier will ich festhalten, dass ein solches Sprachspiel in der pluralen Gegenwart mir als nicht sehr viabel erscheint, denn es verkennt die Gegensätze von Verständigungsgemeinschaften und idealisiert eine Spekulation auf sprachlich formale oder ethisch abstrakte Gemeinsamkeiten.
Dies wird am Platz des Anderen, an den sich das Wissen wendet, deutlich. Hier steht für den Transzendentalpragmatiker nur der idealisierte Andere in Form einer bestimmten Verständigungsgemeinschaft. Das eigene Begehren (nach Mehr-Wissen im Sinne eines Begehrens nach spiegelnder Anerkennung durch alle Menschen) wird nicht thematisiert, sondern einfach als gegeben angenommen. Die daraus abgeleitete Machtposition, die einer Zuschreibung von normativen Inhalten an die konstruierte ideale Verständigungsgemeinschaft innewohnt, wird nicht als Ausdruck einer interessebezogenen Reduktion reflektiert. Zwar gestehen die Transzendentalpragmatiker ebenso wie interaktionistische Konstruktivisten zu, dass Diskurse Interaktionen von Menschen voraussetzen, aber sie verlagern die Analyse der Macht als auch der Beziehungen oder unbewusster Vorgänge bloß in die materiale Seite von Diskursen, die erst auf dem Hintergrund ihrer transzendentalen Reflexion erscheinen. Wir können hier auch von einer idealtypischen Setzung sprechen: Entgegen den Handlungen von Kommunikationspartnern in lebensweltlicher Verständigung werden hier Geltungsansprüche verhandelt, die oft kontrafaktisch überhaupt erst angeben lassen, was eine ideale Verständigung im Sinne nichthintergehbarer Regeln wäre. Damit wird eine regulative Idee zur Voraussetzung der möglicherweise immer wieder in der Lebenswelt nicht so gut funktionierenden Verständigung: Als Transzendentalpragmatiker kann ich kritisch rekonstruieren, was an der Verständigung nicht hinreichend im Blick auf die idealen Setzungen funktionierte. Gegen solche regu-

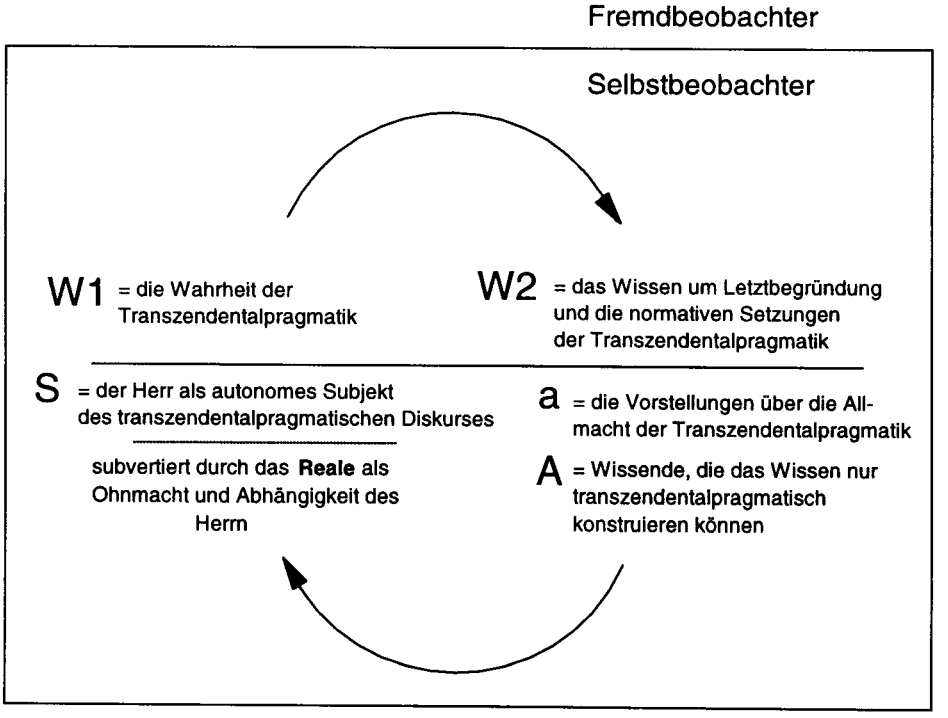
lativen Ideen mag man eigentlich nichts einwenden, sofern sie eben nicht in absoluter und nichthintergehbarer Form auftreten. Aber dieses (ihr!) Vorverständnis, das behaupten nun Transzendentalpragmatiker, ist nicht ein bloßes Konstrukt, sondern eine universal notwendige Basis der Verständigung.
Auf dieser Basis konstruieren transzendentalpragmatisch normierte Subjekte ihre rationalen Ansprüche an nichthintergehbare und letztbegründete Formen des Wissens, die als univeralisierte Wahrheit auf dem Platz ihrer Wirklichkeit erscheinen. Alle möglichen realen (nicht vorhergesehenen) Einbrüche auf diesem Platz der Wirklichkeit werden durch Eingliederung in dieses Wahrheitskonzept bereinigt, beseitigt, bewältigt und schließlich erklärt. Der einzige Einbruch, der diese Theorie besiegen kann, wäre es, wenn sie vergessen, nicht beachtet wird. Aber selbst der letzte Transzendentalpragmatiker könnte dann noch systemimmanent gegen alle anderen behaupten, wie sehr er im Recht sei.
Doch ist solche Rechthaberei in der Postmoderne viabel? Verkennt sie nicht zu sehr die Widersprüche, die bei heutigen pluralen Ansprüchen bestehen? Ist der Ansatz nicht zugleich ethnozentrisch abendländisch und kolonialistisch eingestellt, weil er auf einer spezifischen Vernunftrekonstruktion beruht? Vor allem ist er hinreichend auf die Gegenmodelle hin reflektiert, die uns in den anderen Diskursreflexionen erscheinen?
Der Diskurs des Wissens ist, wie ich zu begründen versuchte (Reich 1998 a, 62 ff.), immer in eine Spannung von Zeichen und Aussagen eingebunden, die zwischen absoluten und relativen Ansprüchen schwanken. Dies liegt, wie man aus mehreren erkenntniskritischen Sichtweisen nachweisen kann, daran, dass wir sprachlich Zeichen und Aussagen nie ohne Verständigung über absolute Eckpunkte (dieses *eine* Zeichen, diese *eine* Aussage) machen können, aber auf Grund der Erkenntniskritik des 20. Jahrhunderts eben auch beachten müssen, dass der Gebrauch solcher Eckpunkte und die Übereinstimmung (der Konsens) von Verständigungsgemeinschaften (in ihrer Pluralität) stets zu Relativierungen aller absoluten Verwendungen führen. Das Absolute geht nie zeitlich dem Relativen voraus, sondern ist ihm inhärent, mit ihm *in einem Prozess* vermittelt. Es ist nur die Illusion des Beobachters, der hier eine temporale oder logische Abhängigkeit hineinkonstruiert, wie die Bewegung von der Moderne zur Postmoderne plausibel zu machen versucht. Postmoderne Autoren behaupten ja nicht, wie oft vereinfachend z.B. gegenüber Lyotard unterstellt wird, dass sie alles relativieren, um nichts mehr auszusagen; sie behaupten vielmehr die Relativität des Aussagens selbst, was aus meiner Sicht bedeutet, einen Zirkel von absolut und relativ zu bedenken. Der interaktionistische Konstruktivismus setzt hier deshalb ein und markiert diesen Vorgang im Verhältnis von Beobachter und Beobachtung: Wir stehen diskursiv immer in einem Hier und Jetzt auf einem bestimmten Punkte und mit einer bestimmten Perspektive, ohne doch zugleich von diesem Eins überdeterminiert zu sein und keine Auchs mehr zu sehen. Die Auchs haben in der Erkenntniskritik von der Moderne zur Postmoderne zugenommen. Diesen Prozess bezeichne ich als zunehmende Unschärfe der Erkenntnis, die aber eigentlich eine Schärfung unserer Argumentationen bedingt: Es erscheint als sinnvoll und erforderlich, dass wir auch in Diskursen des Wissens methodisch begründen, welchen Beobachter und welche Beobachtungen wir zur Stützung unserer Argumentation mit welchen Ansprüchen einsetzen. Darin steckt ein absoluter Anteil, der durch die Spezifik dieser *einen* Aussage gesetzt ist. Aber in der Differenziertheit des interaktionistischen Konstrukti-

vismus (durch die anderen dort vertretenen Aussagen) wird dies schon relativiert und mehr noch durch andere Theorierichtungen und Praktiken - auch z.B. durch die Transzendentalpragmatik. Wir haben kurzum zunehmend mehr ein Sehen und Denken von einem Punkte aus oder aus einer Perspektive heraus verloren und sind sowohl als Selbst- wie als Fremdbeobachter gezwungen, weiter als bis zu den eigenen (vermeintlichen letzten Sichtweisen) zu blicken.
Diese Einsicht entdramatisiert die transzendentalpragmatische Behauptung, dass ich absolute Rahmenansprüche vor jeder Argumentation benötige, auch wenn die Verständigung dann in ihrer Realität durchaus als relativ und plural, wie Burckhart zugibt, erscheint. Wir benötigen keine geschlossene Theorie des Absoluten mehr, um Eckpunkte unseres Argumentierens für und gegen alle Zeiten zu sichern, weil wir so nur in den Fehler verfallen, die Zirkularität des hermeneutischen Zirkels selbst zu zerstören und die immer wieder zu beobachtende Verschränkung mit der Relativität weiterer zu beobachtender Kontexte (so insbesondere Derrida) mittels temporaler Fiktion aufzulösen.
Mit dieser Kritik erweist sich die Transzendentalpragmatik schon im Diskurs des Wissens als heikel. Aber die Kritik kann auch darauf gerichtet werden, dass die Transzendentalpragmatiker die Enge von Wissensdiskursen nicht verlassen. Gewiss, es wäre wünschenswert, wenn sich Menschen in ihrer Verständigung an bestimmte Regeln halten könnten, aber diese Regelhaftigkeit ist weder zeitlos (also letztlich kontextfrei und ahistorisch), machtfrei (also aus reinen Argumentationsansprüchen erwachsen), beziehungsfrei (also frei von subjektiven Interessen oder Interessiertheiten) oder sonst wie frei (also frei von allem, was nicht strikt formales Wissen sein soll). Solche formale Reinheit ist eine Illusion von Beobachtern, die bei einer konkreten Prüfung von Argumenten auch zu wenig führen wird, weil so komplexe Praktiken, Routinen und Institutionen bloß noch aus der Sicht einer sprachlichen Geltungs- und Begründungsreflexion sehr eindimensional (Überbetonung einer bestimmten Methodizität) erscheinen.

3.1.2.2 Der Diskurs der Macht

Jeder Diskurs des Wissens impliziert einen Diskurs der Macht. Das Wissen steht nie rein für sich, sondern wird agiert und gegen andere (Unwissende oder anderes Wissende) gerichtet. Ein Diskurs aber gibt nicht nur Redewendungen oder Wörter an, die in solchen Richtungskämpfen erscheinen, er bestimmt auch darüber, nach welchen Regeln die Richtungen gebildet und die Kämpfe geführt werden. Diskurse unterliegen auch sprachlichen Handlungen, sie finden hier ihre Konstruktivität, und es macht Sinn, solche Sprachspiele methodisch möglichst exakt zu rekonstruieren. Dies kann aber nur umfassend genug gelingen, wenn wir zugleich zugeben, dass Diskurse nicht nur sprachlich vermittelt sind, sondern auch in diskursiven Praktiken agiert werden. Diese Praktiken konstruieren Sinn und Bedeutungen. Und sie reichen als Praktiken lebensweltlich über Sprache hinaus: sie vermitteln erst sprachliche Prozesse mit allen Formen der Lebenswelt: Beziehungen mit Gefühlen, Ambivalenzen, Begehren, Un/Verständnis, dem Erscheinen des Anderen (als fremden, unbekannten, gefürchteten wie auch als nahen, vertrauten, geliebten usw.), Interessen, Motivationen, Zuwendungen und Ablehnungen, Zuschreibungen und Kämpfen um Anerkennung, als Produktion von Technologien usw.,

auch als Agieren unbewusster Motivlagen oder undurchschauter Interessen. Diskurse ordnen uns solche Phänomene in sprachlicher Verständigung, ohne doch in allen Bereichen mit ihnen zusammenfallen zu können. Diskurse repräsentieren einen Sinn, sie konstruieren Sinn aus der Sicht unterschiedlicher Subjekte in unterschiedlichen intersubjektiven Settings: Familien, Berufen, Cliquen, Institutionen usw. Diese Settings sind nie geschlossen (z.B. *die* Familie), sondern sie zerfallen in die unterschiedenen Perspektiven, die durch die Diskursregeln selbst konstruiert werden. „Zum Beispiel mögen wir nicht an die natürliche Überlegenheit des Westens glauben, aber wenn wir den Diskurs »der Westen und der Rest« benutzen, dann sprechen wir aus einer Position, die den Westen für eine überlegene Gesellschaft hält." (Hall 1992 a, 292) Solche Vorannahmen schleichen sich sehr schnell durch Gewohnheit in Diskurse ein.
Hier erscheint ein Machtanspruch, den Foucault grundsätzlich entlarvt hat (vgl. dazu z.B. Reich 1998 a, 121 ff., b, 212 ff.). Seither wird es zu einer Frage der Auseinandersetzung aller Diskurse des Wissens mit der Dekonstruktion des Wissens als alleinigen oder hauptsächlichen Diskurs, wenn es um Fragen von Sinn, Bedeutung, Wahrheit, um Geltungsansprüche jeglicher Art geht. Wird hinreichend erkannt, dass Wissen/Macht eine Verschränkung in diskursiven Praktiken eingehen, deren Nichtbeachtung zu Illusionen gegenüber den eigenen Konstruktionen führen?
Betrachten wir den Diskurs der Macht näher für die Transzendentalpragmatik. Wie erscheint ihr Wissensdiskurs als ein Diskurs der Macht? Ich wähle folgende Übersicht:



Vom Platz des Einen agiert die vorausgesetzte Wahrheit der Transzendentalpragmatik, die nur einen Anderen zulässt: Ein Wissen, das die Letztbegründung und die normativen Setzungen der Transzendentalpragmatik bereits anerkannt hat, weil diese als nichthintergehbar erscheinen. Diese Anspruchsbewegung von Wahrheit auf Wissen markiert die Machtposition, die einer Wahrheit-Wissen-Positionierung immer innewohnt: Die beanspruchte Wahrheit regiert, was als begründetes Wissen zugelassen ist und dieses begründete Wissen zirkuliert im Diskurs, um die Wahrheit erneut zu fundieren. Bereits Hegel hat zutreffend in seinem Modell von Herr und Knecht im Blick auf Abhängigkeiten erkannt, dass die Herren sich nicht unvermittelt an die Knechte, die sie unterwerfen wollen, wenden, sondern dies vermittelt über eine Anerkennung ihres eigenen Wissens versuchen: Die Herren setzen ihre Wahrheiten und erproben sie an *ihren* Tugenden und Normen, die sie dann am Platz der Konstruktion an den Knechten realisieren.[1]
Im Diskurs der Macht (des Herrn) sitzen am Platz der Konstruktion die a/Anderen. Als kleine andere repräsentieren sie das Begehren der Transzendentalpragmatiker: ihre Vorstellungen über ihre Allmacht. Es ist das machtvolle Begehren, alle potentiellen anderen sich als abhängig und ausgeliefert zu imaginieren. Aber diese Imagination erscheint nur uns Fremdbeobachtern, denn für den Transzendentalpragmatiker bleibt sie notwendig hinter der rationalen Form des großen Anderen verborgen. Dies sind die Wissenden, Subjekte, die ihre Argumentation insoweit durchschauen, dass sie sie transzendentalpragmatisch re/konstruieren können. Es sind damit auch große Andere für alle die, die nicht über dieses Wissen als Konstruktion verfügen: hier werden sie zu Prüfern, Kontrolleuren, Kritikern, die die Unvernunft der Anderen (der Unwissenden außerhalb des verstehenden Diskurses) offen legen.
Aus dieser Konstruktion heraus steht das reflektierte Subjekt auf dem Platz der Wirklichkeit und fundiert von hier aus seine Wahrheit. Das Subjekt ist hier Herr des transzendentalpragmatischen Diskurses und als Universalist Herr über alle Diskurse, die sich ereignen können.
Aber der Transzendentalpragmatiker wird in der Lebenswelt, sofern er sich nicht gänzlich in sein akademisches Gehäuse abschottet, vor ein Reales gestellt, das ihn erstaunen, erschrecken, verunsichern mag: Er wird die Ohnmacht erleben, dass ihm a/Andere nicht in seiner Argumentation folgen und sein Modell verwerfen[2]; er wird aber auch seine Abhängigkeit von Anderen erfahren, die sich auf das Modell einlassen und es trotzdem nach und nach verändern und subvertieren.[3]
Blicken wir auf den Kreislauf des Diskurses der Macht, dann sehen wir eine wichtige Verschiebung gegenüber dem Diskurs des Wissens. Im Diskurs des Wissens wird das Wissen auf den Platz des Einen gestellt und von ihm aus wird agiert. Die Wahrheit tritt als Ergebnis einer Argumentation ein. Habe ich allerdings eine einmal begründete Wahrheit, dann wird sie in den Praktiken der Wissenschaft ohne weitere Nachfrage

---

[1] Vgl. dazu Reich (1998 b, 330 ff.).

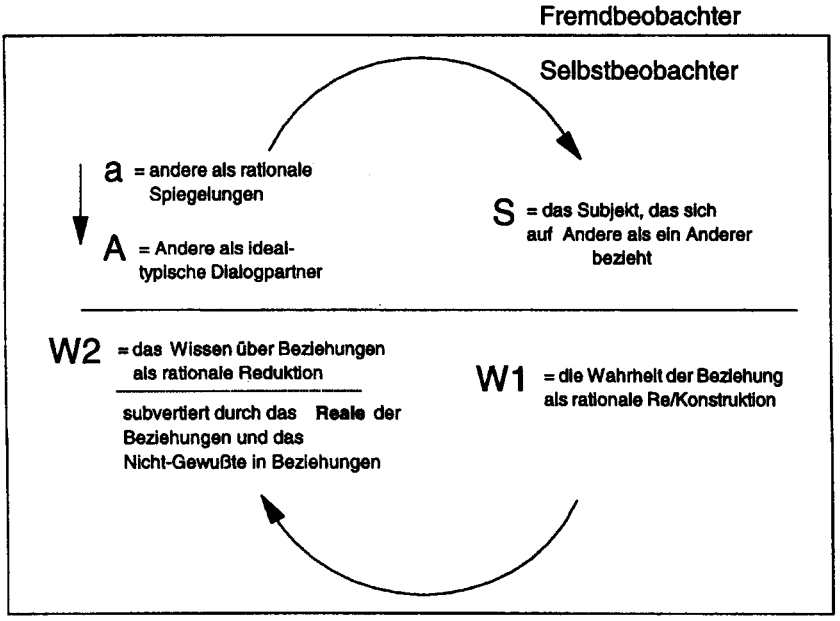
[2] Sieht man die neuerdings starke Tendenz, Erkenntnisbegründungen in kulturtheoretische Zusammenhänge zu stellen, dann fallen die transzendentalpragmatischen Forschungen deutlich hinter andere Ansätze zurück.

[3] Diese Subversion ist neuerdings besonders bei den Schülern der Transzendentalpragmatik zu erkennen, insbesondere bei Niquet und Burckhart, die das Standardprogramm ergänzen und damit weiter entwickeln und teilweise verwerfen.

machtvoll auf den Platz des Einen gestellt und es wird von ihr aus agiert, um die Subjekte zu »wirklichen« Subjekten zu machen: Habe die Macht, dich deiner Vernunft zu bedienen und setze sie wirklich ein.
Soziale und interaktionistische Konstruktivisten stimmen Foucault grundsätzlich zu, der den Zusammenhang von Wissen/Macht für stets vermittelt hält. Dies liegt an unseren diskursiven Praktiken, die im Diskurs keinen Platz der Wahrheit mehr beanspruchen können, sondern Wahrheiten mit Wissen zirkulieren sehen. Transzendentalpragmatiker hingegen leben aus dieser Sicht in der Illusion, die Wahrheit in ihrer universalisierten Form als einen gleich bleibenden Platz anzusehen, der immer schon erzwingt, was zu geschehen hat. Damit wird die methodische Rekonstruktion von Diskursen zwangsläufig entproblematisiert: Hier gibt es in der Wahrheit noch den Platz der Einigung, der auf Dauer für alle gleich bleibt. Der Konstruktivismus hält dem eine andere Konstruktion (allerdings keine Universalität von Plätzen) entgegen: Wir halten es für viabel, in der heutigen Zeit davon auszugehen, die Wahrheit und das Wissen in Zirkulation auf Plätzen zu sehen, die bloß noch allgemeine Bezugspunkte für Beobachter definieren: Das Eine, von dem aus agiert wird; der/das Andere, auf den dieses Eine trifft; der Ort der Konstruktion, der aus dieser Bewegung entsteht; die Wirklichkeit, auf der ein Ergebnis fixiert oder markiert wird. Damit ermöglichen wir Pluralität, Dissens, Singularität, aber auch die Rekonstruktion fester Positionen (in ihrem Gegeneinander bei verschiedenen Diskursen). Die Machtfrage stellt sich immer dann, wenn wir in diesen Diskursanalysen ein Augenmerk auf den Einsatz im diskursiven Spiel setzen: Agiert die Wahrheit vom Platz des Einen aus und sitzen a/Andere am Platz der Konstruktion, dann wird aus der Bewegung ein Subjekt hergestellt, dessen Wirklichkeit beeinflusst, erzwungen, kontrolliert, diszipliniert, begrenzt usw. ist. Hier verlangen wir eine Reflexion dieses Vorgangs und Theorien, die diese Reflexion verweigern, erscheinen uns als nicht hinreichend viabel in einer pluralen Lebenswelt mit konkurrierenden kulturellen, sozialen, ökonomischen, wissenschaftlichen, religiösen, ästhetischen und weiteren Ansprüchen.

3.1.2.3 Der Diskurs der Beziehungen

Der interaktionistische Konstruktivismus hat eine eigene Theorie der Beziehungswirklichkeit entwickelt (vgl. Reich 1998 b, Kap. III). Beziehungen als unter anderem sprachliche, kommunikative, familiäre, freundschaftliche, sexuelle usw. Verhältnisse von Inter-Subjekten machen einen großen Teil der Lebenswelt aus, der auch wissenschaftlich nicht länger übersehen werden kann. Der Diskurs der Beziehungen versucht, diese Perspektive elementar zu analysieren. Welche diskursive Orientierung gibt es in der Transzendentalpragmatik, in der bisher allenfalls Burckhart sich zu Beziehungen als notwendigen Analysebestandteil geäußert hat (vgl. 1999 a, b)? Welches Diskursbild entsteht für diesen Typ?



Auf dem Platz des Einen kommen *andere* für den Transzendentalpragmatiker eigentlich nur als rationale Spiegelungen seiner Bevorzugung von großen Anderen vor: Andere sind idealtypische Dialogpartner, die bei jedem Eintritt in Beziehungen immer schon nach den gesetzten Erwartungen an Sinn, Verständigung im Sinne von Wahrheits-, Wahrhaftigkeits- und Richtigkeitsansprüchen handeln sollen (müssen). Hier ist jede Ambivalenz zwischen klein a und groß A ausgeschlossen. Die imaginäre Beanspruchung von anderen als Ausdruck eigenen Begehrens (nach Anerkennung, Macht, Geltungsbedürfnis usw.) wird nicht thematisiert. Sie wird von vornherein auf einen Dialogpartner hin rationalisiert, der auch nicht in seinen lebensweltlichen Formen aufgesucht und beobachtet wird, sondern der idealtypisch eingesetzt ist. Dieser idealisierte Typus begegnet in einer Beziehung einem Subjekt (uns als Partner in einem Dialog), und wir können nicht anders, als diese Dialogizität des Anderen in seiner rationalen Beanspruchung von vornherein anzuerkennen. Unsere Beziehung wird in diesem Geschehen nur sprachlich gesehen und bereits in ihren kommunikativen Prozeduren sehr vereinfacht: Gefühle, Ambivalenzen, Widersprüche werden durch Rationalisierung eliminiert und dem Ziel der Universalisierung des sprachlichen Begegnungskonstruktes zugeführt. Damit wird der Diskurs der Beziehungen im Grunde in einen Diskurs des Wissens zurückverwandelt. Es gibt in der Transzendentalpragmatik keinen Diskurs der Beziehungen aus der Selbstbeobachterperspektive. Schauen wir aus der Fremdbeobachterperspektive dann wird ein Blick in diesen Diskurs zur Kritik an einem grundlegenden Mangel.

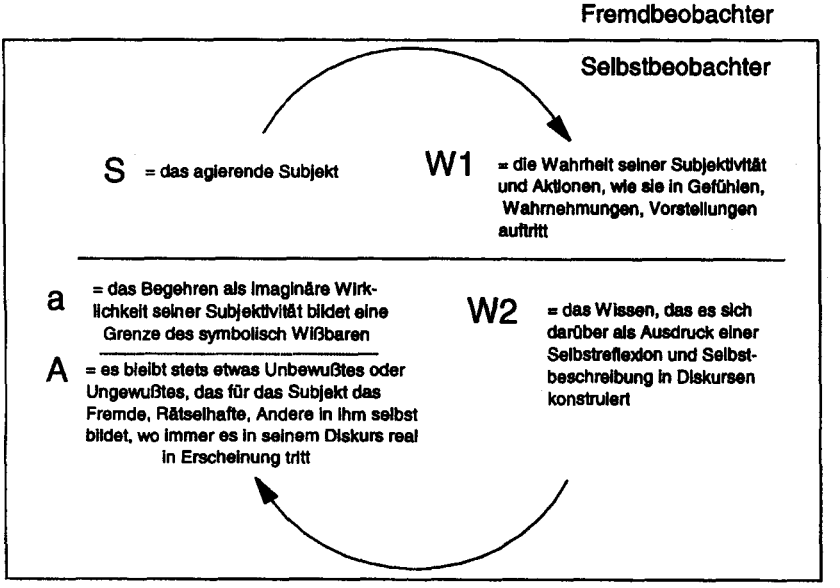
Dieser Mangel besteht darin, dass Beziehungen nur in einem Wissen gesehen werden, das sie in einer rationalen Reduktion beschreibt. Erst vermittelt hierüber erscheinen

dann andere Möglichkeiten. Dies entfremdet dieses Wissen von der Lebenspraxis, in der die enge Rationalität durch reale Beziehungsereignisse (die eben nicht rationalen Standards allein oder - auch in argumentativer Praxis - nicht so ausschließlich folgen) subvertiert werden. Zudem sehen wir immer erst im Nachhinein, in welchem Mangel wir lebten, den wir auf Grund von Lücken, Rissen, Brüchen in unseren Beziehungen (Biografien) erfahren und den wir zu neuen Lösungen führen.
Ein lebensweltlich orientierter Diskurs der Beziehungen ist gezwungen, sehr offen zu schauen. Der imaginäre Blick auf andere auf dem Platz des Einen ist schon mit seinem Eintritt durch einen Mangel gekennzeichnet, den keine Rationalität vollständig auffangen kann. Es ist dies ein grundsätzlicher Mangel an Rationalität, denn diese kann keine Beziehungen auf Dauer in ein Reich der Harmonie und Ordnung verwandeln. Wenn man z.B. von der Liebe als einem irrationalen Ereignis spricht, so verkennt diese Rede bereits den Anspruch der Rationalität: alles in eine symbolische Ordnung zu zwingen, die scheinbare Ruhe, Frieden, Sicherheit und Glück verheißen. Dies vereinfacht ebenso die Rationalität wie auch die Liebe durch die irrationale Zuschreibung vereinfacht wird. Beziehungen sind ein Spannungsverhältnis zwischen a/Anderen, zwischen imaginären Vorstellungen und symbolischen Ansprüchen, die nie ohne Spannung, Gegensatz, Ambivalenz miteinander koexistieren. In der Bewegung dieser Spannung zeigen sich Subjekte als bezogen, ohne aus diesem Bezug eine alleinige, eindeutige, klare und reduktiv plausible Lösung für alle Fälle zu gewinnen. Die Wahrheiten der Beziehungen schreiben sich stets im Plural und widersprüchlich. Eine überwiegend rationale Rekonstruktion kann hier nur als peinlich empfunden werden, weil sie an den Praktiken der Inter-Subjekte völlig vorbei gehen muss. Das Wissen aus den pluralen Wahrheiten ist nicht wissenschaftlich im engeren Sinne, sondern vielfältig, plural, lebendig, singulär; es entspricht einem Denken der Postmoderne und keiner Theorie der rationalen Aufklärung, die alle möglichen Beziehungsformen unter eine letzte universelle Einigungsform bringen möchte. Das Problem jedoch ist, dass kein wissenschaftliches Wissen, keine wissenschaftliche Verständigung, ohne Beziehungen geführt werden kann. Die Beziehungen gehen direkt in die Konstruktion von Wissen ein; das Wissen versucht Beziehungen zu erfassen. Reflektiert ein Ansatz daher nicht umfassend auf Beziehungen, dann begibt er sich - zumal, wenn er interaktionistisch orientiert ist - in Selbstwidersprüche.

3.1.2.4 Der Diskurs des Unbewussten

Der Diskurs des Unbewussten ist für die Transzendentalpragmatik aus eigener Sicht nicht relevant. Als Fremdbeobachter sehen wir diesen Diskurs vielleicht so situiert (vgl. Abbildung nächste Seite).
Das Subjekt agiert auf dem Platz des Einen und setzt hier subjektiv jene Aktionen und Vorstellungen ein, die als Wahrheit erscheinen: hier ist meine Subjektivität und meine Aktion, beide sind, was sie sind. Auch ein Diskurs des Wissens wird durch solche Aktion beeinflusst, denn es sind stets agierende Subjekte mit (auch ihnen selbst oft verborgenen) Motiven, die diskursive Praktiken agieren. Ist die Herkunft, der Antrieb, das Begehren verborgen, im Dunkel, verdrängt, tabuisiert usw., dann greift der Diskurs des Unbewussten ein. Das Wissen, das sich hier konstruiert, steht unter der stillschweigen-

den Vorannahme, dass das, was das Subjekt als Wahrheiten agiert, eine (nicht durchschaute) Relevanz trägt. Wir sehen diese Relevanz immer erst im Nachhinein oder von außen; sie erscheint als Rekonstruktion dieser Bewegung, sofern wir das Begehren und das Fremde auf dem Platz der Wirklichkeit als Resultat solch subjektiver Aktionen und Vorstellungen ernst nehmen und als antreibende Aspekte für neue Aktionen und Vorstellungen erkennen können. Auch rationalisierte subjektive Vorstellungen, wie sie die Transzendentalpragmatik agiert, sind aus dieser Sicht in eine Motivlage eingeschlossen, die ein unbewusstes Streben ausdrücken. Was könnte dieses Streben sein?



Angesichts der Pluralität der Lebenswelt, der Brüchigkeit von Diskursen, dem Zerfall absoluter und traditioneller Ordnungen, der Tendenz an jeden Konsens einen Dissens zu heften, scheinen Versuche, die eine Nichthintergehbarkeit von Argumentationen und eine Letztbegründung intendieren, von einer eigenartigen Abwehr gegen die Lebenswelt getragen. Hier kann der Fremdbeobachter sich einen Diskurs des Unbewussten rekonstruieren, dessen Plausibilität in einer Rekonstruktion des Ausgelassenen wurzelt (und der daher immer spekulative und unscharfe Seiten zeigt).
Auch Transzendentalpragmatiker sind Subjekte. Sie agieren ihre Vorstellungen und darin ein Begehren, das in der rationalisierten Form nicht weiter thematisiert wird. Was treibt dieses Subjekt an, sich einer überwiegend rationalen Ordnung als Lösung lebensweltlicher Probleme zuzuwenden? Wie groß ist der Anteil eines Begehrens nach Verallgemeinerung der eigenen subjektiven Wünsche als Allplatz menschlichen Handelns? Muss nicht angesichts der Praktiken der Lebenswelt von einem Rückfall in ein archaisches Größen-Selbst gesprochen werden, das sein eigenes Begehren nach Mehr-Macht

in eine rational-universelle Form presst, die allenfalls noch in dogmatischen Glaubenssystemen ihren Ort findet und in der Wissenschaft längst ausgedient hat?
Keine Theoriebildung ist frei von solch kritischen Fragen. Entscheidend für diesen Diskurstyp ist, inwieweit das Ungewisse, das Ungewusste und Unbewusste noch als Möglichkeit in die Konstruktion dieser Theoriebildung zurückbezogen werden kann. Als konstruktivistisch orientiertes Subjekt habe ich die Behauptung verloren, gleichermaßen für alle Menschen sprechen zu können. Ich spreche aus einem besonderen Begehren, aus einer Ansicht von Verständigung und Viabilität, deren Rekonstruktion auch unbewusste Motive, die mir ein Außenstehender analysieren mag, offenbaren wird. Jedes Konstrukt in intersubjektiver Verständigung trägt eben auch diese Seite: Hier bin ich, dieses Subjekt im Hier und Jetzt, und jetzt spreche ich und begehre dies oder das. Was aber treibt mich an? Welche Anerkennung suche ich? Erkenne ich mein Begehren als Bemächtigung anderer an und erkenne ich, dass dieses Begehren grundsätzlich durch die Unmöglichkeit begrenzt ist, andere so als Andere (als reale Andere, als Subjekte, die eben anders sind als meine begehrende Vorstellung von ihnen) zu sehen, also so zu sehen, wie sie sich selbst deuten und verstehen?
Das in diesem Diskurs konstruierte Wissen als Selbstbeschreibung z.B. meiner Träume und Wünsche oder als Selbstreflexion, als Analyse dieser Äußerungen, greift direkt in eine Sphäre, die dem Rationalisierer als irrational erscheint, deren ambivalente, paradoxe, lebendige, singuläre Eigentümlichkeiten aber dem Leben angehören, das ich als Subjekt führe: Habe ich einen Zugang zu jenen Erfahrungen in meinem (auch rationalen!) Leben, dem meine (unbewussten) Antriebe, mein Begehren, meine spiegelnden Erwartungen an Anerkennungen wesentliche Fragen sind, die auch jedes rationale Konzept betreffen? Oder kopple ich wie die Transzendentalpragmatik diesen Reflexionsbereich als zu spekulativ bloß ab, weil er nicht in ein formales Konstrukt von Verständigung passt?
Anerkennungsverhältnisse, die alle interaktionell orientierten Denkansätze zum Ausgangspunkt nehmen, tragen nicht nur eine rationale, sprachbezogene oder verständigungslogische Seite. Dies ist z.B. der Fehler bei Honneth (1994), der im Anschluss an eine Rekonstruktion bei Hegel und im Diskurs der Philosophie die wesentlich andere Seite der Kränkung von Anerkennungsverhältnissen durch Freud und insbesondere Lacan übergeht. Anerkennungsverhältnisse finden nicht nur im Diskurs des Wissens statt, so wie sie Honneth oder auch Transzendentalpragmatiker in relativ analoger Weise bestimmen. Sie sind mindestens nach drei weiteren Seiten ebenso zu betrachten:
- Als Ausdruck einer Macht, die sich in jede Anerkennungsform einmischt und die ein gleiches Anerkennen in den Praktiken der (Post-)Moderne auf einer Gleichheitssetzung erkauft, die rein hypothetisch und lebenspraktisch illusorisch ist. Ist es nicht an der Zeit, die Diskurse dadurch zu normalisieren, dass wir sie kulturtheoretisch so rekonstruieren, wie sie in den Praxen geführt werden?
- Als Ausdruck von Beziehungen, die durch eine andere Logik als die in der Philosophie üblicherweise anerkannte, gekennzeichnet sind. Ist es nicht an der Zeit, sich der Beziehungslogik auch geltungs- und begründungstheoretisch stärker zuzuwenden? (Vgl. Reich 1998 b, Kap. III)
- Als Ausdruck unbewusster Antriebe, die hinter unseren rationalen Selbst- und Le-

bensentwürfen stecken und die uns thematisieren lassen, von welchen potentiellen und aktuellen Wünschen wir angetrieben sind, wenn wir Anerkennungsverhältnisse zu bestimmen versuchen. Ist es nicht an der Zeit, die Diskurse dadurch zu erweitern, dass wir die Kränkung an unserer Vernunft durch unser Begehren, dass wir die Eindeutigkeit durch Uneindeutigkeiten, Ambivalenzen usw., durch das Ungewusste und Unbewusste, durch das, was wir in rationalen Entwürfen gerne ausschließen und tabuisieren, dekonstruieren lernen, um unsere Geltungs- und Begründungshorizonte zu erweitern und zu verunsichern?

Nehmen wir die vier Diskurse der Kritik an der Transzendentalpragmatik im Überblick, dann ist zu beachten, dass sie kaum an der systemimmanenten Begründung dieses Ansatzes etwas kritisieren können. Nur durch den Blick von außen, durch die Kritik von Auslassungen, mögen Beobachter, Teilnehmer, Akteure erkennen, was sie von der Art der Verständigung in diesem Ansatz halten und wie sie seine lebensweltliche Viabilität einschätzen. Dies gilt umgekehrt auch für meinen Ansatz. Wer in ihm eine überwiegend methodische Rekonstruktion mit dem Ziel hoher Eindeutigkeit und rationaler Beanspruchung sucht, der wird durch die Komplizierung der Diskurse und die Erhöhung der Unschärfe auf Grund von Konstruktivität und Praktizität zunächst enttäuscht sein. Wer hingegen die ungern gestellte Frage nach der lebensweltlichen und kulturbezogenen Relevanz stellt, der wird hier vielleicht einen Ansatz finden, der trotz des Zugeständnisses an die Unschärfen von Erkenntnis nicht im Beliebigen endet. Dies soll das abschließende Kapitel 4 noch deutlicher darstellen helfen. Zuvor will ich mich jedoch noch konkreter mit der Begründung und Kritik von Moral aus transzendentalpragmatischer Sicht auseinander setzen.

3.2. Zur Begründung und Kritik von Moral aus konstruktivistischer und transzendentalpragmatischer Sicht

3.2.1 Ethik, Moral und Werte sind Konstrukte

Für die konstruktivistische Position werden ethische Fragen wichtig, weil sie als Problemlagen einer Kultur gelten. Fragen der Ethik oder Moral in einer Kultur erscheinen als Schlüsselstellen einer Bestimmung von Beobachtungs- und Handlungsweisen, an denen gerade der Konstruktivismus zu überprüfen hat, ob er hinreichend praxisbezogene Fragestellungen entwickelt und wie er kultur- und wissenschaftsgeschichtlich situiert werden kann.
Ethische Grundfragen umfassen Versuche zu begründen, was wir tun, wenn wir moralische Erörterungen betreiben. Aus moralischer Sicht fragen wir z.B.: Was gilt als moralisches Handeln? Wie soll, darf oder kann ich richtiges von falschem Handeln unterscheiden? Solche Fragen gehören zu einem moralischen Diskurs: hier werden Gründe und Beanspruchungen erörtert, die Subjekte in ihrer Verständigungsgemeinschaft stellen, wenn sie ihr Verhalten oder ihre Handlungen aus einer moralischen Sicht (was soll ich in zwischenmenschlichen Beziehungen tun?) bestimmen. Solche moralischen Handlun-

gen nehmen die Subjekte als Selbstbeobachter wahr; sie können aber auch von Fremdbeobachtern in dieser Moral kritisiert werden. Blicken wir nun von einer allgemeineren Ebene aus auf solche moralischen Fragen, dann landen wir in einem ethischen Diskurs: in ihm werden nicht die engeren moralischen Gründe und Beanspruchungen jeweils bestimmter Moral erörtert, sondern es wird allgemein verhandelt, welche Wege und Möglichkeiten in menschlicher Verständigung hierüber als sinnvoll, relevant, aber auch als umstritten erscheinen. Ethische Diskurse betreffen so gesehen im Wesentlichen Aussagen über Voraussetzungen des Handelns, die als Moral oder Sittlichkeit konkretisiert und dabei als Normen und Werte in Verständigungsgemeinschaften konstruiert sind. Dabei ist es allerdings ganz von den Interessen des Beobachters abhängig, was ihm eher als ethischer oder moralischer Diskurs erscheint. Die Unterscheidung zwischen Ethik und Moral ist oft willkürlich. Für die konstruktivistische Sicht scheint es mir sinnvoll zu sein, ethische Fragen immer in die Pluralität und den Dissens verschiedener hergeleiteter Ansprüche zu stellen. Demgegenüber kann eine Moral enger erscheinen. Dies bedeutet aber nicht, dass es dann allein bei einem engen moralischen Diskurs bleiben kann. Moralischer und ethischer Diskurs sind konstruktivistisch gesehen immer aufeinander angewiesen, sofern wir als Beobachter mit einem von beiden beschäftigt sind. Den Ethiker werden wir also immer fragen müssen: Und was bedeutet dein Anliegen konkret für die Moral? Den Moralisten aber: Was ist das zu verallgemeinernde ethische Anliegen (im Abgleich mit anderen) deiner Sollensvorschriften?

Foucault hat eine Unterscheidung von Ethik und Moral entwickelt, die auch für den Konstruktivismus wegweisend sein kann.[1] Er rekonstruiert die antike Ethik und gewinnt über diese Interpretationen ein neues Verständnis von Ethik.[2] Dieses soll zunächst skizziert werden.
Die Rekonstruktion der antiken Wissen-Macht-Praktiken im Blick auf den Diskurs der Sexualität und dessen ethische Implikationen führte ihn zu einer Veränderung seines gesamten Projektes in Richtung auf die Rekonstruktion von Technologien des Selbst. Ähnlich wie Habermas geht er von drei typischen Technologien aus, die er um eine vierte Stelle erweitert:
(1) Technologien zur Produktion, Umgestaltung und Manipulation von Dingen;
(2) Technologien der Zeichen- und Sinnverwendung;
(3) Technologien der Herrschaft;
(4) diesen stellt er im Spätwerk Technologien des Selbst an die Seite, die es Individuen ermöglichen, körperliche und seelische Veränderungen mit eigenen Mitteln durchzuführen, dabei sich selbst zu verändern, zu modifizieren, um zu bestimmten Zuständen der inneren Ausgeglichenheit, des Glücks, der Kraft usw. zu gelangen.
In diesem vierten Schritt untersucht Foucault, wie Techniken Individuen in ihrer Subjektivität konstruieren. Allerdings dürfen wir nicht vergessen, dass dieser vierte Schritt immer zirkulär mit den anderen Beobachtungsperspektiven vermittelt gedacht werden

[1] Der nachfolgende Text gibt sehr verkürzt eine Argumentation wieder, die ich in Reich (2000 b) umfassender begründe.
[2] Vgl. besonders „Sexualität und Wahrheit" (Foucault 1989 a, b, c) und Foucault (1993). Als Einführung z.B. Lemke (1997, insbes. 257 ff.).

muss, denn Technologien des Selbst schließen andere Aspekte eben nicht aus, sondern sind von ihnen durchdrungen und durchdringen diese.
Auf dieser Basis entwickelt sich eine agonale Moral, die in einer klaren Unterscheidung von sozialethischen Verpflichtungen, die insbesondere herrschaftlich abgesichert sind, und je individuellen, singulären und begrenzten ethischen Stilen von Subjekten steht. Nach Foucault gibt es keine allgemeine Regel oder gar Theorie, die uns hier eine schlüssige Verbindung über längere Zeiträume herstellen lässt. Es gibt vielmehr einen Widerstreit zwischen sozialer und individueller Moral, es gibt eine agonale Moral, die zugleich agonale Ethik ist und durch keine Universalisierung des Ethischen als Theorie einer guten Gesellschaft oder eines letzten Konsenses von vernünftigen Maßstäben oder Prozeduren angesehen werden kann.
Diese Sichtweise erscheint gegenüber herkömmlichen Ethik-Konzeptionen als radikal. Sie fußt auf der Annahme, dass alle vier Beobachtungsbereiche zunächst nicht deterministisch auseinander abgeleitet werden können.[1] Wir verfügen kurzum über keine genealogische Theorie, die plausibel eine solche wechselseitige Ableitung gestatten würde. Dies meint aber nicht, dass es nicht relevante Verbindungen zwischen diesen Beobachtungsbereichen gibt. Aber wir sollten uns davor hüten, etwa die Technologien des Selbst, die Singularität individueller Ereignisse - wie etwa die Konstitution von Gefühlen, die Ambivalenz von Lebensentwürfen, die Brüchigkeit von individuellen Glücksvorstellungen usw. - allein aus einem Primat *der* Produktion, *der* Zeichen und Sprache oder *der* Herrschaft ableiten zu wollen. Gleichwohl ist jede Subjektivität mit Beobachtungen von Handlungen/Praktiken aus diesen Bereichen verknüpft, weil und insofern wir als rekonstruierende Beobachter oder handelnde Tätige bei solchen konstruktiven Betrachtungen oder Tätigkeiten Unterscheidungen vornehmen, die versuchen, uns in unserer Lebenswelt zu situieren und diese zu reflektieren. Es ist dies eine mühsame Arbeit, die sich auf Einzelfälle, auf Ereignisse, auf situative und konkrete Kontexte, auf die Subjekte in ihren besonderen Lebenswelten einzustellen hat.
Der interaktionistische Konstruktivismus folgt dieser Deutung. Insbesondere schließt er an das an, was Foucault *experiénce* nennt. Denn der Ausgangspunkt von den »Erfahrungen« der Menschen beinhaltet konstruktivistisch gesehen drei große Vorteile (vgl. dazu auch Lemke 1997, 266 f.):
(1) Die ethischen Subjekte werden nicht bloß abstrahiert und übergeneralisiert, sondern erscheinen im Raum von *experiénce* als konkrete Menschen mit konkreten Ressourcen, Lösungen und Widersprüchen. Abgelehnt wird ein Ansatz, der für alle Fälle taugen soll, der universal festlegen müsste, welche ethischen Werte festzustellen seien, was jeden Ansatz faktisch (gemessen an der Pluralität unserer Lebensformen) heute überfordert.
(2) Auf dieser Basis kann man nun auch schauen, wo und wie sich die menschlichen Lebensformen unterscheiden und muss nicht immer a priori nach der einen Gesamtlösung suchen, die bei näherer Hinsicht bisher immer zerfallen ist. So wird eine neue Form der

[1] Zudem sind diese vier Bereiche Rekonstrukte, mit denen wir meinen, besonders erfolgreich Analysen über unser gesellschaftliches Sein und dabei auch Moral anstellen zu können. Es handelt sich keineswegs um Abbilder dieser Wirklichkeit, sondern auch hier regeln Gebrauch und Konsens bestimmter Verständigungsgemeinschaften die Relevanz dieser Ableitungen. Obgleich Foucault seine Analyse nicht als expliziten Konstruktivismus ansieht, so steht er hier dem Konstruktivismus dadurch nah, dass er den Konstruktchrakter seiner Theoriebildung stets betont.

Kritik ermöglicht, die an den lokalen Kulturen ansetzt und die Differenzen akzeptiert, die Verständigungsgemeinschaften in ihrem Nach- und Nebeneinander ausmachen.
(3) Experiénce und Wahrheiten geraten nunmehr in ein Konkurrenzverhältnis, sie können nicht mehr universell aus einer Wahrheit heraus gelöst werden. Die Diskurse des wahren Wissens stehen in Zirkularität zu denen der Macht, der Selbsttechniken, der weiteren Lebenswelt, und alle Versuche, sie auf ein Feld, so z.B. die Sprache oder sprachliche Verständigungsformen zu reduzieren, um sich allgemeine Maßstäbe zu retten, sind zum Scheitern verurteilt, weil sie notwendig *ein*seitig bleiben und damit den Erfordernissen der unterschiedlichen Beobachter- und Handlungsansprüche im Blick auf alle vier Seiten, die Foucault entwirft, nicht mehr genügen können. Und wer soll noch garantieren, dass es sich immer bloß um diese vier Seiten handeln wird?
Auf dieser Basis erweitert sich unser Verständnis von Moralbegründung. Nach Foucault müssen wir in unterschiedliche Richtungen argumentieren und begründen (vgl. ebd., 270):
□ das *Moralverhalten* bezeichnet das konkrete und tatsächliche Verhalten der Subjekte, denen bestimmte Regeln und Werte vorgesetzt sind;
□ der *Moralcode* umschreibt die Regeln und Werte, die sowohl positiv als auch negativ dieses Verhalten bestimmen;
□ das *Moralsubjekt* bezeichnet die Beobachtungsposition, die das Subjekt hierbei sich selbst gegenüber einnimmt und in der sich Verinnerlichungen wie auch Verweigerungen gegenüber moralischen Normierungen und Werten zeigen.
Moralische Erfahrungen bestimmen sich im Wechselspiel dieser drei Moralaspekte. Allerdings sind die Aspekte nicht untereinander determiniert, wie die Analysen Foucaults zu zeigen versuchen. Der Moralcode kann nicht vollständig das Moralverhalten bestimmen; das Moralverhalten weist relative Freiräume gegenüber den moralischen Codes auf; die Moralsubjekte zeigen Unschärfen und eigene Umsetzungen der Verinnerlichung oder Verweigerung von Moral.
Wie steht nun die *Ethik* zu dieser Moral? Die Ethik wird von Foucault als das Verhältnis verstanden, mit denen Moralsubjekte verschiedene Weisen des Verhaltens bzw. der Selbstverhältnisse einnehmen, wenn sie sich moralisch verhalten. In solcher Ethik werden relativ feststehende moralische Vorschriften in ein Selbstverhältnis gewandelt und von diesem Selbstverhältnis auch bestimmt, was es dem Individuum erlaubt, sich selbst als Subjekt einer moralischen Lebensführung zu konstruieren.
Welche Konsequenzen lassen sich aus dieser Position für den Konstruktivismus ableiten?
Zunächst will ich festhalten, dass Foucault eine sozial-konstruktivistische Sicht entwirft. Wahrheit wird für ihn im Zirkel von Macht-Wissen-Selbstpraktiken nie bloß entdeckt oder unabhängig vom Menschen gefunden, sondern ist sowohl eine soziale Konstruktion als auch eine historische Fiktion. Lemke (ebd., 343 ff.) macht treffend darauf aufmerksam, dass Foucault, obwohl er vielfach historisch arbeitet und wie andere Historiker auch bestimmte Methoden der Quellenanalyse und der Verifizierung seiner Hypothesen benutzt, seine Arbeiten gleichwohl nicht als »Wahrheitsbücher« im herkömmlichen Sinne verstanden wissen wollte, sondern als »Erfahrungsbücher« (livre-expériénce), die über die »Realisation« einer historischen Archäologie auf Erfahrungen der Gegenwart Bezug nehmen und damit zu einer Neu-Konstruktion unserer Wahrnehmungen führen.

Damit entreißt Foucault der historischen Analyse den Anspruch auf Wahrheit in der Fiktion von »Dingen da draußen«, die bloß abgebildet werden müssen, indem er Ansprüche in Erfahrungen des Lesers überführt, den er zu einer Veränderung gängiger Interpretationen verhelfen will. Er benötigt andererseits aber auch einen starken Wahrheitsbegriff, denn Wirksamkeit erzielt er nur hinreichend, wenn er seine Analyse historischer Quellen als exakter, treffender und kurzum wahrer als andere darstellen kann.
Eine strikt konstruktivistische Theorie relativiert auch die starke Seite der Foucaultschen Wahrheit. Aber auch Konstruktivisten werden zugeben müssen, dass alles in spekulativer Beliebigkeit enden würde, wenn nicht Anstrengungen der Herleitung einer historisch-konkreten Ausgangsposition gemacht werden (rekonstruktiver Anspruch), um die eigene konstruktive Position als Genealogie eines bestimmten Konstruktivismus zu begreifen. Insoweit kommen auch Konstruktivisten nicht darum herum, die Wahrheiten (in historischer, konkreter Kontingenz) in den Diskursen zirkulieren zu sehen und sie *als Sehende* (als Beobachter) auch jeweils begründen zu müssen.
Bei dieser Arbeit erscheinen Gebrauch und Konsens als Rahmenbedingungen einer Re/Konstruktion des Ethischen.[1] Aber wir erkennen nunmehr in einer kulturbezogenen Perspektive, dass weder der Gebrauch noch der Konsens willkürlich sind. Als Kulturalisten (Beobachter und Teilnehmer von Kultur) sind auch Konstruktivisten nie frei von einer Begründung ihrer Genealogie der gewählten/erworbenen/überlieferten Inter-Subjektivität. Wir behaupten uns als Konstruktivisten in einer Kultur, was diskursiv aber bedeutet, dass wir uns darüber verständigen müssen, von welcher genealogischen Ausgangsbasis her wir überhaupt argumentieren. Der Konstruktivismus ist weder den Subjekten noch der Welt einfach zugefallen, sondern selbst ein historisch-konkretes Ereignis in spezifischen Kontexten. Vernachlässigen wir eine Reflexion hierüber, wie es für etliche Konstruktivismen geradezu typisch ist, dann erscheinen wir notwendigerweise aus einer kulturalistischen Sicht als naiv im Blick auf die Situierung der eigenen Erkenntniskritik.[2]
Gleichwohl teilt der interaktionistische Konstruktivismus mit Foucault die Einsicht, dass die Herleitung der eigenen Situation nicht in deterministischen Konzepten enden kann. Wenn auch die soziale Konstruktion von Wirklichkeiten in moralischer Hinsicht stets von Macht geprägt, von Herrschaft vermittelt erscheint und hierin analysiert werden soll, so wird eben gerade darin, weil nicht nur das Wissen, sondern auch die Selbstpraktiken der Menschen mit Macht verbunden sind, eine Freiheit des Menschen sichtbar, die sich auf Macht berufen kann: Macht widerfährt den Subjekten nicht einfach, sondern lässt sie im Gegenteil auch gegen Mächtige agieren.

In einem Einschub will ich nun auf Burckharts Argumentation eingehen, die im ersten Teil seiner Streitschrift auf die subjektivistisch begründete Wertethik im Lichte der praktischen Vernunft bezogen ist. Dabei spielen Werte eine entscheidende Rolle. Was aber gibt den Werten eine Orientierung? Darauf gibt Burckhart erst im zweiten Teil eine Antwort: Die Intersubjektivität fundiert Orientierungen im Rahmen von Sinn- und Geltungsverständigung. Deshalb muss für ihn die Ethik ihren Ausgangspunkt im Gedanken

[1] Vgl. dazu z.B. auch erweiternd Baumann (1995).
[2] Vgl. dazu die Kritik von methodischen Kulturalisten, insbesondere Hartmann/Janich (1996, 14 ff.).

der Intersubjektivität nehmen, wobei grundsätzlich die Legitimation und Legitimität privatimer Eigenwerte bestritten wird. Werte werden aus dieser Sicht in ein Ableitungsverhältnis gestellt, das wir an der Kritik von Singers „Praktischer Ethik" nachvollziehen können.
Auch konstruktivistisch gesehen erscheint Singers Forderung nach einem „Prinzip der gleichen Erwägung von Interessen" als absurd. Wie Burckhart kritisiere auch ich, dass Singer Interessen als bloße Eigenschaften von Personen auffasst. Interessen werden hier als Werte verstanden. Aber werden sie auch hinreichend als Konstrukte verstanden? Wird erkannt, dass ihrer Konstruktion eine Verständigung von Gemeinschaften zu Grunde liegt? Der an Singer kritisierte Präferenz-Utilitarismus berührt ein Problem solcher Konstruktionen überhaupt: Wie viabel sind solche Konstruktionen? Für wen, in welchen Umständen und unter welchen sozial-kulturellen, ethnischen, religiösen usw. Lebensformen sind diese Konstruktionen viabel?
Die Aufregung über Singer setzt an der Stelle ein, wo er den Interessenbezug in ein Wünschen transformiert, dessen Fehlen uns anzeigen soll, wen wir z.B. leichter töten können als einen anderen. Tötet man einen Philosophieprofessor, der noch wünscht, ein Buch zu schreiben, so durchkreuzt man seine Interessen und dies ist moralisch verwerflich; leichter ist es für Singer ein Neugeborenes zu töten, das noch keine Wünsche hat und bei dem man damit noch keine so starken Interessen durchkreuzt. Im abendländischen Kulturkreis erscheint dieser Vergleich als besonders barbarisch; in anderen Kulturen wurde er als praktikable Form der Geburtenregelung gehandhabt. Das Problematische an Singer gegenüber solchen Regelungen ist die rationalisierende (abendländische) Form der Begründung, in der das Wünschen an abstrahierende Fähigkeiten geknüpft wird und das Interesse immer schon solche Rationalisierung voraussetzt. Dies begründet einen scheinobjektiven Wertebegriff, der seinen Ursprung in einem fundamentalen Missverständnis über die Konstruktion von Werten hat: Singer erkennt nicht, dass es ein Prozess sozialer Verständigung und damit eine von Kultur zu Kultur und in den historisch-sozialen Zeiten veränderliche Konstruktionsarbeit ist, was als Wert gelten soll, und er reflektiert damit nicht die Viabilität von Werten in ihren Kontexten. Dies führt zu einer naiven Einschätzung, die auf ein ontologisches Weltbild zurückgreift und damit die behauptete Werteethik unangreifbar gegen Verständigungsgemeinschaften machen soll. So entgehen Singer die Probleme von Verständigungsgemeinschaften: Wer wen töten darf, kann oder soll, das hängt nicht nur von rationalen Interessen und dabei eher formalen Abwägungen ab, sondern das ist von spezifisch sozialen, ökonomischen, wissenschaftlichen, religiösen usw. Interessenlagen als geronnenen symbolischen Systemen abhängig. Hier spielt individuelles Begehren zirkulär mit Macht zusammen. Damit ist eine Intersubjektivität vorgängig, wie Burckhart richtig sieht, aber er deutet diese transzendentalpragmatisch voreingenommen: Bei ihm soll ein letzter und nichthintergehbarer Begründungsdiskurs dazu führen, Willkür, subjektive Bevorzugungen und vermeintlich blinde Wahlen zu begrenzen. Aber ist denn die Wahl bei Singer blind? Ist sie willkürlich oder nur subjektiv? Die soziale Rekonstruktion aus konstruktivistischer Sicht kommt hier zu einer kulturbezogenen Kritik: Singers Ansatz erscheint uns als kulturell nicht viabel, weil er auf eine Verständigungsgemeinschaft von elitären Rationalisierern setzt, die in ihren rassistischen Einschlüssen zwischen wertem und unwertem Leben nach bloß vereinfachenden Kategorisierungen unterscheiden. Solche Vereinfa-

chungen und solches Leugnen der Begrenztheit einer Wertezuschreibung, solche Ausweitung einer Werteethik auf das Leben von anderen, trägt eine einseitige Parteinahme vor, deren Menschenverachtung dort erkennbar wird, wo das Leben eines Schimpansen gegen das eines geistesgestörten Menschen gesetzt wird. Wir verkennen nicht: als Menschen konstruieren wir den Menschen in der heutigen Kultur eher als zu schützendes Wesen gegenüber dem Rest der Natur. Dies aber begründen wir aus der Geschichte unserer Kulturen und dies erscheint mehrheitlich als ein viables Konstrukt. Wir setzen hierbei unsere Intersubjektivität in solcher Kultur als Begründung ein, aber wir können dies - bei aller Berechtigung von Burckharts Kritik - doch nicht apriorisch tun: die intersubjektiv-reziproke Verpflichtung, die wir leisten können, ist keine, die uns a priori vor den Singers dieser Welt schützen könnte. Dies haben wir im 20. Jahrhundert in Form des Massenmordes viel schlimmer als bei Singer mehrfach erfahren müssen. Die Normen und Werte, die wir in Verständigungsgemeinschaften aufrichten, haben leider nicht die Kraft, eine einheitliche Menschlichkeit zu schützen, weil es solche Einheitlichkeit nur als Fiktion gibt. Die Menschlichkeit ist ein plurales Unternehmen, das kulturelle Veränderungen und Streit um die Normierungen selbst einschließt. Dies hat weit reichende Folgen. Würden wir der Transzendentalpragmatik hier vertrauen, so schiene mir dies dann gefährlich, wenn wir auf die *Wirkung* einer vereinheitlichenden Vernunft in einem neuen Gewande vertrauten: dann schiene es nämlich so, als könnte eine formalisierte Vernunft uns noch vor unseren Widersprüchen retten. Dies aber erscheint mir nicht nur konstruktivistisch gesehen, sondern auch lebensweltlich aus den gängigen Praxen gegenwärtiger pluraler Kulturen hergeleitet als unmöglich. Wir haben heute offensichtlich keine andere Chance mehr, als uns auf ein *living dangerously* einzulassen. Damit stehen wir vor der Aufgabe, uns zu entscheiden: Welche der Verständigungsgemeinschaften mit welchen Normen und Werten wollen wir vertreten, um ein uns menschlich erscheinendes (wertvolles?) Leben zu begründen, zu verteidigen, zu erkämpfen? Dies aber löst uns heute keine Philosophie mehr, sondern geschieht vielmehr vorrangig im Bereich eines Primats der Politik.[1]

Werte also sind Konstrukte. Dann bleibt hier die Frage, inwieweit wir nicht doch die Methodizität als Lösung einsetzen können. Dies ist sowohl die Stärke der Transzendentalpragmatik als auch zugleich ihre große Schwäche. In ihrer Stärke (so z.B. gegen Steinvorth oder andere) spielt sie ihre Formalität einer Begründungsrigidität aus: Seht, so heißt es immer wieder, Sinn- und Geltungsansprüche stehen im Kontinuum des Diskurses, der den Menschen als notwendiges dialogisch-diskursives Wesen ausweist. Dabei sind wir immer schon in einer Vorverständigung, weil wir Sinn- und Geltungsansprüche schon teilen, die Burckhart erweiternd zu anderen Transzendentalpragmatikern auf der Symbol-, Inhalts- und immerhin auch der Beziehungsebene angesiedelt sieht. Hier atmet nun auf einmal eine allgemeine Formalität der Menschheit, die sich einen Teppich des Vorverständnisses für alle Fälle webt. Das Muster dieses Teppichs wird

[1] Dies ist die Folgerung verschiedener kulturtheoretischer Ansätze, die sich den Herausforderungen der Postmoderne und pluraler Gesellschaften stellen, ohne damit zugleich in ihren begründeten Werteforderungen oder für wünschenswert gehaltenen Forderungen nach einer Erhöhung sozialer Gerechtigkeit zu resignieren. Vgl. z.B. zum living dangourously Giroux/McLaren (1994). Gegen die Resignation und für eine streitbare Postmoderne z.B. Baumann (1995, 1996, 1999); Mouffe (1999).

von der Transzendentalpragmatik erkannt und nun mit allen anderen begehbaren Unter-Lagen der Weltwanderung verglichen. Doch dieses Unterfangen geschieht von vornherein einseitig methodisch, d.h. beschränkt auf rationale Argumentation. Es vernachlässigt die Breite, von der ein sozialer Konstruktivismus ausgeht, der neben der Methodizität die Verschränkung mit der Konstruktivität und Praktizität hervorhebt. Für den Transzendentalpragmatiker werden diese anderen Perspektiven immer nur als Ableitung begriffen. Aber er kann nicht, diese These werde ich noch näher begründen, diese Ableitung selbst plausibel machen. Dies zeigt sich insbesondere daran, dass die Transzendentalpragmatik erkenntniskritisch sehr einseitig bleibt: sie setzt sich zu wenig mit den pluralen Verständigungsverhältnissen der Gegenwart auseinander und favorisiert demgegenüber ein nur idealtypisches Modell von ungefährdeter und ungefährlicher Verständigung. So entsteht ihre Stärke: in ihr leben wir in einem scheinbar sicheren, ungefährdeten Modell. Und genau dies ist aber auch die Schwäche des Ansatzes: die Lebenswelt ist - zumindest außerhalb akademischer Behaglichkeiten- stets gefährdet und gefährlich. Betrachten wir die methodische Lösung der Transzendentalpragmatik, so hat sie mit dem interaktionistischen Konstruktivismus die Betonung der Interaktion zwar gemein. Aber die Begründungsfigur unterscheidet sich. Die Interaktivität ist im Konstruktivismus nicht letztbegründet herzuleiten. Sie erscheint wie alle anderen Begründungen auch als Konstrukt, was einen grundsätzlichen Relativismus ausdrückt. Aber der Einbezug einer weiterreichenden Begründung - einer sozial-kulturellen Rekonstruktion - führt nicht in die Beliebigkeit, sondern in ein Konzept von Pluralität als Kampf um Werte. Dieser Kampf steht im Zirkel von Konstruktivität, Methodizität und Praktizität. Er ist und wird nicht allein wissenschaftlich entschieden. Die Wissenschaften sind vielmehr in ihrer Uneinigkeit oft bloße Agenten bestimmter Kämpfe, die sogar zunehmend mehr um ihr Publikum ringen müssen und häufig auf der Verliererstrasse (als unbekannte Wege) landen. Behaupten wir in diesen Kämpfen eine Kompetenzvernunft, dann müssen wir akzeptieren, damit bloß noch ein Konstrukt geschaffen zu haben. Es kann und sollte ein begründetes Konstrukt sein, aber die Begründungsreichweite ist dort, wo es nicht um bloße Zweck-Mittel-Relationen und die Möglichkeiten einer methodisch eindeutigen Rekonstruktion geht, besonders stark eingeschränkt.

3.2.2 Zur Kritik der transzendentalpragmatischen Begründung von Moral

Die Transzendentalpragmatik erwies sich bei unserer Analyse als eher enge, rationalistische Theorie, die eine Platzhalterschaft nur im Diskurs des Wissens beansprucht und auch hier sehr reduktiv verfährt. Was nun bedeutet diese Platzhalterschaft näher in einem ethischen Begründungskontext? Böhler (1982) differenziert sie nach folgenden Gesichtspunkten:[1]

- eine pragmatische Geltungskonsistenz besagt, dass keine These zur Ethik oder Moral konsistent geltend gemacht werden und gültig sein kann, die nicht in Akten der Behauptung Grundnormen diskursiver Konsensbildung schon voraussetzt: ein ethischer bzw. moralischer Satz muss daher so beschaffen sein, „dass die von ihm dargelegte bzw. be-

[1] Vgl. ebenso weiter Böhler (1985).

gründete Handlungsweise/Handlungsaufforderung bzw. Norm oder Maxime (der persönlichen Willens- und Urteilsbildung) auch hinsichtlich der berechtigten (d.h. ihrerseits ideal konsensfähigen) praktischen Ansprüche, z.B. Lebensinteressen, aller möglichen Betroffenen argumentativ konsensfähig ist, und zwar auch unter idealen Bedingungen" (ebd. 100);
o eine ethische Verbindlichkeit muss auf allgemeine Gültigkeitskriterien zurückgeführt werden, die durch Reflexion auf das Sprachspiel der Vernunft gewonnen werden (ebd.);
o die Argumentationsreflexion zeigt, dass Ethik- und Moralprobleme normativer Art sind, weil immer intersubjektive Verbindlichkeiten zu erfüllen sind, wenn es um ethische oder moralische Handlungen geht (ebd., 101);
o wer immer argumentiert, der hat das Sprachspiel der Argumentation auch zu spielen: lasse nur Argumente zu und spiele keine falschen, regelwidrigen oder absonderlichen Spiele! Hier gibt es eine Autonomie-Regel der Argumentation (ebd.);
o eine ideale Argumentations- und Kommunikationsgemeinschaft ist zu unterstellen, um Ethik überhaupt begründen zu können, weil jedes inhaltlich-materiale ethische Prinzip in der formalen Grundform des mit ihm verbundenen Argumentes geprüft werden muss (ebd., 103);
o dieser Anspruch bedingt, dass alle Normen in Diskursen (im Blick auf eine Differenz zwischen realer und idealer Argumentations- und Kommunikationsgemeinschaft mit kontrafaktischer Intention[1]) auch tatsächlich geprüft werden müssen (ebd.);
o Voraussetzungen eines kommunikativen Argumentierens sind die Bereitschaft zum dialogischen Verhalten in Diskursen, die Beanspruchung von Geltung (Wahrheit), die Anerkennung der Geltungsprüfung durch andere (dialogische Geltungs-Gegenseitigkeit), gleichberechtigte Behandlung aller in der Verständigung, das Zugeständnis der Irrtumsmöglichkeit, Gegenseitigkeitsnormen (andere und sich selbst nicht zu belügen, täuschen oder nur strategisch zu behandeln; Argumentationen und damit das Sichzuverantworten zu verweigern; Rechthaberei zu üben) anzuerkennen, Unbeteiligtsein in den Ansprüchen eigener Normen reflexiv zu berücksichtigen (ebd., 105 ff.).
o Alle diese Maßstäbe gelten als universale dialogisch-regulative Prinzipien, die immer schon erfüllt sein müssen, wenn wir überhaupt diskursiv ethische oder moralische Probleme verhandeln wollen.
Was mit diesen Ansprüchen formuliert wird, das sind Prinzipien eines Diskurses des Wissens, der abgekoppelt von den Macht-Beziehungs-Selbstpraktiken der Individuen gedacht wird. Eine solche Argumentation aber, die spezifischen Regeln der Argumentation dann auch noch in idealtypischer Weise folgen soll, die intentional kontrafaktisch operieren muss, wenn sie es mit Macht, Interessen, Beziehungen zu tun hat, die bloß auf Vernunftgründe im Blick auf Ethik und Moral abhebt und weder gefühlsmäßige Ambivalenzen oder unbewusste Verdrängungen oder Tabuisierungen hinreichend (außer aus der beschränkten Sicht des Wissens) zu thematisieren versteht, erweist sich sowohl aus postmoderner als auch konstruktivistischer Sicht als sehr beschränkt. Die geltungsbegründende Seite der Sprache wird hier übergeneralisiert und übertrieben dargestellt. So wird auch die Verständigungsgemeinschaft bloß sprachlich aufgefasst

[1] Die pragmatische Konsistenz und die Autonomieregel werden durch eine unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft gesichert, d.h. durch eine Verständigungsgemeinschaft, die kein Argument ohne zureichende Begründung ausschließt (ebd., 104).

und nicht hinreichend nach den Seiten ihrer Machtverhältnisse, Beziehungspraktiken und sozialer bzw. anderer Normierungen (auch im Blick auf Unbewusstes) analysiert. Damit aber wird kommunikatives Handeln nur sehr eingeschränkt in seinen subjektiven und lebensweltlichen Bezügen erfasst und zugleich einseitig reduziert. Was der Transzendentalpragmatiker gar nicht zur Kenntnis nehmen will, das ist, dass neben dem *linguistic turn* als einer wesentlichen Kränkungsbewegung der Erkenntniskritik im 20. Jahrhundert mindestens auch die weiteren Kränkungen im Blick auf Macht-Diskurse (insbesondere nach Foucault), Beziehungs-Diskurse (insbesondere Interaktions- und Kommunikationstheorien) und Diskurse des Unbewussten (Psychoanalyse und ihre Folgen) zu beachten sind (vgl. Reich 1998 a). Insoweit wird eine Kritik an der Transzendentalpragmatik dort am deutlichsten werden können, wo sie sich selbst als Instrument der Kritik von Argumentationen in der Gegenwart zeigen ließe. Mit Foucault geht meine Behauptung dahin, dass die idealtypische Verständigungsgemeinschaft eine bloße Fiktion, eine Abstraktion ist, deren argumentative Nutzung selbst wiederum eine Form von Machtspiel generiert: Siehe mich, den Transzendentalpragmatiker, ich habe das letzte oder bessere Argument, dass du immer schon vorher einsehen musst, wenn du überhaupt argumentieren willst. Spitzfindig wird der Transzendentalpragmatiker jetzt behaupten, dass er durchaus mit mir argumentieren kann, weil ich - auch wenn ich gänzlich andere Thesen als er vertrete - ja durchaus argumentiere, weil und insofern ich mich auf seine Unterstellungen schon eingelassen habe. Aber habe ich dies tatsächlich?

Bei bestimmten Diskursen, z.B. theoretischen, praktischen, ästhetischen usw., geht der Transzendentalpragmatiker davon aus, dass etwas schon Geltung beansprucht, wenn wir überhaupt in diesen Diskurs eintreten. Die transzendentalpragmatischen Einsichten zielen nun zunächst auf diese Geltung, die sie a priori festhalten. Was festgehalten wird, das sind meines Erachtens allerdings formale Allgemeinplätze, die einen besonderen Sinn auszeichnen: So z.B. die Einsicht, dass in praktischen Diskursen nach Möglichkeit eine einvernehmliche Lösung anzustreben ist, dass diese Lösung Mit-Verantwortung der Subjekte und Ko-Subjekte bei ihrem Zustandekommen oder ihrer Institutionalisierung erforderlich werden lässt, dass bestimmte prozedurale Regeln immer schon benutzt werden, selbst wenn inhaltliche Unterschiede in den anwendungsbezogenen Auslegungen bestehen usw. (vgl. Burckhart 1999 a, 97). Der Unterschied zum Konstruktivismus besteht nun in der Annahme, dass nicht die Praktizierung der Verfahren selbst, nicht ihre Konstruktivität die praktizierten Methoden (Prozeduren, Vorannahmen, Einsichten usw.) bestimmen oder kontextuell bedingen, sondern - transzendental gesprochen - eine Grundeinsicht der Vernunft darstellen. Diese Vernunft kommt durch Selbstreflexion zu ihrem Endpunkt, der sich letztbegründet oder nichthintergehbar setzt. Diese Selbstreflexion ermittelt die Bedingungen des Argumentierens, die alle Argumentierenden immer schon unterstellen müssen, wenn sie überhaupt argumentieren wollen.
Auf dieser Grundlage erhebt die Diskursethik einen Anspruch auf Nichthintergehbarkeit im Blick auf Begründungen und Anwendungen in ethischen Fragen. Das dahinter stehende Konzept ist insbesondere von Apel und Habermas in unterschiedliche Richtung entfaltet worden. Während Habermas, wie weiter oben knapp dargelegt wurde, die Diskursethik auf Lebensformen bezieht, wobei er Diskurse für unausweichlich, für faktisch nicht aufhebbar hält, aber in der Lebenswelt dennoch die Möglichkeit unterschiedlicher

Vernunft zulässt und damit universale Ansprüche mit einer bloß noch schwachen transzendentalen Nötigung entwirft, geht Apel von einer strikt transzendental-apriorischen Verbindlichkeit aus. Er lässt dabei nicht die Möglichkeit anderer Vernunft zu (vgl. dazu auch Burckhart 1999 a, 77).
Der Vorteil einer transzendentalen Sicht ist zunächst die versprochene Zielperspektive, die hohe Sicherheiten verspricht: Ziel ist die Ausweisung transzendentaler, d.h. nichthintergehbarer Begründungsansprüche, die in strikt reflexiver Aufdeckung (nach Apel /Kuhlmann) unverzichtbare Normen aufweist, die in sozial-gerechtem Verhalten immer schon vollzogen sind. Dabei wird die Vernunft kommunikativ und sozial konstituiert aufgefasst, wobei insbesondere Burckhart die Dialogizität und Inter-Subjektivität differenziert in das transzendentalpragmatische Denken als Kerntheorie verankert sehen will. Er spricht hier von einer Diskursanthropologie (ebd., 89 ff.), die den Menschen als dialogisch-diskursives Wesen zeigt, wobei wir zugeben sollen, dass diese Dialogizität den apriorisch-transzendentalen Grund all seiner Vollzüge darstellt. Theoretisch gesehen ist dies die Suche nach einem Stein der Weisen, postmodern gesprochen: die Errichtung einer neuen Meta-Erzählung, die uns in all den Unsicherheiten der Gegenwart, die Burckhart im Übrigen zu seiner Ausgangsanalyse des diskursanthropologischen Modells nimmt, helfen soll, einen letzten Halt zu finden. Aber dieser Halt ist zunächst sehr allgemein. Die Idee des Diskurses, so Burckhart, ist selbst eine letzte, nichthintergehbare Norm unseres moralisch-praktischen Handelns (ebd., 79). In der idealtypischen Unterstellung von Diskursbedingungen wird sodann eine Diskursidee (die der Transzendentalpragmatik) zur Begründungsfigur, aus der heraus kritisch Anwendungen, z.B. nicht hinreichende Diskursverhältnisse in Form von Ungerechtigkeit, fehlender Solidarität oder mangelnder Mit-Verantwortung, betrachtet und verworfen werden können. Nun sind dabei Transzendentalpragmatiker nicht immer so gesellschaftskritisch vorgegangen, wie es andererseits Habermas mit seinem abgeschwächteren Modell unternimmt, das zumindest deutlich auf eine Rekonstruktion sozialer Lebensverhältnisse abzielt. Aber immerhin ist besonders bei Burckhart politisch gesehen ein kritischer Anspruch impliziert, der aus einer radikalen Forderung nach gelingender Argumentationsmöglichkeit, einer Idealisierung von diskursiven Gleichheitsbedingungen, resultiert.
Aus konstruktivistischer Sicht gäbe es mit diesem Ansatz keine Probleme, wenn er in seinem Selbstbegründungsteil betonen würde, dass die eigene Theorie eine Möglichkeit neben anderen ist. Sie ist wählbar, aber nicht als beste Rekonstruktion von Rationalität und Argumentationen vorzuschreiben. Dass dies faktisch so ist, daran besteht - außer für Transzendentalpragmatiker - kaum ein Zweifel; dass dies nicht so sein kann, ist durch den Rückfall in eine transzendentale Position begründet, die als systemimmanente Deutung kaum noch von außen angegriffen werden kann, weil sie sich als Begründungsfigur gegen Außenentwürfe immunisiert hat. Selbst wer mit transzendentalen Argumentationsfiguren liebäugelt, der muss gegenüber eigenen Ansprüchen in Diskursen zunehmend mehr bedenken, wie die eigene Position (für mich: die in Verständigungsprozessen eingesetzte Konstruktion) erreicht wird. Hier ist es eine Schwäche des Ansatzes, dass er sehr abstrakt und ahistorisch im praktischen Sinne, ohne umfassende soziale Rekonstruktion der eigenen Konstruktion (also in gewisser sozial-kultureller Selbstvergessenheit), aber hoher Rekonstruktion selbstreflexiver philosophischer Diskurse behauptet wird. Diese Begründungsfigur ist für Konstruktivisten zu kurzsichtig und – zumindest in

ihrer Kerntheorie - zu wenig aus den Praktiken, Routinen und Institutionen der Lebenswelt reflektiert.
Der auf der Begründung aufbauende Anwendungsteil hingegen erscheint als plausibel und sinnvoll. Denke ich nämlich die Begründungsfigur als ein Konstrukt, insbesondere als eine politische Norm von Verständigung, auf die sich eine Verständigungsgemeinschaft für bestimmte Zeit einigt, weil sie für ihre Bedürfnisse und Visionen als viabel erscheint, dann ist es vernünftig, an der (konstruierten) Norm unterschiedliche Anwendungen zu bemessen.
Sehen wir uns das Kernkonstrukt näher an, dass für die Diskursethik bei Burckhart bestimmend ist: „Es ist allein eine Handlungs- und/oder Argumentationssituation als sinn- und geltungswürdig zugelassen - und damit anzustreben -, die völlige Reziprozität hinsichtlich Sinnermittlung und Geltungsbeanspruchung bewährt. Diese dialogische Grundsituation des sinn- und geltungswürdigen In-der-Welt-sein des Menschen verpflichtet uns zugleich, Situationen herzustellen, in denen wir handelnd darauf hinwirken können, dass wir Sinn- und Geltungsansprüche miteinander und gegeneinander gleich-wertig, gleich-rangig und reziprok austauschen." (Ebd., 82)

In konstruktivistischer Kritik erscheint mir dieses Kernkonstrukt mehrfach belastet. Ich will dazu einige kritische Anmerkungen zusammenstellen:
o Die Teilung in eine methodische Welt, aus der heraus Handlungs- und Argumentationssituationen als sinn- und geltungswürdig konstruiert werden, und eine praktische Welt, auf die hin dann angewendet, geprüft, kritisiert, in der agiert wird, geht als notwendige Vorannahme, als Setzung, der transzendentalen Begründungsfigur immer schon voraus und muss als Konstrukt hingenommen werden. Diese starke transzendentale Nötigung verhindert so, dass die Praktizität, die Herkunft des zu bestimmter Zeit historisch, in sozialen Kontexten, in politischen, wissenschaftlichen und weiteren Absichten entstandenen Ansatzes, hinreichend weit reflektiert wird. So kann zwar die Transzendentalpragmatik und ihre Diskursethik sich auf alle Anwendungen der Welt richten und diese in ihrer Kritik aufnehmen, aber sie muss sich den Anwendungen von außen, die gegen ihre Begründung gerichtet sind, in hohem Maße verweigern, weil diese nicht die vorgängige Begründungsfigur akzeptieren. Wir können uns dann nur noch über Fragen der Anwendung einigen, wobei jedem Kritiker besserwisserisch unterstellt werden muss, dass er, wenn er nicht Transzendentalpragmatiker ist, seine eigenen Argumentationsvoraussetzungen vergessen oder noch nicht hinreichend erkannt hat. Hier wird ein methodischer Zugang in der Wahrheits- und Wirklichkeitskonstruktion aus meiner Sicht übersteigert und gegen die Konstruktivität der Erkenntnis und die Praktizität durch eine Bevorzugung bestimmter formal-logischer Regeln und abstrakter Setzungen vereinseitigt.
o Dieses Verfahren wird zu einer überstarken Belastung, wenn Burckhart erkennt, dass Interaktionen auch eine Position des Anderen einschließen, in der dieser in seiner Andersartigkeit als Anderer (z.B. nach Levinas) nicht ohne weiteres vereinnahmt werden kann. Im Grunde kann die Andersartigkeit des Anderen aber nur auf der Ebene der Anwendungen vollständig toleriert werden. Auf der Ebene der Begründung hingegen gilt eine „völlige Reziprozität", die ich angesichts sozialwissenschaftlicher Rekonstruktionen von Lebenswelt, angesichts postmoderner Dekonstruktion von Gleichheits-Fiktionen, angesichts der Praktiken, Routinen und Institutionen für interaktive Bezie-

hungen und Lebensformen heutzutage nur als idealtypische, kontrafaktische und fiktive Hoffnung auffassen kann. Es ist eine Hoffnung, die wohl neue Anwendungen kritisch anzuleiten vermag, die aber kaum den heute sich praktisch ereignenden Beziehungs- und Lebensgeflechten der Menschen (in ihren Selbstwahrnehmungen) entspricht.

o In sozialen Rekonstruktionen von reziproken Beziehungen gibt es zwei Erweiterungen, die die Transzendentalpragmatik nicht hinreichend in ihrer Begründungsreflexion verarbeitet. Zum einen ist es die insbesondere durch Foucault rekonstruierte Einsicht, dass auch erkenntniskritische Positionen nicht frei von Machtansprüchen sind. Ein Diskurs des Wissens, wie ihn die Transzendentalpragmatik bevorzugt, ist mit anderen Worten immer auch ein Diskurs bestimmter ethnischer, kultureller, sozialer und anderer - und nicht bloß rational-argumentativer - Begründung. Wirft die Transzendentalpragmatik ihren Kritikern Selbstvergessenheit bei der Handhabung ihrer Argumente vor, so kann der Kritiker den Gegenvorwurf einer bloß rationalisierenden Selbstvergessenheit des Transzendentalpragmatikers erheben. Zum anderen ist gerade für Interaktionen und Kommunikationsvorgänge in den Diskussionen der letzten Jahrzehnte deutlich geworden, dass ein überwiegend rationaler Zugang nicht ausreichend ist. Gefühle, Wünsche, Begehren, Visionen mit ihren Ambivalenzen, ihrer Vermitteltheit mit rationalen Argumenten, subvertieren stets das Wissen, das nur in einem Rückzug auf sprachliche Kondensate eine methodische Reinheit darstellen kann, die aber durch diese Bereinigung die Begründungsfigur stark belastet. Das Problem ist, dass der Transzendentalpragmatiker in seiner Begründungsfigur immer schon eine rationale Vorbeanspruchung macht, so dass Gefühle, Begehren, Wünsche usw. immer erst im Blick auf diese Begründung – also durchgehend erst in zweiter Linie - relevant werden.

Der interaktionistische Konstruktivismus hält dem eine Verdopplung der Kommunikation, auch eine Ambivalenz entgegen: symbolische und imaginäre Kommunikation wie auch das Erscheinen realer Ereignisse gehen eben nicht ineinander auf und sind auch nicht auseinander abzuleiten; es bleibt den jeweils ereignisbezogenen Analysen und Re/De/Konstruktionen überlassen, die jeweils passenden oder unpassenden Gestaltungen zu analysieren und diskursiv zu verhandeln.[1]

o Wird der rationalisierte Dualismus von Begründung und Anwendung bestritten und aus den von mir geschilderten drei Perspektiven von Konstruktivität, Methodizität und Praktizität betrachtet, dann ist auch zu kritisieren, dass die theoretische Begründungsfigur zu statisch, zu linear und einseitig kausal rekonstruiert wird. Es wird von mir nicht bestritten, dass bei konstruierter Enge der Methoden insbesondere bei Zweck-Mittel-Fragen solche Figuren sinnvoll für symbolische Ordnungsversuche sein können, aber ihre Universalisierung ist damit nicht gerechtfertigt. Konstruktivistisch setze ich dagegen, dass sowohl aus der Konstruktivität (im Übrigen ja auch der steten Neu-Erfindung philosophischer - auch universalisierter - Theorien in ihrem Nach- und Nebeneinander) als auch der Praktizität (den jeweiligen Wissen-Macht-Praktiken der Lebenswelt und den nicht ausschließlich rationalen Begründungen der Beziehungswelt) solche Methodizität immer Grenzen erfährt, die diskursiv zu verarbeiten sind. Dabei bedeutet die Aufgabe des Dualismus keineswegs, dass man in der Beliebigkeit endet, wie Transzendentalpragmatiker gerne gegen postmoderne Denker unterstellen. Im Gegen-

[1] Zur Unterscheidung von Symbolischem, Imaginärem und Realem vgl. Reich (1998 a, b).

teil, ich halte die postmodernen Diskurse z.B. von Laclau/Mouffe, von Baumann oder Hall (vgl. Kapitel 4) in den politischen Begründungen und Anwendungen für viabler, weil sie sich der Praktizität in der gegenwärtigen Lebenswelt direkt in dem Feld stellen, das diskursiv aus Fragen der Praktizierung von Verfahren gewählt werden sollte, wenn Fragen gesellschaftlicher Gerechtigkeit, Solidarität oder Mit-Verantwortung wirkungsvoll re/de/konstruiert werden sollen: einem Primat der Politik und eben nicht einem Primat abstrakt-transzendentaler Vor-Begründung vor jeder Anwendung.

o Dietrich Böhler entwickelt eine zweistufig konzipierte Ethik, die eine Prozedur markiert, wie Normen reflektiert werden können. Hierzu behauptet er in einem Wechsel auf die Anwendungsebene, dass als allgemeingesellschaftliche Interessen nicht alle Interessen von Individuen schlichtweg anerkennungsfähig sind (vgl. Böhler zit. nach Burckhart 1999 a, 83). Anerkennungsfähig sind für ihn - entsprechend der Ableitung aus dem Begründungskern - „allein solche Interessen, die auf elementare verallgemeinerbare Pflichten zurückgeführt werden können." (Ebd.) Diese Pflichten teilen sich in zwei Stufen. Die einen sind jene Pflichten von Stellvertretern oder Verantwortungsträgern, die abhängigen Anderen ein erträgliches und für sie selbst akzeptables Leben Gewähr leisten. Die anderen Pflichten sind jene, die jeweils Betroffene sich selbst als ein für sie erträgliches und akzeptables Leben geben. Zweistufigkeit bedeutet also, zum einen die anderen zu respektieren und dann auch sich selbst respektiert zu sehen. Inwieweit nun ein solchermaßen sehr allgemeines politisches Modell als eine „äußerst präzise zu fassendes Orientierungsangebot" aufzufassen ist, wie Burckhart folgert (ebd.), das möchte ich doch entschieden bezweifeln. Es scheint mir eher ein allgemeines gesellschaftliches Ordnungskonstrukt demokratischer Verfassungen zu sein, dass in seiner Allgemeinheit von fast allen Gesellschaftsmitgliedern demokratischer Gesellschaften geteilt werden kann, um dann in der Besonderung alltäglichen, lebensweltlichen, beziehungsmäßigen, kapitalistischen, konsumorientierten - kurzum konkreten - Handelns unterlaufen zu werden. Die Post-Moderne ist hier äußerst selbstwidersprüchlich, weil sie einerseits die Freiheitsangebote z.B. durch Deregulierungen steigert, andererseits solche Deregulierungen in Kontexte neuer Regulierungen stellt. Deshalb entwickeln gerade Autoren der Postmoderne ein Unbehagen an ihr (Baumann 1999). Nehme ich Böhlers Aussagen als Konstrukte, so sind mir diese zu allgemein und idealtypisch, um an ihnen hinreichend Orientierung zu finden. Die Erträglichkeit und Akzeptanz eines Lebens sind heute keineswegs mehr nach ausschließlichen und noch nicht einmal nach überwiegenden rationalistischen Konzeptionen zu bestimmen - dies ist die zentrale Gegenthese.

o Wird die rationale Vernunft transzendentalpragmatisch gesetzt, so scheiden andere Ansätze aus ihr dann aus, wenn sie überhaupt argumentieren wollen, weil sie dann schon immer (angeblich) in dieser Vernunft sein sollen. Nehmen wir einmal an, dass die Transzendentalpragmatiker Recht hätten. Dann würden sie in ihrem Recht immerhin zweierlei zugestehen müssen: entweder sehen andere Ansätze diese Rationalität noch nicht, was auf der Anwendungsseite nicht weiter schlimm wäre, wenn sie sich an argumentative Regeln halten, oder sie steigen ganz aus der Rationalität aus.

Die erste Position zwingt die Transzendentalpragmatik in die Besserwisserei und den Dogmatismus, da sich ein anderer nicht anders verhalten kann als ich es aus meiner Sicht zu erwarten vermeine. Eine Relativierung der eigenen Position ist hier für die Kern-Begründungstheorie nicht möglich. Dies aber zwingt andere Ansätze, also z.B.

mich, dazu, nun meinerseits rigide die aufgezwungene Position abzuweisen, was dann zu einem bloß theoretischen Streit führt, der unter Umständen für die Anwendungsseite gar nicht besteht. Hier gibt es nämlich, insbesondere wenn wir die Arbeiten Burckharts nehmen, sehr viele Gemeinsamkeiten in den Konstruktionen.
Die zweite Position trifft nun vor allem Kritiker, die ihrerseits begründet die erste Position abweisen. Die Transzendentalpragmatik erzeugt hier durch ihre rigide Rationalität eine nicht mehr überschaubare Irrationalität, obwohl die als irrational bezeichneten Gegner sich alles andere als irrational verstehen.
Beide Positionen sind für Diskurse in Pluralität, auch für Diskurse in einer Konzentration auf strenge Begründungen hin und im Kampf um Anerkennung der Dominanz bestimmter methodischer Zugangs- und Arbeitsweisen unhaltbar, da sie bereits logisch eine Konkurrenz verbieten, wo sie auch nach eigenem Geständnis der Transzendentalpragmatiker zumindest praktisch vorkommt. Die Viabilität dieser Praxisschwäche kann nur mit dem Hinweis auf die Theoriestrenge einer kausal-linearen Ableitung kompensiert werden. Da aber die Ableitung zwar transzendental stark, aber inhaltlich anwendungsbezogen schwach (weil sehr formal und offen für etliche Machtansprüche) bleibt, verführt der Ansatz zu theoretisch-abstraktem Überschwang und vernachlässigt zu sehr die Rekonstruktion der immer nur abgeleitet gedachten praktischen Verfahrensweisen. Eben deshalb werden Machtansprüche bloß sekundär in den materialen Anwendungen erblickt. Konstruktivisten schauen hier offener: Begründungskerne ohne Vernetzung, Vermittlung, zirkuläre Verbundenheit mit Praktiken, Routinen und Institutionen sind für uns nicht hinreichend rekonstruiert. Zudem sind sie nur Konstrukte auf Zeit. Und sie repräsentieren immer Interessen bestimmter Macht (und sei es auch die uns sympathische Macht des Liberalen, der die Freiheit des Anderen wie seine eigene achten will - auch wenn er es nie vollständig praktisch kann).
o Nun handelt es sich bei der Transzendentalpragmatik um einen reflexiven Ansatz, der aus der Philosophiegeschichte eine begründete Ableitung seiner apriorischen Annahmen macht und so Anschluss an diskursive Verständigungen findet. Allerdings muss konstruktivistisch kritisiert werden, dass nach dem Begründungsmuster auch andere, weniger sprachphilosophisch reflektierte und dadurch auch ontologisch unvorsichtigere Ansätze auftreten können, die die eine Welt A aufrichten, aus der eine Welt B dann inspiziert und reformuliert wird. Solche Deduktionen strikt von oben sind typisch für ein hegemoniales Denken, das gerne das Gespenst der Beliebigkeit an die Wand malt, um die eigenen Setzungen in ein rechtes Licht von Begründung und Geltung zu setzen. Mag man die Transzendentalpragmatik auch theoretisch für ungefährlich halten, weil sie ihr Sprachspiel hinreichend differenziert aufzieht und im Begründungskern auf idealtypische Anerkennungsverhältnisse (also auch demokratische Verfahren) setzt, so wird ihr Modell der Anwendung dann aber doch zu einem Problem der Macht und im Blick auf Rationalität, wie eben erläutert, zu einem Dogma oder zur Ausweitung von Irrationalität. Gegen solche Hegemonialität stellt sich der Konstruktivismus insbesondere aus politischen Erwägungen.
Nach diesen zusammenfassenden Abgrenzungen sollen aber auch einige Gemeinsamkeiten festgestellt werden. Suchen wir nach Gemeinsamkeiten, so kann eine darin gesehen werden, dass Holger Burckhart zur Begründung seines Ansatzes ebenso wie mein konstruktivistischer Ansatz nicht an Naturbedürftigkeiten, nicht an spezifischen

menschlichen Bedürfnissen ansetzt, aus denen dann etwa in naturalistischer oder realistischer Weise eine Anthropologie abgeleitet wird. Zentral ist hier z.B. folgende transzendentalpragmatische Äußerung: „Vielmehr wird die Frage nach dem Menschen in der Selbstvergewisserung der von ihm als sinn- und geltungsbeanspruchendes Lebewesen immer schon in Anspruch genommenen Kompetenzen seiner selbst geprüft." (Burckhart 1999 a, 90)[1] Hier wird ein doppelter Anspruch gestellt: einerseits benötigen wir als Lebewesen Sinn und Geltung, andererseits bringen wir Kompetenzen ein. Beides sieht der Konstruktivist als eine sozial vermittelte Konstruktion an. Wenn transzendentalpragmatisch hier ein Vor- oder Nachsatz gebildet wird, der lautet, dass das Dialogisch-Diskursive a priori als Anspruch allen anderen Ansprüchen vorausgeht, dann wird mit dieser transzendentalen These die eigene *Konstruktion* von Transzendentalität verborgen. Dies lehnen wir ab. Trotz dieser Ablehnung können wir uns dann allerdings auf inhaltliche, anwendungsbezogene Aussagen einigen, deren Re/De/Konstruktion wir als konstruktivistische (oder anderweitige) Verständigungsgemeinschaft mit transzendentalpragmatischen Aussagen teilen. Auch wenn uns dabei die andere Seite unterstellt, dass wir diese Gemeinsamkeit nicht hinreichend rational reflektiert haben - also theoretisch schwach bleiben -, so ist doch zugestanden, dass wir in Argumentationen sinnvolle und in Anspruch zu nehmende Aussagen überhaupt machen können. Als Konstruktivisten gestehen wir dies ohnehin zu. Alle Ansichten der Transzendentalpragmatiker sind aus konstruktivistischer Sicht ohnehin mögliche und sinnvolle Versionen von Welterzeugung; wir haben kein Recht dies einer wissenschaftlichen Verständigungsgemeinschaft abzusprechen. Solche begründeten Ansichten scheitern ohnehin nicht in der Theorie, denn, wie Hegel zutreffend sagt, hier ist ohnehin noch kein Ansatz philosophisch eindeutig widerlegt worden. Konstruktivisten bestreiten nur, dass die rationale Reduktion und damit methodische Enge viabel genug für Deutungen in wissenschaftlichen oder lebensweltlich orientierten Diskursen der Gegenwart sind. Davon bleiben jedoch einzelne, treffende Analysen, wie sie Burckhart z.B. in seinem Teil führt, unbenommen. Man muss ja nicht immer auch den Herleitungsteil akzeptieren, wenn man das Argument in der Anwendung – also z.B. Kritik von Ungerechtigkeit, mangelnder Solidarität oder fehlender Mit-Verantwortung – richtig findet.

Eine weitere Gemeinsamkeit mit Burckhart ist die Einschätzung, dass postmoderne Argumentationen heute nicht mehr einfach ignoriert werden dürfen. Hier ist Burckhart allerdings eine Ausnahme, denn andere transzendentalpragmatische Autoren unterschätzen den Diskurs der Postmoderne sehr. Meist wird bloß auf den Beliebigkeitsstatus dieser Theorien verwiesen, ohne zu sehen, dass postmoderne Theorien selbst ein plurales Feld von unterschiedlichen orientierenden Lösungen anbieten. Mindestens ist hier zu nennen:

o Dekonstruktionen von Meta-Erzählungen, wie sie die Postmoderne begründet aufweist, führen nicht in die Orientierungslosigkeit, sondern orientieren auf Begrenzungen einer Vernunft, die in ihren Ansprüchen vergessen hat, ihre Ausschließungen und Schranken hinreichend zu reflektieren; daraus entspringt keineswegs nur Skepsis, sondern auch ein begründetes Unbehagen, das sich als Unbehagen reflektiert (z.B. Baumann 1995, 1999).

[1] Zur transzendentalpragmatischen Deutung der Intersubjekte vgl. auch Burckhart (1999 a, 102 ff.).

o Die Dekonstruktion großer Weltbilder, insbesondere des Marxismus (vgl. Laclau/Mouffe 1991, Mouffe 1999), zeigt zwar, dass Theorien in pluraler Auseinandersetzung stehen, aber die scheinbare Willkür der Auseinandersetzung kann sozial, ökonomisch, kulturell, wissenschaftlich usw. reflektiert werden. Setzt solche Reflexion ein, dann entstehen Analysen, die zurzeit vorrangig politisch orientiert sind. Als Begrenzung eines gegen Freiheit, gegen fehlende Solidarität und Mit-Verantwortung, gegen Gerechtigkeit, gegen Verarmung und Verrohung, gegen Gewalt und Missbrauch, um einige wesentliche lebensweltliche Problemlagen zu nennen, gerichteten Handelns, erweist sich eine politische Strategie gegen hegemoniale Theorien und Praktiken. Hier darf man allerdings nicht in der Illusion landen, eine Überwindung von Hegemonien schlechthin erreichen zu können. Auf dieser Grundlage kann einerseits das Scheitern großer utopischer Gesellschafts- oder Rationalitätsentwürfe reflektiert werden, andererseits aber noch Handlungsorientierung im Sinne der Bevorzugung bestimmter sozialer Interessen und Verständigungen über demokratische Prozeduren und Inhalte erreicht werden. Diese werden nicht in hegemonialer Strategie strikt von oben (theoretisch) deduziert, sondern sollen konstruktiv von unten - in demokratischer Interaktion von möglichst vielen Beobachtern, Teilnehmern, Akteuren - erreicht werden. In dieser Richtung sehe ich viele Gemeinsamkeiten mit Burckhart, der eine strikte deduktive Argumentation von oben nach unten aufgegeben hat. Für mich aber steht dies Erreichen unter dem faktischen Eingeständnis, dass dieser Vorgang nie gleich-rangig, gleich-wertig, vollständig reziprok gelingen kann. Deshalb wird es zu einem wesentlichen Maßstab, die Unterschiede, die Unterschiede machen, hinreichend zu reflektieren und den Verständigungsgemeinschaften in der Wahl ihrer Re/De/Konstruktionen hinlänglich verständlich werden zu lassen. Dies erscheint mir als eine rationale Voraussetzung, Entscheidungen begründet zu treffen.

o Die in postmodernen Theorien reflektierte und auf Handlungsbezüge umgesetzten Grenzüberschreitungen - bordercrossing und cross the border[1] - rufen nicht nur dazu auf, kulturelle Werte umzukehren (z.B. von den Eliten zu den Subkulturen, von den Weißen zur Multikulturalität, von der Männlichkeit zur Frauengleichberechtigung), sondern thematisieren zugleich die eigenen Schwierigkeiten solcher Umbrüche in der ständigen Re/De/Konstruktion eigener Ansichten. Diese reflexive Bereitschaft verweist nicht bloß abstrakt auf das Dilemma der pluralen Setzungen, sondern sucht nach viablen Kriterien für die Beurteilung solcher Setzungen selbst. Die darin liegende Orientierungsleistung kann durch Ereignisbezug, Entdogmatisierung und Enttabuisierung, auch durch Selbsthinterfragung sowohl die Ressourcen als auch die Lösungen differenzieren helfen, die für relevante Krisenphänomene auftreten oder entwickelt werden sollten. In den materialen Anwendungen bestreitet Burckhart dies im Grunde nicht.

o Allerdings endet die Gemeinsamkeit trotz Übereinstimmungen im Anwendungsbereich immer wieder in der Bewertung der Herleitung der gegenwärtigen Situation. Für mich ist eine postmoderne Ethik (vgl. z.B. Baumann 1995) nicht eine Beschreibung von Beliebigkeiten, sondern eine soziale Konstruktion. Als soziale Konstruktion hebt Baumann z.B. hervor, dass die Menschen bei einer sozialwissenschaftlichen Analyse ihrer Ansprüche diese heute kaum unter der Kategorie des Guten, sondern in einer Situati-

[1] Vgl. dazu Giroux (1993, 1994, 1997).

onsbeschreibung der Postmoderne als ambivalent zu beschreiben genötigt sind. Moral ist für ihn weniger rational, sondern sie enthält inhärent irrationale Kontexte und ist immer widersprüchlich, nicht universalisierbar und in komplexe, widersprüchliche, interessen- und machtbezogene Interaktionen eingebettet. Diese Ansichten teilt der interaktionistische Konstruktivismus. Sie sind keine beliebigen Beschreibungen, sondern führen zu Versuchen, soziale, politische, wissenschaftliche usw. Wirklichkeitssetzungen als Konstruktionen, in methodischen Ordnungen und in Praktiken, Routinen und Institutionen möglichst exakt zu beschreiben, zu analysieren, zu diskutieren, um aus solchen Reflexionen begründete Handlungskonstruktionen auf Zeit abzuleiten und in die Tat umzusetzen. Bleiben die Taten eher theoretisch, so wird man mit Rorty sagen können: immer weniger Menschen werden der Philosophie, der Erkenntniskritik, einem kritischen Denken noch Aufmerksamkeit schenken. Wenn Burckhart umgekehrt behauptet, dass die Postmoderne hier Chancen verschenkt, weil sie begründungsreflexiv den wissenschaftlichen Diskurs nicht zu Ende führt, weil sie nur eine Vernunft *unter vielen* bleiben kann statt die *eine* Vernunft zu werden (vgl. Burckhart 1999 a, 94), dann illusioniert dies die Möglichkeiten von Theorie. Philosophie ist – ob man nun will oder nicht – in der Lebenswelt der Postmoderne ohnehin in die Bescheidenheit gezwungen. Da, wo früher in den Buchhandlungen breite Regale mit philosophischer Literatur standen, finden sich heute noch breitere Regale mit Esoterik und Lebensratgebern ohne großen Tiefgang. Wenn man philosophische Texte der Vergangenheit liest, dann kann man schnell in den Bann einer Unbescheidenheit geraten, wie sie seit Platon immer wieder versucht wird. Doch die Verhältnisse haben sich gewandelt: mussten Philosophen früher vor allem im Neben- und Nacheinander gegeneinander kämpfen, so kämpfen sie heute allesamt gegen ihren Untergang.

4. Konstruktivismus und demokratische Prozeduren

Für die konstruktivistische Sicht greifen Verständigungen (insbesondere diskursive) und viable Setzungen ineinander. Hier ist es zwangsläufig, dass dieses Ineinandergreifen immer in einer historischen, sozialen, politischen, ökonomischen usw., insgesamt in einer kulturellen Perspektive (im Rahmen von *cultural studies*) geschaut werden muss, wenn die Geltungs- und Begründungsbestimmungen nicht beliebig oder bloß abstrakt legitimierend bleiben sollen. Dies bedingt, wie Stuart Hall zutreffend bemerkt, eine prinzipiell interdisziplinäre Sicht: „Cultural studies existieren überall ..., wobei sie einen entscheidenden Fokus für interdisziplinäre Studien und Forschungen und für die Entwicklung einer kritischen Theorie bieten. Jedes Programm an jedem Platz ist angemessen, verbindet eine unterschiedliche Breite von Disziplinen in der Anpassung an existierende akademische und intellektuelle Umgebungen. Wo immer cultural studies existieren, da reflektieren sie den schnell wechselnden Grund für das Denken und das Wissen, für Argumente und Debatten über die Gesellschaft und die eigene Kultur." (Hall 1992 b, 11)[1]

[1] Eine konkretisierende Einführung in diese interdisziplinäre Arbeit als Re/De/Konstruktion von Le-

Nun unterscheiden sich sowohl die Orte als auch die kulturellen Theorien, aber was Hall ausdrücken will, das ist ein grundlegender Wandel fort von den großen Metaerzählungen, den übergreifenden Narrativen, die uns letzte Universalien retten wollen, um doch bloß bestimmte ethnische, kolonialistische, vorwiegend aber auch aus der Sicht des Westens kapitalistische Bevorzugungen als Ausdruck menschlicher Vernunft überhaupt zu strapazieren. Dabei haben die *cultural studies* aber auch eine politische Implikation erhalten, die insbesondere von der neuen Linken artikuliert wird. Für Hall muss die Ausrichtung solcher Studien auf eine Erforschung anti-humaner Verhältnisse, antidemokratischer Prozeduren, kolonialistischer Einstellungen, unterdrückender Verhältnisse gerichtet sein, um auch im akademischen und intellektuellen Bereich die Lebenswelt nicht aus den Augen zu verlieren. Dabei aber ist aus postmoderner Sicht die Euphorie verflogen, alle Welt durch neue theoretische Ordnungssysteme verändern zu wollen. Grossberg (1994, 9) drückt dies so aus: „Die Frage der cultural studies ist nicht so sehr, zu wem wir sprechen (audience) oder für wen wir sprechen (representation), sondern wogegen wir sprechen." Diese Einsichten stehen im Zusammenhang mit einer Rezeption der Arbeit von Laclau/Mouffe (1991), in der hergeleitet wird, dass es für Akademiker und Intellektuelle heute darum geht, jegliche Formen von Hegemonie als Ausdruck zu stark übergreifender Macht von Einzelnen, Interessengruppen, Staatsapparaten zu verhindern, wobei Macht im konkreten Einzelfall aber nicht verhindert werden kann. Hier hat die Linke reflektiert, was noch in der Studentenbewegung der 60er und 70er-Jahre in Deutschland wie überhaupt in marxistisch orientierten Bewegungen fast immer vernachlässigt wurde: Die eigenen aufgestellten Ordnungen ebenfalls als hegemoniale Praktiken zu reflektieren und die damit verbundenen Übergriffe bei gleichzeitiger Vernachlässigung von Fragen subjektiver Verwirklichungen und Widersprüchen kritisch zu bearbeiten. Diese Arbeit wird von verschiedenen Seiten besonders inspiriert. *Cultural studies* haben insbesondere aus dem Feminismus, der Multikulturalismusforschung, den Literatur- und Textwissenschaften, teilweise der Pädagogik Impulse erfahren, die hin zu einer verallgemeinernden konstruktivistischen Theoriebildung treiben: immer mehr Kulturtheorien sehen die kulturell konstruierte Basis von Diskursen, sie diskutieren dabei zugleich die zerbrochene Identität in einer Postmoderne (vgl. bes. Hall/du Gay 1996), in der brüchige, ambivalente, oft paradoxe Strukturen die traditionellen Erwartungen an ein geordnetes und sich gleich bleibendes Leben ersetzen. Gegenüber großen Teilen der deutschen Diskussion, die sich bis heute noch sehr stark an den Aufklärungsidealen im Sinne einer Universalisierung von Menschlichkeit und Gleichheit orientiert, hat insbesondere ein Teil der amerikanischen und englischen Diskussion über Postkolonialismus, Interkulturalität als Ausdruck von Fremden (die Weißen, die Schwarzen, die Anderen), aber auch im Feminismus und in Arbeiten über verschiedene Lebensformen in einem Kulturkreis in den letzten Jahren stärker auf die Differenz gesetzt, in der Gegensätze, Widersprüche, Ambivalenzen nicht in eine neue (verschönende) Einheit zurückfallen. Eine mögliche Einheit von Begriffen, Aussagen und Methoden wird damit nicht negiert, aber immer in den Zusammenhang gestellt, die Relationen und Kontexte anzugeben, in denen und für wen solche Einheiten fungieren. Diese zugleich praktische Hinwendung zu den Praktiken, Routinen und Institutionen, die sich vielfach an der Kritik Foucaults

---

benswelten im Blick auf Pädagogik findet sich bei Giroux/McLaren (1994).

orientiert, dekonstruiert Diskurse, die zu einem Verständnis von Moderne zurückkehren wollen, das längst lebensweltlich unterlaufen ist. Hier wird reflektiert, dass in der Postmoderne die alten Bereiche und Grenzen der kulturellen Identität und Unterschiede immer poröser geworden sind, dass sie teilweise als Ordnungs- und Wertesystem zusammenbrechen, ohne doch andererseits in ein völliges Chaos zu führen. Die damit zusammenhängende neue Unübersichtlichkeit verunsichert alle Diskurse, die zuvor so sicher, so eindeutig in ihren Zuschreibungen von Fortschritt, Objektivität und Universalismus, in ihren Anthropologien und sozialen Modellen schienen. Dieser Übergang in ein *„living dangerously"* (Giroux in Giroux/McLaren 1994) wird durch verschiedene Strömungen beeinflusst, die sich auf die Verunsicherung von Diskursen auswirken:

- Pluralität betrifft nicht nur unterschiedliche Lebensformen, sondern immer stärker auch wissenschaftliche Zugänge, Methoden und Resultate (insbesondere in den Geistes- und Sozial-/Kulturwissenschaften);
- die großen Metaerzählungen, ihrerseits auch in der Vergangenheit nie ganz unstrittig, werden immer stärker dekonstruiert und verlieren an Autorität; insbesondere der Zusammenbruch auch visionärer und politischer Großtheorien und -praktiken (z.B. Marxismus, Liberalismus) führten zu einem weit verbreiteten Skeptizismus (bei partieller Sehnsucht nach neuen Führungstheorien bis hinein in esoterische Kulturen);
- die Beschleunigung der Informationen und Informationsverluste, die Halbwertzeit von Wissenssystemen, die Vergänglichkeit von Berufen und inhaltlichen Ordnungen, die Schnell-Lebigkeit von Moden verunsichert Annahmen über universelle Praktiken (bei gleichzeitig partieller Sehnsucht nach ihnen),
- die Virtualisierung und Steigerung fiktiver Lebenswelten bei gleichzeitiger Beanspruchung von Informiertheit lässt traditionelle Bilder von Kommunikation und beständigen Werten in ein Puzzle des Möglichen und bloß noch (Un-)Wahrscheinlichen zerfallen; dies beschleunigt den Zerfall alter Ordnungen, die auf beständigen Sinn, kontrollierte Argumentation und feste Wege (auch im Sinne von Hierarchisierung der Sprechhandlungen) setzen;
- Emanzipationsbewegungen im Rahmen des Feminismus, Multikulturalismus, Postkolonialismus weisen auf, wie stark das westliche Denken durch ein überkommenes Weltbild nach patriarchalischen, heterosexuellen und ethnozentrischen Mustern gekennzeichnet ist; die Dekonstruktion solcher Muster stellt die Universalisierungsbestrebungen bis hin in die abstrakte Philosophie zunehmend in Frage;
- die Vermarktung aller Zeichen, Worte, Ideen, Argumente und die Ästhetisierung dieser Bewegung hin zu einem Massengeschmack, zu Moden, die nicht nur Eliten vorbehalten sind, die rigide Wirkung des Geldes auf alle Unterschiede, die Unterschiede machen, zerstören Werte und Ordnungen, die sich methodisch auf ein dauerhaftes Muster in festen Ordnungssystemen eingerichtet haben; damit sind die alten Gegensätze von Wissen/Unwissen, Höflichkeit/Unhöflichkeit, Kunst/Kitsch, Literatur/Trivialliteratur, Schönheit/Hässlichkeit usw., die immer von Eliten gegen andere ausgespielt wurden, selbst durchgehend fragwürdig geworden und unterliegen einer ständigen kulturellen Dekonstruktion (bei partieller Wiederaufrichtung in bestimmten Cliquen);
- im Blick auf alle diese - hier nur exemplarisch genannten Phänomene - gibt es diskursive Spiele, in denen wir diesen Wandel und Bruch mit dem Überkommenen genießen, verwerfen, verteidigen oder uns partiell auf Traditionen zurückbewegen; ein verbinden-

des Prinzip in diesen diskursiven Praktiken ist, dass es zunehmend weniger eine Verständigung über größere Gruppen hinweg gibt, die bruchlos in verschiedenen Bereichen regiert; zunehmend ist hingegen, dass wir Beobachter, Teilnehmer, Akteure in verschiedensten Verständigungen und ihren realen und virtuellen Gemeinschaften sind, ohne selbst noch in unseren Freundeskreisen erwarten zu können, ein relativ gleichförmiges Verständnis nach unserem Muster zu finden.

Nehmen wir diese Tendenzen zusammen, dann meinen wir, dass unser Leben »gefährlich« ist (was ihm aber auch jenen Thrill des Neuen, der Ablenkung und Unterhaltung gibt, die der Markt befördert und benötigt). In früheren Zeiten gab es sicherlich mehr Gefahren aus der Umwelt und dem Lebenskampf; die »Gefährlichkeit« besteht heute darin, das *living dangerously* für sich neu anzuerkennen, weil die Lebenswelt es erforderlich macht, sich bewusst Gefahren auszusetzen, Risiken zu leben, um in einer Kultur Erfolg zu haben, die sich einen großen Schein von Sicherheit auferlegt hat (vgl. dazu genauer Baumann 1999).
In den postmodernen Diskursen gibt es hier zwei wesentliche Strömungen, um sich den Gefahren positiv zu stellen und Gefährdungen zu begrenzen. Die postmodernen Theorien, die mit Namen wie Lyotard, Derrida, Baudrillard verbunden sind, stellen sich einem dekonstruktiven Spiel, das in jeder Hinsicht versucht, die Brüchigkeit der traditionellen Sichtweisen zu demonstrieren und uns als Illusion vorzuführen. In der kritischen Sicht, die diese Theorien entwickeln, spielt die Macht, die Theorien ausüben wollen und der Nachweis ihrer Ohnmacht *in the long run* eine entscheidende Rolle. Es gibt aber auch eine zweite Strömung, die dieses diskursive Spiel zwar für notwendig, aber auf Dauer nicht für hinreichend halten. Diese Strömung zerfällt meines Erachtens wiederum in zwei grundsätzliche Ansätze.
Einerseits die pragmatische Variante, für die insbesondere Rorty steht. Er fordert ein realistisches Verständnis der Gegenwart ein und setzt dabei auf wirtschaftlichen Fortschritt ebenso wie auf rationale Fortschritte in der Verständigung der Menschen untereinander. Das eine ist ohne das andere kaum zu haben. Und Philosophen sind für ihn nicht mehr die entscheidenden Begründer des Verständnisses oder des Fortschritts. Die Philosophin tritt als Ironikerin der Zeit auf, um hier vielleicht manches kritischer zu durchleuchten und verbleibende Übereinstimmungen zu ermitteln und voranzutreiben.
Andererseits gibt es stärker kritisch-politisch orientierte Ansätze, die unter unterschiedlichen Namen wie „oppositionelle", „Widerstands-„ oder „kritische" Postmoderne auftreten. Sie sehen insbesondere in den politischen Praktiken, Routinen und Institutionen Angriffspunkte, die das diskursive Sprachspiel zurück zu materiellen Wurzeln und faktischen Handlungsformen führen. Hier sammelt sich eine neue Linke, für die die Dekonstruktion des Marxismus paradigmatisch wurde (nach der Analyse von Laclau/Mouffe 1991). Diskursiv bestreitet auch diese Strömung nicht die Kontingenz, die der Postmoderne grundsätzlich innewohnt. Aber die Verständigungsleistungen und der Kampf um Viabilität - bei seinem grundsätzlichen Konstruktcharakter - wird auf Klassenkämpfe (die Kämpfe von Interessengruppen), auf Asymmetrien in der Macht, auf die Etablierung von Privilegien bezogen, um so das Feld bloß akademisierender Diskurse zu verlassen. Angesichts des ständigen Bestrebens bestimmter Interessengruppen um mehr Macht, angesichts hegemonialer Praktiken und unablässiger Kämpfe um Einfluss,

Status, Privilegien, zeigt sich ein Feld menschlicher Gefährdungen, das durch die Annahme des »gefährlichen Lebens« nicht bewältigt, sondern nur immer weiter verstärkt wird. So gewinnen postmoderne Autoren ein „Unbehagen an der Postmoderne" (Baumann 1999).

Ziehen wir aus beiden Strömungen Konsequenzen für die diskursive Bearbeitung, die für die Begründung von Moral entscheidend werden, wobei hier nur der übergreifende Rahmen der diskursiven Neuorientierung (bei Ausklammerung von Widersprüchen im Detail) dargestellt werden soll:[1]

- Symbolische Ordnungen müssen durch eine kritische Reflexion prinzipiell dekonstruiert werden: Es ist immer wieder zu zeigen, wie repräsentative Ordnungen dazu dienen, aus einer Vereinseitigung von Vergangenheit und durch ein Zusammenschweißen mit der Gegenwart bloß partielle Sichtweisen für die Zukunft abzusichern und zu legitimieren. Deshalb benötigen wir Beobachter, Teilnehmer und Akteure, die das dekonstruktive Analyserepertoire beherrschen und die historische, soziale, politische, ökonomische, kulturelle, semiotische usw. Ordnungen befragen und analysieren können.[2]
- Solche Dekonstruktion führt dazu, dass wir erkennen, dass alle Repräsentationen konstruiert sind. Sie sind konstruiert durch Machtbeziehungen, durch die jene Erzählungen über die Zeiten hinweg gebildet werden, die uns Identitäten verheißen; sie sind Ausdruck von sozialen Formen und ethischen Werten und Ordnungen, die objektiv, universal gültig und konsensfähig erscheinen. Die Kon-Texte scheinen uns in solche Ordnungen einzupressen, aber der kritisch-postmoderne Beobachter erkennt und versucht nachzuweisen, wie illusionär solche Begründungen und Geltungen in seinen faktischen Lebenswelten sind.
- Wir können nicht mehr eine dominante Ableitung aus der Faktizität der Lebenswelt erwarten, die wir gleichsam nur widerzuspiegeln hätten. Der konstruktive Ansatz ist vielmehr darauf gerichtet, dass wir unsere eigenen Rekonstruktionen frei von Naturalisierungen und Abbildversuchen, auch frei von einem naiven Realismus halten. Wir leben zunehmend in einer Lebenswelt, in der Bilder, Töne und Klangwelten, virtuelle Informationen zirkulieren, um in dieser Zirkulation (verstärkt durch die Ekstase des Marktes und der Vermarktung) Wissen, Macht, Identifizierungen bei plural wechselnden Angeboten zu vermitteln. Die Konstruktivität wird hier zu einer Ekstase der kulturellen Möglichkeiten und Schein-Lösungen. Für die Reflexion dieser Ekstase taugen die alten Theorien, die nur auf den Diskurs des Wissens setzen, nicht mehr. Wir müssen breiter zu schauen lernen: auf die Zirkulation von Wissen, Macht, Beziehungen und unbewussten Mustern - um eine minimale Beobachterbreite zu nennen.
- Suchten die materialistischen Abbildtheorien vorrangig danach, uns verständlich zu machen, wie die Maschinerie des schlechten oder guten Lebens sich scheinbar natürlich - quasi anthropologisch - in uns abbildet (um damit dem guten Leben sich zuzuwen-

[1] Vgl. zu dem Gegensatz von pragmatischer und dekonstruktiver Strömung insbes. Mouffe (1999). Bei Giroux/McLaren (1994, 47 ff.) finden sich teilweise ähnliche Vorschläge wie bei mir, die Giroux jedoch für das konkretere Feld der pädagogischen Arbeit entwickelt.

[2] Die damit erforderliche Reflexionskompetenz halte ich also ebenso wie die Transzendentalpragmatik für notwendig. Sie soll bei mir jedoch diskursiv sehr viel konkreter als in der Transzendentalpragmatik vor allem auf die Praxis greifen.

den)[1], so verwirft die Postmoderne dieses zu naive Weltbild. Wir müssen erkennen lernen, inwieweit unsere eigenen Konstruktionen erst dazu führen, uns solche Abbildtheorien einzubilden, um dann aus ihnen weit reichende Schlüsse zu ziehen. Das Problem aber ist, dass wir ohne Konstruktion von Modellen, Ordnungen, von Sinn und Intentionen, von Methoden und Praktiken usw., kein viables Weltbild mehr hätten. Wir wären orientierungslos. Deshalb gehört es zu unserer Orientierungsausbildung, die Muster eigener Orientierung zu re/de/konstruieren und durch Vergleich mit anderen zu relativieren. Dies aber bedeutet heute einen politischen Kampf, denn zu groß sind noch jene Verständigungsgemeinschaften, die auf eine traditionelle Lösung setzen: universale Werte oder Methoden, nichthintergehbare Argumente oder Vorgängigkeiten von Argumenten, bewährte Muster der Vergangenheit, Aufklärungsideale des Westens, dies sind alles Prototypen einer Denkweise, die uns aus einer partikularen Sicht auf eine neue Universalie und eine einzig mögliche Zukunft festlegen wollen.[2] Wir hingegen sind bescheidener und realistischer geworden: unser Kampf um Anerkennung spielt sich lokal, singulär und unter dem steten Vorbehalt des Scheiterns ab; wir fragen immer schon nach Macht, Beziehungen und Tabus, wenn wir uns selbst definieren und abgrenzen; wir befragen nicht nur andere, sondern erwarten, dass wir ständig befragt werden.

o Hier ist eine kulturelle Wende hin zu den Praktiken, Routinen und Institutionen unvermeidlich. Die akademische Kultur - insbesondere die philosophische - steht immer in Gefahr, zu einem Voyeurismus von Texten und einem Zitatenkartell zu verkommen, das letztlich nur den wissenschaftlichen Karrieren und zu wenig den praktischen Bedürfnissen in konkreten Handlungen vor Ort dient. Allerdings ist auch die Illusion aufzugeben, alles für eine Praxis und nichts für die eigenen Bedürfnisse zu tun. Vielmehr kommt es auf eine neue kommunikative Struktur der dialogischen Verständigung über demokratische Prozeduren und darin situierte auch subjektive und individuelle Wünsche an. Insoweit wird es unvermeidlich, sich über kulturelle Grenzen, über individuelle Grenzziehungen und auch theoretische Schranken zu verständigen, die zirkulär mit Praktiken, Routinen und Institutionen verbunden sind. Der konstruktivistische Blick richtet sich hierbei immer zuerst auf jene Konstruktionen, die wir uns über unsere Theorien und Praxis bilden und die damit als eine *sich selbst erfüllende Prophezeiung* schon das steuern, was wir für möglich und realisierbar halten.

o Der Diskurs der Beziehungen zeigt uns, dass reziproke Verhältnisse eine Grundstruktur in der Begegnung von Subjekt und anderen (als vom Subjekt imaginierten) und faktischen Anderen (als fremden, widerständigen usw.) markieren. Wir können nicht bloß von eigenen Interessen ausgehen, sondern müssen immer schon erkennen, dass die Anderen ihre eigenen Vorstellungen haben. Eine überwiegende Aneignung und Begegnung mit Anderen als Ausdruck eigenen imaginären Begehrens, eine Einverleibung der anderen als imaginäre Wunschvorstellung, wie sie möglichst sein sollten oder nur vorgestellt werden können, verfehlt den Anderen als eigenständiges, fremdes und nicht bloß

---

[1] Vgl. dazu z.B. einführend Burckhart (1999 b).

[2] Vgl. dazu z.B. Burckhart (1999 a, insbes. Teil III). Obwohl Burckhart bereit ist, sich gegenüber der Breite der Diskurse weiter als andere Transzendentalpragmatiker zu öffnen, so beharrt auch er noch auf einem scheinbar zeitlosen, streng transzendentalen Orientierungskonzept. Es zeigt sich hier deutlich, wie sich das transzendentalpragmatische Deutungsmuster von »Welt« stark reduzierend auf Orientierungskonzepte mit praktischen Anwendungsansprüchen niederschlägt.

unterworfenes Wesen. Eine Wechsel von Beobachterperspektiven erscheint als unvermeidlich, wenn wir diesen Diskurs nicht auf ein Wissen hin festschreiben wollen, das bloß unser Wissen und unsere Bemächtigung des Anderen ist. Demokratische Prozeduren als Ermöglichung von Selbstbestimmungen mit der Folge von Pluralität, Singularität, Widerspruch und Dissens neben partiellem Konsens sind die zwangsläufige Folge.
o Ohne eigene Visionen aber sind jene Praktiken, die uns stören wir selbst zu sein und Andere anders sein zu lassen, kaum möglich. Hier entsteht die Frage, wie viel Dissens solche Visionen und auf ihnen gegründete Praktiken dulden. So kehren die Widersprüche, Ambivalenzen und die Kontingenz der Postmoderne in unsere eigenen Entwürfe zurück. Macht uns diese Rückkehr ohnmächtig? Insbesondere kritische postmoderne Akteure betonen, dass die bisherigen Einsichten bedeuten, einen aktiven Kampf aufzunehmen, der sich gegen hegemoniale Praktiken aller Art, gegen Ethnozentrismus und Postkolonialismus in seinen subtilen Formen, gegen undemokratische Prozeduren wehrt, ohne dass wir ein Bild, eine Theorie oder eine gültige vollständige Ableitung davon besitzen, was ausschließlich notwendig wäre. Hier rückt die Praxis vor die Theorie: Es ist das ständig neue Aushandeln und die diskursive Reflexion über dieses Aushandeln, das uns zwingt, Demokratie nicht als vorgängige Besetzung, sondern konkrete Tat mit unvermeidlichen Schwächen, mit Einschlüssen von Macht, mit Schwierigkeiten in Beziehungen und erst im Nachhinein erkannten unbewussten Antrieben zu verwirklichen.
o Damit ist eine tiefe politische Schwierigkeit bezeichnet: Wie kann eine Anerkennung der Differenz, der Pluralität und Ambivalenz erfolgen, wenn wir andererseits hierfür eine Form von Solidarität und gegenseitiger Anerkennung schon voraussetzen müssen, um erfolgreich zu sein? Wir könnten an dieser Stelle zu einer Lösung gelangen, wie sie uns z.B. die Transzendentalpragmatik in ihrer Annahme von letztbegründeten Ansichten vorschlägt. Aber genau diesen Vorschlag können wir nicht teilen, sofern wir die damit verbundenen Schwierigkeiten ernst nehmen. Es handelt sich nämlich nicht um einen logischen Widerspruch, sondern um eine lebensweltliche Praxis, die wir hier verhandeln müssen. Es gibt keine ausschließliche logische Lösung, sondern hier ist ein Spannungsverhältnis dargestellt und re/konstruiert, das auch ein Schwanken unserer – der konstruktivistisch reflektierten - Positionen ausdrückt. Einerseits erkennen wir die Differenzen, die Pluralität und Ambivalenzen an, die unser Beziehungsleben, unsere Lebenswelt und darin auch unsere Vernunft ausmachen, andererseits suchen wir nach Gemeinsamkeiten mit Anderen, nach Konsens und möglichst eindeutigen Werten, um ein für uns lebenswertes Leben zu führen. Hier wird eine Hinwendung zu einem politischen Kampf unvermeidlich. Wir müssen immer erst um die Anerkennung von Differenzen, Pluralität und Ambivalenzen kämpfen, aber wir begrenzen in diesem Kampf doch zugleich unsere differentiellen, pluralen und ambivalenten Möglichkeiten - wir entscheiden uns in Verständigungen immer für die eine oder andere Seite. Dieser konstruktive Akt bedarf stets einer grundlegenden Dekonstruktion: Wir müssen bis in die Details schauen lernen, inwieweit unsere Entscheidungen nicht doch wieder die Differenz auszulöschen versuchen und uns damit in neue Illusionen treiben, die Pluralität verweigern und uns in neue Dogmen werfen, die Ambivalenzen negieren und uns damit eine heile Welt mit umfassenden Tabus vorgaukeln.
o Nun treten wir jedoch nicht an einer beliebigen Stelle in beliebige Kulturen ein. Die Epoche, in der wir leben, hat immer noch, trotz der pluralen Struktur, trotz der Rede-

weisen der Postmoderne, weit verbreitete hegemoniale Strukturen von Macht, von Unterdrückung und zeigt allenthalben die Schwierigkeit, möglichst viele Menschen zu gleichen Re/De/Konstrukteuren an den Möglichkeiten von Beobachtung, Teilnahmen und Aktionen werden zu lassen. Hier erscheint ein emanzipativer Anspruch, den interaktionistische Konstruktivisten verteidigen, damit Menschen überhaupt als Subjekte kulturell und politisch, in allen Beziehungen der Lebenswelt akzeptiert sind, ihre Konstruktionen auch wahrnehmen zu können, Entscheidungen in dem Spannungsfeld überhaupt reflektiert auf sich und im Austausch mit Anderen führen zu können. Dies aber ist bereits eine neue Idealisierung, ein treibender Wunsch, aber keine Allmachtsfantasie mehr. Je stärker allerdings unterdrückende Mechanismen wachsen, je mehr hegemoniale Machtpraktiken re/etabliert werden, um so stärker wird das Erfordernis des Widerstandes und des politischen Kampfes, der sich prinzipiell gegen all jene richtet, die aus ihren partikularen Interessenlagen uns eine Zukunft definieren wollen, die den differentiellen, pluralen und ambivalenten Praktiken nicht standhalten.

o Wären Konstruktivisten nur Re/Konstrukteure der Differenz, der pluralen Möglichkeiten und des Auslebens von Ambivalenzen, so könnten sie auch zu den konservativen Bewahrern gegenwärtiger Lebensformen gehören, die ein bloßes *anything goes* in allen Lebensbereichen vermuten und damit den bereits Mächtigen zuarbeiten. Die diskursive Analyse und ein lebensweltliches Handeln aber sollten ins genaue Gegenteil weisen. In den Praktiken, Routinen und Institutionen lauert der Anti-Konstruktivismus, der uns stets neue Meta-Erzählungen einreden will, der uns Texte schreibt, die für alles eine Lösung suchen, der Formeln entwirft, die die Welt bedeuten sollen und die doch nichts anderes als Nach-Erzählungen altbekannter Weltkonstruktionen von Herrschaft, Macht und Privilegierung bestimmter Gruppen sind. Eine Dekonstruktion solcher Illusionen der Moderne wird ein noch lange währender Kampf sein, um die Möglichkeiten zu behaupten, die der Konstrukteur beansprucht: sich als Subjekt behaupten zu können, ohne andere Subjekte immer schon vorgängig unter seine Kategorien und Welt-Sichten zwängen zu müssen.

o Für diese Ein-Sichten ist ein Kampf um politische Anerkennung einer grundlegend prozedural angelegten Demokratie unvermeidlich. Es kann dies keine Demokratie sein, die sich bloß als ein repräsentatives System von Wahlen und als Ignoranz gegenüber den alltäglichen Machtpraktiken und Diskriminierungen erweist. Nur als gelebte demokratische Prozedur wäre es möglich, Verständigungsleistungen so zu verwirklichen, dass wir - immer noch weit entfernt von den Idealen der Aufklärung oder anderen utopischen Gesellschaftsfantasien - wenigstens das thematisieren könnten, was uns bedrängt, gefährdet, ängstigt. Gelingt diese minimalistische Demokratie nicht, dann werden wir in den politischen Bewegungen der Zukunft schnell Opfer großer und damit hegemonialer Machtlösungen werden, und der Konstruktivismus wird dann als eine Theorie gelten, die die Menschen zu negativ gesehen hat. Der eigentliche Triumph des Negativen, der Hegemonie gegenüber der Vielfalt, feiert nämlich immer alle Vielfalt als etwas Unverständliches, Fremdes, Bedrohliches und Negatives. Dies zu verhindern aber scheint mir Antrieb genug, konstruktivistische Verständigung auch als politische zu verstehen und zu entwickeln.

o Die vorgenannten Punkte sind Kontexte einer Begründung von Moral. Moral nimmt in dieser Situation keineswegs ab, sondern als eine interessengeleitete Potenz von Sub-

jekten dann zu, wenn sie die aktive Seite der Konstruktionen, ihrer re/de/konstruktiven Bemächtigung von Welten annehmen und sich nicht bloß jenen Versionen von Welten hingeben, in die sie andere einbetten wollen, um ihnen neue Sicherheiten als Verlust einer Selbstreflexion anzudienen. Solche Moral aber wird so plural sein, wie die Gesellschaft plural sein kann; sie wird ambivalent sein, weil Ambivalenz Zeichen von Subjektivität und Beziehungen ist; sie wird den Anderen anders lassen müssen, sofern sie ihn nicht mehr oder minder direkt unterwerfen will; aber sie wird so auch ehrlicher, offener, transparenter auftreten können, sofern sie nicht mehr unter einen hegemonialen Anspruch für alle gestellt werden muss. Dies hindert nicht, Ethiken zu entwickeln, die die Vielfalt immer wieder zeitbezogen auf große Strömungen der Zeit beziehen, um so eine kulturelle Dynamik, gewisse Grenzen, aber auch Möglichkeiten und Freiheiten auszudrücken. Hier mag es uns wie mit den Menschenrechten gehen, die als ein positives Konstrukt unserer Zeit zwar nicht absolut auszudrücken vermögen, was allen Menschen in allen Lebenslagen zustehen soll und kann; die aber immerhin ein reflexives Instrumentarium dafür sein können, wo Übergriffe gegen Menschenrechte so hegemonial und menschenverachtend werden, dass die Gemeinschaft der Völker zum Handeln aufgefordert ist.

Blicken wir aus dieser Rekonstruktion von Diskursen in der Gegenwart noch einmal zurück auf den transzendentalpragmatischen Ansatz. Was unterscheidet ihn von dem hier dargelegten Verständnis? Der entscheidende Angriff gegen die Transzendentalpragmatik entsteht für mich aus ihrer Unzulänglichkeit gegenüber den hier angeschnittenen Problemlagen. Warum geht er nicht konkret auf die hier angeschnittenen Problemlagen im Sinne differenzierter Rekonstruktionen nicht nur idealtypischer oder kontrafaktischer Feststellungen, sondern auch durch rekonstruktive Kulturstudien ein?[1] Was hat dieser Ansatz im Blick auf solche Rekonstruktionen z.B. der Argumentation von Foucault und seiner Analyse von Macht entgegenzusetzen? Inwieweit kann er stichhaltig prüfen und begründen, dass die angestrebte kontrafaktische Idealisierung im Alltags- oder Wissenschaftsleben tatsächlich stattfindet oder ob sie nicht bloß eine spekulative Chimäre ist? Wo sind die konkreten Analysen dieser Schule, die die Geltungsansprüche in den Objektivationen der Wissenschaft rekonstruieren[2], menschliche Beziehungen nicht bloß abstrakt, sondern als Wirklichkeitsformen nicht gelingender Argumentation im gesetzten Anspruch analysieren, eine eigene Situierung der unbewussten Motive für die Bevorzugung des Wissensdiskurses in der Transzendentalpragmatik diskutieren? Eine abstrakte Erörterung des Sinnanspruches bleibt schwierig, solange dieser Sinn nicht in konkret-historischen Analysen (und nicht bloß ideengeschichtlich, spekulativ-abstrakt oder theoretisch-immanent[3]) lebendig werden kann.

---

[1] In diesem Feld ist Habermas sehr viel interessanter.

[2] Dies wird meines Erachtens ebenfalls mit striktem methodischen Ansprüchen viel eindeutiger vom methodischen Konstruktivismus oder neuerdings Kulturalismus zumindest im Bereich der Naturwissenschaften und Technik geleistet.

[3] Ein Beispiel hierfür sind die internen Richtungskämpfe in der Transzendentalpragmatik, in der die Zielrichtung und methodische Striktheit selbst zwischen Apel auf der einen, Böhler/Gronke und Niquet auf der anderen Seite umstritten ist. Es handelt sich hier um eine Diskussion, die nur noch von Spezialisten der Transzendentalpragmatik nachvollzogen werden kann, weil sie zu sehr um abstrakte Geltun-

Wenn Burckhart hingegen zugibt, dass auch Transzendentalpragmatiker mit Letztbegründungsargumenten zunächst nur eine Richtung und nicht immer sogleich schon die Lösung einer tatsächlich wahren Letztbegründung einschlagen sollten, um das Spektrum auch der postmodernen Kritiken und Relativierungen ebenso aufnehmen zu können wie z.B. eine psychoanalytisch inspirierte Kritik, dann entsteht die Frage, inwieweit wir bei einem solchen Vorgehen überhaupt noch Letztbegründungen benötigen. Hier ist die Transzendentalpragmatik in einer Auflösung begriffen, die bei Habermas bereits deutlicher artikuliert wurde.

gen von formalen Beschreibungen und weniger um konkrete Fragen der Lebenswelt zirkulieren.