

Kersten Reich

Die Ordnung der Blicke

Perspektiven des interaktionistischen
Konstruktivismus

Band 1: Beobachtung und die Unschärfen der Erkenntnis

2., völlig überarbeitete Auflage

(die 1. Auflage erschien 1998 im Luchterhand-Verlag und wurde vom Beltz-Verlag übernommen)

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Reich, Kersten:

Die Ordnung der Blicke. Perspektiven eines interaktionistischen Konstruktivismus / Kersten Reich. – Bd. 1: Beobachtung und die Unschärfen der Erkenntnis / Kersten Reich - Neuwied; Kriftel; Berlin : Luchterhand, 1. Auflage 1998,

2. völlig veränderte Auflage online unter URL:

http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/reich_works/buecher/ordnung/index.html

2009

*Titelbild: Wolfgang Zurborn, Galerie Lichtblick, Köln,
aus dem Zyklus "Im Labyrinth der Zeichen" Nr. 14*

Alle Rechte vorbehalten.

© 2009 by Kersten Reich Köln. Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Autors unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Für nicht kommerzielle private Lektüre sowie für die Verwendung in schulischen oder hochschulischen Kontexten ohne kommerzielle Absicht sind Kopien der Dateien oder Ausdrücke unter Nennung der Herkunftsquelle unentgeltlich verwendbar.

Inhalt

Band 1

Vorwort zur zweiten Auflage	V
Einleitung.....	1
I. Der Beobachter.....	11
1. Die "Ordnung der Dinge" und die Heraufkunft der Beobachter.....	11
2. Beobachter und Beobachtung	20
3. Der Beobachter als Konstruktivist.....	26
4. Das Ende der großen Entwürfe.....	32
5. Fremd- und Selbstbeobachtung als Konstrukt.....	36
6. Beobachtungszwänge und die Emanzipation des Beobachters	49
7. Der Beobachter und seine Blicke auf die Kränkungsbewegungen von Beobachtung	55
II. Kränkungsbewegungen der Vernunft und Unschärfen der Erkenntnis in der Beobachtungswirklichkeit.....	59
1. Erste Kränkung: absolut und relativ	67
1.1. Eins und Auch.....	67
1.2. Ereignis und Handlung (Dewey)	75
1.3. Erkenntnistheoretische Kränkungen und impliziter Konstruktivismus	84
1.3.1. Sprachphilosophischer Rückblick.....	84
1.3.2. Zeichen.....	101
1.3.3. Symbole	109
1.3.4. Realität im Blick auf Zeichen und Symbolik.....	124
(1) <i>Zur Sprachpragmatik bei Peirce</i>	124
(2) <i>Foucaults »Ordnung der Dinge«</i>	136
(3) <i>Derrida und der Mechanismus der Dekonstruktion</i>	143
1.4. Zur Genese von Konstruktionen nach Piaget.....	153
1.5. Konstruktivistische Wahrheitskränkungen	166
1.5.1. Absolute und relative »Wahrheit« im radikalen Konstruktivismus.....	172
(1) <i>Autopoiesis als reduktionistischer Konstruktivismus</i> (Maturana)	174
(2) <i>Viabilität als Grundkriterium des</i> <i>Konstruktivismus? (E. von Glasersfeld)</i>	188
(3) <i>Erfinden oder Entdecken? (H. von Foerster)</i>	197

1.5.2. Systemimmanente und systemtranszendente Wahrheit im methodischen Konstruktivismus.....	199
1.5.3. "Wirklichkeit" und "Realität" im konstruktiven Realismus.....	205
1.5.4. Die Rache der Lebenswelt am Konstruktivismus.....	209
1.6. Realität: Zeichen und Symbol I	218
2. Zweite Kränkung: Selbst und Anderer	231
2.1. Herr und Knecht (Hegel)	231
2.2. Die Spuren des Anderen: Symbolisches, Imaginäres und "reale" Ereignisse.....	242
2.2.1. Unterschiede zwischen Symbolischem und Imaginärem und der Blick des "Dritten" (Sartre).....	242
2.2.2. Die "Realität" des Anderen (Levinas).....	262
2.3. Symbolische Interaktion (Mead)	277
2.4. Konstruktionen: Sprechakte und kommunikatives Handeln (Habermas).....	300
2.5. Luhmanns Entsubjektivierung des Konstruktivismus	328
2.6. Realität: Zeichen und Symbol II.....	377
3. Dritte Kränkung: bewusst und unbewusst	383
3.1. Die Kränkungen der kognitiven Logik durch Freud: Traum und Wirklichkeit.....	386
3.2. Das Unbewusste bei Freud und Hegel.....	399
3.3. Versachlichung des Unbewussten durch Strukturalismus?	410
3.4. Das Unbewusste bei Freud und Piaget	439
3.5. Lacans Erweiterungen des Unbewussten.....	454
3.6. Zum szientistischen Missverständnis der Psychoanalyse.....	498
3.7. Die Unschärfe des gesellschaftlich Unbewussten und der konstruktive Status der Übertragung	506
3.8. Realität: Zeichen und Symbol III.....	519
4. Die Unschärferelation in der Beobachtungswirklichkeit oder: der Zirkel der Kränkungen.....	531
Literatur	581

Vorwort zur zweiten Auflage

Die zweite Auflage wurde gegenüber der ersten um einige Punkte erweitert und präzisiert. Insbesondere die Bezugnahme auf den Pragmatismus, aus dem der interaktionistische Konstruktivismus viele Einsichten ableitet, wurde deutlicher gemacht. Neu hinzugekommen ist das Kapitel II.1.2. Die Kapitel II.2.5 und II.4 wurden komplett neu gestaltet. Aber auch in anderen Kapiteln wurden zahlreiche Veränderungen vorgenommen.

Bei der Entscheidung, die zwei Bände nochmals als Bücher zu publizieren oder sie in der Neuauflage online verfügbar zu machen, standen für mich vor allem Erwägungen der Rezeption im Vordergrund. In einer Online-Version lassen sich für die wissenschaftliche Arbeit, auf die hin beide Bände vorrangig zielen, sehr viel leichter elektronische Suchtools (Namenssuche, Suche von Sachbegriffen) einsetzen. Hierfür kann z.B. im Acrobat Reader die erweiterte Suchfunktion genutzt werden. Auch die mögliche Auswahl von Zitaten wird erleichtert. Zudem ist durch die kostenlose Nutzung ein Zugang leichter möglich. Die beiden Bände wären als Bücher sehr teuer gewesen. Daher zog ich es letzten Endes vor, obwohl ich lieber Bücher in den Händen halte als sie eher flüchtig ins Netz zu setzen, hier die Chance zu nutzen, die Zugänglichkeit dieses eher theoretischen Werkes zu erhöhen. Hier mache ich es der Nutzerin oder dem Nutzer besonders leicht, indem ich verschiedene Versionen des Downloads des gesamten Buches, einzelner Teile (geordnet nach Kapiteln) oder auch einer unmittelbaren Einsicht über Internetseiten ermögliche, die je gewünschte Form zu finden. Ein Download als Ebook ist ebenfalls möglich. Seitenzahlen zum Zitieren finden sich in der PDF-Version, auf den Internetseiten ist der reine Text der Kapitel ohne Seitenzahlen gespeichert. Das Copyright bitte ich trotz der leichten Zugänglichkeit zu berücksichtigen. Der Gebrauch von Textteilen außerhalb kommerzieller Interessen in Seminaren von Hochschulen ist ausdrücklich gestattet.

„Die Ordnung der Blicke“ nimmt direkt Bezug auf den Titel „Die Ordnung der Dinge“ („les mots et les choses“) von Michel Foucault. Der gewählte Titel steht als Metapher für eine erkenntniskritisch neue Sicht: Die Dinge benötigen immer einen Beobachter, der über seine Perspektiven, seine Blicke, eine Ordnung herstellt. Dabei soll allerdings nicht das Missverständnis entstehen, dass dies nun eine Beschränkung auf das Blicken, das Sehen bzw. das Visuelle bedeutet. Die Blicke als Perspektiven bezeichnen vielmehr in umfassender Weise sprachliche, ästhetische, gegenständliche wie nicht-gegenständliche, materielle wie ideelle Möglichkeiten und Bedingungen von Konstruktionen, die wir als Wirklichkeiten „sehen“. Darin ist die Sprache ebenso wie das Fühlen oder andere sinnliche Tätigkeiten eingeschlossen. Am Ende des ersten Bandes wird sich als ein wesentliches Fazit ergeben, dass eine Beobachtertheorie für den Konstruktivismus nicht ausreicht, wenn er Begründung und Geltung im Kontext mit anderen Diskursen hinreichend beachten will. Hinter den Beobachtern handeln immer auch Akteure, die als Teilnehmer an vielfältige Vorverständigungen ihrer Beobachtungen und anderen Tätigkeiten gebunden sind.

In den vorgelegten zwei Bänden geht es in fünf Schritten um dieses Konstrukt eines „Sehens“, um die Ausarbeitung von konstruktivistischen Perspektiven. Ich nenne die Teile kurz und markiere mögliche Leserinteressen:

Band 1:

Kapitel I.: Der Teil der *Beobachter* stellt eine Einführung in Vorbedingungen des interaktionistischen Konstruktivismus dar, ohne allerdings die komplexen Positionen dieses Ansatzes bereits vorausschauend zusammenfassen zu wollen. Es wird vor allem *einleitend* deutlich gemacht, weshalb der Beobachter und die Beobachtung entscheidende Kategorien im Konzept des konstruktivistischen Argumentierens sind. Der Leser findet hier eine erste Hinleitung in das Thema, die in den späteren Kapiteln wieder aufgenommen und differenziert wird.

Kapitel II.: Die *Kränkungsbewegungen* der wissenschaftlichen Verobjektivierungsversuche zeichnen Veränderungen in der Erkenntniskritik vor allem des 20. Jahrhunderts nach, um Unschärfen der Erkenntnis (vorrangig für den Bereich der Geistes- und Gesellschaftswissenschaften) herauszuarbeiten. Erst aufgrund dieser Unschärfen wird deutlich, weshalb heute der Konstruktivismus eine relevante und wählenswerte Position in der Erkenntniskritik ist. Dabei wird eine Argumentation entfaltet, die aus der Auseinandersetzung mit verschiedenen Ansätzen heraus die Voraussetzungen und Begründungen einer interaktionistisch-konstruktiven Theorie immer deutlicher erkennen lässt. Die drei hervorgehobenen Kränkungen stehen scheinbar für sich (oft wird nur die erste wahrgenommen), aber die Argumentation zeigt nach und nach, dass und wie sie ineinander wirken. Der Leser findet hier eine sehr ausführliche Herleitung der (oft implizit in anderen Ansätzen liegenden) konstruktivistischen Annahmen, die er so für sich rekonstruieren kann. Die dabei abverlangten theoretischen Mühen ergeben sich aufgrund der Differenziertheit der vorliegenden Diskussionen. Wer sich die Mühe macht, der wird allerdings auch durch ein tieferes Verständnis der Herleitung konstruktivistischer Ansprüche belohnt.

Band 2:

Kapitel III.: Die *Beziehungswirklichkeit* ist ein eigenes Beobachtungsfeld, dessen besondere Logik gegenüber den wissenschaftlichen Verobjektivierungen zu betonen ist. Die hier erforderlich werdende Beobachtungstheorie beschreibt aber keine rein subjektive, sondern eine inter-subjektive, eine interaktionistische Welt. Der Leser, der sich an dieser Stelle orientiert, findet einen Zugang, der zwar durch die Herleitungen aus Kapitel II. begründet, aber durchaus eigenständig entwickelt wird.

Kapitel IV.: Die *Lebenswelt* ist eine Perspektive, die wissenschaftliche Verobjektivierungen und zwischenmenschliche Beziehungen zusammenführen muss. In diesem Teil wird dem Leser deutlich, weshalb der Konstruktivismus immer eine soziale Ausrichtung haben sollte und was bei einer solchen Ausrichtung vorrangig bedenkenswert erscheint.

Kapitel V.: Die *Fragen an den interaktionistischen Konstruktivismus* können ebenso wie das Kapitel I. ein Einstieg in das Thema sein, weil hier im Nachhinein reflektiert wird, was die drei Teile der Argumentation (Kapitel II. bis IV.) bedeuten und in welchem Kontext sie zueinander stehen. Da man in den einzelnen Kapiteln aufgrund der Ausführlichkeit der Argumentation leicht den Überblick

verlieren kann, besteht hier für den Leser die Chance, vom Schluss her die Hauptkapitel neu oder anders zu lesen. Wer in erster Linie den zweiten Band nutzen will, der sollte zunächst dieses Kapitel lesen.

Die Begrenztheit meines Beobachtens ist in der Erstellung der Argumentation immer wieder durch die Vielfalt anderer Beobachter erweitert worden. Heike Reich hat mich nicht nur unterstützt, sondern an entscheidenden Stellen auch nicht aufgegeben, mir weiterführende Fragen zu stellen. Besonderer Dank gebührt Stefan Neubert, der sich der Mühe unterzogen hat, immer wieder die Stringenz der Argumentation zu prüfen, zu kritisieren und mit Verbesserungsvorschlägen zu begleiten. Holger Burckhart hat als transzendentalpragmatisch orientierter Denker sich als Kritiker erwiesen, der mir eigene Schwächen aufgezeigt hat, obwohl ich die Kritik nur in den Grenzen meiner Konstruktionen aufnehmen konnte. Roberto Llaryora, Johannes Wickert und Lutz Kramaschki haben mir wichtige Hinweise gegeben. Für die zweite Auflage waren mir viele Diskussionen mit amerikanischen Kolleginnen und Kollegen aus pragmatistischer Sicht sehr hilfreich. Danken möchte ich neben vielen anderen vor allem Jim Garrison, Larry A. Hickman, Jim Campbell, William Gavin, Judith Green, Kenneth W. Stickers. Wolfgang Zurborn hat das Titelbild aus seinem Zyklus „Im Labyrinth der Zeichen“ zur Verfügung gestellt. Michael Brügge hat die Karikaturen in Band 2 gefertigt. In der redaktionellen Begleitung haben Gabriele Wahlen, die auch die Namensregister der ersten Auflage fertigte, und Karolina Ramahi mich freundlich unterstützt. Irene Behrends vom Luchterhand Verlag möchte ich für ihren Einsatz für die erste Auflage danken.

Den Kölner Studentinnen und Studenten, die seit Jahren mein Projekt begleitet haben, gebührt Dank für ihre Geduld und ihre Fragen. Dies gilt insbesondere für meine Doktorandinnen und Doktoranden, die auch durch eigene Arbeiten zur Weiterentwicklung des Ansatzes beigetragen haben. Die meisten Fragen in Kapitel V. sind aus gemeinsamen Seminaren heraus entstanden.

Weitere Informationen über den interaktionistischen Konstruktivismus kann man aktuell im Internet auf meiner Konstruktivismuseite abrufen unter <http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/>, hier finden sich unter Reich Werke Online auch fast alle Aufsätze und teilweise auch Bücher, die viele der in diesen beiden Bänden theoretisch abgehandelten Punkte bis auf konkrete Praxisebenen insbesondere der Pädagogik heben. In den Buchreihen finden sich auch weitere Arbeiten zur Weiterentwicklung des Ansatzes. Dabei bitte ich auch die englischen Seiten zu beachten, auf denen sich Arbeiten zur Rezeption und Diskussion im englischen Sprachraum befinden.

Auf eine „weibliche“ oder gemischte Grammatik, wie es gegenwärtig oft konstruiert wird, habe ich mit Rücksicht auf die Lesbarkeit verzichtet. Auch wenn ich in anderen Arbeiten gerne eine gemischte Grammatik benutze, so bitte ich die Leserinnen um Verständnis für dieses Konstrukt bei dem ohnehin schon recht komplexen Text.

Einleitung

Konstruktivismus und Dekonstruktivismus sind Begriffe, die aus einer veränderten Architektur im 20. Jahrhundert theoretisch bekannt und praktisch für die Blicke von Massen in den Bildern der Städte und den Beispielen von Regionalplanungen optisch interessant wurden. Der Raum der Welt zerfällt in eine unendliche Vielfalt solcher Konstruktionen, die sich als Ausdruck einer Architektur sehen mögen, die wesentlich auf die Perspektive der Selbstbewusstwerdung des (De-)Konstruktiven setzt. Solches Wissen ist nur die Spitze einer Veränderung, die bis in die schönsten Trabantenstädte reicht, deren Konstruktionen kaum noch die Imaginationen von Fortschritt und Wohlstand erreichen können, weil zu jedem Bild auch ein Hinter-Grund gehört, der nicht nur auf Sichtbares, sondern auch auf Sag- und Hörbares, auf Tast- und Fühlbares sich bezieht. Von Trabantenstädten geht eine schlechte Rede, was das Sehen verändert. Dies gilt auch von den Blicken auf den technischen Fortschritt, der sich noch in einer Malerei der qualmenden Schornsteine als Symbol für positive Weltveränderung feierte, die mit der Rede von einer ökologischen Katastrophe zu einem ekelhaften Bild wurde, das schon beim flüchtigen Blick Hustenreize und schlimme Befürchtungen auslöst. Die Blicke sehen auf Vordergründe, um vom Hintergrund immer wieder überrascht zu werden.

Werden wir uns einer Ordnung der Blicke bewusst, dann reicht Vordergründigkeit nicht aus, der Hintergrund unseres Blickens wird zur dekonstruktiven Aufgabe. Er ist auch schon in jenen Veränderungen symbolisiert, die wir einfach *nur* schauen wollen. Die Wolkenkratzer der Moderne kratzen am Himmel, der zuvor den religiös inspirierten Türmen einer höheren Vision vorbehalten war, ohne noch herausragen zu können, denn ihre Konstruktivität ist nur einer der möglichen vielen Ausdrücke für die Konstruktivität eines in schneller Veränderung begriffenen Zeitalters. In diesem richten sich die Blicke der Menschen immer auf eine Ordnung, die bereits vorhanden ist, obgleich sie heute auch nach einer suchen, die sie sich selbst erst durch ihr Schauen auf den Prozess der Veränderungen errichten möchten. Im Schauen selbst zeigen sich Veränderungen, die Gründe entbergen, die dahinter liegen mögen: Zumindest jenen Grund, dass wir – und hier sind sich auch sonst gegensätzliche Blickrichtungen einig – noch nie so „konstruktiv“ – und dies ist nicht fortschrittsgläubig gemeint, sondern beschreibend – die Welt und damit die Blicke veränderten, wie im 20. Jahrhundert und zu Beginn des 21. Jahrhunderts.

Darin sind die sichtbaren Konstruktionen der Moderne mit den Blicken der Menschen in ihr verwoben, Momentaufnahmen, Augen-Blicke, über die kaum mehr nachzudenken lohnen würde, wenn nicht ein heimliches Prinzip sich eingeschlichen hätte: Dass es bei all der Unübersichtlichkeit, Vielfältigkeit, Gegensätzlichkeit der Konstruktionen selbst, die sich den Blicken anbieten, eben doch kein Zufall ist, dass sich die Konstrukteure ihrer Konstruktivität immer bewusster werden und sich daraus immer größere Wagnisse ihres Konstruierens ableiten. Es erscheint ein Zeitalter von Konstrukteuren in unterschiedlichsten Bereichen, es scheint dabei auch eine Bewusstheit der eigenen Konstruktionsmächtigkeit zuzunehmen. Aber ist diese Wende hin zum „Konstruktivismus“ so neu, wie uns die jeweils neuesten Konstrukteure gleich welcher Gattung einreden, um auf ihre Werke zu verweisen?

Ganz anders als in der Architektur tritt der Konstruktivismus in erkenntnistheoretischen Bemühungen auf, um darin doch ähnlich das auftretende heimliche Prinzip zu realisieren. Explizit konstruktivistische Autoren betonen oft die Neuartigkeit ihres Ansatzes,

der gegenüber der bisherigen Geistes- und Gesellschaftsgeschichte radikaler oder überhaupt völlig neuartig und immer grundlegend sei. Schaut man dann genauer hin, so entdeckt man zunächst eher bescheidene Resultate: Erkenntnisvorgänge werden als Konstruktionsvorgänge und nicht als Abbildungen oder Widerspiegelungen einer vorgegebenen klaren Welt gesehen, das Subjekt wird hierbei nicht als Beobachter aus-, sondern eingeschlossen, die Relativität von Aussagen wird gegenüber der Absolutheit eines Wissens betont, die Wahrheit in den Kontext von Verständigungsgemeinschaften zurückbezogen. Bescheiden sind diese Resultate, weil sie gar nicht weit entfernt sind von anderen Erkenntnisrichtungen, die in der Geistes- und Gesellschaftsgeschichte selbst relevant geworden sind und nicht unbedingt explizit konstruktivistisch argumentieren. Aber solche Richtungen bleiben übersehen, wenn explizit konstruktivistische Autoren gegen *die* alte Philosophie, gegen unterstellte Feindbilder antreten, nur um sich als etwas Neues abzusetzen und interessant zu machen.

Vielleicht ist dies in der Architektur oder in anderen Konstruktionsbereichen ganz ähnlich. Nach einer ersten Phase einer solchen interessanten Aufmachung¹ scheint es jedenfalls in den erkenntnistheoretischen Bemühungen geboten, stärker den Anschluss an den impliziten Konstruktivismus in den Geistes- und Gesellschaftswissenschaften zu suchen, um unnötige Entgegensetzungen zu vermeiden und sich vor allem nicht nach und nach die bisherige Ideengeschichte neu erfinden zu müssen.² Daraus können dann auch neue Sichtweisen für den Konstruktivismus erwachsen.

Es ist Ziel dieser Arbeit, einen Beitrag zum Anschluss konstruktivistischer Bemühungen an andere Ansätze zu leisten und dabei neue Gesichtspunkte zu entwickeln, einen eigenen Theorieansatz hierzu einzuführen. Sie geht davon aus, dass jene Theorieschulen, die sich selbst konstruktivistisch nennen, im Diskurs der Moderne nicht unvorbereitet auf die Bühne getreten sind, und dass sie mit ihrem Konstruktivismus auch nicht sinnvoll behaupten können, dass irgendein Konstruktivist auf irgendeiner Bühne der Welt selbst voraussetzungslos seine Welt konstruiert. Dies unterschätzt meistens den impliziten Konstruktivismus anderer Geistesströmungen. Ein eindeutig expliziter und andere Theorien ausschließender Konstruktivismus ist auch nicht durch die biologisch orientierte Theorie Maturanas und Varelas sinnvoll,³ die einerseits Organismen als autopoietische Systeme rekonstruieren, für den Menschen aber andererseits auf die notwendige strukturelle Kopplung hinweisen, die einen konsensuellen Bereich der Sprache und Verständigung bedingt, ohne die Sozialgeschichte eines solchen Konsenses selbst zum ausführlichen Thema zu machen. Hier ist es schon eigenartig, dass eine biologisch orientierte Theorie besonders zum Aufstieg des „radikalen Konstruktivismus“ beigetragen hat, wo es in der Geistesgeschichte zuvor genügend Beispiele für impliziten Konstruktivismus – und stellenweise sogar expliziten⁴ – gegeben hätte, an die man hätte anknüpfen können.⁵ Gerade die hieran angelegten Versuche Luhmanns, die einen entsubjektivierten Konstruktivismus vorschlagen und in eigenartiger Weise die bisherige Geistesgeschichte nunmehr in neuen Begriffen umzuschreiben sich bemühen, wieder-

¹ Vgl. dazu als Einführungen insbesondere Schmidt (1987, 1992 a), Rusch/Schmidt (1992, 1994 a,b), Rusch (1987).

² Zu einem gewissen Teil wird solche Neuerfindung in den fortlaufenden Generationen aber immer wiederkehren.

³ Vgl. dazu bes. Maturana (1982, 1991); Maturana und Varela (1987); zur Einführung z.B. Schmidt (1987, 1992 a). Eine Abgrenzung zu Maturana findet sich weiter unten in Band 1, Kapitel II. 1.5.1.1.

⁴ Vor allem den methodischen Konstruktivismus der „Erlanger Schule“; vgl. z.B. Janich (1992 a,b, 1996).

⁵ Dies wird neuerdings ansatzweise in viel zu bescheidenem Ausmaß nachzuholen versucht; vgl. z.B. von Glasersfeld (1992 a, 1996).

holen bei näherer Sicht eher alte Konstellationen, eine funktionalistische Perspektive in neuen Gewändern, wobei eine reduktionistische Sicht mir zu dominieren scheint.¹ Da ich weiter unten auf konstruktivistische Theorieschulen noch ausführlicher in der Herleitung konstruktivistischer Fragestellungen (Kapitel I.) als auch Abgrenzung zu meinem Ansatz zu sprechen komme,² will ich hier nur kurz den neuartigen Stellenwert explizit konstruktivistischer Sichtweisen andeuten, um Breite und Ziel dieser Arbeit näher abzustecken. Was bringt der Konstruktivismus vermeintlich Neues? – wobei ich *den* Konstruktivismus im weiteren Sinne als *einzelne* konstruktivistische Theorie-richtungen – also im Plural und darin trotz gewisser Gemeinsamkeiten gegensätzlich – verstehen will:

- Ein wesentlicher Ansatzpunkt konstruktivistischer Theorien scheint mir in dem Vielfältigkeits- und Differenzierungskontext von Erkenntnis, den wir gegenwärtig als neue „Unübersichtlichkeit“ erleben, und andererseits in dem Gegensatz von Theorie und Praxis zu wurzeln. Alltagsprobleme, kommunikatives Handeln von Menschen benötigt Theoriekonstrukte, die sich in Gruppen von Menschen verhandeln, wie auch verstehen lassen und die auf deren vielfältige und widersprüchliche Problemlagen „passen“. Allerdings meint dies nicht nur eine Passung im biologischen Sinne, sondern schließt gesellschaftlich oder kulturell (re)produzierende Bereiche mit ein. Hier nun ist zu beobachten, dass konstruktivistische Begründungen außerhalb der naturwissenschaftlichen Legitimation durch die Biologie und Kognitionsforschung besonders im psychologischen und im sozialen Bereich greifen und diskutiert werden. Sie führten dabei zu Theorieannahmen, die nicht nur die Subjekt-Objekt-Dialektik im herkömmlichen Sinne relativieren,³ sondern Unterscheidungen wie die von Inhalts- und Beziehungsebene, von systemischen Aspekten in der Kommunikation, Fragen über Familiensysteme entwickeln, die nah an menschlicher Alltagskommunikation ansetzen und mittlerweile etliche Diskurse in diesem Bereich anleiten.⁴
- Erkenntniskritisch umschließt dabei konstruktivistische Selbstreflexion auch die Dekonstruktion einer naiven Hoffnung auf ein neues, einheitliches Weltbild oder auf die Fixierung geschlossener Letztbegründungen. Allerdings ist die kritische Reichweite solcher Bemühungen sehr unterschiedlich. Sie zerfällt in Blick- und Begründungsrichtungen, die von einer praxisbezogenen Psychologisierung, wie sie z.B. Watzlawick vertritt, über eine abstrakte und subjektentleerte Soziologie von Luhmann, in der die Lebensweltprobleme stark reduktiv beschrieben werden, bis hin zur dekonstruktiven Sicht Derridas oder dem hier vertretenen interaktionistischen Konstruktivismus reicht, der versucht, auch erkenntnis- und gesellschaftskritische Analysen (z.B. von Foucault, Bourdieu, Habermas) einzubeziehen. In dieser Breite dokumentiert sich ein Übergang, vielleicht ein Klärungsprozess, vielleicht aber auch eine Unmöglichkeit der Klärung, sofern nicht die konstruk-

¹ Zur Kritik an Luhmann vgl. Kapitel II. 2.5.

² Vgl. dazu insbesondere Kapitel II. 1.4; 1.5.

³ Hier ist zu betonen, dass diese Relativierung innerhalb der Kompetenz der Geisteswissenschaft differenziert in der Philosophie, Psychologie und Soziologie in ihren unterschiedlichen Theorieströmungen selbst erfolgte; vgl. hierzu z.B. Habermas (1991 a). Die explizit konstruktivistischen Studien in Bezug auf diese Gebiete sind noch zu sehr engführend und wenig kulturtheoretisch begründet. Darauf wird weiter unten zurückzukommen sein.

⁴ Besonders populär wurden in diesem Bereich die Arbeiten mit und um Watzlawick. Vgl. z.B. (1985 a,b, 1988 a,b, 1990 a, 1991).

tivistisch oft zu allgemein auftretenden Weltannahmen präzisiert werden. Der bisherige Konstruktivismus ist ein Ausdruck postmodernen Denkens, wenn man als solches ein Denken in der Moderne bezeichnet, das selbst Zweifel am Objektivationsgehalt dieser Moderne anmeldet. Gleichwohl ist dieser Zweifel bisher oft noch so allgemein artikuliert, dass er auch für die konservativsten Momente dieser Moderne eingesetzt werden kann, wenn Konstruktivisten nämlich in Erkenntnissolipsismus zurückfallen und damit eine bloß liberalistische Ideologie verkörpern, die alles erlaubt, was gemacht wird.

- Innerhalb des Konstruktivismus entwickelte sich nach und nach ein Verständnis für systemische Prozesse, für Zirkularität, Rekursivität, Selbstorganisation, Selbstreferenz und vernetzte Systeme, was die Wissenschaft insgesamt kaum noch übergehen kann. Der Konstruktivismus hat – auch wenn er als Theorie noch im Entstehen sein mag – einen wichtigen Gedanken hierbei in der Diskussion betont, der mit der Kategorie des Beobachters bezeichnet wird. Wenn nämlich die Konstruktionshypothese von Wirklichkeit angemessen ist, dann bedeutet dies für die Konstruktion von Welt eine feststellende Instanz, die sich diese Konstruktion festhält, um sie überhaupt aussagen zu können. Dies ist der Beobachter, wobei jeder Mensch eine solche beobachtende Leistung hervorbringt. Aber dies geschieht komplex. Beobachterstandpunkte weichen voneinander ab, sie sind je subjektiv, gleichwohl gibt es zu jedem von ihnen Vorverständnisse, aus deren Kontexten sich Wahrheiten von Konstruktionen speisen. Konstruktive Vorgänge sind daher keineswegs kulturell nur willkürlich oder spontan. Konstrukte machen, wenn sie öffentlich und gesellschaftlich durchgesetzt werden, im Prozess der Moderne Begründungen durch Verständigungen, Konventionen und Standardisierungen erforderlich. Meine Theorie des Beobachters wird aus dieser Sicht auf das Scheitern jener Weltbilder hinweisen, die die Objektivität noch aus der Natur ablauschen (oder sehen oder lesen), die sie in sich widerspiegeln oder abbilden wollen, weil sie nur noch entdeckt werden muss. Die Kategorie Beobachter soll demgegenüber die aktive Rolle des Menschen ausdrücken, seine Welt selbst so zu erblicken, wie er sie in seinen Beobachtungen, in seinen Tätigkeiten und Produktionen sieht, wie sie aus dem Blick des Beobachters gesehen und gedacht wird. Es ist ein aktiver und gestaltender Beobachter und kein kontemplativer Geist, der die Welt bloß in sich aufnehmen will.¹ Aber dieser aktive Geist steht als Beobachter in Vermittlung nicht nur mit sich, sondern auch mit der Beobachtung (seiner Kultur, seiner Zeit, seines sozialen Raums, auch der oben angesprochenen Architektur – insgesamt: allem Beobachtbaren), denn als Geist muss er sich in irgendeiner Weise auf das Geistige eines Kulturkreises, auf den Horizont der Lebenswelt – und damit notwendig auf jene Anderen, die wie er oder anders blicken² – beziehen. Damit tritt eine interaktionistische Perspektive notwendig in den Horizont des Konstruktivismus. Sie wird in dieser Arbeit argumentativ entfaltet und soll den noch „sprachlos“ oder willkürlich eingeführten Beobachter, wie er in dieser Einleitung erscheint, begründen.
- Anschluss finden kann eine kulturalistische Wende des Konstruktivismus, wie ich sie etwas anders als Peter Janich (1996, 1999, 2001 a, b) vorschlage, insbesondere

¹ Die erkenntniskritische Position Kants gegenüber naiver Weltaufnahme wird im Blick auf dieses Problem vorausgesetzt, ohne noch näher ausgeführt zu werden.

² Ich unterstelle nicht, dass sie *nur* blicken. Stimme und Gehör, Tasten und Fühlen, alle sinnlichen und wahrnehmenden Qualitäten sind für uns in Vermittlung mit dem Blicken zu beachten.

an den Pragmatismus, hier an George Herbert Mead und vor allem John Dewey, weil hier schon viele Einsichten entwickelt wurden, an die auch Konstruktivisten anschließen können. Innerhalb des gegenwärtigen Pragmatismus wird eine konstruktivistische Orientierung diskutiert (vgl. dazu z.B. Garrison 2008, Hickman/Neubert/Reich 2009).

Diese vier Momente mögen genügen, die konstruktivistische Richtung anzugeben. Aber sie weisen in der Position eines Beobachters bereits Probleme auf, die durch die Formulierung eines konstruktivistischen Erkenntnisanspruches noch nicht gelöst sind.

Wo z.B. liegt der wesentliche Unterschied zwischen dem kontemplativen und dem aktiven Beobachter?¹ Schlägt für jeden Beobachter die Konstruktion von Wirklichkeit nicht immer auch in die Rekonstruktion von Wirklichkeit um, also das, was man als gesellschaftliche Wiederkehr einer (kulturellen, hermeneutischen) Reproduktion bezeichnen kann,² weil die nachfolgende Generation von der vorausgehenden sozialisiert wird? Was geschieht mit den bisherigen Beobachtungsleistungen traditioneller – nicht-konstruktivistischer – Theorien, die ja durchaus in ihren tradierten Teilen Ausdruck von Lebenswelt und Weltzuständen geworden sind? Sind solche Konstruktionen in einer konstruktivistischen Sicht aufhebbar? Und deutlicher noch: Kann oder will der Konstruktivismus die Herangehensweise der empirischen Orientierung, die sehr oft nach Naturwahrheiten und Naturgesetzen sucht, nur modifizieren oder kritisch aufheben, kritisieren, will er sie gar negieren? Wie stellt er sich zu den Weltzuständen, die durch solche Orientierung bereits erzeugt wurden? Oder im Fokus auf das Individuum und seine Interaktionen: Will der Konstruktivismus auf einer solipsistischen Ebene verharren, in der die Konstruktion eines jeden Individuums letztendlich in die Beliebigkeit einer subjektiven und singulären Setzung mündet, oder hält er eine interaktiv bezogene Theorie menschlicher Kommunikation für vordringlich, um Beobachtungskategorien für diesen Bereich bereitzustellen und ethische Sichtweisen und das Problem von Verständigungsgemeinschaften nicht in Beliebigkeit zerfallen zu lassen?

All diese Fragen schwanken zwischen dem Beobachter und der Beobachtung, denn eine Beobachtung definiert als Theorie des Wissens Ausschließungsgründe, an die sich Beobachter halten sollen. Aber wie groß ist hier der Freiraum?

Ich könnte den Fragekatalog beliebig erweitern und spezifizieren. Diese Arbeit soll dazu dienen, Fragen, die sich mir im Forschungsprozess zu den Paradoxien des Beobachters in Beobachtungen stellten, zu beantworten. Dabei entsteht eine neue Denkrichtung, die ich *interaktionistischen Konstruktivismus* nenne und die sich im Spektrum der konstruktivistischen Ansätze als eine neue Variante präsentiert.

Nehme ich bisherige konstruktivistische Ansätze, dann ist es mir wichtig, darauf hinzuweisen, dass für mich nach Durchsicht der Theorien besonders drei Defizite – im Blick auf die Breite der Arbeiten und Antworten³ – zu überwinden wichtig geworden sind:

(1) Das Fehlen einer konstruktivistisch reflektierten Abgrenzung zu anderen Theorieströmungen der (Post-)Moderne, wobei Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Kränkung der Vernunft herausgearbeitet und der Platz des Konstruktivismus in dieser

¹ Diese Frage hat besonders Hannah Arendt beschäftigt. Sie scheint auch mir im Blick auf die politischen Konsequenzen von Beobachtungen ausschlaggebend.

² Im Blick auf die Hermeneutik siehe zu diesem Problemkreis vor allem Gadamer.

³ Es mag im Einzelfall durchaus Gegenbewegungen innerhalb des Konstruktivismus zu den von mir beschriebenen Defiziten geben; es handelt sich hierbei aber nicht um durchsetzungsstarke Positionen in der bisherigen Diskussion.

Bewegung argumentativ entfaltet wird. Zwar gibt es Überlegungen zur konstruktivistischen Methode¹ und auch hinreichend Ansätze einer Thematisierung von speziellen Fragen, aber es fehlt bei der sehr heterogenen Herleitung aus dem Stückwerk verschiedenster Disziplinen² noch an Stringenz einer geisteswissenschaftlichen und gesellschaftlichen Herleitung und vor allem Offenlegung der sich daraus ergebenden erkenntnistheoretischen Probleme.

(2) Dies macht sich besonders am Fehlen einer spezifizierten Beobachtertheorie bemerkbar. Beobachtung bleibt ein nach Topik und Dynamik allgemeiner Platz, der zu wenig auf die Breite der rekonstruktiven Arbeiten (im Blick auf Wissenschaft, Kultur, Gesellschaft usw.) bezogen und auf Möglichkeiten der Konstruktion und Dekonstruktion hin entfaltet wird. So erscheint die konstruktivistische Beobachtertheorie meist nur als ein erkenntnistheoretisches Problem der konsensuellen Abstimmung, ohne dass die darin liegende Standardisierung selbst in eine historisch-kritische Rekonstruktion ihrer Voraussetzungen eingebettet wird. Eine solche Sicht muss z.B. den in den Diskursen der Moderne reflektierten Philosophen, Soziologen oder Psychologen so lange als naiv erscheinen, wie sie in reduktiver Form in einem Grundmodell einfachster Wechselwirkungen verharrt. Sie verfehlt bisher insbesondere den Erkenntnisstand interaktionistischer Theorien aus philosophischer, soziologischer und psychologischer Sicht.

(3) Darin nun ist aber auch die Rolle der Subjektivität unklar, weil sie weder in ihrer inneren Zerrissenheit, die Freud mit der Unterscheidung von bewusst und unbewusst zu bestimmen versuchte, noch mit ihrer intersubjektiven Brisanz, die sich in konträren gesellschaftlichen Interessen spiegelt und vervielfältigt, hinreichend konfrontiert wird. Eine Negation solcher Konstellationen mit dem Hinweis, dass sich gerade in solchen Konstrukten traditionelle Weltbilder verbergen, die objektivistisch Welt abzubilden versuchen und mithin falsch sind, greift hier wenig, weil das Kriterium der Konstruktion ja auch solche Konstruktionen nicht mehr zu verbieten vermag, wenn der eigene Konstruktivismus denn nicht doch eine höhere, gleichsam die objektive Weltbeschreibung – vor allem von Biologen – darstellen will. Hier hilft man sich mit dem Begriff der Passung: Diese alten Theorien passen nicht mehr in die Aufgaben der heutigen Zeit. Dann aber hat man das Unpassende an ihnen herauszuarbeiten, dann muss eine konstruktivistische Beobachtertheorie auf sie argumentativ eingehen, um Distanz zu verdeutlichen oder Engagement zu entfalten.

Damit nun sind Ziel und Zweck dieser Arbeit vorgezeichnet. Sie will eine interaktionistisch-konstruktivistische Beobachtertheorie bestimmen helfen, die für sich ein Konstrukt, in der Handhabung eine mögliche Form der Verständigung über und für Beobachtungslösungen darstellen soll.³ Damit schließt sie neben dem Beobachter immer auch den Akteur und Teilnehmer in ihr Theoriekonzept ein.

¹ Dies wird immerhin vom methodischen Konstruktivismus der Erlanger Schule ausführlich thematisiert und dargestellt. Darauf komme ich in Kapitel II. 1.5.2. zurück.

² Dieses Stückwerk wird durch Einzeltheorien, Stücken aus dem Werk verschiedener Disziplinen wie Biologie, Kybernetik, Sprachtheorie, konstruktivistisch orientierte Psychologie u.a. gebildet, die Schmidt (1987, 1992 a) als Bezugspunkte nennt.

³ Sie setzt an allen genannten Problempunkten an. Inwieweit sich daraus einheitlichere Gesichtspunkte zur konstruktivistischen Theoriebildung ableiten lassen, bleibt offen. Versuche der Konkretisierung meiner Einsichten für die Pädagogik habe ich in Reich (2005, 2008) unternommen.

Lassen wir uns auf eine Bestimmung des Platzes des Konstruktivismus in der Theoriegeschichte der (Post-)Moderne ein, dann werden wir vorrangig vor ein Problem gestellt, dass ich mit dem Begriff der Unschärfe bezeichnen möchte. Damit ist folgendes gemeint: Es ist ja längst auch in den Naturwissenschaften und der Mathematik hinreichend bekannt und seit Heisenberg und Gödel thematisiert, dass die Beobachtungsleistungen an bestimmten Stellen des Beobachtungsprozesses diesen selbst so beeinflussen, dass die vermeintlich eindeutige Beobachtung des „Da-Draußen“ durch die Teilnahme des Beobachters, des Menschen, und seine Konstruktion von Beobachtung unscharf wird. Für die Geisteswissenschaften wurde solche Unschärfe vielfältig diskutiert, weil hier deutlicher der Mensch als selbst konstruierender, als tätiger und teilnehmender „Beeinflussungsfaktor“ am Prozess dieser Konstruktion erkennbar und beobachtbar ist. Gleichwohl gibt es auch hier Unterschiede in der Unschärfe, die sich in der Zuschreibung eher objektivierender oder subjektivierender, anerkannter oder verneinter Theorien über Wirklichkeit dokumentieren. Mit Anerkennung und Verneinung sind jedoch nur die extremen Pole einer solchen Zustimmung oder Negation bezeichnet, denn dort, wo die Unschärfe zunehmend in Beobachtungsleistungen eindringt – diese Wirklichkeit eröffnet sich, wenn Wissenschaftler ihr enges, kausal konstruiertes, Beobachtungsfeld verlassen –, wird öfter als uns lieb sein mag mit dem *Vielleicht* gelebt werden müssen. Es ist dies für das Alltagsbewusstsein selbstverständlich. Keine Familie wird ihren Lebensalltag nach dem Beobachtungsmaßstab der Regeln eines Labors oder den Mustern statistischen Verhaltens führen können oder wollen. Für eine Beobachtertheorie aber wird es wichtig, solche Unterscheidungen genauer in den Blick zu nehmen, Rahmen und Kontexte von Unschärfe zu bestimmen, um den konstruierten Wirklichkeitsgehalt von Beobachtungen nicht in eine einheitlich unterstellte Unschärfe – bis hin zur Nichtsagbarkeit – zusammenfallen zu lassen.

Um Perspektiven eines interaktionistisch-konstruktivistischen Ansatzes vor diesem Hintergrund zu bestimmen, werde ich schrittweise vorgehen:

In Band 1 werden die Aspekte „der Beobachter“ und die „Unschärfe der Erkenntnis“ im Vordergrund stehen. In Band 2 geht es um „Beziehungen und Lebensformen“. Beide Bände bilden eine Einheit in der Argumentation, so dass die Kapitel über Band 1 hinaus fortgeschrieben werden.

Band 1:

Zunächst werde ich in Kapitel I. einführend auf Aspekte des Beobachters eingehen, um dabei zu verdeutlichen, dass die Konstruktion einer Beobachtertheorie nicht frei von einer Interpretation der historischen Diskurse selbst ist. Hier dringt die Unschärfe der Beobachtungen erkenntnisreflexiv bis in meinen Ansatz ein. Aber darin bleiben Rekonstruktionen von Beobachtung aufgehoben. Unter Bezugnahme insbesondere auf Norbert Elias und Michel Foucault will ich verdeutlichen helfen, dass das historische Auftreten einer konstruktivistischen Beobachtertheorie selbst nicht voraussetzungslos ist. Der Mangel historisch umfassender Studien wird damit allerdings nicht ausgeglichen. Er ist für die gegenwärtige Begründungsphase konstruktivistischer Ansichten auffällig. Andererseits werde ich im Verlauf der Arbeit, besonders in Band 2, Kapitel IV., zeigen, dass es genügend weitergehende Untersuchungen gibt, an die konstruktivistisch angeknüpft werden kann.

Dann werde ich im Kapitel II. der Unschärferelation in den Beobachtungsleistungen im Sinne einer verobjektivierenden (inhaltlich bedeutungsetzenden) Weise – also dem, was wir in der Regel als wissenschaftlich bezeichnen – nachgehen. Dabei werde ich versuchen, einige für mich wichtige Kränkungsbewegungen, die das Unschärfeproblem

aufweisen lassen, nachzuzeichnen, was allerdings keine Vollständigkeit erreichen kann. Ich diskutiere Kränkungsbewegungen, die uns im 20. Jahrhundert die Unschärfe überhaupt erst deutlich haben sehen und differenzieren lassen. Dabei spiele ich drei Kränkungsbewegungen durch:

- Die erste ist der Relation von absolut und relativ gewidmet, wie sie insbesondere in der sprachphilosophischen Wende auftritt und in der jene Aspekte, die sich z.B. mit Habermas als Argumente für ein nachmetaphysisches Denken skizzieren lassen, differenziert aus Sicht unterschiedlicher Ansätze entfaltet werden. Aus dieser Kränkung heraus ist auch der bisherige Anspruch konstruktivistischer Ansätze meistens legitimiert.
- Eine zweite Kränkung ist die des Selbst und des Anderen, wie sie vor allem durch interaktionistische Ansätze (meist unter Einbeziehung der ersten Kränkung) beschrieben wurde. Der symbolische Interaktionismus mag hierfür sinnbildend erscheinen. Es ist eine Form der Kränkungsbewegung, mit der sich Konstruktivisten bisher zu wenig auseinander gesetzt haben, wenngleich sie implizit in systemischen Beschreibungen von Kommunikation erscheint.
- Die dritte Kränkung von bewusst und unbewusst geht von der Psychoanalyse Freuds aus, hat aber in der Entwicklung psychoanalytischer Ansätze selbst die anderen Kränkungsbewegungen – insbesondere bei Jacques Lacan – in sich aufgenommen. Sie wird zu einer wesentlichen Argumentationsfigur, um Defizite bisheriger konstruktivistischer Argumentationen – vor allem kognitivistische Reduktionen – aufzudecken.

Wenn der Band 1 damit der Herausarbeitung des eigenen Ansatzes durch argumentative Abgrenzung dient, so wird in Band 2 der Ansatz des interaktionistischen Konstruktivismus explizit entfaltet.

Band 2:

Erst im Nachhinein wird dem Leser beim Verfolgen der Argumentation klar, dass das Kapitel II. eine Schlüsselstelle dafür einnimmt, überhaupt zwei weitere Perspektiven in die konstruktivistische Argumentation einzufügen:

Kapitel III. unterscheidet die Beziehungswirklichkeit als besondere Perspektive des Beobachtens von der bisherigen Perspektive verobjektivierten (wissenschaftlichen) Beobachtens und der später folgenden Perspektive der Lebenswelt (in der inhaltliche Verobjektivierungen und Beziehungen gleichzeitig auftreten). In einem logischen Gedankenspiel werde ich zunächst nachzuweisen versuchen, dass die Beobachtung von Inhalts- und Beziehungsseiten, von Verobjektivierungen und Subjektivität sich radikal unterscheiden und damit auch verschiedene Bedingungen von Beobachtung erzwingen. Ich unterscheide deshalb eine Beziehungswirklichkeit von der zuvor in Band 1 dominierenden, wissenschaftlich verobjektivierenden, Beobachtungswelt. Die Wichtigkeit der Beziehungen ist sowohl durch die Notwendigkeit einer Verständigungsgemeinschaft als auch durch deren psychologisch beobachtbaren Interaktionszustand charakterisiert. Auch hier soll die Differenzierung der Beobachtertheorie und der Unschärfe dazu führen, Kriterien bereitzustellen, die die besondere Psycho-Logik von Beobachtungen in diesem Feld beschreibt und Unterschiede mit dem in Kapitel II. entwickelten Beobachtungsbereich herausarbeitet und erläutert. Dabei werde ich eine Theorie der interaktiven Konstruktion und Zirkularität entwickeln, die helfen soll, bisher eher unab-

hängig voneinander entstandene Analysen zur Beziehungswirklichkeit miteinander in einem Modell zu verbinden.

In Kapitel IV. gehe ich dann auf die Weltzustände und Lebensformen ein, die durch menschliche Produktionen als je gegenwärtige Rekonstruktionsaufgaben vorliegen. Auch für sie soll der Unschärfefaktor herausgearbeitet und eine dynamisierte Sicht erschlossen werden. Hier lässt sich eine gesellschaftskritische Sicht auf den Konstruktivismus beziehen und erörtern, inwieweit der Konstruktivismus re/de/konstruktiv im Blick auf seine sozialen Voraussetzungen gedacht werden sollte. Es wird dabei ein eigener Ansatz eines sozialen Konstruktivismus entwickelt, der den Konstruktivismus als Ausdruck einer kulturellen und sozialen (interaktiven) Sicht bestimmt. Dabei werden insbesondere Fragen aufgenommen, die uns als soziale Konstrukteure von Wirklichkeiten in Objekt-, Macht- und Beziehungsfallen zeigen. Eine Reflexion solcher Fallen erscheint mir als notwendig, um den Konstruktivismus hinreichend auf Probleme der Lebenswelt zu beziehen. Hier erscheinen mir auch Mindestanforderungen an eine konstruktivistische Lebensweltanalyse und an ein Diskursmodell angebracht, um die Verständigungsgemeinschaft der Konstruktivisten anzuregen, ihre gewählten Beschränkungen und Ausschließungen zu reflektieren.

Mein Gedankengang geht also von der Beobachtung von Sachen und Menschen, d.h. ihrer Verobjektivierung durch Wissenschaft (Band 1, Kapitel II.), über zur Beziehungswirklichkeit, die als subjektiver und zirkulär interaktiver Alltagsort von Beobachtungen beschrieben wird (Band 2, Kapitel III.), bis hin zur Vermittlung dieser beiden idealtypischen Perspektiven, wie sie sich in der Beobachtung von Lebens-Welt und (Re-)Produktionen immer schon als Voraussetzungen stellen oder hierin verändert werden (Band 2, Kapitel IV.).

Kapitel V. dient dazu, die zuvor erscheinende Spaltung der Beobachterbereiche (nach Kapiteln und in ihnen entfalteter Argumentation) zirkulär zu überwinden und so zu dynamisieren, wie es in den Konstruktionen immer wieder durch Beobachter, Akteure und Teilnehmer geschieht. Hierzu habe ich häufiger gestellte Fragen von denjenigen aufgenommen, die sich mit meinem Ansatz auseinandersetzen.

Die Komplexität der Argumentation, auf die ich mich einlasse und zu der ich den Leser anregen möchte, steht in vielen Schwierigkeiten, die vor allem durch die Begrenztheit des Wissens eines Autors gesetzt sind. Hier wird sich auch im Fortgang der Argumentation angesichts der Komplexität des Themas weder Anfang noch Ende aufweisen lassen, sondern eine Argumentationsweise, die im Bemühen steht, gewisse Kerne der Begründung, Denkfigurationen und Gedankenreisen herauszupräparieren. Dabei dominiert die Abstraktion, die mit Illustrationen begrenzter Art angereichert wird. Gleichwohl bin ich mir darüber im klaren, dass es erforderlich ist, viele der hier entwickelten abstrakten Zusammenhänge auf konkretere Bezugssysteme anzuwenden, so wie ich es beispielsweise in meiner Einführung in die „Systemisch-konstruktivistische Pädagogik“ (2005) und in die „Konstruktivistische Didaktik“ (2008) auch schon versucht habe. Die breite Rezeption dieser Bücher und des dabei vertretenen Ansatzes ermutigen mich, auch Leser für die dahinter stehenden Begründungsdiskurse, wie sie hier ausgeführt werden, interessieren zu können.

Die hier vorgelegte Argumentation wird viele Konstruktivisten überraschen. Entgegen der üblichen Herleitung aus Biologie, Kybernetik oder Chaostheorie, aus Systemtheorie oder anderen scheinbar „harten“ Wissenschaften, versuche ich eine kulturtheoretische Argumentation, also eine eher „weichere“ Begründung. Dies scheint mir notwendig, um

den Konstruktivismus aus einer reduktiven Denk- und Argumentationsfalle zu befreien. Kulturtheorie bedeutet für mich auch, dass Konstruktivisten nicht alles in der Welt neu erfinden können, sondern sich dem symbolischen Wissen ihrer Kultur argumentativ zu stellen haben. So suche ich nicht nur Anschluss an neuere konstruktivistische Theorien,¹ sondern vor allem an grundlegend erachtete Theorieschulen, die aus der Philosophie (insbesondere Hegel, Nietzsche), der Psychologie (neben Piaget vor allem Freud und Lacan) und der Kulturtheorie/Soziologie (insbesondere Mead, Dewey, Elias, Habermas, Foucault, Bourdieu) sich vorrangig zusammensetzen. In Band 1 gehe ich vor allem der Unschärferelation in den Geisteswissenschaften nach, um hieraus Konsequenzen für eine Begründung eines kulturoffenen Konstruktivismus zu ziehen und ein neuartig begründetes konstruktivistisches Verständnis abzuleiten. In Band 2 führt die Anerkennung der Unschärfe zu konkreten Kritikpunkten an anderen Ansätzen und Lösungsversuchen, die in einen Vorschlag eines konstruktivistischen Diskursmodells münden. Damit beabsichtige ich nicht die Etablierung einer konstruktivistisch verbindlichen Orthodoxie, sondern ich versuche Grenz- bzw. Rahmenbedingungen zu bezeichnen und argumentativ zu entwickeln, die konstruktivistisch orientierte Denker, ja, die vielleicht auch andere Denkrichtungen, beachten sollten, um sich der Beobachervielfalt und der Pluralität von Wirklichkeitskonstruktionen der Gegenwart zu öffnen und diese zugleich auch kritisch zu reflektieren. Die Differenzierung der Wirklichkeit als beobachtbare und beobachtete Wirklichkeiten von Beobachtern, die handelnde Akteure und Teilnehmer bestimmter (Vor-)Verständigungen mit ihren Re/De/Konstruktionen sind – und diesen Plural werde ich erläutern müssen – ist hauptsächliches Ziel dieser Arbeit.

¹ Die Kenntnis solcher Theorien wird hier aber nicht systematisch in die Breite entfaltet, sondern teilweise vorausgesetzt. Da ich jedoch ganz anders als bisherige Konstruktivisten meine Theorie situiere, mag sie zunächst auch für jene lesenswert sein, die sie als Einführung in einen Konstruktivismus nehmen wollen, dem sie nachträglich andere zur Abgleichung oder Kritik entgegensetzen könnten. Deshalb versuche ich insbesondere im Kapitel II.1.4 und 1.5 andere konstruktivistische Theorien zumindest dem Grunde nach auch darzustellen.

I. Der Beobachter

1. Die „Ordnung der Dinge“ und die Heraufkunft der Beobachter

Die Ordnung der Blicke ist in der Wissenschaft mehr als ein spontanes Schauen: In ihr sind die Perspektiven von Beobachtern eingefangen, die sich zu dem verdichten, was in historischer, systematischer, vergleichender oder je gewählter Perspektive *als* Beobachtung gilt. Solche Beobachtung wird zur Ordnung eines Diskurses, der die Blicke hin zu Aussagen überschreitet, der – wie Michel Foucault es formulierte – in eine „Ordnung der *Dinge*“ übergeht. Und in dieser *Verdinglichung* zeigt gerade die von uns ständig neu erfundene Geschichte dieser Ordnungen, dieser Diskurse, dieses Ringens um Wissen und Wahrheit, dass die Augen-Blicke, die Über-Blicke, der Fokus der Blicke in ihrer Tiefe und Breite, die Schärfe des Blickens und die Unschärfe der Ränder, die dabei *übersehen* werden, eine Metapher für alle Versuche wissenschaftlicher Arbeit überhaupt sind: Einen Anfang, einen Ursprung, ein intuitiv richtiges Schauen bis hin zu einem exakten, eindeutigen Beobachten zu begründen.

Das Buch die „Ordnung der Dinge“ von Foucault beginnt mit einer minutiösen Beschreibung der *Meninas* von Velazques (siehe nächste Seite), genauer mit Blicken in den Raum eines Bildes, in dem ein Maler vor einem Bild steht, in dem der äußere Betrachter – also wir – einen Maler vor einer Leinwand beobachtet, deren bloße nichtssagende Rückseite für uns sichtbar ist, obgleich ein Spiegel im Hintergrund den König und die Königin als scheinbar wirkliches Modell dieser Leinwand für uns ebenfalls schemenhaft abbildet. Im Vordergrund aber spielen die Hoffräulein mit der Infantin, seitlich von ihnen steht der Maler, den Pinsel in der Hand und mit forderndem Blick, der uns, den Beobachtern dieses Werkes, als Botschaft von Perspektiven erhalten bleibt. Aber unser Blick flieht auch in den Hintergrund des Bildes, wo ein Mann in ausgewiesener Perspektive in einer hellen Tür steht, die auf andere Räume des Blickens verweist.¹

Warum beginnt Foucault die „Ordnung der Dinge“ mit diesem Bild und einer sehr ausführlichen Interpretation? In den Dingen selbst scheint mit dem Beginn der Moderne eine Art der Repräsentation hervorzutreten, die als System von Identität und Differenz, als Verdopplung ihrer selbst und als Reflexion durch einen Betrachter erscheinen. Die Leerstelle ist das gemalte Bild, dessen Rückseite wir an den Rand gerückt sehen, obgleich der König doch noch das Zentrum aller Repräsentation hätte sein sollen und hier auch in der Spiegelung erscheint: So aber – durch Markierung dieser Leerstelle – zeigt sich dieses Bild als Ausdruck eines neuen Blickens und neuer Möglichkeiten: als Repräsentation. Die Repräsentation mag eine Gefangenschaft sein, denn sie ist ein Kontext, aber sie ist auch eine Befreiung, seit wir aus dem Zeitalter des Souveräns und einseitiger Verfügungsgewalt über das richtige Blicken hinausgetreten sind. Die Blicke und Spiegelungen rücken jetzt *vor* die traditionelle symbolische Mitte – den König.

¹ Vgl. zu einer ausführlicheren Interpretation auch Reich in Reich/Wild/Sehnbruch (2005, 5 ff.).



Velázquez: Meninas

Das Wissen im klassischen Zeitalter – zwischen Renaissance und Moderne – ist zunehmend durch solche Repräsentation bestimmt: Mit dem 17. Jahrhundert bildet sich ein neuer Raum des Blickens, in dem der Raum der möglichen Zeichen stetig zugunsten eines Raumes von Repräsentationen verschwindet.¹ Erneut ein Bild: Don Quichotte ist für Foucault ebenfalls eine Perspektive, den Bankrott der Zeichen von Meistern und Helden, von bloß mächtigen Männern aufzuweisen und die Welt der Repräsentation einzuführen. Don Quichotte ist eine komische Figur,

¹ Auch in Repräsentationen mögen dann allerdings Zeichen eingeschlossen sein. Aber sie stehen nicht „an sich“, sondern *für* etwas, sie lösen sich aus der absoluten Verfügung der Zeichen durch ein von vornherein perspektivisch festgelegtes Sehen. Vgl. dazu auch die Analysen von Pape (1997) insbesondere über Leibniz, Berkeley und Reid. Den Versuch, eine Ontologie des Visuellen zu begründen, den Pape unternimmt, teile ich aus konstruktivistischer Sicht allerdings nicht.

die als Abbild wirklicher Heldentaten nicht mehr taugt, sondern der Vernunft selbst zu einem Spiel mit Zeichen und Ähnlichkeiten verhilft, um daraus die Souveränität der Sprache, die sich von den Dingen löst, hervortreten zu lassen. Don Quichotte, der die Dinge für das nimmt, was sie *nicht* sind, der die Vertrauten verwechselt und die Fremden wiedererkennt, der demaskiert, obwohl er selbst zur Maske wird, er erscheint als Narr dessen, was das positive Wissen begehrt. Denn nur die Welt des positiven Wissens weiß sich in den Dingen sicher: als Naturgeschichte, die die Kontinuität und Verzahnung von Welt sich konstruiert; als Theorie des Geldes und des Wertes, die sich auf den Tauschakt gründet und zwischen Bedürfnissen und Wünschen von Menschen ein Gleichgewicht erfindet; schließlich als Grammatik, die als Zeichentheorie die Besonderheit der Wahrnehmungen ordnen und die Bewegung der Gedanken zerschneiden soll (vgl. Foucault 1993 a, 109 f.). Solche repräsentative Ordnung der Dinge hat sich als Wissen differenziert, in Wissenschaften institutionalisiert und ist als Schulwissen in disziplinierender Hinsicht in die Bemühungen zurückgekehrt, um für richtiges Blicken bei den Heranwachsenden zu sorgen. Solche Sorge ist von Ausschließungen begleitet, von dem Wahn eines Diskurses, der sich selbst als positiv und empirisch abgesichert gegenüber allem wähnt, was an ihm bestritten werden könnte. Er lebt in Klassifikationen, in Auf- und Unterteilungen von Wirklichkeit, im Erscheinen von Disziplinarmächten, um das zu repräsentieren, was als Ordnung der Dinge „wirklich“ ist.

Aber wie wirklich ist diese Wirklichkeit? Die klassische Ordnung wirkt bis in die heutige Zeit fort, obgleich diese gegenüber dem klassischen Zeitalter der Repräsentation durch einen Riss geteilt ist. Die Repräsentation hatte über die letzten Jahrhunderte nicht die Kraft, in den unterschiedlichen Bereichen des Blickens ihre endlosen Ketten, Zerlegungen, Spezialisierungen wieder zu vereinigen, um sich als Tableau des Blickens zu rechtfertigen. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts wurde – insbesondere in der Naturgeschichte, der Theorie des Geldes und Wertes und der Sprache: also in den Beobachterbereichen Leben, Arbeit und Sprache – erkennbar, dass es gegenüber den Repräsentationen eine Art Hinterwelt geben musste, die „tiefer und dicker als sie selbst ist. Um den Punkt zu erreichen, an dem sich die sichtbaren Formen der Wesen verknüpfen – die Struktur der Lebewesen, der Wert der Reichtümer, die Syntax der Wörter –, muss man sich jenem Gipfel, jener notwendigen, aber nie zugänglichen Spitze zuwenden, die sich außerhalb unseres Blicks in die Richtung der Herzen der Dinge gräbt.“ In dieser Essenz entgehen die Dinge jedoch in ihrer nunmehr veränderten Wahrheit dem Raum des Tableaus: „Anstatt nichts weiter als die Beständigkeit zu sein, die gemäß denselben Formen ihre Repräsentationen einteilt, drehen sie sich um sich selbst, geben sich ein eigenes Volumen, definieren sie einen *inneren* Raum, der für unsere Repräsentation *außerhalb* liegt. Ausgehend von der von ihnen verborgenen Architektur und der Kohäsion, die ihre unangefochtene und geheime Herrschaft über jeden ihrer Teile aufrechterhält, geben vor dem Hintergrund dieser Kraft, die sie entstehen lässt und gewissermaßen unbeweglich, aber noch vibrierend in ihnen bleibt, die Dinge sich in Fragmenten, Profilen, Stücken, Splintern, wenn auch stückweise, der Repräsentation.“ (Ebd., 295)

Der Ordnungsraum der Moderne verändert also die Tableaus der Wahrheit, indem er sie als zeitliche Abfolge, als Stückwerk einer arbeitenden Subjektivität, als Zerrissenheit eines Bewusstseins wiedergibt, das sich die Wirklichkeit und sein Wissen hierüber aus dem Grund seiner Geschichte und Traditionen anzueignen

bemüht, so dass ein Riss zwischen die Dinge „da draußen“ und dem Wissen dieses Subjekts getreten ist. So wird die Identität zwischen Dingen und Menschen gespalten, zerrissen, um die Repräsentationen zu verändern: Die Dinge „da draußen“ und der Mensch scheinen in eine Koexistenz zu treten. „Was dann in dieser Koexistenz des Menschen und der Dinge durch die große räumliche Entfaltung, die die Repräsentation eröffnet, hindurch entdeckt wird, ist die radikale Endlichkeit des Menschen, die Dispersion, die ihn gleichzeitig vom Ursprung fernhält und ihn ihm verheißt, der unumgängliche Abstand der Zeit.“ (Ebd., 406) Mit dem Verlust der Unendlichkeit und eines sicheren Ursprungs in der Zeit werden alle Repräsentationen brüchig. Aber diese Brüchigkeit mündet nicht in reinen Subjektivismus. Denn für das Subjekt ist der Ursprung nie der Beginn, „eine Art erster Morgen der Geschichte, seit dem sich alle späteren Errungenschaften angehäuft hätten. Der Ursprung liegt eher in der Weise, in der der Mensch im allgemeinen, jeder Mensch sich nach dem bereits Begonnenen der Arbeit, des Lebens und der Sprache artikuliert. Er ist in jener Falte zu suchen, in der der Mensch in aller Naivität eine seit Jahrtausenden bearbeitete Welt bearbeitet, in der Frische seiner einmaligen jungen und prekären Existenz ein Leben lebt, das bis in die ersten organischen Formationen zurückgeht; in der er Wörter in noch nie gesprochenen Sätzen (selbst wenn Generationen sie wiederholt haben) zusammensetzt, die älter sind als jede Erinnerung. In diesem Sinne ist zweifellos die Ebene des Ursprünglichen für den Menschen das, was ihm am nächsten ist: jene Oberfläche, die er unschuldig, stets zum ersten Mal beschreitet und auf der seine kaum geöffneten Augen ebenso junge Gestalten wie sein Blick entdeckt, – Gestalten, die nicht älter sind als er, aber aus einem entgegengesetzten Grund. Nicht, weil sie ebenso jung sind, sondern weil sie einer Zeit angehören, die nicht das gleiche Maß und die gleichen Grundlagen haben wie er.“ (Ebd., 398) Solche Gestalten existieren sowohl im Nach- wie Nebeneinander: Sie entstammen den Nebeln der historischen wie multikulturellen Welten.

Der Verlust des Ursprunges ist der Gewinn der Endlichkeit. Und aus dieser Endlichkeit entspringt dem Denken eine neue Aufgabe: Sowohl die Unendlichkeit als auch die zeitlos gültig scheinenden Ursprünge der Wahrheit des Wissens sind ständig in Frage zu stellen, um sie hieraus neu zu begründen, „indem die Weise wiedergefunden wird, auf die sich die Möglichkeit der Zeit gründet, jener Ursprung ohne Ursprung und Anfang, von wo aus alles seine Entstehung haben kann.“ (Ebd., 400) Auch wenn diese Entstehung wieder im Laufe der Zeit zerfallen mag, so bleibt sie als ständiger Rest einer Suche nach Wissen und Wahrheit, wie sehr diese Suche selbst als eine Aufgabe denunzierbar ist, weil sie eine Konstruktion von Wirklichkeit ist. Damit aber verwandelt sich die Koexistenz der Menschen und Dinge auch in den Blick, der vom Menschen ausgeht, und der all sein Handeln stets als objektivierende Suche nach Perspektiven, Sinn und Verständnis begleitet. Und fallen Menschen und Dinge auch nicht zusammen, und bleibt auch Differenz zwischen dem Denken und der Wirklichkeit, so erscheint die Differenz dem Menschen verstärkt als Ausdruck des Blickens und Sagens selbst.

Ein solcher Wendepunkt des Denkens ist bereits bei Kant zu erkennen, wenn er seine drei kritischen Fragen stellt: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? In diesen Fragen ist, wie Foucault folgert, eine vierte Frage impliziert: Was ist der Mensch? (Vgl. Kant 1922, 343, Foucault 1993 a, 410).

Diese Fragen nach dem Menschen durchziehen das 19. Jahrhundert und bestimmen bis heute insbesondere das Denken der Humanwissenschaften. Und obgleich Kant die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis durch die wesentliche Unterscheidung von Empirischem und Transzendentalen zutreffend für nachfolgende Forschungen bestimmt, so nimmt die Fragestellung, wie Foucault schließt (1993 a, 410), unter der Hand eine Vermengung vor: Nur nach der Seite der schönen Seele erscheint eine Anthropologie, die dem Menschen sein endliches Reich im allgemein Menschlichen wiederfindet, doch weniger poetisch und moralisch bleibt am Ende eine empirisch-kritische Reduplizierung des Menschen übrig, in der man ihn aus der spezifischen Sicht der Natur, des Warentausches oder der Reichtümer in eine endliche Geltung mit unendlichen Ansprüchen verstrickt sieht.

Solche Verstrickungen sind zahlreich und keineswegs beliebig. Insbesondere die ökonomischen, sozialen, kulturellen, politischen und religiösen Kräfte im Widerstreit von Interessen und hegemonialer Durchsetzungen bestimmen auch die gedanklichen und geistigen Konstruktionen der Epochen bzw. das Vergessen, das jenen Zuteil wird, deren Konstruktionen nicht in den Plan der hegemonialen Geschichte und ihrer Politik zu fallen scheinen. Abweichungen sind immer möglich, teilweise auch reizvoll, solange sie nicht den Gang der Interessen und ihrer Machthaber zu stark tangieren. Dort, wo die differenzierenden Wissenschaften des 19. Jahrhunderts bis ins 20. Jahrhundert sich bemühen, vor solchen Hinter-Gründen empirische Orte als Wahrheitsansprüche zu sichern, gebietet ihnen bereits die Macht der Interessenlagen die Deutung ihrer transzendentalen Urteile auf die Zeitkonfigurationen abzustimmen und die Auswahl ihres Schauens und die Gesten ihrer Interpretation in einem viablen Rahmen für bestimmte Interessen zu halten. So beginnt ein Ringen und Wechselspiel zwischen empirischen Positivitäten und transzendentalen Mutmaßungen, die einander ergänzen und doch allesamt eines auf lange Sicht ausdrücken: Die Endlichkeit von Sichtweisen wie sie den Endlichkeiten wechselhafter Interessen im kulturellen Wandel und unterschiedlichen gesellschaftlichen Verhältnissen entspricht.

Im 19. Jahrhundert hat die Aufklärung über die Interessenlagen ein sehr hohes Niveau erreicht. In umfassender philosophischer Reflexion misst Hegel den Kosmos philosophischer Bestimmungen ab, um einer enthistorisierenden Sicht seiner Vorgänger – insbesondere noch bei Kant – zu entkommen und das Wesentliche des Weltgeistes in seiner Entwicklung zu einer letzten großen Zusammenfassung zu führen, deren Scheitern als „letzte“ große Metaerzählung eine großartige Fundgruppe für die reflexiven Muster der bürgerlichen Moderne bis heute bietet. Die Vernunft dieser Moderne erscheint nun als selbst gewachsen und nicht *a priori* konfiguriert und immer schon vorausgesetzt, was einen kritischen Stachel für alle Zukunft von Philosophie bedeutet. Auch Hegels eigener Versuch muss sich daran messen, nur ein Beitrag im Nach- und Nebeneinander des Weltgeistes zu sein, auch wenn seine Intention eine größere in der Suche nach einer metatheoretischen Konfiguration dieses Weltgeistes selbst war – ein Versuch, der scheiterte, und ein Scheitern offenbart, das im Scheitern eine Größe zeigt. Hegels Reflexionen auf Grundmuster dieser Vernunft werden uns nachfolgend mehrfach beschäftigen, auch wenn ich aus dem großen idealen Gebäude in die Ruinen des Nachlasses wechsele und aus diesen nur einzelne Hinterlassenschaften betrachten werde.

Ludwig Feuerbach hat sich die Interessen der Religion vorgenommen und dabei eine Dekonstruktion betrieben, deren Wirkung die Emanzipation aus religiöser Denkgefangenschaft vorantrieb.¹ Die Trennung von Glauben und Wissen wurde zu einem neuen Fundament, auf dem Wissenschaft bis heute erst frei gedeihen konnte. Und wenn Feuerbach hierzu Reflexionen des Zweifels und der Kritik bot, so vernichtete die Evolutionstheorie Darwins die gerechtfertigte Begründung einer biblischen Geschichte, die als Behauptung bis dahin nicht nachhaltig genug kritisiert werden konnte. Damit wurden nicht nur mythisch-religiöse Angaben kritisch hinterfragbar, sondern es konnte auch gefragt werden, aus welchen Interessen und Auswahlkriterien heraus, mit welchen Nutzen und welchen Wirkungen das Wissen oder der Glauben benutzt und konstruiert wurden.

Karl Marx und Friedrich Engels holten solche Reflexion dann auch noch aus der Theorie in die Praxis zurück. Nach Marx sind die ökonomischen Interessen der kapitalistischen Gesellschaft, die er nach ihren Wirkungsweisen zu analysieren versuchte, die letztlich bestimmenden Interessen, die Richtung und Ziel eines Handelns beschreiben, das letzten Endes meist auf Profitinteressen und Ausbeutung basiert. Hier wird ein Kernbestand von Interessen ausgemacht, der das kapitalistische Aneignungsmuster als „allgemein vernünftig“ sowohl re- als auch dekonstruiert: Aus der Differenz von Lohnkosten für die Arbeiter, die deren historisch kulturelle Reproduktion sichern (ein Betrag, der nur steigen kann, wenn die Arbeiterklasse eine solche Steigerung aktiv erkämpft), und den Einnahmen aus den von diesen Arbeitern produzierten Waren, die der Kapitalist verkauft, entspringt der ganze Reichtum der Gesellschaft, der ungerecht (im Blick auf die Produzierenden und Aneignenden) verteilt wird. Die Arbeiter produzieren diesen Reichtum selbst, indem sie Waren produzieren, aber dafür nur einen Teil – ihre Reproduktionskosten als Lohn – erhalten, wohingegen der Unternehmer sich den Rest oder das Plus als Mehrwert aneignet. Will man nicht den gesamten Reichtum der kapitalistischen Gesellschaft aus Betrugsverhältnissen erklären,² so ist die Marxsche Analyse und Konstruktion der Ausbeutungsverhältnisse eine durchaus gerechtfertigte Behauptung, zu der bisher kaum eine schlüssigere Alternative eingefallen ist. Man mag Marx allenfalls in seinem engeren Rekonstruktionsversuch dort für überholt halten, wo es um die Abweichungen und Variationen des Ausbeutungsschemas geht, denn der Kapitalismus in all seinen Formen und Varianten schafft es immer wieder, den Betrug neben das Grundverhältnis von Ausbeutung zu schieben.³

¹ Vgl. dazu insbesondere Feuerbach (1841). Feuerbach sieht nicht nur den Missbrauch des Menschen durch Religion, um ihn unmündig zu machen, sondern entwirft auch eine Anthropologie des Menschen, in der dieser seinen Gott konstruiert. Indem Feuerbach den Aberglauben der Unsterblichkeitslehren bekämpft, klärt er den Menschen über sich selbst auf. Zur Weiterführung vgl. insbesondere Marx Thesen zu Feuerbach (in Marx-Engels-Werke, Bd. 3).

² So naiv die Betrugstheorien erscheinen mögen, weil sie nichts erklären, sondern nur das Phänomen oberflächlich beschreiben, so sind solche naiven Erklärungsverhältnisse immer wieder Teil der ökonomischen Ausbildung der wirtschaftlichen Eliten bis heute. Wie sollte auch die Umverteilung als Erklärungsmuster mit kritischer Intention interessieren, wenn man selbst an der Umverteilung mit eigenen Interessen partizipiert? Dann genügen Erklärungsmuster, die auf das allgemein menschliche Verhalten spekulieren und den ökonomischen Mechanismus verschleiern.

³ Die sozialistischen Gesellschaften, die sich auf Marx beriefen, konnten dem ökonomischen Erklärungsmodell auch nicht entkommen, weil auch sie den Mehrwert der produzierten Waren aneigneten und umverteilten. Das Erklärungsmodell rekonstruiert ein Verhältnis praktischer Aneignungen von produzierten Werten, aber nicht mögliche Wege zur Aufhebung dieses

Doch was nützt die Einsicht in die Rekonstruktion von Ausbeutungsverhältnissen, wenn jeder im Kapitalismus die Freiheit zu haben scheint, die Seite wechseln zu können? Das Geld als allgemeines Äquivalent für alle Interessenlagen erscheint als mächtiger als die Einsicht in die eigenen (beschränkten oder beschränkenden) Klasseninteressen, was weder Marx noch Engels vorhersehen konnten oder wollten, da sie an Vernunft und Einsicht stärker glaubten als viele Menschen heute, die durch die historischen Versuche selbst ernüchtert wurden. Die errichteten sozialistischen Gesellschaften zeigten schließlich in ihrem historischen Scheitern, dass die Bereitschaft zu einer Aufgabe unterschiedlicher Aneignungen auf der gegenwärtigen Stufe der Menschheitsgeschichte offensichtlich zu viel Einsicht voraussetzt, als sie auf der Teilnehmerseite aufgebracht werden konnte. Macht und Interessen gehören sehr viel elementarer und fundamentaler zu den menschlichen Handlungen als es die Menschen in ihren aufgeklärten Reflexionen auf die eigene Vernunft und Geschichte oft akzeptieren wollen. Und warum sollten sie es auch akzeptieren, wenn in den Beobachtungen und Handlungen der Akteure die Ungerechtigkeit immer wieder zum Himmel schreit? So sind und bleiben wir in den Aneignungen und Enteignungen in der kapitalistischen Wirtschaftsweise bei gleichzeitiger Freisetzung von Freiheitsrechten einer flexibilisierten, dynamisierten und mobilen Arbeitswelt durchgehend ambivalent auf den Nutzen und die Nutznießung unserer Chancen und Grenzen: Einerseits suchen wir die Gerechtigkeit unserer eigenen Durchsetzung von Leistungen gegen andere, um andererseits im nächsten Moment die Ungerechtigkeit von immer schon gegebenen Ungleichheiten zu beklagen.

Wie immer man zu Marx und Engels heute stehen mag, weitsichtig sahen sie – auch wenn sie politische Optimisten waren – bereits voraus, dass die Verschleierung von Interessen und egoistischen Bedürfnissen unter kapitalistischen Bedingungen zwangsläufig erscheinen und sich entwickeln müssen. Als Teilnehmer sind wir immer schon in bestimmten ökonomischen Verhältnissen gefangen und bestimmten Interessen ausgesetzt, die unsere Aktionen und Beobachtungen leiten. Auf politischen, kulturellen, sozialen und anderen Feldern jedoch scheinen wir frei zu sein, was einen Liberalismus herausfordert, der unsere Vergesslichkeit gegenüber unserer Herkunft und „wahren“ gesellschaftlichen Stellung betont. Hier verwandeln wir uns in liberale Beobachter, die ihre eigene Freiheit als Beobachter – auch frei von den ökonomischen Lagen und Interessen – gerne überschätzen. Aber als Akteure werden wir immer wieder auf den Boden der Tatsachen, unserer wirklichen (und hier unterschiedlichen) Abhängigkeitsverhältnisse zurückgeholt. Historisch ist die liberale Sichtweise insbesondere in der Kultur und Wissenschaft wesentlich geworden. Hier wurde der liberale Geist der freien Beobachtung idealisiert. Sein Hauptfeind wurde die Unendlichkeit von Bemühungen, die Liberale in die alten Dogmen und Gefangenschaften zurückzuführen, die den Beobachter zur Ordnung, den Akteur zur Disziplin, den Teilnehmer zur Akzeptanz des Bestehenden zwingen. Dabei waren die Ordnungen, die Disziplin und die Anerkennung bestimmter Verhältnisse durch die historisch-kulturelle Entwicklung, durch die Dynamisierung der kapitalistischen Verhältnisse und ihre politischen Verwerfungen selbst immer wieder fragwürdig geworden. Überall wurden die

Verhältnisses. Hierzu konnten Marx und Engels zwar auch ein Modell des politischen Kampfes für eine Umverteilung vorlegen, aber deren gerechtfertigte Behauptbarkeit konnte historisch nicht durch eine erfolgreiche sozialistische oder kommunistische Praxis belegt werden.

Beobachter, Teilnehmer und Akteure gezwungen, ihre eigene Endlichkeit zu sehen. In der Anthropologie insbesondere errichtete sich solche Endlichkeit bis weit ins 20. Jahrhundert ein scheinbares Reich der Sicherheit, das für alle Menschen gelten soll und das Denken einschläfert: Es ver-*all*-gemeinert *einen* Menschen, der für alle steht, es fällt in Repräsentationen zurück, deren Versuchungen uns psychologisch zwar immer verständlich erscheinen mögen, die wir darum aber in ihrem Absolutheitsanspruch doch nicht mehr teilen sollten, weil wir so das Diverse, Multiple, Plurale vorschnell *vereinheitlichen*. Das Empirische wird so immer wieder durch die transzendente Überhöhung vernichtet: Es ist die Suche nach *dem* Menschen, *der* ganzheitlichen Sicht, der *letztgültigen* Begründung, der *universellen* Wahrheit, die allen empirischen Untersuchungen vorausseilt und sie damit gefangen nimmt, bevor wir kritischer und offener schauen können. Aber wie offen können wir überhaupt schauen?

Nietzsche war verengenden Versuchungen gegenüber einer der wesentlichen Wegbereiter einer umfassenden Kritik und wieder stehen die Interessen der Menschen im Zentrum seiner Reflexionen. Seine philologische Kritik, sein realistischer Nihilismus enthüllten die durchquerende Stelle, an der sich Mensch und Gott (auch Gott ist eine der immer wieder gesetzten Universalien transzendentalen Bewusstseins) als Einheit finden, ein Ort, an dem der Tod Gottes mit dem Verschwinden des Menschen korrespondiert und wo das Erscheinen des Übermenschen den Tod des im Mitleid an sich selbst erstickten – in seinen Repräsentationen gefangenen – Menschen erscheinen lässt. Mit Nietzsche tritt ein nunmehr denkbare und damit mögliches Wechselspiel der subjektiven Tat und ihrer Verallgemeinerung, ihrer eigenen Vergöttlichung auf. So wird Gott vom Himmel auf den Boden, in die Konstrukte menschlicher Wirklichkeiten geholt. Und zugleich blitzt in dieser Entheiligung als helles Licht eine Wiederkehr des ewig Gleichen auf, die sich auch gegen eine Anthropologie des zählenden Fortschritts stemmt, der sich immer sicherer die von Kant gestellten Fragen zu beantworten versucht. Nietzsches Philosophie wird so zum Wegbereiter einer neuen Sicht: Der Mensch tötet Gott. Wie macht er dies? Er klärt sich auf, er übt seine eigenen Kräfte und befreit sich hierin vor der Übermacht der äußerlichen Natur, die bereits durch ein fremdes Wesen vordefiniert scheint. Er errichtet die Macht des Wissens, die an die Stelle des Glaubens rückt. Aber damit zerstört er zugleich auch alle die Fragen, die zuvor den Sinn der Welt verhießen. Er entleert diesen Sinn, zerreißt die Schleier der Werte, er nähert sich der Bedeutungslosigkeit (nicht seiner, aber jener von außen gegeben scheinenden). Damit zerstört diese (sich selbst bewusst werdende) Vernunft alle absoluten Werte höchster Götter, einer erklärenden Substanz, eines letzten Wissens oder einer besten Idee. Solcher Nihilismus ist Wegbereiter einer skeptischen Vernunft, die sich in ihren Beobachtungen von Wahrheit neu situieren muss. Sie hat sich nicht nur eines letzten Wissens zu entsagen, sondern auch eines Glaubens, der diesem Wissen noch einen letzten Sinn hätte geben können. Die Feierlichkeiten eines letzten Ursprungsdenkens zwingen uns nur noch zum Lachen (vgl. Foucault 1987, 71). Wie aber könnte der Glaube das Lachen aufhalten, wenn er durch das Wissen der Menschen getötet wurde?

Unabhängig von Nietzsche werden die Vielzahl und Gegensätzlichkeiten der Versuche der Anthropologie selbst zum Beleg für eine Leere, die der Leere im Bild von Velazques entspricht: Wenn es um Repräsentationen geht, dann ist selbst der maßgebliche Souverän nur noch eine der denkbaren Perspektiven. „In unserer heutigen

Zeit kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken. Diese Leere stellt kein Manko her, sie schreibt keine auszufüllende Lücke vor. Sie ist nichts mehr und nichts weniger als die Entfaltung eines Raums, in dem es schließlich möglich ist, zu denken.“ (Foucault 1993 a, 412) In ihr aber kann und wird der verschwundene souveräne Mensch in konkreten, widersprüchlichen, in unterschiedlich begehrten Perspektiven zwischen Beobachtern als Möglichkeit von Beobachtung wieder erscheinen.

So ist die Leere schon wieder ein täuschendes Bild, denn der Raum ist voller Subjekte, die in ihrem Denken widerstreiten. Es ist ein Raum der Moderne, die sich in ihren zivilisatorischen Vergegenständlichungen feiert und die Heraufkunft der Beobachter beschwört. Nach der Zerstörung absoluter Souveränität in je einer Person und durch das Zerreißen der Schleier einer illusionären Repräsentation von Dingen „da draußen“, geraten die Feierlichkeiten allerdings in die Krise eines Verlustes von alten Werten und in den Gewinn einer eher willkürlich erscheinenden Mächtigkeit der Beobachter. Das Welt-Bild eines Subjekt-Objekt-Verständnisses wandelt sich, es wendet sich von der Vorstellung eines Ab-Bildes ab, es kehrt sich gegen eine Widerspiegelung oder instruktive Aneignung von Welt als Ein-Prägung, als Über-Nahme, als Internalisierung eines scheinbar klaren Draußen und Drinnen. Der Beobachter als aktiver, handelnder, sich selbst bewusst werdender Mensch feiert seine Ankunft. Er ist angekommen,

- weil alle aktiven Tätigkeiten von Menschen immer genauer möglichst exakten Wahr-Nehmungen von Perspektiven, Selbst-Beschreibungen, Visionen und Illusionen einer Beobachtung unterliegen, die die gewonnene Freiheit der Subjekte – im verschwundenen Raum früherer Souveränität und im Mangel eines schlechthin Repräsentativen – in Maß-Nahmen der Selbst-Beobachtung überführen; aus diesen Beobachtungen erwachsen die Selbst-Bespiegelungen und Gespräche der Moderne; dies ist die Basis zunehmender Konstruktionen: In der Architektur, in den Theoriegebäuden, im Konstruktivismus selbst, in der Technik soll dieser Beobachter ausmessen, was herstellbar ist; in den Geisteswissenschaften soll er ermessen, was denk- und verstehbar ist;
- weil die Produktionen der Moderne als Vergegenständlichungen nichts ohne den Genuss des Blickens sind; solcher Genuss reicht bis in das Gehör der Moderne, das als bewegtes Bild-Denken seine Wahr-Nehmungen in den Massenmedien kauft und ins Unendliche multipliziert; solche Multiplikation kann nur über Klischees gelingen, denn diese Bild-Welten setzen auf Wiederholung bewährten Genusses und banalisieren diesen damit; damit reichen sie hin bis zum Geschmack; im Hintergrund aber weben die abstrahierten Beobachtungsleistungen von Spezialisten einer arbeitsteiligen Welt einen Teppich technischen Stückwerks, der auf Zeit seine Wahrheit im Gültigkeitsrausch von Beobachtern findet, die produzieren, um zu kaufen, die kaufen, um zu produzieren, wobei beide Perspektiven an den Zirkulationen des technisch Machbaren teilnehmen; die Welt der Moderne produziert und verkauft sich über die Zur-Schau-Stellung, was die Heraufkunft der Beobachter in einer zusehends marktorientierten und voyeuristischen Kultur immer mehr beschleunigt;

- weil die Realität einer Welt der „Dinge da draußen“ ihre Macht dadurch verliert, dass Beobachter simultane Realitäten erfinden und konstruieren, die als neue Realitäten (z.B. Illusionswelten in den Massenmedien) erscheinen, um so die „Dinge da draußen“ in unendliche Vorder- und Hinter-Gründe zu verwandeln; in allen Realitäten scheint nur die Macht der Beobachter, sie in ein für sie passendes Nach- und Nebeneinander zu setzen, eine Konstante zu bilden, die Genuss und Lebenssinn verspricht;
- weil in diesem Genuss und der Unübersichtlichkeit des Rädchenwerks systemischer Zusammenkunft Selbst-Gespräche zu einer massenhaften, passiv orientierten Beobachtungsmaschinerie verführen, wie sie die Massenmedien der Moderne anbieten; hier amüsiert sich die Masse der Beobachter und erstickt zunehmend an der Fülle der Beobachtungsmöglichkeiten, die eine neue Leere des Denkens durch die Rezeptivität produziert;
- weil Beobachtung so zum durchquerenden Medium einer sozialen Kultur wird, die über sich nur etwas aussagen kann, wenn sie auf etwas im Hören und in ihrem Geschmack schaut, um sich selbst zu spiegeln und darin sinnlich zu erleben: Als Fortschritt, als Illusion, als Repräsentation von immer neuen, wechselnden, widerstreitenden Möglichkeiten, als Konstrukte der eigenen Mächtigkeit.

Diese Skizzen der Heraufkunft des Beobachters sind bloß unvollständige, phänomenologische Bilder, die einen Akzent auf ein Blicken setzen, das selbst verwoben in unendliche Praktiken von Menschen ist. Es ist damit ein neuer Ausschluss und so die Frage nach einem neuen Wissen. Aber es ist wissentlich erschüttert, denn es hat sich des *einen* Beobachters beraubt, der uns seine Wahrheiten delegieren und uns so zum Missionar *einer* Wahrheit machen könnte. Was aber bleibt dann als wirkliches Wissen?

2. Beobachter und Beobachtung

Seit der französischen Revolution und in Vermittlung durch die klassische deutsche Philosophie Kants, Fichtes und Hegels ist das Subjekt als ein Subjekt der Aufklärung differenziert erörtert worden. Dieses Subjekt wurde aus seinem kontemplativen, bloß beobachtenden Schlaf geweckt und in die Handlungen, die Welt der Aktionen, gestellt. Darin hat es bis heute eine Radikalisierung erfahren, weil und insofern es in allen Feldern der Handlung, in allen Praktiken der Lebensformen, in den Routinen als auch den Institutionen der Lebenswelt als Akteur, als Akteur, als aktiver Teil gesehen wird. Dieses Primat des Akteurs wirkt auf allen Ebenen seines Handelns: In der Planung, in der Durchführung, in der Rechenschaft, die er sich über dies alles rational abzugeben hat, in der Zurechnungsfähigkeit, die ihm von anderen darüber ausgestellt wird. In der Moderne sagt man als Akteur nicht: „Ich bin bloß ein Subjekt, ich kann nichts dafür“, sondern haftet für seine Subjektivität im Blick auf alle Handlungen. Mitunter reicht dies bis in die Selbstüberschätzung einer reinen Autonomie oder einer grenzenlos erscheinenden Freiheit.

Solche Autonomie und Freiheit aber ist immer begrenzt, weil jedes Subjekt als Akteur immer auch Teilnehmer ist: Von bestimmten Verständigungsgemeinschaften, von Gruppen und deren Interessen, in funktionalen Systemen, in bestimmten Strukturen, mit einem Habitus, mit Selbst- und Fremdzwängen, in bestimmten Kulturen, Nationen, Rassen, Geschlechtern usw. Mitunter scheint die Teilnehmerperspektive in der des Akteurs aufzugehen, oft aber fallen beide auseinander. Der Akteur wünscht sich seine Freiheit, aber als Teilnehmer wird er an Regeln gebunden. Der Akteur wünscht sich andere Beziehungen, aber Beziehungen unterliegen bestimmten Mustern. Der Akteur will sich einer Institution nicht unterwerfen, aber Institutionen bilden Strukturen der Teilnahme.

In dem Wechselspiel von Akteur und Teilnehmer drückt sich ein Grad von Beteiligung aus, der zwischen Engagement und Distanz schwankt (vgl. Elias 1990). Der Akteur ist als Teilnehmer nicht immer gleich engagiert. Oft ist er distanziert. Diese Wahl bleibt seinem Freiheitsraum einverleibt und drückt seine Autonomie als Relativierung seit der Moderne aus. Die Beteiligungen mit oder gegen bestimmte Teilhaberschaften schwanken jedoch in ihren Graden erheblich und sie zeichnen sich auch durch unterschiedliche Bereiche aus: In imaginärer oder symbolischer Beteiligung müssen die Akteure gar nicht bemerken, dass sie teilnehmen und die Teilnehmer noch nicht begreifen, inwieweit sie zu Akteuren wurden. Der unfreiwillige Augenzeuge der Taten eines Akteurs ist zunächst eher unbeteiligter Teilnehmer, um später vor Gericht zum Hauptakteur der Anklage zu werden. Der fiktive Akteur, der uns in einem Roman begegnet, kann unbemerkt unsere Imaginationen leiten, damit wir so werden sollen wie er. Bemerkten wir später diese fiktive Teilnahme, werden wir uns unterscheiden, wo wir noch Teilnehmer oder schon Akteur geworden sind. Der virtuelle Akteur in einem Film mag als Teilnehmer einer Story völlig unbeteiligt an den bösen Eigenschaften und Verhaltensweisen seiner Rolle erscheinen, um von anderen doch immer wieder auf diese Rolle festgelegt zu werden: „Sie also waren der Bösewicht, der...“ Dies mag bis in sein Unbewusstes reichen, wenn er von den bösen Eigenschaften träumt, die ihn diese Rolle so authentisch spielen ließen. Diese Zirkel der Betrachtung ließen sich unendlich fortführen. Sie sind so unendlich wie die Wechsel in unseren Beobachtungsmöglichkeiten.

Dabei kommen wir zu einem Resultat, das in unseren bisherigen Überlegungen schon eingeschlossen war und das ich nun explizit formulieren möchte. Wann immer wir Akteure, Teilnehmer oder eine Beteiligung mit oder gegen uns oder etwas analysieren wollen, so tun wir dies *als Beobachter*. Dies behauptet nicht, dass wir es nur als Beobachter tun. Wir tun es auch z.B. als Wahrnehmende, Empfindende, Fühlende, kurzum in allen denkbaren Lagen und Vorstellungen, aber auch darin tun wir es letztlich, wenn wir es in dem, was wir dabei perspektivisch in den Blick nehmen wollen, als Beobachter.

Hier scheint es mir berechtigt zu sein, von einem Primat der Perspektiven, die vor jeder „Ordnung der Dinge“ liegen, zu sprechen. Wenn Akteure agieren, Teilnehmer sich in bestimmten Situationen befinden, Beteiligte zu bestimmen haben, in welchen Graden sie beteiligt sind, so können sie dies nur über die Vermittlung ihrer Beobachtungen, die sie sich bewusst machen. Dies geschieht entweder als Selbst- oder als Fremdbeobachter.

Sofern eine Theorie nur Akteure, Teilnehmer oder Beteiligte zulässt, aber nicht ausdrücklich den Beobachter hierbei thematisiert, entsteht der Verdacht, dass diese

Theorie meint, die beste und letzte Beobachterposition schon gefunden zu haben (vgl. Band 2, III. 2.6.). Demgegenüber will der interaktionistische Konstruktivismus durch die Betonung des Verhältnisses von Beobachter und Beobachtung in jedem analytischen Einzelfall gerade dies vermeiden und die vorgängige, vermittelnde und beeinflussende Bedeutung von Perspektiven bei der Bestimmung dessen, was Akteure, Teilnehmer oder Beteiligte sind, möglichst umfassend thematisieren. Aus dieser Sicht werde ich viele Theorien kritisch betrachten, weil sie diese Thematisierung in der Regel verweigern.

Hier sind wir am Ausgangspunkt einer Fragestellung, die, im Unterschied zu Foucault, sich stärker der *Ordnung der Blicke* als Möglichkeit von Diskursen zuwendet, als direkt jene Diskurse aufzuspüren, die man als schon erblickte und scheinbar notwendige Ordnungen des Denkens verhandeln könnte. Es ist eine zunächst kleine Unterscheidung, die jedoch folgenreich sein wird. Denn wenn jeder Mensch sich in seiner Endlichkeit ein neuer Ursprung dessen wird, was in einem Zeitalter als Konstruktion von Wirklichkeit bereitsteht, dann bleibt über das Nach- und Nebeneinander solch subjektiver Ursprünge in ihren Endlichkeiten das Problem, mit der Unendlichkeit von Ursprüngen und Endlichkeiten umzugehen. Wenn dies als Problem anerkannt wird, dann erscheint nicht mehr nur das Subjekt als Konstrukteur seiner Objektivität, sondern die Ordnung dieses Konstruierens auch als Ordnung der Blicke: Das Subjekt als Beobachter von anderen und seiner selbst. Dann bedarf es einer Beobachtertheorie, um diese Ordnung zu thematisieren.

Es gehörte noch zu den Versöhnungsversuchen des 19. Jahrhunderts, dass Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ drei Vernunftweisen innerhalb des subjektiven Bewusstseins unterschied: die beobachtende, die tätige und die produzierende Vernunft. Darin erscheint die Beobachtung (von sich und der Welt) nur als eine erste Möglichkeit, die durch das Tun des Menschen und durch seine Produktivität selbst erhöht wird. Im Drama der französischen Revolution blieb es nicht bei kontemplativer Betrachtung: Tätiges Handeln veränderte die Welt. Im Prozess der industriellen Revolution vergegenständlichte sich solches Handeln zu einem Reichtum und Armut von Welt, die immer differenzierter und subtiler, meist vorgängig menschliches Leben bestimmen, so dass eine Veränderung dieses Lebens selbst zunächst immer Veränderung des geschaffenen und anzueignenden Wohl-Stands einer zunehmend sich materiell produzierenden, d.h. produzierten Welt zu sein scheint. In all diesen Handlungs- und Vernunftweisen aber ist die Beobachtung stets eingeschlossen, weil weder Handlungen noch Produktionen ohne einen Maßstab, der ihnen zugrunde liegt, ohne Perspektiven und einen subjektiven Fokus – im Blick auf die Möglichkeiten und Bedingungen – auskommen.

So entwickelte sich unter unterschiedlichsten Namen ein implizites Wissen von Beobachtung, das teilweise als Teil einer Theoriebildung über Wirklichkeit – z.B. als Beobachtungsmethode in verschiedenen Wissenschaften – unterschiedlich fixiert wurde, das teilweise unter anderen Begriffen wie Tätigkeit, Handlung, Ordnung usw. eingeschlossen und verborgen wurde. Die Arbeiten Foucaults sind dafür ein sehr eindrucksvolles Beispiel: In ihnen ist ständig von Blicken, Perspektiven, Bildern, der Differenz zwischen Sichtbarem und Sagbarem usw. die Rede, ohne jedoch dabei eine Theorie des Blickes explizit zu entwickeln.

Was aber wäre der Vorteil einer solchen expliziten Theorie? Zunächst scheinen sich die eben vorgebrachten Argumente unter der Perspektive einer Ordnung der

Blicke bloß wiederholen zu lassen: Beobachter und Beobachtung unterscheiden sich, auch wenn die Wissenschaft allen Eindruck zu erwecken versucht, dass ihre Beobachter in „wahrer“ Beobachtung aufgehen. Der Beobachter scheint für Individualität, damit auch Singularität und Widersprüchlichkeit, für Diskontinuität und Endlichkeit im historischen Prozess zu stehen, auch für die Unübersichtlichkeit des Beobachtens, die durch die Festlegung auf ein Maß von Beobachtung zu regeln ist. So gilt das Paradox: Alle Beobachtung zerfällt in unterschiedliche Beobachter, aber alle Beobachter nutzen Maß-Gaben von Beobachtung.

Die Wissenschaft rettet sich, indem sie Beobachtungstheorien konstruiert, die die Individualität, Singularität, Endlichkeit usw. von Beobachtern mindern, wenn nicht ausschließen sollen. Beobachtung ist aus der Sicht solcher Ausschließungen eine notwendige Arbeit der Weitergabe und Überlieferung. Aber die Beobachter entdeckten nach und nach in allen Wissenschaften, dass die Beobachtung keinen Anfang hat, denn sie entstammt den unendlichen Bemühungen um Fixierung von Perspektiven und Linien, von Punkten, Gegenständen und Dingen, von Sachverhalten und Subjekten, die als Aussagen geformt, die als Identitäten konstruiert, die als Rollen beschrieben, die als Systeme usw. bezeichnet und voneinander unterschieden wurden. Beobachtungsvorräte sind unendlich vorhanden, so dass das Wagnis, sich dem Thema des Beobachters in der Beobachtung hinzugeben, als zu groß erscheinen muss; man nimmt daher lieber mit den ausgewiesenen Linien und Punkten, den Gegenständen, den Dingen, Personen usw. vorlieb, die durch die Vorgängigkeit einer (nicht näher explizierten?) Beobachtungstheorie selbst gesichert erscheinen.

Aber wie gesichert ist diese Vorgängigkeit? Welche Archäologie von Aussagen erscheint, wenn der Archäologe des Wissens beobachtend in die Geschichte eingreift? Welche Genealogie sollte sich ein Schema von Entwicklung in der Beobachtung entwickeln, wenn sie selbst doch schon das darstellt, was dieses Schema hergeben soll: Beobachtungen bilden ja gerade *die* Perspektiven, die als Entwicklung entlang einer Linie, als Imagination, als Fabrikation einer Idee oder als Konstrukt eines Ideenlieferanten erscheinen. Jeder Beobachter ist ein solcher Konstrukteur. Jeder Beobachter realisiert in seinem Beobachten aber zugleich Kräftelinien, Spannungsverhältnisse, ein ganzes Netz von ausgeworfenen Blicken, von Augen-Blicken, Momentaufnahmen, von intuitivem Verstehen, und jetzt exakter und in wissenschaftlicher Wendung: Scheinbar sicheres Verstehen, das ins Erklären übergleitet, dies alles durchschauend. Auch hier die Frage des Ursprungs: Lernt ein Mensch gewöhnlich nicht sein Sehen, ohne sich die Bedingungen des Sehens thematisieren zu müssen? So stehen wir von vornherein in einem Gegensatz: Beobachter oder Beobachtung?

Ein Beobachter beobachtet möglicherweise, ohne dafür eine Theorie der Beobachtung zu benötigen. Gleichwohl entlarvt ihn der Wissenschaftler, denn er konstruiert jeden Beobachter stets aus der Perspektive der Beobachtung. Und geschieht dies jetzt nicht auch in diesem Text, indem wir die Differenz von Beobachter und Beobachtung festhalten? Was können wir auch mehr tun? Was sollte es auch bringen, sich dem Beobachten – was ist es denn? – selbst zuzuwenden? Ist dieses nicht bereits hinreichend in all jenen Versuchen problematisiert, die selbst die Perspektiven entwerfen, die Linien ziehen, die Punkte fixieren, die Gegenstände und Dinge bestimmen, die Subjekte konstruieren, die Welten definieren? Und steht nicht zu vermuten, dass ein solches Vorhaben im Grunde zu allgemein auslaufen

wird, weil es ja doch nur Wiederholung der schon bekannten Perspektiven, der bestimmten Blickrichtungen und damit verbundener Weltbilder sein wird? Und weiter noch: Ist die Ernüchterung nicht unangemessen groß geworden angesichts des Umstandes, dass die beobachtende Vernunft, wie wir sie in reflektierter Form von Hegel her kennen, sich ihrer Wahrheit entsagen musste, die sie bis in die Moderne hinein zu retten glaubte? Denn die Moderne ist gekennzeichnet durch einen Kampf um Wahrheiten, gleichzeitig charakterisiert durch eine List der Wahrheit, die sie sich selbst konstruiert hat. Beobachter und Beobachtung – diese Unterscheidung impliziert immer die Frage nach der richtigen, der wahren Beobachtung. Die Aufklärungsideale der Französischen Revolution, die in die Wahrheitsformeln eines richtig geführten Lebens münden, die marxistische Perspektive eines Klassenkampfes, der Gerechtigkeit für alle erbringen soll, sie alle berufen sich auf solche Wahrheitsansprüche. Und solche Wahrheit ist notwendig, denn nichts „ist unbeständiger als ein politisches Regime, das der Wahrheit gegenüber gleichgültig ist“ (Foucault 1989c, 30). Wahrheit ist so etwas wie ein Beobachtungsgarant für konstante Aussagen, für Stabilität und Vertrauen in ein politisches System. Solche Wahrheit wird jedoch schnell zu einer gefährlichen politischen Gefangenschaft, denn „nichts ist gefährlicher als ein politisches System, das die Wahrheit vorzuschreiben beansprucht. Die Funktion des ‚Wahr-Sagens‘ hat nicht die Form des Gesetzes anzunehmen – und ebenso eitel wäre es zu glauben, dass sie im freien Spiel der Kommunikation ‚natürlich‘ beheimatet ist. Die Aufgabe des Wahr-Sagens ist eine endlose Arbeit: Sie in ihrer Komplexität zu respektieren, ist eine Verpflichtung, die sich keine Macht sparen kann. Es sei denn, sie verhängt das Schweigen der Knechtschaft.“ (Ebd.)

Auch Wahrheit tritt damit in den Kreis der Bescheidenheit ein. „Die Arbeit eines Intellektuellen besteht nicht darin, den politischen Willen der anderen zu modellieren. Sondern durch die Analysen, die er in seinen Bereichen anstellt, die Evidenzen und die Postulate wieder zu befragen, die Gewohnheiten des Handelns und des Denkens aufzurütteln, die eingebürgerten Selbstverständlichkeiten zu sprengen, die Regeln und die Institutionen neu zu vermessen und von dieser Reproblematisierung aus (in der er sein spezifisches Intellektuellenhandwerk ausübt) an der Bildung eines politischen Willens teilzunehmen“ (ebd., 27 f.). Foucault steht hier programmatisch für eine Denkweise, die man teilweise gerne als Postmoderne charakterisiert, deren Etikettierung aber dadurch erschwert ist, dass sie durch den Charakter des Nichtvorschreibens von Wahrheit die Blicke in alle Richtungen erlaubt, alle möglichen Perspektiven zulässt, das heißt aber auch keine bestimmten Blicke und Perspektiven mehr vorschreiben oder untersagen kann. Deleuze sieht dabei in der Philosophie immer noch jene Disziplin, die die Arbeit von Intellektuellen inspirieren kann. Sie erfindet Begriffe. Sie ist im Grunde eine konstruktive Form der Auseinandersetzung mit Wirklichkeit, ein Arbeitsfeld, das Begriffe schafft und Konzepte kreiert. Sie ist, so setze ich hinzu, ein Feld der Beobachtungen auf einer sehr allgemeinen und methodologisch reflektierten Ebene, die heute vielleicht mehr denn je angegriffen wird: „Gewiss hat die Philosophie immer ihre Rivalen gehabt, von den *Rivalen* Platons bis zum Narren Zarathustras. Heute sind es die Informatik, die Kommunikation, das Marketing, die sich die Wörter ‚Konzepte‘ und ‚kreativ‘ aneignen, und diese ‚Kreativen‘ bilden eine unverschämte Rasse, für die der Akt des Verkaufens der höchste kapitalistische Gedanke ist, das Cogito der Ware.“ (Deleuze 1989, 34) Dies aber nun

gilt gewiss nicht nur für die Philosophie, sondern für etliche andere Disziplinen, die ihre eigene Entwertung dadurch herbeigeführt haben, dass sie ihre Werte einer unumstößlichen Wahrheit verloren und preisgegeben haben. Und welche Disziplin sollte sich hier noch ausnehmen können, wenn sie nicht bloß auf engen Wahrheiten beharrt (wie z.B. in den Techniken), sondern auch deren Kontexte, Wirkungen und Folgen bedenkt? Deleuze setzt hinzu: „Die Philosophie fühlt sich klein und allein angesichts solcher Mächte; aber wenn sie sterben sollte, dann weil sie sich totlachen wird.“ (Ebd.) Es ist wieder das Lachen Nietzsches, das hier erinnert wird, um sich als ein letztes Aufbäumen in einer Welt zu behaupten, in der an die Stelle der Wahrheit das Handeln um die Wahrheiten gerückt ist. Und darin erscheint auch schon ihr Widerspruch: Denn Deleuze situiert die Wörter „Konzepte“ und „kreativ“ in einem Rest von Wahrheitsanspruch der Philosophie, den sie längst an die Informatik, Kommunikation, das Marketing usw. abgegeben hat, und jene angegriffenen Perspektiven mögen zudem antworten, dass auch die Philosophie nie frei vom Cogito der Waren war, von denen sich der Philosoph in seiner abgehobenen Beobachterperspektive im Elfenbeinturm seiner Institution ernährte.

Die Wahrheit hat sich vervielfältigt. Sie ist spürbar in den Konstruktionen jener Beobachter, die wir alle sind, die aber auch keinen betreffen machen mögen außer den Autor selbst. Insoweit ist die Frage nach der Wahrheit mit dem Problem der Beobachtung – und hierbei mit der Frage nach Kontexten – verschmolzen. Es mag einem Beobachter zwar subjektiv erscheinen, als würde seine Beobachtung nur seine sein, aber die Wahrheit eines Beobachtens, die auftritt, wenn er hierüber Verständigung sucht, wirft ihn auf ihre eigenen Vervielfältigungen und Begründungszwänge in Kontexten zurück.

Der implizite Konstruktivismus bei Foucault und Deleuze wie auch bei anderen Denkern, auf die ich im Gange der Argumentation zurückkommen möchte, verhilft gleich zu Beginn, einen Anspruch festzuhalten, der für diese Arbeit bestimmend sein wird: Sie ist ein Konstrukt für alle, an die sie sich wendet, d.h. genauer, für alle diejenigen, deren Beobachtungen dieses Konstrukt erreicht und die damit für sich etwas beobachten können, und zugleich für keinen, da nicht vorhersehbar ist, wen sie überhaupt erreichen wird. Und hierin bleibt nicht einmal die Fantasie eines Erreichenmüssens, das unabdingbar oder notwendig wäre, da diese Arbeit sich von vornherein auf der Höhe einer Argumentation weiß und situiert, die solche Vorgängigkeit selbst als problematisch ansieht.¹ Dennoch sind die Argumente damit nicht beliebig, denn alle Aussagen haben ihre re/de/konstruierten Kontexte, die ein Mindestmaß an Begründung (an gerechtfertigter Behauptbarkeit) weiterhin beanspruchen, weil es zum Argumentieren gehört, Argumente vorzubringen.² Diese Paradoxie ist der Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen, und ihr gegenüber gibt es weder ein Entweichen noch eine Lösung. Allenfalls kann soviel gehofft werden, dass eine Beobachtertheorie gefunden werden mag, in deren Topik ein Beobachter sich jenen Raum vorzustellen vermag, in dem das Problem selbst situiert ist, und dass dabei zugleich eine Dynamik sichtbar werden mag, die in den Bewegungen der je konkreten Blicke und Subjekte eine Kinetik erscheinen lässt, die das schöne Bild der topischen Mimesis schon wieder hinterfragt. Dies ist

¹ Später wird zu erkennen sein, dass diese Paradoxie nicht zufällig ist, sondern menschlichen Beziehungen überhaupt innewohnt.

² Dies werde ich weiter unten ausführlicher z.B. mit John Deweys Theorie der „warranted assertibility“ diskutieren. Vgl. dazu II.1.2 und 1.3.

zunächst der Vorteil, den ich in einer konstruktivistischen Argumentation mehr als in anderen Möglichkeiten sehe, und den zu differenzieren mir die Arbeit zu lohnen scheint.

3. Der Beobachter als Konstruktivist

An der Bruchstelle dieser Fragen zwischen dem Paradox von Beobachter und Beobachtung, die sich unendlich ausdifferenzieren lassen, wenn wir uns auf die tausend und abertausend Plateaus des theoretisch Möglichen begeben, haben sich neue erkenntnistheoretische Bestimmungen eingenistet, die sich als konstruktivistisch bezeichnen lassen.¹ Sie alle gehen von der Grundannahme aus, dass der Mensch in seinen subjektiv vielfältigen Positionen Perspektiven und Gemeinsamkeiten mit anderen in diesen Gesichtswinkeln findet, die sein Beobachten, seine Tätigkeiten und Produktionen ausmachen. Dieses *Aus-Machen* ist ein Konstrukt², ein selbst geschaffenes und erzieltes Resultat von Subjekten, die sich über solchen Konstrukten zu Verständigungsgemeinschaften zusammenschließen. Dabei kann die Beobachtung all dieser Perspektiven sehr unterschiedlich sein. Die eben angesprochenen französischen Autoren lieben die Dekonstruktion, andere explizit konstruktivistische Autoren eher die Konstruktion von Theorien, die wie ein neues Netz Wirklichkeiten einfangen oder schlicht erfinden sollen. Der Konstruktivismus ist zu einer Alternative gegenüber einem Wissenschaftsverständnis geworden, das immer noch nach Abbildungen einer reinen Vernunft, einer reinen Wirklichkeit, nach Widerspiegelungen oder wertfreier Wiedergabe des Wirklichen schlechthin sucht. Zwar mag man aus konstruktivistischer Sicht Gründe dafür erkennen, warum diese Suche ein so großer Wunsch ist, aber man will wissentlich diesen nicht mehr teilen.

Das 20. Jahrhundert ist von unterschiedlichsten expliziten Konstruktivismen geprägt, die die alten Versuchungen direkt bekämpften: Piaget versuchte nachzuweisen, wie sich das Weltbild von Kindern hin zu Erwachsenen in konstruktiver Weise entfaltet; Bateson betonte die Konstruktion von Wirklichkeit in ihrer Dialektik von Erfahrung und Geist, um eine Kritik am Umgang mit unseren erdachten und erschaffenen Konstruktionen zu üben; der methodische Konstruktivismus der Erlanger Schule kritisierte die empirische Wissenschaftstheorie als Suche nach Wahrheitsabbildung oder universeller Wahrheitsfindung, um demgegenüber die Konstruktivität auch empirischer Wahrheitssuche zu differenzieren; der radikale Konstruktivismus schließlich hob die Konstruktion von Wirklichkeit hervor, indem er eine Erkenntnistheorie vorschlug, die vor allem biologische als auch psychologische – in den Setzungen von Luhmann auch soziologisch gedeutete – Voraussetzungen vereint; ein sozialer Konstruktivismus will schließlich Grundideen solcher Konstruktivismen für menschliche Gruppenprozesse zur Erklärung heranziehen.³ Der Konstruktivismus hat – über diese erwähnten hinaus –

¹ So etwa auch der Anspruch bei Deleuze/Guattari (1992, Vorwort S. II).

² Über den Ursprung solcher Konstruktivität erfahren wir viel bei Vico. Vgl. dazu problematisierend weiter unten Kapitel II. 1.5.

³ Vgl. dazu z.B. Reich in url: http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/reich_works/aufsatze/ Nr. 34.

viele Gesichter und ist auch in den eben bezeichneten Ansätzen sehr vielgestaltig, teilweise widersprüchlich. Ich werde versuchen, ihm ein weiteres Gesicht hinzuzufügen: den interaktionistischen Konstruktivismus.

Was fasziniert an der Idee des Beobachters und was an der Vorstellung der Konstruktion? In explizit konstruktivistischen Arbeiten hat sich die Faszination des Beobachters festgesetzt, in impliziten Arbeiten, wie wir sie z.B. besonders bei Foucault finden, wird sie stillschweigend unterstellt. Die Idee der Konstruktion soll darauf aufmerksam machen, dass menschliche Ideen, das Denken und Erfinden von Wirklichkeiten – in welchen Formen auch immer – einen Beobachter einschließt, der sich selbst oder andere in den Fokus einer Betrachtung nimmt, um daraus zu einer je spezifischen Sicht von Welt, d.h. seinen Konstruktionen von Welt zu kommen. Allerdings ist der Sachverhalt komplizierter, als ich ihn hier zunächst andeute: Jeder Beobachter setzt voraus, dass bereits beobachtet wurde. Jede Konstruktion baut bereits auf Konstruktionen auf. Zudem scheint die Beobachtung nur eine der menschlichen Fähigkeiten im Spektrum von Empfindungen, Wahrnehmungen, sensomotorischen und intelligenten Handlungen, von Rückkopplungen in allen Arten von geistigen oder materiellen Tätigkeiten zu sein, so dass die Frage entsteht, warum ihr ein besonderer Status zugeschrieben werden sollte.

Konstruktivistische Autoren unterschiedlichster Prägung verweisen hier neuerdings vor allem auf das biologische Modell der Autopoiesis, um die Beobachterposition zu begründen. Aus dieser Sicht erscheint der Mensch als eine Art sich selbst bewegende Maschine, wie es schon Thomas Hobbes mutmaßte, nun genauer als ein selbst organisiertes und autonomes biologisches Lebewesen, dessen Kopplungen mit der Umwelt zugleich ein Bedürfnis nach Situierung in dieser Umwelt und hier spezifisch gegenüber anderen Menschen entstehen lässt, für die der Begriff der Beobachtung geeignet erscheint.

Eine solche Herleitung ist möglich, aber zugleich sehr verengend. Im Sinne der augenscheinlichen Relevanz vor allem naturwissenschaftlicher Erkenntnisse wird so im Konstruktivismus ähnlich wie in der evolutionären Erkenntnistheorie¹ letztlich immer noch eine Begründung in einem Bereich eines „da draußen“, eines objektiven Zusammenhangs gesucht, um daraus dann vor allem die Subjektivität und Autonomie menschlichen Beobachtens und Handelns abzuleiten.² Eine solche Argumentation ist von vornherein in ein Konstrukt verstrickt, das sie bemerken sollte, um nun nicht etwa aus neuen objektivistischen Gründen sich ein Weltbild zusammenzubauen, das aus der Konstruktion *eines* Blickwinkels der Biologie auf alles andere schließen will. Es ist ja nur ein Blickwinkel innerhalb biologischer Argumentationen, von Autopoiesis zu sprechen und keinesfalls ein unumstrittener.

¹ Engels betont, dass der radikale Konstruktivismus bei der Konstruktion des Wirklichen nur den Prozess betont, wohingegen die evolutionäre Erkenntnistheorie nur das Produkt sieht (vgl. Engels 1989, 292 f.) Viele der Kritikpunkte, die Engels gegenüber der evolutionären Erkenntnistheorie herausgearbeitet hat, lassen sich auch auf den radikalen Konstruktivismus beziehen.

² Und dies, obwohl die vermeintlich objektivistische Herleitung sich bei näherem Hinsehen nur als eine Möglichkeit der Perspektive von spezifischen Beobachtern erweist. Nur weil Maturana den Beobachter als Kategorie in sein Modell einführt, ist damit ja noch nicht gesichert, dass seine Beobachtungstheorie die schlüssigere gegenüber anderen sein muss. Insbesondere wenn mit diesem Vorgehen die gesamte bisherige Geistesgeschichte in zu einfacher Form entwertet wird, sollte die Reduktivität dieses Vorgehens selbst problematisiert werden. Genau dies schafft aber Maturana nicht. Vgl. die Auseinandersetzung mit Maturana in Kapitel II. 1.5.1.1.

Ähnlich ließen sich die Argumentationen der Chaostheorie anführen, aus denen derzeit auch oft vorschnell Schlüsse für alle Wissenschaften abgeleitet werden. Solche Wege und Schlüsse sind möglich und im Einzelfall sinnvoll und anregend. Aber sie verführen, wenn ich die explizit konstruktivistische Literatur durchsehe, auch leider zu vorschnellen Schlussfolgerungen und unnötigen Auseinandersetzungen, weil sie abgekoppelt vom Diskurs der Geistes- und Gesellschaftswissenschaften mit rigider Reduktivität und mitunter erschreckender Naivität vorgehen. Aus dem Dualismus der eigenen, naturwissenschaftlich scheinbar heilig gesprochenen, Sichtweise gegenüber den überholt erscheinenden bisherigen Perspektiven über den Menschen und sein Verhältnis zur Welt, entspringt so leicht ein neues Abbild einer Wahrheit, die sich als konstruktivistische Kritik auf einem sicheren Fundament wähnt.¹ Nimmt man hingegen die erkenntnistheoretischen Auffassungen des Konstruktivismus und wendet sie gegen die eigene Begründung dieser Theorie, dann ist nichts mehr sicher. Dann steht selbst das autopoietische Begründungsmuster in Frage, denn in ihm ist ein biologischer Reduktionismus enthalten, der sich ebenso gut bestreiten wie begründen lässt.

So halte ich die Begründung konstruktivistischen Denkens aus der Sicht der biologischen Grundlagen, wie sie für bisherige Arbeiten typisch ist², nur für einen möglichen Weg, der jedoch in dem Maße Sinn und Berechtigung verliert, wie der Anschluss an jenes große symbolische Andere gesucht wird, das vor allem in den Geistes- und Gesellschaftswissenschaften als Beobachtungsvorrat über menschliches Sein und Handeln und als Modi des Beobachtens bereits entwickelt wurde. Eine Negation dieses kulturellen Verständnisses ist – das ist meine These – weder erforderlich noch hinreichend begründet. Es erscheint mir umgekehrt sinnvoller, den Diskurs dieser Wissenschaften selbst zu befragen, inwieweit in ihm bereits ein Bild des Konstruktiven enthalten und ein Beobachter situiert ist, auf dessen Höhe wir uns stellen könnten, um uns umzuschauen.³

Damit bin ich allerdings von vornherein in einem ganz anderen Dilemma, als wenn ich aus naturwissenschaftlichen Einzelperspektiven mir eine neue Weltsicht fokussiere. Ich befinde mich auf einmal im Fluss eines Geschehens, dessen imaginative Kräfte mir in unendlichen Gestalten von Denkvorräten entgegentreten, in Theorien und Praktiken, die zu überschauen unmöglich ist. Welche Archive sollte ich öffnen, um darin den (und überhaupt: welchen?) Beobachter mir zu situieren? Wie gehe ich mit der Mimesis der Beobachter der Vergangenheit um, wenn ich sie mir selbst mimetisch re-konstruiere? Wie konstruiere ich die Kinesis des Flusses des Beobachtens über mehrere Generationen hinweg, wenn ich dabei am Ende wohl wieder in eine Mimesis zurückfalle?

Beobachte ich die Dinge in ihrer Bewegung, dann verschwimmt mir alles zu einer zunehmenden Intuition. Halte ich sie mir bildlich fest und versprachliche ich dieses Bild, dann schaffe ich Inseln, an denen der Fluss Reibungen, Strudel, Ungewässer bildet. Und darin, als letzte aufragende Geltung meiner Behauptungen, gipfelt meine Annahme, überhaupt Beobachter zu sein, dessen Blicke jenen Über-Blick

¹ So werden dann Gegenangriffe erzeugt, wie etwa die von Nüse u.a. (1991), die das wechselseitige Missverstehen systemisch eskalieren lassen.

² Vgl. einfürend insbesondere Rusch (1987), Schmidt (1987, 1992 a).

³ Eine solche Befragung wird insbesondere das Kapitel II. vornehmen, das der Begründung bzw. Herleitung der Unschärfe des sozialen Erkennens gewidmet sein wird. Im Band 2, Kapitel IV., wird dies im Blick auf die Lebenswelt fortgeführt.

schaffen, jenen Augen-Blick und jenes An-Schauen, Blick-Punkte von Welt und Welt-Bilder von Wirklichkeit, aus denen Mittelpunkte menschlichen Denkens, Handelns, Fühlens usw. symbolisch vermittelt entstehen.

So gesehen ist der Beobachter, bin ich als Beobachter eines solchen Beobachters, bereits eine Konstruktion aus bestimmten Beobachtungen heraus. Beobachter sind hierbei nur noch die Fiktion eines objektiven Schauens, sie haben die eine sichere Perspektive verloren und in dieser auch den eindeutigen Fokus, der auf alles passen kann. Beobachter stehen in Kontexten von Beobachtungen, die sich vor allem aus den überlieferten Erfahrungen in der menschlichen Geschichte interpretieren lassen. Insoweit ist die biologische Begründung hierzu eine mögliche ergänzende, aber reduzierende Erklärung. Soll aber die Beobachterposition des Menschen von allgemeinerer Art sein, dann ist sie auch allgemein bereits in dem enthalten, was Menschen in ihrer Geschichte und aus ihrer Geschichte heraus fühlen, denken und tun, dann ist sie potenziell in dem eingeschlossen, was je aktuell werden oder in vorliegenden Konstruktionen geworden ist. Insoweit müsste jede Perspektive im Blick auf den Menschen, seine Geschichte, seine Interessen, eine Relevanz des Beobachtens enthüllen, die dann für eine Konstruktion einer Beobachtertheorie zur Begründung bestimmter Bevorzugungen und von Ausschließungen wird. Eine Beobachtertheorie enthält Annahmen über Standorte, Zeitverhältnisse, soziale und je subjektive Vorannahmen von Beobachtern. Sie wird von mir als Beobachter (und Anwender ihrer möglichen Perspektiven) im Sinne einer Motivierung und Reflexion gegenüber den Beobachtungen gebraucht. Können und sollten die Wissenschaften im Zeitalter des Wechselspiels von Beobachtern und Beobachtungen noch einer solchen Reflexion und Theoriebildung hierüber entkommen? Sie können es nur dann, wenn sie sich aus einer Teilnehmerperspektive definieren, die immer schon festlegt, was beobachtet werden kann und soll. Dies schränkt ihren Reflexionsraum allerdings erheblich ein und mag leicht dazu führen, die Wirkungen der eigenen Sichtweisen unkritisch zu verallgemeinern.

Eine Beobachtungstheorie ist die bereits gewählte Perspektive eines Beobachters aus den Möglichkeiten der Beobachtungen. Nun darf daraus allerdings nicht die Illusion abgeleitet werden, dass, wenn schon Beobachtungen notwendig widersprechend sind, die Beobachtertheorie dies überwinden könnte. In ihr kehren alle Konflikte wieder, sie nimmt aus meiner Sicht nur in Anspruch, diese möglichst breit und offen in den Blick zu bekommen und dabei möglichst viel über die Perspektivität von Beobachtern und Beobachtung auszusagen.

Über die Verbreitung einer solchen Beobachtertheorie und den möglichen Nutzen, den Menschen hieraus ziehen mögen, walten dann allerdings wieder Ausschließungsgründe, die eine solche Konstruktion aus bestimmten Interessen und Neigungen gegenüber einer anderen bevorzugen. Je massenhafter solche Bevorzugung wird, desto klarer mag die Relevanz und schließlich Akzeptanz der gewählten Konstruktion im Wechselspiel der Beobachtungen erscheinen. So wähnen sich die Menschen auf solchen erwählten Inseln sicher, bis sie erneut – gemessen in Zeit – in die Strömungen des Flusses gezogen werden. Ein Bleibendes entsteht nur, wenn wir dieses Bild in einem Zeitraffer betrachten, es entfaltet sich jenem Beobachter, der den Zeitraffer bedient, um sich seiner Situierung gegenüber den Inseln und Flüssen klar zu werden. Und dieser ist erneut Konstrukteur, ein Subjekt an einer Raum-Zeit-Stelle dieses Flusses und hockend in einer der Landschaften, die ihm scheinbar einen Über-Blick geben.

Ich gehe von der Grundthese aus, dass jeder Mensch *zugleich* in allem, was er fühlt, wahrnimmt, denkt, handelt usw. ein Beobachter ist. Von diesem Beobachter ist die Beobachtung wohl zu unterscheiden. Der Beobachter drückt die subjektive Identität des je singulären Ortes einer Beobachtung in einer Zeit aus, die Beobachtung hingegen die schon durch Verallgemeinerung beeinträchtigte Art der sozial-kulturellen Verwaltung dieses Beobachtens durch Beobachter, die sich in einem Zirkel mit ihren subjektiven Beobachtungen und dem befinden, was sie als zu Beobachtendes, als Art und Weise des üblichen Beobachtens bereits kennengelernt haben. Die Rede von der Freiheit des Beobachters darf deshalb nie übersehen, dass der Beobachter bereits beobachtend sozialisierter Beobachter ist. Dafür will ich kurz eine Begründung heranziehen.¹

In der psychologischen Beobachtung der Entwicklung kindlicher Intelligenz, wie sie von Piaget unternommen wurde, wird verständlich, dass zum Zurechtfinden in der Welt und im Prozess der Weltveränderung durch ein Subjekt zugleich ein Beobachtungsvorrat in symbolischer Form notwendig ist. Auch wenn viele Autoren diesen am liebsten auf Sprache reduzieren wollen, um sich eine Übersicht zu bewahren, so betont Piaget hingegen auch Formen von Motorik und Affekten, die durch unser Lernen ebenso wie unsere biologischen Gegebenheiten im Zusammenspiel mit der Umwelt unser Welt-Bild strukturieren. Das Wechselspiel von Subjekt und Objekt, wie es die Philosophie oft ausgedrückt hat, erscheint hier im Licht der Konstruktivität, in der Situierung eines Beobachters, der als Ich nicht nur im Verhältnis zu seiner Außenwelt mit der Welt operiert, sondern dies auch im Blick auf seine Innenwelt vermitteln muss, indem er in sich Beobachtungsvorräte nach bestimmten Modi des Beobachtens abfragt und hierauf Handlungen aufbaut und kontrolliert. Entscheidend aber an dieser neuen Weltsicht im 20. Jahrhundert ist, dass dieser Beobachter nicht passiv, nicht kontemplativ und rezeptiv bloß beobachtet, was „wirklich“ geschieht, sondern aktiv, konstruktiv und widersprüchlich in den Beobachtungsprozess selbst eingreift. Und auch dies ist noch zu harmlos gesprochen: Mehr als eingreift, da diese Beobachtungen, wenn sie denn von Subjekten konstruiert werden, überhaupt erst die Voraussetzung, die Bedingung der Möglichkeit von all dem darstellen, was ein Subjekt der Welt und sich zuschreibt. So ist die im Beobachter situierte Beobachtung überhaupt Voraussetzung für Welt- und Selbst-Bilder, für das Gesagte und Gesehene ebenso wie für alles Sag- und Sichtbare (vgl. genauer Kapitel II. 1.4.).

Unterschiedliche Theorien über den Menschen betonen die Einsicht, dass menschliches Denken, menschliche Kreativität keinesfalls konditionierbar und durch instruktives Lernen eindeutig und gleichsam mechanisch übertragbar sind. Es war der große Irrtum des Behaviorismus, die aktive, konstruktive Beobachtungsposition des Menschen zu unterschätzen. Der Mensch ist nicht ein Fass, das ich mit Außenwelt oder reduzierten Reiz-Reaktions-Mustern anfülle, sondern ein beobachtendes Wesen der Außenwelt und seiner selbst, ein von Gefühlen und Interessen geleiteter Sachwalter seiner Beobachtungsvorräte und ein nach den Modi der Beobachtung sehr vielgestaltiger, oft widersprüchlicher Konstrukteur von Sichtweisen. Wenn in meiner Beschreibung dabei bisher der optische Aspekt

¹ In Kapitel III. und IV. werden diese hier nur einführenden Bestimmungen systematisch und differenziert entfaltet.

sprachlich im Vordergrund stand, so hat dies seinen guten Grund in der enorm hohen Relevanz des Bildhaften für unsere Wahrnehmung und unser Welt-Bild. Dies kann und soll jedoch andere Möglichkeiten nicht ausschließen. So gibt es eine Gefühls-Welt, deren Beobachtung oft Empfindung oder Sinnlichkeit genannt wird. Bereits die Klassifizierung der fünf menschlichen Sinne ist nur eine Oberfläche von Beobachtungsmöglichkeiten, die wir aus Angewohnheit konstruieren. Und es gibt die Schwierigkeit, dass der moderne Mensch der Wissenschaft sich oft in der Lage wähnt, unter der verallgemeinerten sprachlichen Welt alle anderen Welten zu fassen, was die Illusion befördert, dass mithin die Sprache der Schlüssel der Welt überhaupt sein könnte.

Die menschliche Geschichte hat die Sprachen in einer Art entfaltet, die allerdings das Beobachten immer mehr verkompliziert und abstrahiert. Solche abstrahierten Beobachtungsvorräte erfordern neue Modi des Beobachtens, denn ich fasse auch das sprachliche Nachdenken als eine Art des Beobachtens auf. Nun mag man über den Sinn dieser begrifflichen Erweiterung streiten, sie ließe sich durch weitere Unterscheidungen oder neue Kunstworte gewiss auch vermeiden, aber der Begriff des Beobachtens erscheint mir als Ausdruck der Vielfältigkeit des Beobachters als hinreichend anschlussfähig, so dass ich ihn nicht nochmals zu differenzieren versuche. Beobachten ist mithin auch das sprachliche Vermögen, sich in einer beobachtend konstruierten Außen- oder Innenwelt zu situieren.

Damit aber ist Beobachten nicht alles, was Menschen ausmacht. Beobachtungen unterscheiden sich von Handlungen. Beobachtungen unterscheiden sich auch von dem, was sie motiviert. Aber bei näherem Hinsehen bedeuten diese Unterschiede nicht, dass Handlungen oder Motive des Handelns frei von Beobachtungen sein können. Sie sind zirkulär miteinander verwoben.¹ Es wird das Ziel dieser Arbeit sein, diese Zirkularität näher aufzuklären, hierüber ein Konstrukt einer Beobachtertheorie aufzurichten, die bisher zumindest mir geholfen hat, sie mir besser als mein Welt-Bild vorstellen und kritisch in wissenschaftlichen Diskursen nutzen zu können.

Da ich nun aber nicht den Status des Beobachters aus dem Blickwinkel seiner vermeintlichen Natur biologisch abstrahiere, muss ich die Modi meines Beobachtens im Blick auf die Beobachtungsvorräte, die hier möglich sind, anders beschränken. Mein Ziel ist es, die große Offenheit des beobachtenden Konstruierens zu verdeutlichen, meine Methode aber ist paradox hierzu die Begründung von Ausschließungen. Jede Methode, die etwas begründen will, steht in der Aufgabe einer Dekonstruktion, wie wir mit Derrida noch sehen werden², weil sie durch ihre Konstruktion etwas anderes ausschließen muss. So schließt mein Wunsch nach Offenheit geschlossene Konzepte aus, aber es ist fraglich, inwieweit ich Offenheit als Konzept überhaupt aufrecht erhalten kann, denn ich werde nicht offen für alles sein können, um dadurch in einem Chaos der Verschwommenheit zu enden. Diesem Dilemma selbst will ich daher nachgehen, denn es scheint mir vielversprechend, Probleme des Konstruktivismus an der Stelle dieses grundsätzlichen Dilemmas zu ermitteln. Da ich jedoch nicht reduktionistisch verfahren möchte, um

¹ Es zeichnet gerade die *Grundbegriffe* unserer Kultur aus, dass sie eben nicht solitär für sich stehen, sondern, weil sie verwickelte Zusammenhänge bezeichnen, weil und insofern sie mit anderen Begriffen verbunden sind, die etwas Übergreifendes ausdrücken, *als* Grundbegriffe erscheinen.

² Vgl. dazu insbesondere Kapitel II. 1.3.4.3.

in einer Art neuen Objektivismus zu landen, gehe ich den umgekehrten Weg: Welche Kränkungen am Reduktionismus, an den Ausschließungsgründen beobachtender Weisen, an der Schärfe menschlicher Suche nach Wahrheit und Eindeutigkeit ihres Begründens selbst scheinen mir besonders relevant zu sein, um mein eigenes Dilemma beobachten zu können?¹ Wenn ich diesen Kränkungs-Bewegungen im Kapitel II. nachspüre, dann verspreche ich mir darüber ein besseres Verständnis über die Möglichkeiten und Paradoxien meines Beobachtens.

4. Das Ende der großen Entwürfe

Zuvor will ich aber noch der Frage nachgehen, wieso im Fluss der sozialen Zeit gerade heute der Beobachter und der Konstruktivismus beanspruchen, stärker in den Vordergrund zu treten. Was macht die gegenwärtige Faszination am Konstruktivismus aus?

Es ist ein Umschlag im geistigen Verständnis, in der Selbstbestimmung und im Zusichselbstkommen innerhalb der Erkenntniskritik des 20. Jahrhunderts, was konstruktivistische Ansätze vorrangig ausdrücken. Damit stehen solche Ansätze durchaus noch – wie übrigens auch die oben angesprochenen französischen Dekonstruktivisten – in der Tradition der Aufklärungsbewegung, die in der Französischen Revolution erfahren hatte, dass Veränderung gegenüber unumstößlich scheinenden sozialen Zuständen möglich ist. Die bürgerliche Gesellschaft gab Raum für Vorstellungen, in denen Menschen sich stärker selbst bestimmen lernen, indem sie die Lebensform mitbestimmen und ihr individuelles Leben – innerhalb der biologischen (physiologischen) Grenzen und gesellschaftlichen Bedingungen – nach freiem Willen führen. Dass diese Freiheit in der Dialektik des zivilisatorischen und kulturellen Fortschritts, mit dem sich die Moderne gerne auf der dinglichen und institutionellen Seite selbst charakterisiert, zugleich eine Dialektik von Fremd- und Selbstzwängen beinhaltet, wird allerdings erst bei näherem Hinsehen deutlich, wie weiter unten noch herausgearbeitet werden soll. Gleichwohl schien zunächst die aufgeklärte Überwindung alter Zustände oder Erklärungsweisen nur unter der Prämisse einer neuen Wahrheit möglich. Diese Wahrheitssuche verabsolutierte je nach Vorliebe entweder die objektiv scheinende Seite „da draußen“ oder die subjektive, inwendige Seite des Menschen, um zu anspruchsvollen Setzungen zu gelangen. Hier konnten Natur- und Geisteswissenschaften sich über eine gewisse Wegstrecke einig wähen, aber es war allein der Fortschrittsglaube an eine gültig seiende und zugleich veränderbare Welt, der diese brüchige Einigkeit trug. Gegen Ende des 20. Jahrhunderts mehren sich nun die Stimmen, die – hier wiederum nur beispielhaft genannt² – von einem „Ende der großen Entwürfe“ (so nach einem

¹ Dies unterscheidet meinen Ansatz klar von dem Luhmanns, der auch der Paradoxie einer Konstruktion, die sich selbst konstruiert, nachspürt. Vgl. dazu auch abgrenzend Kapitel II. 2.5.

² Und diese Stimmen treten gewiss nicht nur am Ende des 20. Jahrhunderts auf, sondern haben ihre Vorläufer. Aus konstruktivistischer Sicht ist hier aus der Vielzahl der Stimmen insbesondere John Dewey interessant, weil seine pragmatische Theorie nicht nur nach einer Kritik der Metaphysik sucht, sondern vor allem praktische Lösungen zu einem neuen Verständnis ausprobieren will, die als Konstruktionen aufgefasst und in den Strom möglicher Veränderungen hineingeworfen sind. Vgl.

Kongress in Fischer u.a. 1992), von „Kontingenz“ (Rorty 1991), von „nachmetaphysischem Denken“ (Habermas 1992 a) sprechen.

Habermas zum Beispiel arbeitet als Aspekte des metaphysischen Denkens vor allem Identitätsdenken, Ideenlehre und einen starken Theoriebegriff heraus, die durch historische, gesellschaftliche Entwicklungen belegt erscheinen (vgl. ebd., 41 f.):

- ein totalisierendes, sich auf Ganzheit und Einheit richtendes Denken sieht sich durch praktische Verfahrensrationalität erschüttert, die das Erkenntnisprivileg der Philosophie bricht¹; in den Naturwissenschaften wie in der Moral- und Rechtstheorie werden zunehmend eigene Wege beschritten²;
- historisch-hermeneutische Wissenschaften spiegeln die komplexen „Zeit- und Kontingenzerfahrungen“ der bürgerlichen Wirtschaftsgesellschaft, was ein Bewusstsein der „Endlichkeit“ von Ereignissen fördert und eine „Detranszendentalisierung der überlieferten Grundbegriffe“ in Gang setzt³;
- bereits im 19. Jahrhundert entsteht eine Kritik an der „Verdinglichung und Funktionalisierung von Verkehrs- und Lebensformen“, was den Glauben an die objektivistische Macht von Wissenschaft relativiert; die vorgängige, vorherrschende philosophische Bevorzugung einer Beschreibung der Wirklichkeit in Subjekt-Objekt-Beziehungen im Rahmen eines bewusstseinstheoretischen Paradigmas (Descartes bis Husserl) wird ebenfalls relativiert und geht über in das Paradigma der Sprachphilosophie, die in ihrer Entwicklung den konstruierenden, subjektiven – dabei aber zugleich auch konsensuellen bzw. interessebezogenen – Bereich von Wahrheitsfindung immer stärker betont⁴;
- die klassische Bevorzugung der Theorie vor der Praxis ist dem Drängen der modernen Industrie und den modernen Lebensformen nicht mehr gewachsen⁵ und wird in Spezialbereiche zurückgedrängt; damit wird Raum frei, um Alltagskontexte und Kommunikationsprobleme differenzierter zu betrachten. Dies setzt allerdings voraus, dass sich Wissenschaft aus dem Logozentrismus befreit, dass sie nicht in „Selbstreflexion der Wissenschaften aufgeht“, dass sie

z.B. Neubert (1998). Siehe ferner Reich in url: http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/reich_works meine diversen Arbeiten zu diesen Kontexten.

¹ Vgl. hierzu insbes. Schnädelbach (1983).

² Vgl. hierzu auch erweiternd Habermas (1992 b, 1997).

³ Habermas verweist insbesondere auf Foucaults Schlusskapitel aus „Die Ordnung der Dinge“ (1993 a), um darauf hinzuweisen, dass die Humanwissenschaften in eine hilflose transzendental-empirische Doppelperspektive geraten, wenn sie einerseits in der Wirklichkeit schon symbolisch geronnene Gebilde mit scheinbar transzendentaler Geltung vorfinden, andererseits eine rein empirische Analyse betreiben wollen. Vgl. Habermas (1992 a, S.48).

⁴ Diesen Aspekt bezeichnen Habermas (ebd., 52 ff.), Apel und andere auch als linguistisch-pragmatische Wende. Auch diese weist ihre eigenen Probleme auf. Für Habermas entfallen die falschen Perspektiven der Transzendentalisierung von Erkenntnis oder einer reduziert verfahrenen Linguistik (oder ihrer Folgetheorien) erst mit dem pragmatisch orientierten Übergang zum neuen Paradigma der Verständigung. Vgl. dazu genauer weiter unten die erste und zweite Kränkungsbewegung.

⁵ „Der Pragmatismus von Peirce bis Quine, die philosophische Hermeneutik von Dilthey bis Gadamer, auch Schelers Wissenssoziologie, Husserls Lebensweltanalyse, die Erkenntnisanthropologie von Merleau-Ponty bis Apel und die postempirische Wissenschaftstheorie seit Kuhn haben solche internen Zusammenhänge zwischen Genesis und Geltung aufgedeckt. Noch die esoterischen Erkenntnisleistungen haben Wurzeln in der Praxis des vorwissenschaftlichen Umgangs mit Dingen und Personen. Damit ist der klassische Vorrang einer Theorie vor der Praxis erschüttert.“ (Habermas 1992 a, 57 f.)

ihren „Blick aus der Fixierung ans Wissenschaftssystem löst“, um sich „auf das Dickicht der Lebenswelt“ einzulassen (Habermas 1992 a, 59).¹

Diese Bewegungsrichtungen sind jedoch keineswegs einhellig, Rückbewegungen zur Metaphysik (vgl. ebd., 267 ff.) beschreibt Habermas skizzenhaft, und sie korrelieren mit politischen Auseinandersetzungen. Ergänzend können wir hier auch die Bewegungen der kapitalistischen Entwicklung hinzufügen, die als Tauschgesellschaft eine ungeheure Dynamik mit unterschiedlichen Richtungswechseln nach Interesse, Macht, mit Produktions- und Reproduktionsdynamik, Verwertungs- und Entfaltungsschwierigkeiten ihres politisch-ökonomischen Systems ausdrückt. Die Reflexion solcher komplexer Bewegungen hat dazu geführt, dass es keine einheitsstiftende Philosophie mehr gibt, auch keine andere Disziplin, die diese Aufgabe übernehmen könnte.

Richard Rorty spitzt dieses Argument zu, indem er konstatiert, dass sich heute die meisten Intellektuellen bei „Fragen nach Zwecken – im Gegensatz zu denen nach Mitteln, also Fragen, wie man dem eigenen Leben oder dem Leben der Gemeinschaft Sinn geben kann – an Kunst oder Politik oder beide“ wenden, „kaum an Religion, Philosophie oder Wissenschaft.“ (1991, 21) Dies liegt daran, dass Veränderungen seit der Französischen Revolution und seit einer Kunstentwicklung, die sich nicht mehr als Imitation vorgegebener oder traditionell vorgesehener Werte versteht, in diesen Bereichen eher vollziehbar erscheinen, so dass hier ein Innovationspotenzial stärker vermutet wird als in den traditionell auf Beharrung oder Etablierung *einer* Sichtweise gerichteten symbolischen Weltansichten. Gleichwohl führte dies auch zu einer Spaltung der Philosophie. „Manche Philosophen sind der Aufklärung treu geblieben und haben sich weiterhin mit der Sache der Wissenschaft identifiziert. Sie sehen den alten Streit zwischen Religion und Wissenschaft fortauern, nun in der neuen Form eines Streites zwischen der Vernunft und all jenen Kräften in der Kultur, die annehmen, Wahrheit werde eher gemacht als gefunden.“ (Ebd., 21 f.)

Aber welche gefundene Wahrheit steht nur für sich? Ist sie nicht immer auch gemacht? Eine gemachte Wahrheit aber ist eine menschliche Konstruktion. Rorty formuliert dies so: „Wahrheit kann nicht dort draußen sein – kann nicht unabhängig vom menschlichen Geist existieren –, weil Sätze so nicht existieren oder dort draußen sein können. Die Welt ist dort draußen, nicht aber Beschreibungen der Welt. Nur Beschreibungen der Welt können wahr oder falsch sein. Die Welt für sich – ohne Unterstützung durch beschreibende Tätigkeit von Menschen – kann es nicht.“ (Ebd., 24)

Wahrheit wird hier an Sätze geknüpft. Es ist dies jedoch eine Ansicht, die gar nicht so neuartig ist, wie sie erscheinen mag. Im philosophischen Diskurs der Moderne (vgl. Habermas 1991 a) ist eine Bewegung erkennbar, die die konstruktive Seite der Wahrheitssuche als Suche nach immer neuen Konstruktionen schon länger immer

¹ Habermas weist darauf hin, dass allerdings solcherart nachmetaphysisches Denken Religion, die als „normalisierender Umgang mit dem Außeralltäglichen im Alltag“ ihre Funktion behält, weder ersetzen noch verdrängen kann. (Ebd., 60) Es kommt hinzu, dass metaphysisches Denken in solchen Funktionen Ersatz für den Verlust, den Habermas herausgearbeitet hat, sein kann oder werden möchte. Im Alltag selbst zeigt sich die Differenz einer Analyse als konstruierender, verstehender Blick gegenüber den unter diesen Blick genommenen Funktionalisierungen. Es hängt von unserer Verständigungsleistung ab, ob wir diesen Blick annehmen wollen.

stärker hervortreten lässt, die dabei aber zugleich auch komplexe und widersprüchliche Probleme menschlicher Lebenswelt, menschlicher Kommunikation zur Erscheinung bringt. Die gemachte Wahrheit ist nicht einfach ein solipsistischer Vorgang einzelner herausragender Personen, sondern in einen Kreisprozess eingebunden. Habermas (1991 a, 398) interpretiert diesen Vorgang so:

„Die strukturellen Kerne der Lebenswelt werden ihrerseits durch entsprechende Reproduktionsprozesse, und diese wiederum durch Beiträge des kommunikativen Handelns „möglich gemacht“. Die *kulturelle Reproduktion* stellt sicher, dass (in der semantischen Dimension) neu auftretende Situationen an die bestehenden Weltzustände angeschlossen werden: sie sichert die Kontinuität der Überlieferung und eine für den Verständigungsbedarf der Alltagspraxis hinreichende Kohärenz des Wissens. Die *soziale Integration* stellt sicher, dass neu auftretende Situationen (in der Dimension des sozialen Raumes) an die bestehenden Weltzustände angeschlossen werden; sie sorgt für die Koordinierung von Handlungen über legitim geregelte interpersonale Beziehungen und verstetigt die Identität von Gruppen. Die *Sozialisation* der Angehörigen stellt schließlich sicher, dass neu auftretende Situationen (in der Dimension der historischen Zeit) an die bestehenden Weltzustände angeschlossen werden; sie sichert für nachwachsende Generationen den Erwerb generalisierter Handlungsfähigkeiten und sorgt für die Abstimmung von individuellen Lebensgeschichten und kollektiven Lebensformen. In diesen drei Reproduktionsprozessen erneuern sich also konsensfähige Deutungsschemata (oder ‚gültiges Wissen‘), legitim geordnete interpersonelle Beziehungen (oder ‚Solidaritäten‘) sowie Interaktionsfähigkeiten (oder ‚personale Identitäten‘).“

Habermas legt hier den Schwerpunkt seiner Beobachtung weniger auf die spontan gemachte Wahrheit als vielmehr auf jenes Wissen, das in solchen Wahrheitsprozessen bereits immer vorausgesetzt wird. Es ist dies ein rekonstruktiver Teil unserer Lebenswelt, die sich in diesem reproduktiven Kreisprozess aus jeweils unterschiedlicher lebensweltlicher Betonung beschreiben lässt. Der Mensch ist nicht vorrangig durch seine biologische Reproduktion charakterisiert, die ihm dann außerordentliche konstruktive Fähigkeiten mitgibt, sondern im historischen Prozess – aus dem kein Mensch beliebig aussteigen kann – sind für alle konstruktiven Tätigkeiten des Menschen rekonstruktive Voraussetzungen im Sinne der drei Reproduktionsprozesse zu beachten. Dabei stellt Habermas überwiegend auf soziologische oder sprachbezogen-kommunikative Prozesse ab.¹ Zudem argumentiert er dabei idealtypisch. Kulturelle Reproduktion erscheint nur einem distanzierten Beobachter, der selbst noch auf so etwas wie eine einheitliche Entwicklung hoffen kann, der noch eine einheitsstiftende Vernunft des kommunikativen Handelns zumindest am Horizont sich imaginiert, um seine Perspektive zu bewahren. Erst aus dieser lässt sich definieren, was soziale Integration im Sinne einer wünschenswerten Sozialentwicklung ist. Erst daraus lassen sich Bedingungen der Sozialisation erfassen. Aber Habermas gelingt es so nicht, so möchte ich hier nur andeuten und erst später näher ausführen², eine Blickrichtung im Sinne einer Dekonstruktion, einer Entlarvung auch seiner eigenen Perspektive einzunehmen.

¹ Norbert Elias beschreibt diese zivilisatorische Voraussetzung vor allem unter den Perspektiven von Fremdzwängen, die sich in Selbstzwänge verwandeln. Dies wird im nächsten Abschnitt dieses Kapitels ausführlicher dargestellt.

² Zur Auseinandersetzung mit Habermas vgl. bes. Kapitel II. 2.4. und II. 3.6. Zu lebensweltlichen Problemen insbesondere Band 2, Kapitel III. 2.4. und IV. 3.2. und 3.3.2.2.

Umgekehrt gelingt dies auch jenen Kritikern nicht, die alles bloß noch dekonstruieren, weil sie jeden Blick für einheitsstiftende Tendenzen in der Postmoderne verloren haben. Der Konstruktivismus kann durchaus zwischen diesen Polen schwanken. Er gewinnt seine Bedeutung ohnehin nur aus der Sicht vieler Wissenschaften, die das Ende ihrer großen Entwürfe erleben. Aber er bleibt eine beliebige Theorieentwicklung mit eher willkürlichen Bedeutungshöfen, solange er nicht über eine Beobachtertheorie verfügt, die dies Schwanken selbst als beobachtende Perspektive und beobachtenden Fokus aufdeckt und sich hierin situiert. Dies ist der Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit.

5. Fremd- und Selbstbeobachtung als Konstrukt

So behaupte ich mich selbst, bin aber schon bei einem Anderen.¹ Oder umgekehrt: die Anderen sind bei mir. So mag ich den vermeintlichen Leser beobachten, indem ich mir einbilde, was er denken mag, wenn er diese Zeilen liest. Er aber wird sich seinen Teil über sich und den Autor denken. Im Wechsel des Beobachtens wechseln die Möglichkeiten. Auch hier ist der Fluss, die Kinesis, die sich durch die Mimesis eines bestimmten Haltepunktes verstellt. Aber nur in diesem Verstellen erkennen wir. Bevor ich in Kapitel II. den Kränkungsbewegungen ausführlich nachgehe, möchte ich die Leserin und den Leser im Fluss zu einer Distanzierung dieses Bildes selbst einladen, indem wir so tun, als wären wir auf einem Boot auf dem Fluss. Wir suchen aus dieser neuen Perspektive den Flusslauf zu erkennen, Anlegepunkte auszumachen, uns selbst und den Anderen, die Selbst- und die Fremdbeobachtung hierbei zu situieren, indem wir fragen: Warum scheint es eigentlich genau jetzt an der Zeit, dass wir im Fluss uns selbst als Beobachter erheben wollen, uns Boote konstruieren, um zu sehen, wo wir sind, was wir tun, wie wir sind, statt uns einfach treiben zu lassen?

Zunächst geht es darum, hier kurz zu belegen, dass der beobachtende Standort im Fluss eines Geschehens, dass der gegenwärtige Zeitpunkt und Ort konstruktivistischer Entwürfe nicht zufällig erfolgt, sondern sich in Interpretationen des Zivilisationsprozesses einfügen lässt. Als unseren Bootsmann wähle ich hierzu Norbert Elias. Der Koch auf dem Boot ist Michel Foucault. Ihre Interpretationen wechseln, je nachdem, was wir beobachten wollen. Für manch einen Beobachter wird auf einmal Foucault zum Bootsmann und Elias zum Koch. Mögen diese Interpretationsspiele auch wiederum nur *zwei* Zugänge zu möglichen Wirklichkeiten sein, mögen wir also nur in einem Boot mit bestimmten Blickwinkeln sitzen, so

¹ „Der Andere, der uns als Anderer außen gegenübersteht, wird bei mir stets groß geschrieben, als anderer, wie er vermittelt über innere Bilder und mein Begehren erscheint, stets klein. Ein Beispiel mag die Unterscheidung verdeutlichen helfen: Wenn ich meiner Partnerin gegenüber trete, dann sehe ich sie immer durch einen Horizont meiner Vorstellungen (Imaginationen), die mit Begehren, Wünschen, Erwartungen verbunden sind. Ich sehe sie als andere (vermittelt über ein *imaginäres a*). Äußert sie sich hingegen als Partnerin, dann bemerke ich die Differenz zwischen meinem Bild von ihr (*a*) und ihren Äußerungen (*A*), sie erscheint dann als Andere, die unabhängig von mir existiert und ein eigenes Wesen ist. Als große Andere kann sie mein imaginäres Bild (*a*) beeinflussen und verändern.“ (Reich 1997, X) Weiter unten wird in Kapitel II. 3.5. die Unterscheidung ausführlich hergeleitet und begründet.

rekonstruieren sie nach meiner Sicht hinreichend plausibel, warum wir gerade heute jene Autonomie und Selbstbewusstheit erreichen, die uns als Konstrukteure des eigenen Schicksals erkennbar werden lässt.¹ Zugleich führe ich das Verständnis über Beobachter so phänomenologisch weiter, indem ich zusätzliche Unterscheidungen einbringe. Diese werden im weiteren Text ständig wiederkehren und durch die Darstellung selbst immer neue Erweiterungen erfahren. Dies sollte nicht verwundern, denn auf dem Boot auf dem Fluss verändern sich die Blickwinkel ständig. Doch jetzt wird unsere Illustration, wird dieses Bild von Boot, Fluss und Blickwinkeln zu festlegend. Eine höhere Abstraktion soll helfen, einen großen Fluss – die Zivilisation – zu re/konstruieren.

In einer abstrahierenden Betrachtungsweise wird seit der Moderne das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft immer wieder fokussiert, um Teilnahmen und Beobachtungen zu klären. Die Beobachterposition erscheint auf den ersten Blick, besonders wenn ein Beobachter die biologische Autopoiesis zum Fokus erhebt, zunächst immer als eine Ich-Position. Ein zweiter Blick erweist auch in solchen Konzepten, wenn sie das Zusammenwirken menschlicher Gemeinschaften, hier sogar einer Zivilisation, erklären wollen, dass diese Position auf Dauer nie nur durch ein Ich allein geprägt sein kann. Der einsame, isolierte Mensch war immer eine bloße Fiktion und diente allenfalls Autoren dazu, auf bestimmte, zugeschriebene Natureigenschaften des Menschen hinzuweisen.² In sie gehen Werte ein, die ein kulturell, sozial, zivilisatorisch – wie immer wir hier auch einen Beobachterbereich und Fokus wählen wollen – geprägtes Beobachten – mit Foucault könnten wir auch sagen: Eine Ordnung des Diskurses über alles das, was beobachtet wird – bestimmen. Hierin drücken sich Beobachtungsmaximen aus, die gesellschaftlich selektiert, sanktioniert und erwartet werden. In sehr kohärenten Gesellschaften sind solche Werte ein striktes Dogma der Lebensführung, in pluralistischen Gesellschaften streitbarer Teil der Lebensformen.

Wie das Ich sich in seinen, und das heißt zugleich auch in durch Interessen definierten, Beobachtungspositionen zurecht findet, dies ist seit langem Thema in der Entwicklung der menschlichen Wissenschaft, vom Mythos zum Logos, von religiösen Weltprojektionen bis hin zu philosophischen und politischen Weltarbeitungen. Die Beobachterposition ist hierbei, das ist eine wesentliche These einer nicht naiven konstruktivistischen Theorie, niemals voraussetzungslos. Sowohl bei den Ansichten des Beobachters als auch bei Theorien über die Beobachtung muss grundlegend beachtet werden, dass der Beobachter bereits Beobachteter, ein in bestimmter Weise im wechselseitigen Spiel von Beobachtungen erzeugter Be-

¹ Auch Habermas könnte uns einige nachmetaphysische Speisen auf unserem Boot anrichten. Doch ich will, wie spätere Auseinandersetzungen zeigen sollen, dabei nicht auf den ausschließlichen Flusslauf seines „kommunikativen Handelns“ abbiegen. Dahlmanns (2008) geht dem Verhältnis von Elias und Foucault aus der Sicht des interaktionistischen Konstruktivismus näher nach.

² So beschrieb vor allem Rousseau den ursprünglichsten Naturzustand als isolierten Zustand, um auf die Grundtriebe Selbstliebe und Mitleid des Menschen als Grundeigenschaften zu kommen. Dieses Verfahren ist instruktiv, um zu erkennen, dass bei Abzug aller gesellschaftlicher Komponenten des Menschen als Konstrukt keineswegs ein isolierter Mensch herauskommt, sondern ein Konstrukt, das Interessen des Konstrukteurs im Beweis seiner Annahmen spiegelt. Auffallend an bürgerlichen Naturrechtstheorien ist in der Tat, dass sie überwiegend die sozialen Prämissen ihres Interessenstandes in die Urgeschichte der Menschen projizieren, um sich daraus Gültigkeit für ihre Konstruktionen abzulesen. Eine anschauliche Analyse bietet hierzu z.B. Macpherson (1973); vgl. auch Reich (1997, 146 ff.).

obachter ist, dass der Beobachtete zirkulär zugleich dabei Beobachtender ist. Sowohl die Inhalte als auch die Formen der Beobachtung erscheinen zwar für den einzelnen Beobachter als subjektiv, sind aber nicht vom kulturellen und sozialen Kontext abzulösen, mit dem sie vielfältig verwoben sind und in dem sie als Maximen der Beobachtung erscheinen. Der Konstruktivismus sieht sich also gezwungen, auf die kulturellen, sozialen, gesellschaftlichen Interaktionen zu schauen, wenn er seine Wirklichkeiten besprechen will.

In diesen verwobenen Zuständen ist es sinnvoll, zwischen einer Selbst- und Fremdbeobachtung zu unterscheiden, um zwei grundsätzlich unterschiedliche, wenngleich nicht trennbare, Beobachtungsrichtungen anzuzeigen.¹

Wenn wir auf das ontogenetische Heranwachsen des Menschen sehen, dann hilft die Unterscheidung von Selbst- und Fremdbeobachtungen eine komplexe Dialektik², Wechselwirkungen, zirkuläre und entwicklungsartige Prozesse genauer zu beschreiben. Eltern oder Erzieher beobachten z.B. als ihrerseits bereits Erzogene, sie beobachten ihre Kinder, so wie sie einst selbst beobachtet wurden, und, komplizierter hierin, auch noch während aller Erziehung sich selbst beobachten, sich selbst in Gedanken entgegentreten, um sich als Mensch unter anderen Menschen gewahr zu werden, d.h. die eigene Wahrnehmung an anderen und im Bild des Anderen in sich zu vergleichen. Dieser Beobachterstatus ist als Voraussetzung zu beachten, wenn wir uns überhaupt sinnvoll mit unserem Thema auseinandersetzen wollen. Norbert Elias schreibt dazu treffend in seiner Einführung „Was ist Soziologie“: „Aber gegenwärtig bleibt man beim Nachdenken über sich selbst oft genug auf einer Stufe stehen, auf der man seiner selbst nur als jemand bewusst wird, der anderen Menschen wie anderen ‚Objekten‘ gegenübersteht, oft genug mit dem Gefühl, von ihnen durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt zu sein. Das Empfinden einer solchen Trennung, das dieser Stufe des Selbstbewusstwerdens entspricht, findet seinen Ausdruck in vielen gebräuchlichen Begriffsbildungen und Redewendungen, die dazu beitragen, es als etwas ganz Selbstverständliches erscheinen zu lassen und es ständig zu reproduzieren und zu verstärken. So spricht man etwa von dem einzelnen Menschen und seiner Umwelt, von dem einzelnen Kind und seiner Familie, vom Individuum und von der Gesellschaft, von dem Subjekt und den Objekten, ohne sich immer wieder klarzumachen, dass der einzelne selbst auch zugleich zu seiner ‚Umwelt‘, das Kind zu seiner Familie, das Individuum zur Gesellschaft, das Subjekt zu den Objekten gehört.“ (Elias 1991, 9)

¹ Unterscheidungen bezeichnen für mich solche Ereignisse, die sowohl aus der Perspektive ihrer Gemeinsamkeiten als auch in ihren beobachtbaren Unterschieden sinnvoll betrachtet werden können. Bei Trennungen ist der Sinn des Gemeinsamen von vornherein problematisch. Allerdings können Perspektivwechsel durchaus dazu führen, dass vormals Getrenntes in einer neuen Theorie auf einmal unterschieden wird, um die beobachtenden Bezugspunkte zu erweitern.

² Der Begriff Dialektik wird von mir nachfolgend gebraucht, um die Wechselwirkungen zwischen zwei Ereignissen, die auf ein gemeinsames drittes verweisen, zu bezeichnen. Allerdings ist dieser Gebrauch bereits durch die Analyse von Zirkularität, wie sie weiter unten beschrieben wird, geprägt. Dialektische Vorgänge werden von einem Beobachter in Prozessen der Wechselwirkung mit anderen Beobachtern (Zirkularität) konstruiert, um Entwicklungen in einer Zeitperspektive als Verständigung in einer Beobachtung (= Perspektive einer Verständigungsgemeinschaft) festzuhalten. Die hinter der Dialektik ausgedrückte Sachgesetzlichkeit ist eine des Konstrukteurs und nicht unabhängig von diesem. Inwieweit dabei Kausalität und Zirkularität in einen Widerspruch des Beobachters geraten können, wird noch zu diskutieren sein.

Die verdinglichende Form der Beobachtung, in der Begriffe zu Gegenständen werden, in der Subjekte mit Gefühlen, mit widersprüchlichen Empfindungen zu Dingen vereinfacht werden, die als Einstellungen, Werthaltungen, Vorstellungen sich vom Komplex des Mannigfaltigen eines Subjekts, eines zwischenmenschlichen Zusammenspiels, eines dynamischen Sachverhalts usw. lösen, ist zugleich Garant der Behauptung der Dinge und Subjekte in einem Beobachterstatus, der vereinfachen muss, um nicht in der Komplexität der Dinge selbst sich zu verlieren. Begriffe sind neben Bildern, die oft aber auch begrifflich gefasst werden, die wesentlichen Hilfsmittel einer Vernunft, die sich in ihren Beobachtungen Übersicht verschaffen will. Begriffe sind gedankliche Konstrukte, die einem jeweils unterschiedlichen Abstraktionsniveau angehören. Worauf uns Elias aufmerksam macht, der bei der Beobachtung von Familien und sozialen Beziehungen von Verflechtungen spricht, das müssen wir uns zu Beginn unserer Überlegungen über den Beobachterstatus festhalten: Unsere Sprache drückt durch ihre Verdinglichung weniger diese Verflechtungen sowie uns und die Anderen als Beobachter in diesen aus, sondern vergegenständlicht begrifflich und lässt diesen Vorgang damit als etwas Statisches erscheinen. So sprechen wir dann von sozialen Zuständen der Interaktion und Kommunikation, die wir näher mit unterschiedlichsten Abstrakta füllen, obwohl wir bei näherem Hinsehen gar kein gegenständliches Verhältnis festmachen können. Für einige liegt hier die Versuchung nahe, diese scheinbar feststehenden Dinglichkeiten dann weiter dadurch verstehbar und kontrollierbar zu machen, dass sie enge und eindeutige gesellschaftliche Normen an sie heften, um dann aussagen zu können, dass beispielsweise ein guter Mensch immer eine Person sein muss, die in erster Linie auf die Selbstbeherrschung zu achten habe.¹ Je differenzierter dieses Normennetz gespannt wird, desto normativer wird die daraus resultierende Selbst- und Fremdbeobachtungsleistung. Foucault hat sich ausführlich damit beschäftigt, wie die Normen einen Typ von Gesellschaft formieren, der für die Subjekte verbindlich wird. Aber er befreit uns hierin von der naiven Sicht einer Abbildung von Gesellschaft auf Normen oder Normen auf Gesellschaft, weil sein Blick ständig bereit ist, in widersprüchliche Richtungen zu schauen. Es sind Arbeiten der Rekonstruktion, der Archäologie und Genealogie, wie sie bei Foucault bezeichnet werden, zu leisten, um in dieser Widersprüchlichkeit Diskurse aufzuspüren, in denen lokale und regionale Geschichten wie „Wahnsinn und Gesellschaft“ (1973), „Die Geburt der Klinik“ (1991), „Überwachen und Strafen“ (1992 a), „Sexualität und Wahrheit“ (1989 a b, 1992 b) und anderes mehr lauern. Unsere archäologische und genealogische Arbeit kann uns helfen, den Wurzeln der Fremd- und Selbstbeobachtungen näher zu kommen, aus denen unsere Identität sich formt bzw. geformt wird. Es ist dies kein einheitlicher, sondern ein wechselnder Blick, ein sprunghafter mitunter, der durch Verschiebungen und stete Besonderheiten gekennzeichnet ist. Trotzdem gelingt es, Strukturen zu rekonstruieren, die verborgene und machtvolle Fremdzwänge entlarven, die unseren Selbstzwang als gesellschaftliches Machtspiel erkennen lassen. Gerade eine kultur- und gesellschaftskritische Sicht lebt von solchen Rekonstruktionen.

Da nun erscheint ein Widerspruch ganz eigener Art: Foucault sucht das

¹ Seit John Locke war dies das immer wieder variierte Thema bürgerlicher Normen in der Erziehungsgeschichte. Davon gibt es viele versteckte Varianten. Neben der Selbstbeherrschung brechen sie vor allem in den damit zusammenhängenden Zuschreibungen von normal und anormal (Devereux 1974), von gesund und krank, sozial und asozial usw. auf.

Transitorische, das Singuläre und Sterbliche in jedem seiner perspektivischen Entwürfe, in seinen Archäologien, die Überreste aus Texten hervorkramen, und seiner Genealogie, die Verbindungen der Herkunft erfindet und uns überantwortet. Je genauer aber diese Herleitung versucht wird, je geduldiger und minutiöser seine Archäologie voranschreitet, desto mehr wird auch er Gefangener seiner Beobachterpositionen. Zugleich weiß er, dass die Ausgewiesenheit solcher Positionen zur Vernichtung dessen führt, was er konstruktiv nur leisten kann – Transitorisches, Singuläres, Sterbliches zu erfinden und uns zu überantworten, die wir eben auch aus diesen Bedingungen nicht entfliehen können, weil sich die große Wahrheit in die vielen Möglichkeiten des konstruierten Lebens aufgelöst hat. Hat Foucault erst einmal in seinem Werk Beobachtungsräume erschlossen, dann hat er in der Regel kaum von diesen Besitz ergriffen, sondern seine Positionen immer wieder gewechselt. Er spricht von Langeweile, die er bemerkte. Sie korrespondiert mit der Einsicht in die Wahl von Beobachterperspektiven, die den ungeheuren Anspruch auf allseitige Beobachtung ebenso aufgegeben haben wie den Wunsch, alles richtig zu machen. Das Richtige, das Gute, das Wahre, sie haben sich als trügerische Schalen erwiesen, die das Denken richteten und die Blicke einseitig fixierten. Und gerade hierfür ist Foucault schon aufgrund seines Lebensweges sensibel gewesen.¹ So sind alle Konstruktionen – obzwar notwendig in bestimmten Kontexten erscheinend oder als plausibel deutbar – immer auch schon brüchig.

Auf zwei Brüche will ich besonders hinweisen: Der erste wird vor allem von Nietzsche eingeführt. Seine Blicke und Entwürfe erschütterten umfassend das Denken im 20. Jahrhundert. Die Werte des Guten und Bösen, die wir als Konstruktionen von Menschen in ihren Lebensformen auffassen können, tragen eine materielle Schale, sie atmen die Praktiken, die in den Lebensformen gelten. Er verwies darauf, dass ein Gut zunächst jenes Landgut war, das einen weltlichen Besitz und damit Befriedigung der Bedürfnisse garantierte. Erst auf dem Überleben, der puren Selbsterhaltung baut sich für ihn die Moral auf, die eine neue Form des Gutes sich zu unterscheiden und zu begrenzen weiß. Darin bricht sich jede überhöhte Idealisierung, wie z.B. zivilisatorischer Fortschrittsglaube, denn es sind stets profane Gründe, auf denen „Gutes“ und Moral sich konstruieren.

Ein zweiter Bruch radikalisiert dies: Sigmund Freud hat die Selbsterhaltung an das Triebleben des Menschen gebunden gedacht, um hier die Motivation für die Wiederkehr des ewig Gleichen zu finden, das in menschlicher Leidenschaft begegnet. Die Moral, die zuvor noch als Ausdruck von Sittlichkeit und Aufgeklärtheit des Menschen erscheinen konnte, wird aus dieser neuen Perspektive vom Sockel ihrer Reiter- und Menschenstandbilder gestoßen; sie wird vom imaginierten Helden zurück in die Normalität ihres Scheiterns verwandelt. Der Mensch wird als triebgeleitetes Wesen entlarvt; sein Kopf ist nur eine Möglichkeit seiner Entkommensstrategien. Aber sein Entkommen scheitert, denn die Lust bleibt auch ideell begrenzt; die Triebnatur kann sich nur gelegentlich und begrenzt ausleben.

Gegen das Scheitern richteten sich Theorien und Ideologien auf, die über ihre Moralisierungen das Schuldgefühl maximieren wollten, wie Nietzsche sagte, oder eine psychische Abwehr gegen unbewusste, verdrängte Wünsche darstellten, wie

¹ Vgl. dazu z.B. Eribon (1993).

Freud meinte. Wie aber lassen sich diese beiden Positionen auf eine Rekonstruktion der Zivilisation beziehen?

Dieser Bezug ist Norbert Elias gelungen. Er wahrt einerseits eine soziogenetisch realistische Position, ohne andererseits die psychogenetische Dimension auszublenken. In der zivilisatorischen Entwicklung hin zur bürgerlichen Gesellschaft zeigt sich für ihn – vermittelt über die Erziehung – ein zunehmender gesellschaftlicher Zwang, der aus den Beziehungsgeflechten der wirtschaftlichen, sozialen, ökologischen und weiterer Felder selbst ungeplant, aber gleichwohl effektiv hervorgeht. Norbert Elias betont, dass dieser Vorgang zwingender und stärker ist „als Wille und Vernunft einzelner Menschen“ (Elias 1976, 2, 314), die in ihn bewusst eingreifen mögen. In diesen Verflechtungszusammenhängen können wir bei einem sehr groben Betrachtungswinkel erkennen, dass in der Heraufkunft der bürgerlichen Gesellschaften aus Strukturen des Mittelalters, die durch feudale – überwiegend agrarische – Produktionsweisen gekennzeichnet sind, immer kompliziertere Aktionsketten, immer mehr Langsicht, stärkere Triebbeherrschung zur Gewinnung von aufgeschobener Lust und Triebbefriedigung erforderlich werden¹, d.h. dass die Selbstkontrollmechanismen, die Selbstbeherrschungsleistungen der Menschen zunehmen. Der Mensch verliert das, was in den frühen Zeitaltern das Ausleben der freien Natur zu sein scheint. Zwar gab es schon immer Beschränkungen der eigenen Triebe in der menschlichen Geschichte, da die Menschen in gegenseitiger Abhängigkeit seit jeher lebten², aber die Versachlichung der Lebensverhältnisse im Übergang zur Geldwirtschaft, zu längeren Handlungs- und Planungsketten, zur immer weiter voranschreitenden Arbeitsteilung, und zugleich die Selbstbewusstwerdung der Menschen über ihre eigenen Leistungen, ihre größere Gleichheit durch die Versachlichung der Lebensverhältnisse, durch die Gleichmacherei des Geldes, das keinen Geburtsadel kennt, dies alles führte – zunächst durchaus in Vermittlung mit der höfischen Gesellschaft und ihrer Tendenz der Höflichkeitssetzungen³ – zu einer neuen Selbstbeherrschungsapparatur, die eine komplexe Selbst- und Fremdbeobachtung vermittelt, die sich das Individuum

¹ Sigmund Freud spricht in diesem Zusammenhang von Sublimationsleistungen; vgl. z.B. Freud (1974, 1975); vgl. weiterführend bes. Marcuse (1984), der neben der biologisch notwendig erscheinenden Unterdrückung durch das Zusammentreffen von Trieben und Realitätsprinzip, das diesen Widerstände entgegensetzt, noch die zusätzliche Unterdrückung unterscheidet, die durch die Lebenswelt und die in ihr implizierten Herrschaftsverhältnisse selbst in mehr oder minder starker Form hervorgebracht wird.

² Und diese Zwänge mögen sogar in ritualisierten Gesellschaften als viel strenger gelten, so dass der Fremd- und Selbstzwang sich hier in sehr gesteigerter Form nachweisen lässt. So gehört z.B. in indianischen Gesellschaften ein enormer Selbstzwang dazu, sich die Stunde des Todes als alter Mensch selbst zu wählen und dem Leben bewusst zu entsagen. Insoweit ist Duerrs Angriff gegen Elias berechtigt, wenn er Beispiele beibringt, die die Fiktion der bürgerlichen Gesellschaft, allein auf Selbstzwängen sich kultiviert zu haben, relativieren, obwohl Elias durchaus im Blick hatte, dass der Unterschied zu solchen Kulturen in der gleichmäßigeren Durchdringung der Zivilisation mit Selbstzwängen liegt. Und hier kann Duerr nicht die allgemeine Tendenz der kapitalistischen Gesellschaft widerlegen, den Selbstzwang in umfassenden, insbesondere individuellen Formen zu entwickeln. Vgl. zu Duerrs Kritik z.B. (1988).

³ Diesen Prozess analysierte Norbert Elias in mehreren Studien „Über den Prozess der Zivilisation“ (1976) und über die „höfische Gesellschaft“ (1983). Es mag erstaunen, dass die bürgerliche Höflichkeit durchaus auf eine Übernahme höfischer Sitten und Gebräuche zurückgeht. Im Kampf um Selbstständigkeit gegenüber dem Adel orientierte sich das Bürgertum stark an den Konventionen des Hofes, die es in eigenes Verhalten überführte.

anzueignen hatte und hat. Die Modellierung des Individuums ist dabei sehr differenziert, schwierig und kostet Zeit, was sich in der Verlängerung der Erziehungszeiten im Abendland auffällig dokumentiert.¹ Solche Modellierungen sind gleichzeitig die Basis für eine Betrachtung der Selbst- und Fremdbeobachtungsleistungen.

Wenn Elias dabei verallgemeinernd Fremd- und Selbstzwänge betrachtet und in eine Art Archiv der Beobachtungsmöglichkeiten einträgt, dann verfährt Foucault an dieser Stelle durchaus ähnlich. Er sieht die Zwänge der Menschen an ihre Umwelt gebunden, an die materielle Umwelt, an Bräuche in der Kultur und an sprachliche Muster. Hierbei entsteht eine Paradoxie: Einerseits ist die Schöpfung von Produktionen, von Kultur und Sprache ein kreativer und subjektbezogener Vorgang, andererseits ist dieser Vorgang immer schon präskriptiv, da wir nie an einem Anfang dieser Schöpfung stehen, sondern uns der Institutionen, des Vokabulars usw. schon bedienen, das uns Muster des Sehens und Sprechens liefert, das uns Richtungen vorgibt und Grenzen aufweist, in denen bereits Ausschließungen verhandelt und beschlossen sind, so dass die Ordnung des Diskurses immer auch schon Voraussetzung dessen ist, was wir subjektiv vermögen. Im Gegensatz zu Elias interessierte Foucault dabei zunächst in seinem Werk nicht so sehr der innere Aufbau der Psyche, sondern vielmehr eine Sichtweise, die die Funktionsweise jener Institutionen beschreiben hilft, die in den letzten Jahrhunderten die Erforschung der Psyche betrieben haben. Hier wenden wir uns gegebenenfalls gegen die Entdeckung jener unvermeidlichen Fremd- und Selbstzwänge als natürlicher Faktoren der Lebensform, weil der Wechsel des Blickwinkels sie zunächst nur als Ausdruck bestimmter festgeschriebener institutioneller Fixierungen von Ausschließung definiert, die selbst zu problematisieren ist. In „Wahnsinn und Gesellschaft“ zeigt Foucault auf, wie die Praktiken von Irrenärzten, die abweichendes Verhalten in der aufstrebenden bürgerlichen Gesellschaft kontrollieren wollten, zu einem öffentlichen Diskurs von gesund und krank führt, der auf dieser Basis dann ein Eigenleben produziert. Die Studien über die „Geburt der Klinik“ und „Überwachen und Strafen“ differenzieren diese Sicht, indem sie Verzweigungen einer Strategie aufzeigen, in der Verhalten, das von den Erwartungen gesellschaftlicher Zwänge abweicht, kontrolliert wird: Irrenhäuser, Hospitäler, Gefängnisse, Kasernen, Schulen und andere Agenturen der Kontrolle erscheinen als Disziplinarmächte, die weniger der Befreiung des Geistes im Zeitalter seiner Aufklärung entsprechen, als vielmehr den Versuch erkennen lassen, menschliches Verhalten umfassend unter Zwänge zu binden. Aus dieser Sicht, die Foucault im Zusammenhang mit politischen „Befreiungsbewegungen“ Ende der 60er Jahre bekannt gemacht haben, versteht er die menschliche Psyche als eine Abstraktion, die von öffentlicher Macht konstruiert wird und in der eine gesellschaftlich erwünschte Auffassung des Selbst etabliert ist. Dabei entsteht allerdings kein einfaches Bild von Repression: Die Fremdwänge, die auf die Selbstzwänge der Menschen hinwirken, sind zugleich als Umwelt, Kultur und Sprache Sinn gebend für die Psyche des Selbst, sie sind daher immer Spannungsverhältnis und nicht bloßes Abbild vorgegebener Wirklichkeit. Hier erscheint eine Differenz des Sichtbaren und des Sagbaren: Im Wechselspiel der tatsächlichen Praktiken und der Aussagen über diese entsteht ein Riss im

¹ In seiner Schrift „Über die Zeit“ macht Elias (1988 b) auf den Zusammenhang von gesellschaftlichen Zwängen und einer immer perfekteren Zeiterfassung in der Neuzeit aufmerksam.

Selbstverständnis der Moderne, die sich in ihren Selbstdefinitionen gerne „natürlich“ und eindeutig nach der Wahrheit des Wissens bestimmt sieht, ohne sich um die eigene Widersprüchlichkeit zu kümmern. Aber gerade diese entdecken wir, wenn wir uns den Ordnungen des Diskurses in ihrer Produktivität zuwenden: Die menschliche Psyche wird ja nicht nur durch Fremdzwänge bestimmt, sondern wirkt selbst an der Erzeugung von Ordnung aktiv mit, indem sie die Regeln der Formation des Diskurses durchführt, variiert, modifiziert und in Entwicklung hält. So werden die Irren zur Heilung angehalten, die Gefangenen zur Resozialisierung ermahnt, die Soldaten zum kontrollierten Mord unter spitzfindiger Moral gedrillt, die Schüler zur aktiven Übernahme in einem System der passiven Geduld erzogen. Hier erscheint nach Foucault eine positive Ökonomie, die dazu anleitet, sprachliche und institutionelle Formen und Ordnungen zu finden, die die Beziehungen der Menschen regeln. Dies ist ein konstruktivistischer Vorgang, denn es gibt keine wahre Natur, die wir abbilden könnten, es gibt nur künstliche Welten – Sprache, Institutionen usw. –, die von Generation zu Generation modifiziert oder neu konstruiert werden, um das auszusagen, was Menschen in ihrer jeweiligen Zeit sind und wie sie sich sehen. Blicken wir aus der Gegenwart zurück, dann handeln wir wie Archäologen, die nicht mehr wissen können, was die anderen Generationen mit sich anfangen, wir rekonstruieren vielmehr, was uns die Funde über sie sagen. Insofern erfinden wir uns auch die Geschichte der Fremd- und Selbstzwänge. So entdeckt Foucault jene gesellschaftlichen Ausschließungsgründe, jene repressiven Praktiken, die im Wechselspiel von Wahrheitssuche, Wissen und Macht sich verbinden. So führt ihn die Archäologie des Wissens zur Suche nach Formationsregeln, die das Abhängigkeitssystem des Subjekts definieren helfen. Zugleich aber ist das Werk Foucaults auch davon durchzogen, wie diese Formationsregeln sich im Diskurs verselbstständigen, wie sie zu Regeln im Zeitkontext werden, und in seinem Spätwerk verdichtet sich dies auf die Fragestellung, welche Selbsttechniken die Subjekte dazu bringen, sich selbst als Teil von Gesellschaft zu konstituieren.¹ Ziehen wir ein erstes Fazit. Aus der Sicht der Zivilisierung des Menschen oder der Ordnung der Diskurse in der Moderne scheint es besonders auf die Verinnerlichung der äußeren oder gesellschaftlichen Fremdzwänge anzukommen. Es zeigt sich, dass es in der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft eine Zunahme an Fremdbeobachtungskompetenz wie auch an Selbstbeobachtungsleistungen gibt, die wir etwas genauer betrachten müssen, um die Entstehung bestehender Beobachtungsmaximen der Gegenwart näher in ihrer Herkunft zu begreifen. Zuerst will ich die Begriffe Fremd- und Selbstzwang mit Elias differenzieren, um dies dann auf die Begriffe Fremd- und Selbstbeobachtung zu beziehen²:

a) Beobachter unterschiedlichster Zeitalter haben festgestellt, dass es immer allgemein menschliche Zwänge wie Hunger, Selbsterhaltung, Geschlechtstrieb gibt, die durch die animalische Natur des Menschen überhaupt bedingt sind; sie sind schwer abzugrenzen und bilden vielfach eine Einheit mit den Bedingungen der äußeren Natur, die der Mensch zu bewältigen hat: Nahrungssuche, Wohnung und Geborgenheit, soziales Beisammensein und vieles mehr. Im historischen Prozess

¹ Zu Foucault vgl. genauer Kapitel II. 1.3.4.2., Kapitel IV. 3.3.2.1. und 3.3.3.2.

² Die Definition folgt insofern abgesetzt von Elias (1989, 47 f.), als dessen zusätzliche Unterscheidung der natürlichen Zwänge in allgemein menschliche und durch die Natur gesetzte nicht übernommen wird.

reicht diese allgemeine Beschreibung menschlicher Zwänge aber kaum mehr hin, weil in jeder Form von Gesellschaftszuständen eine Differenzierung eintritt:

b) Menschen leben immer sozial komplex zusammen, so dass wir von gesellschaftlichen Zwängen sprechen. Hier handelt es sich um Zwänge, die Menschen auf Menschen im Alltag ausüben. Diese Zwänge können wir auch als Fremdzwänge bezeichnen; sie sind typisch für Paar- und Familienbeziehungen sowie für allgemeine gesellschaftliche Beziehungsgeflechte.

c) Von den animalischen oder triebbedingten Zwängen der ersten Stufe können wir einen „zweiten Typ von individuellen Zwängen“ unterscheiden, der durch den besonderen Begriff der Selbstkontrolle, einer Kontrolle durch den Verstand und die Vernunft, besonders aber durch das menschliche Gewissen¹ charakterisiert wird. Die daraus entspringenden Zwänge nennen wir Selbstzwänge. „Sie sind von den naturalen Triebzwängen verschieden, da uns biologisch nur ein Potenzial zum Selbstzwang mit auf den Weg gegeben ist. Wenn dieses Potenzial nicht durch Lernen, also durch Erfahrung, aktualisiert wird, bleibt es latent. Grad und Gestalt seiner Aktivität hängen von der Gesellschaft ab, in der ein Mensch aufwächst, und wandeln sich in spezifischer Weise im Fortgang der Menschheitsentwicklung.“ (Elias 1990, 48)

Wenn auch die erste Stufe des menschlichen Zwangs für alle Entwicklungsstufen der Menschheit gilt, so ändert sich im Laufe des Zivilisationsprozesses besonders das Verhältnis von Fremd- und Selbstzwängen. Selbstverständlich gibt es in allen menschlichen Gesellschaften, auch in sehr ursprünglichen und einfach erscheinenden Gesellschaften, Maßnahmen, die die Normen des Zusammenlebens, den Fremdzwang, in einen Selbstzwang der Gruppenmitglieder verwandeln. Aber diese Selbstzwangapparatur erscheint verglichen mit der von hochdifferenzierten, auf Interessengegensätzen beruhenden und mehrparteilichen Industriegesellschaften als relativ schwach und lückenhaft.² Das heißt, dass die Mitglieder „einfacher“ Gesellschaften zur Selbstzügelung „in sehr hohem Maße der Verstärkung durch die von anderen erzeugte Furcht, den von anderen ausgeübten Druck“ bedürfen. (Ebd.) Solcher Druck kann direkt von Personen ausgehen, aber auch von Imaginationen wie Geistern, Ahnen, Göttern. Der Fremdzwang dient der meist ritualisierten Erfüllung eines Lebens- und Herrschaftsgefüges, das für das Überleben der Menschen erforderlich und damit notwendig erscheint. Moderne Industriegesellschaften haben demgegenüber vor allem eine Selbstzwangapparatur entwickelt, die auf die ständige Kontrolle durch äußeren, fremden Druck bis zu einem bestimmten Grad verzichtet bzw. solchen Druck durch Institutionenbildung versachlicht hat. Dies dokumentiert sich in einer Veränderung der Verhaltensstandards, die z.B. folgende wesentliche Aspekte aufweisen:³

¹ Vgl. dazu auch Sigmund Freuds Begriff des Über-Ichs; in Freud (1978); ferner auch bes. Freud (1977).

² Aus einem anderen Blickwinkel betrachtet, könnten wir über solche „frühen“ Kulturen auch sagen: als besonders stark, starr und übermächtig. Sie sind durch und durch ritualisiert, um die soziale Kohärenz gegenüber den Fluchtmöglichkeiten des Individuums zu betonen. Dass es dabei aber zu sehr intensiven inneren Erlebnissen und imaginierten Erscheinungen als Ausdruck der Selbstbeherrschung kommen kann, darf nicht übersehen werden. Solche Erscheinungen und Ereignisse können in bestimmtem Rahmen durchaus auf die Gemeinschaft – etwa durch Schamanen – zurückwirken. Aber sie radikalisieren Subjektivität kaum so durchgehend wie die bürgerliche Gesellschaft.

³ Hier nach Elias (1989, 33 ff.) und um einige Punkte erweitert.

- eine enorme Erhöhung des Nationalprodukts, eine damit einhergehende Verbesserung des Lebensstandards, eine zunehmende Abnahme von harter körperlicher Arbeit und eine Verkürzung der Arbeitszeit in den Spätphasen des Industrialisierungsprozesses führen zu breiteren und aktiveren Handlungsmöglichkeiten der Menschen; die Steigerung der Produktivität im Prozess der Industrialisierung, die zunehmenden Märkte und immer unüberschaubareren Tausch-, Konkurrenz- und Profitverhältnisse bedingen geradezu aktives, selbstständiges Handeln, um überleben und mitleben zu können;
- Industriegesellschaften sind je nach Blickwinkel von Emanzipations- oder Apokalypsebewegungen erfüllt; zunächst besiegte das Bürgertum den Adel; der Klassenkampf zwischen Bürgertum und Proletariat konnte durch eine materielle Besserstellung der Arbeiter entschärft werden. Es bildeten sich vor dem Hintergrund der wissenschaftlich-technischen Revolutionen neue Machtbalancen. Die dabei erreichten Versöhnungen sind aber immer heikel, wenn die materielle Seite erschüttert, der Wohlstand der Massen gefährdet wird; es hat sich ein Bewusstsein entwickelt, dass dieser Prozess nicht abgeschlossen ist;
- die Institutionalisierung der Gewaltenteilung in exekutive, legislative und judikative Mächte, wobei insbesondere ein relativ unabhängiges Rechtssystem zur Verhaltenssicherheit beitrug, festigte die jeweils erreichten Machtbalancen und stabilisierte die Herrschaftsverhältnisse durch Versachlichung; an die Stelle der persönlichen Unterwerfung rückte die versachlichte Unterordnung, was zu einer Erhöhung der Selbstzwänge als Einsicht in sachlich-rationale Fremdzwänge, unabhängig von der Autorität bestimmter Personen, führte;
- im 20. Jahrhundert veränderten sich in den Industriegesellschaften besonders die Machtgefälle zwischen den Menschen:
 - zwischen Männern und Frauen, wobei Frauen stärker berufliche Rollen einnahmen und mehr Freiraum gegenüber der patriarchalischen Struktur traditioneller Familien gewannen;
 - zwischen der älteren und der jüngeren Generation, wobei eine Werteneuorientierung stattfand: Die Ideale der Älteren haben nicht mehr unbefragt Gültigkeit; Jugendideale werden von zahlreichen gesellschaftlichen Altersgruppen als geeigneter Ausdruck einer sich ständig wandelnden Lebenshaltung vertreten; autoritäre Abhängigkeiten werden gebrochen oder zumindest verunsichert; das Recht auf Selbstorientierung der Jüngeren findet allgemeine gesellschaftliche Anerkennung;
 - zwischen den europäischen Gesellschaften und ihren ehemaligen Kolonien bzw. zum Rest der Welt gibt es einschneidende Veränderungen, indem Abhängigkeiten abgeschüttelt wurden und werden (z.T. ersetzt durch die Rolle der Weltmächte);
 - zwischen Herrschenden und Beherrschten, indem demokratische Gebräuche – besonders durch rechtliche Einbindungen – zur Versachlichung von Macht führten, die, sofern demokratische Grundsätze der freien Wahl und Gewaltenteilung gegeben sind, – mit Einschränkungen – zur Kontrolle von Macht beitrugen;
- die Veränderung des Machtgefälles, die die strikte Hierarchisierung feudaler oder früher bürgerlicher Lebensformen auflöste, geht aber zugleich mit einer

wachsenden Verhaltens- und Statusunsicherheit der Menschen einher; für dynamische Industriegesellschaften stellt damit das Problem von sozialisierenden Maßnahmen, die die Identitätsfindung garantieren, in weit stärkerem Maße eine Verkomplizierung der Sozialisation dar als für überwiegend agrarisch produzierende Gesellschaften, in denen Identitätsfindung noch im relativ überschaubaren Rahmen der Familie erfolgt und wesentlich auf diese beschränkt bleiben kann;

- hier erscheint auch ein Bewusstseinsproblem, das typisch für den Verlust der Machtgefälle ist: erst durch den Abbau von Macht konnten die Menschen in den Industriegesellschaften überhaupt das Problem erkennen, was Macht zuvor bedeutete und warum sie in ihrem Gebrauch kritisch zu betrachten ist¹; erst hieraus konnten auch wissenschaftliche Untersuchungen entstehen, die nicht nur das traditionell Überlieferte in Frage stellen, sondern zugleich auch sich selbst, den eigenen Ansatz als einen relativen, im Prozess der Zivilisation nunmehr erkennen.

Der Wandel der Machtbalance in den Industriegesellschaften hatte eine hohe Bedeutung für den Status von Beobachtungsleistungen in diesen Gesellschaften. Er aktivierte gerade die Kultursicht, die die inneren Kräfte des Menschen mehr betont als die Fremdwänge. So entstand auch hier ein Wandel der Beobachtungsverhältnisse: Da, wo im Entstehen der bürgerlichen Gesellschaft Beobachtung noch als *Maxime* begriffen wurde, mit der eine reine Wahrheit und ein positives Wissen sich aufbauen lassen, wo die naturwissenschaftlichen Revolutionen geradezu durch Beobachtung erzwungen wurden², fand insbesondere im 20. Jahrhundert eine Wendung hin zu einer Beobachtung statt, die Beobachtungsleistungen tendenziell³ stärker als Bildungsprozess in Selbsttätigkeit und mit Selbstbestimmungsmomenten des Beobachters verstand, als Selbstbewusstwerdung eigener Mächtigkeit (Autonomiepostulat), die den Beobachter vermittelt über die gesellschaftlich herrschenden Normen zu seiner eigenen Entwicklung kommen lassen will.

Konstruktivistische Weltansichten konnten in diesem – ethnozentristisch geprägten – Kontext entstehen. Dies geschah aber weniger als konsistente Theorieschule,

¹ Elias gibt dafür folgendes Beispiel: „Wir sind uns heute stärker als je zuvor bewusst, dass ein überwältigend großer Teil der Menschheit durch das ganze Leben hin an der Hungergrenze lebt... Ganz gewiss ist das kein neues Problem. Mit wenigen Ausnahmen gehören Hungersnöte zu den immer wiederkehrenden Erscheinungen der Menschheit. Aber es ist eine Eigentümlichkeit unserer Zeit, dass man Armut und hohe Sterblichkeitsraten nicht mehr als selbstverständlich und als eine gottgegebene Bedingung des menschlichen Lebens hinnimmt.“ (Elias 1990, 37 f.) Menschen der Industrieländer empfinden es nunmehr als Pflicht, etwas dagegen zu tun. Tatsächlich wird zu wenig getan, aber das Mitverantwortungsgefühl ist verglichen mit früheren Zeiten gewachsen. Hier liegt ein Zusammenhang mit der neuen Statusunsicherheit vor: Sie schärft den Blick für das mögliche Leid, das man selbst erfahren könnte und öffnet so den Blick für das Leid Anderer. Daraus entstehen allerdings auch psychische Mechanismen der Verdrängung oder Abwehr.

² An die Stelle der ersten, mehr oder minder direkten Beobachtungen der Wissenschaft rückten nach und nach immer mehr gezielte Laborexperimente, die das freie – unscharfe – Schauen der Beobachter in die Schranken der Beobachtungsmittel verwies. In den Naturwissenschaften konnte so materieller Fortschritt schneller vergegenständlicht werden; in den Human- und Verhaltenswissenschaften führte dies hin zu Entstellungen von Verhalten durch übertriebene Vereinfachung, wie es z.B. Devereux (1967) sehr eindringlich markiert.

³ Dies gewiss nicht durchgängig und überall, sondern teilweise und mit widersprüchlichen gesellschaftlichen bzw. individuellen Kämpfen verbunden.

sondern vielmehr in unterschiedlichsten Ansätzen, die sich auch nicht unbedingt den Namen Konstruktivismus gaben. Für sie alle wurde es entscheidend, den eigenen, subjektiven oder subjektiv vermittelten Anteil an der Konstruktion von Wirklichkeit stärker zu berücksichtigen und hin auf die bereits vorliegenden radikalen philosophischen Ansprüche zu untersuchen, inwieweit der Mensch selbst vorgängig jenes projizierende Wesen ist, das sich Mächte und Institutionen schafft, die nur scheinbar unabhängig von ihm walten und sein Schicksal bestimmen. In aller Aufklärungsphilosophie bis hin zum Marxismus wohnte bereits eine Ambivalenz, die sich dadurch ausdrückte, dass spätestens seit der Französischen Revolution der Mensch hatte erkennen können, dass er sein politisches Leben selbst bestimmen kann, was die Maxime der Freiheit ausdrückt. Gleichzeitig aber sollte und musste aus vernünftigen Gründen diese Maxime durch neue Ontologien geschützt werden, weil die Furcht vor dem subjektiven Chaos eine grundlegende Furcht der harten bürgerlichen Wirklichkeit war und ist, auch wenn es ein soziales Netz zur Milderung kapitalistischer Grausamkeiten gibt. Wenn allerdings die Autonomie des Menschen gleichzeitig mit materieller Sicherheit zunimmt, dann kann er sich stärker jener Ambivalenz hingeben, die seine Konstruktionen durchzieht; dann kann er leichter zugeben, dass alle Wirklichkeiten und Normen Erfindungen von Menschen sind. Allerdings gehen konstruktivistische Erkenntnisbemühung und gesellschaftliches Interesse dabei immer eine Verbindung ein, die, je nach den Voraussetzungen, auf den Konstrukteur wie auf das, was er je konstruiert, zurückwirken: In einer Gesellschaft, die ihre Arbeitskräfte willkürlich ausbeutet, wäre die konstruktivistische Behauptung, dass alle Erfahrung je subjektiv sei, gewiss anders politisch zu begreifen als in einer Gesellschaft, in der die Ausbeutung nach gewissen gemeinsamen Regeln der Menschlichkeit erfolgt.¹ Auch die hier vorgestellte Herleitung nach Elias und eine Interpretation seiner Aussagen im Blick auf Beobachtungsleistungen ist bloß *eine* Konstruktion. Sie ist aber nicht beliebig, sondern folgt bestimmten re/konstruierten Einsichten und Interpretationen, die für gültig gehalten werden können. Aber wir müssen vorsichtig genug sein, diese Gültigkeit nicht zu überschätzen, da wir die Interessenbedingtheit solcher Konstruktionen im Zeit- und sozialen Wandel selbst mit zu berücksichtigen haben. So wird es gegenwärtig Widerstreit durch jene Interessen geben, denen solche Konstruktionen die Aufgabe ihres Weltbildes wären (z.B. eines religiösen oder auf nur eine Richtigkeit pochenden), so wird es zukünftig nicht nur Widerstreit, sondern Beseitigung oder Umwandlung auch des Konstruktivismus in der einen oder anderen Form geben, weil er als *ein* Ausdruck unseres gesellschaftlichen Zustandes, unserer Kommunikationsmöglichkeiten, kaum so vermessen sein kann, sich als ewiges Bindeglied zwischenmenschlicher Vernunft-Beziehungen zu begreifen. Es kann sogar sein, dass viele Menschen wegen Unerträglichkeit ihrer Selbstverantwortung durch die Erkenntnis eigener Konstruktionsmächtigkeit zurück zu solchen mythischen Mustern fliehen werden, die ihnen Sicherheit durch Projektion auf scheinbar unumstößliche Gesetze wieder-

¹ Vergessen werden sollte nicht, dass solche Regeln keineswegs freiwillig entstehen, sondern ihrerseits Kampfprodukt gesellschaftlicher Interessengruppen sind. Konstruktionen von Wirklichkeit sind ohne Berücksichtigung dieser Interessenzusammenhänge bloß idealtypisch isolierte Erkenntnisversuche und verkümmern schnell zu technischen Regelwerken. Ein Teil der konstruktivistischen Ursprungsschulen zeigt in ihrer naturwissenschaftlichen und geradezu antihistorischen Haltung diesen Mangel ganz deutlich.

geben. Angesichts der Wirkungen des kapitalistischen Umgangs mit Wirklichkeit, der dabei entstehenden ökologischen Misere und der Drohungen der Selbstvernichtung der Menschen, mögen solche neuen Konstruktionen durchaus verständlich erscheinen.

Damit tritt – drohend – ein neuer Fremdzwang in den Gedankenkreis, den wir heute noch gerne verdrängen. Schließlich stehen wir auf dem Höhepunkt unser Selbstzwangmechanismen, die allzu oft in menschlicher Gegenseitigkeit auch versagen und in Aggression, Kriminalität, Verletzung von Menschenrechten und allgemein für menschlich gültig gehaltene Normen umschlagen. Der Selbstzwang drückt eine inhärente, selten offen formulierte und meist erst im nachhinein bestrafte Grenze von Konstruktivität aus, die gesellschaftlich – wenngleich wandelbar – immer auch vorgegeben ist, die sozusagen den selbstreferenten und im Alltag wenig hinterfragten Bezugskreis der Lebensform abgibt. Dabei ist es vor allem die durch Sozialisation angeeignete und verfestigte Beobachtungsleistung, mit der dies von den Gesellschaftsmitgliedern verinnerlicht wird. Allerdings, und darauf macht uns insbesondere wieder Foucault aufmerksam, bedeutet die institutionelle Einbindung dieser Beobachtungsleistung in ein System von Ausschließungen dann auch eine Verselbstständigung von Beobachtungen, die in der Vergangenheit erfunden wurden. Hier erscheint ein zirkuläres Wechselspiel, das dem Geschick des Archäologen und Genealogen es überantwortet, die für die Zeit, in der er lebt, scheinbar gültigen Antworten zu re- und dekonstruieren.

Unter diesen Erfindungen und Blickwinkeln wird eine Idee sowohl von Elias als auch von Foucault immer wieder hervorgehoben: Im Souverän erschien die Verkörperung eines Fremdzwanges, der den Selbstzwang notwendig hervorbrachte. Elias beschreibt die daraus entstehende Verkettung und Wechselwirkung. Er konzentriert seine Betrachtung im „Prozess der Zivilisation“ zunächst auf die Herausbildung der Souveränität, um diese dann in ihren Mechanismen der Rücksichtnahme gegenüber einer Machtbalance mit anderen Ständen und Kräften zu zeigen. Solange die feudale Gesellschaft existierte, so schlussfolgert auch Foucault (1978, 88 ff.), bedeckte das Souveränitätsverhältnis den gesamten sozialen Körper. Im 17. und 18. Jahrhundert hingegen sieht Foucault dieses Verhältnis aufbrechen. Auch er beschreibt, in anderen Begriffen als Elias, die Zunahme der Selbstzwänge, indem er darauf verweist, dass neue Machtmechanismen sich mehr in den Körpern als in äußeren Vereinbarungen, mehr in auf Verinnerlichung abzielenden Überwachungsmechanismen als in äußeren Steuerungssystemen oder zeitlich abgestuften Verpflichtungen äußern. Es ist ein Machtmechanismus, der ein enges Raster von Verpflichtungen ausdrückt, von materiellen Zwängen voraussetzt und nicht mehr so sehr auf einen physisch präsenten Souverän abhebt. Hier entsteht die Kodifizierung einer kontinuierlichen Überwachung, die mit den Selbstzwängen verwoben ist, wobei beide Aspekte einander durchdringen bzw. wir als Beobachter sie als einander durchquerend denken können. „Die Theorie der Souveränität vermag eine absolute Macht in der absoluten Verschwendung der Macht zu begründen“, ein feudaler Typus von Ausbeutung und Luxus, der die Wirkungen der Macht als Herrengesten beschwört, „nicht jedoch die Macht mit einem Minimum an Verschwendung und einem Maximum an Effizienz zu kalkulieren“ (ebd., 90 f.) versteht. Diese Wende bedingt einen Selbstzwang, der das Kalkül der Effizienz verinnerlicht und als Wissen in sich formiert. Es ist dies eine entscheidende Erfindung der bürgerlichen Gesellschaft: die Disziplinarmacht. Diese Disziplinar-

macht durchdringt den bürgerlichen sozialen Körper, aber sie hat gleichwohl nicht zum Verschwinden der Theorie der Souveränität geführt, die sich vor allem in den Gesetzbüchern erhalten hat. Mit Elias kann dies deutlich als Wechselwirkung von Fremd- und Selbstzwängen beschrieben werden, die einem Spannungsverhältnis von Fremd- und Selbstsouveränität mit Fremd- und Selbstdisziplinierungen ausgesetzt sind. Foucault sieht dies so, dass in der Gesetzgebung sich ein Recht der Souveränität erhalten hat, wobei andererseits durch die Praktiken der Disziplinarmächte die Realität des sozialen Körpers gewährleistet wird. Dies erklärt auch Spannungen zwischen beiden Bereichen, die sich einem Beobachter darstellen, wenn er zwischen Faktizität und Geltung unterscheidet.¹

6. Beobachtungszwänge und die Emanzipation des Beobachters

Im Blick auf die Funktionalität des Selbstzwangs soll uns ein kurzer Exkurs in die Erziehungsgeschichte der bürgerlichen (modernen) Gesellschaft überblicksartig helfen, Veränderungen im Konstrukt der Beobachtungen zu veranschaulichen.²

Im Abendland war der Selbstzwang bereits im Frühbürgertum sehr stark individualistisch orientiert. Mit dem Aufkommen der frühbürgerlichen Märkte wurde der Egoismus als Triebkraft der gesellschaftlichen Entwicklung vor allem in philosophisch orientierten Theoriekonstruktionen hervorgehoben. Der Mensch erschien als des Menschen Wolf, der entweder durch die Herrschaft des Staates³ oder durch die innere Aneignung gesellschaftlicher Normen⁴ seine Individualität entwickeln konnte, ohne die Mitmenschen dabei gleich zu vernichten. Insgesamt wandelten sich im Prozess der Zivilisation damit auch Fremdbeobachtungen hin zu verstärkten Selbstbeobachtungen. Daraus entstanden vielfältige individualistische, die Singularität des Menschen betonende Sichtweisen ständiger Konkurrenz zwischen gesellschaftlichen Klassen und Schichten, die als Beobachtungsleistungen internalisiert und entäußert werden. Auch wenn diese Vorgänge als ein Konstrukt von Wirklichkeitsentwürfen und Verhaltensweisen betrachtet werden können, so führte dieses dort, wo es gesellschaftliche Konvention wurde, zu Zwängen in der Lebensform. Konstruktivisten betonen, dass solcher Zwang im Laufe der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft immer wieder mit Veränderungen kollidiert. In einer Zeit scheint alles fest, aber aus der Perspektive des Nachher verflüssigen sich die solidesten Konstrukte. Dann bleibt es späteren

¹ Diesem Aspekt hat Habermas (1992 b) besonders herauszuarbeiten versucht.

² Die Geschichte solcher Spannungen kann hier nicht dargestellt werden.

³ Dies war die Lösung von Thomas Hobbes: Mittels eines Herrschaftsvertrages sollten sich die Menschen der Gewalt des Staates unterwerfen, um ihre egoistischen Interessen zu zügeln. Erziehung blieb ansonsten Privatsache. Ziel der Erziehung war die Anerkennung der Notwendigkeit des Fremdzwangs. Vgl. Reich (1988, 130 ff.).

⁴ Diese Lösung schlug besonders John Locke vor, der in der Erziehung des Menschen die Möglichkeit zur vernunftorientierten Unterwerfung unter die Bedingungen eines auf Gegenseitigkeit beruhenden Gesellschaftsvertrages – mit gewählten Herrschern auf Zeit – erblickte. Oberstes Ziel der Erziehung wurde damit die Selbstbeherrschung mittels Vernunft. Vgl. Reich (1988, 147 ff.).

Beobachtern vorbehalten, sich die Konstrukte selbst archäologisch neu zu erfinden. Solche Rekonstruktionsarbeit gründet sich dann auf Interpretationen von Zeichen, Worten, Begriffen und ganzen Aussagesystemen, von Bildern und Assoziationen zu Erinnerungsspuren, die wie auch immer verdichtet und verschoben nach einem Konstruktionsmaßstab gebildet werden: Zeit. In sie gehen die materialisierten, vergegenständlichten Architekturen, Versteinerungen, Verdinglichungen und schriftlichen Codierungen ein, die für die Ewigkeit gebaut oder geschrieben zu sein scheinen. Zeit ist jene große allgemeine Rekonstruktionsvariable, die die Interessen immer neu zu binden scheint und in der die Konstruktionen variieren. Je nach Interessenlage kann es hier keine Beliebigkeit von gültigen Beobachtungen geben, denn die Beobachtungsleistung selbst soll immer auch auf ein eigenes Handeln für Zukunft orientieren. Gleichwohl wird im Laufe einer generationenübergreifenden Perspektive keine Gültigkeit von Dauer bleiben.¹

Beobachten muss ich aus der Sicht solch notwendiger und doch nie hinreichender Rekonstruktion insbesondere alles, was *als Vorgegebenes* für mich Wissen und Erkenntnis bedeuten soll oder kann. Der Beobachterstatus in seiner beschreibenden, verdinglichenden, verobjektivierenden Beobachterposition wurde deshalb typisch für die moderne Beobachterposition und wird mit dieser oft gleichgesetzt. Denn für den Alltag ist die Illusion übermächtig, dass die wahrgenommenen Dinge auch gleich die Begriffe und die Wahrheit der Sache selbst seien, weil alles Trügerische in einer Waren produzierenden und auf Austausch und Geldverkehr gründenden Gesellschaft nur Angst und Unsicherheit gegenüber dem Leben erzeugt, also Abweichung von der Norm des funktionierenden Teilnehmers am Projekt der Moderne. So ist die Moderne mit einem Januskopf versehen: Sieht sich die eine Seite als Urheber und Konstrukteur ihrer eigenen Wirklichkeit, so schreckt die andere hiervor zurück und sucht nach den Bildnissen der Wahrheit in der verdinglichten Welt. Mitunter erscheint in dieser Janusköpfigkeit der Widerspruch von Wissenschaft und Alltag, wenn wir ein Bild des Misslingens, ein Bild einer technischen Katastrophe, einer Krise in den Vermittlungen, gewinnen. Dies mag zur Wurzel eines Zweifels werden, der jedoch meist schnell distanzierend weggeschoben wird, um das Projekt der Moderne mit all seinen materiellen Vorteilen noch genießen zu können.

Der Fremd- und Selbstzwang als psychische Apparatur des erfolgreich sozialisierten bürgerlichen Individuums wird beobachtend vor dem Hintergrund der Zeit angeeignet. Langsicht, Abschätzung eigener Handlungsketten und Koordination mit den Ketten Anderer, Wirksamkeitsbeobachtung eigenen Verhaltens, Nachahmung erfolgreichen Verhaltens Anderer, dies alles setzt einen hohen Standard der Beobachtung und eine Einschätzung des „rechten Zeitpunktes“ voraus. Die „aufgeklärte“ bürgerliche Erziehung betonte besonders diesen Punkt, weil sie erwartete, dass durch exakte Naturbeobachtung und Beobachtung „natürlicher“ Vorbilder gleichsam von allein der Selbstzwang als natürlicher, menschlicher Zwang eines guten Verhaltens produziert werde. Hier ist das Robinson-Modell

¹ Für die Inhaltsseite einer dinglichen Welt wird dies angesichts des schnellen Wechsels der Waren und symbolischen Angebote meist schnell zugestanden. Es gilt aber auch für die Verfahrensseite bis hin zu den Verfahren der Erkenntniskritik. Es gibt keine beständige oder sichere Erkenntnistheorie, auch wenn dies bis heute etliche ihrer Vertreter noch wünschen. Gegen diese grenzt sich der Dekonstruktivismus, der immer Teil einer interaktionistisch-konstruktiven Erkenntniskritik ist, deutlich ab, wie ich insbesondere in Kapitel II. 1.3.4.3. und Kapitel IV. erörtern werde.

wegweisend für die Wünsche bürgerlicher Erziehung geworden. Mit ihren Wunschbildern differenzierte sich in unterschiedlichen Theorien zugleich das Problem (vgl. Reich 1997, 176 ff.). Auffällig an diesen Formen der Beobachtung ist, dass sie immer eine Autorität benötigen, die richtige, zielorientierte und kontrollierbare Beobachtungen ermöglicht. Zwar ist der erfolgreiche Selbstzwang das Ziel solcher Beobachtungsleistung, aber sie setzt von der Methodik her überwiegend auf den Fremdzwang, den der in Beobachtungen zu unterweisende Zögling erlebt. Dies ist auf dem Hintergrund zu interpretieren, dass die Beobachtungstheorien auf dieser Stufe in der Regel von richtigen Denkkannahmen, unfehlbaren Wissenstatbeständen und natürlich klar erscheinenden Verständnisleistungen ausgehen, insgesamt also von einem Wissenschaftsverständnis, das den erreichten Stand stärker betont als die möglichen Veränderungen.

Fremd- und Selbstzwänge erscheinen aus der Sicht des Aufbaus spezifizierter Beobachtungstheorien in diesem verabsolutierten Wahrheitskontext überwiegend als „natürlich“, als selbstverständlich, als durch die gesetzten gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt, sofern diese mit der Vernunftsetzung übereinstimmen.¹ Dabei ist es dann auch nicht erstaunlich, dass die spezialisierten Wissenschaften es sich kaum zur Aufgabe machten, eine Theorie des Beobachtens aufzustellen, um die Veränderlichkeit der Beobachtungsperspektive selbst als Bedingung der Möglichkeit ihrer Erkenntnisbehauptungen und damit als deren Relativierung einzuführen. Die damit verbundene Unschärfe wurde allenfalls als Ausnahme der auf positive Erkenntnis abzielenden Vernunft gesehen. Es blieb hingegen die Behauptung einer Schärfe von Wahrheit, die durch die Grenze des Wissens und Unwissens selbst klar definiert schien. Die zivilisierten Gesellschaften definierten sich so als wissende. Der geistige Freiraum des Menschen, sein Künstlertum, seine Ästhetik und Religion erscheinen als Ausdruck dieser, wie selbstverständlich geltenden, in ihrem Zwangscharakter in der Regel unhinterfragten Zivilisation. Aber es ist ein langer Weg der Beobachtung, der diesen Freiraum eröffnet, so dass die Befreiung hin auf Selbstbeobachtung oft zu kurz gehalten wurde – hier wendete sich die bürgerliche Entwicklung auch oft gegen die zu große Selbstentfaltung ihrer Fremd- und Selbstbeobachtungsbezüge, in der Praxis dann auch gegen ihre eigenen Ursprünge, indem zum Beispiel Rousseaus Erziehungsideal einer langsamen, natürlichkeitsbezogenen Erziehung in Vermittlung mit Natur und Sachen durch eine lehrerzentrierte Pädagogik ersetzt wurde. Um frei zu werden, so hieß es im 19. Jahrhundert, muss den Schülern erst einmal das Hören und Sehen vergehen (Hegel)²; der Gang der Abstraktion, der Begriffe in den Vordergrund schiebt, die immer abgehobener von beobachtbarer Wirklichkeit werden, entwickelt sich hier

¹ Dabei gibt es bewusste und unbewusste Seiten dieses Zwangs. Dies ist z.B. in einem Land wie China, das wegen seiner Selbstbeherrschungsleistungen berühmt ist, wohlbekannt. Shen du (Vorsicht beim Alleinsein) bezeichnet z.B. im Chinesischen einen Selbstzwang verbotenen Dingen gegenüber, der auch dann ausgeübt werden muss, wenn man unbeobachtet ist. Zuo huai bu luan (im übertragenen Sinne: eine Frau im dunklen Zimmer sitzt auf meinem Schoß) ist hiervon eine Steigerungsform: Der Selbstzwang hindert als verinnerlichtes Gebot schon die Vorstellung einer möglichen Annäherung an dieses verführerische Wesen. Die Dominanz der Selbstbeobachtungsleistung ist in diesem Bild augenfällig. Wei (1993) verdeutlicht Selbstzwangleistungen bei Rousseau und Konfuzius. Ausführlicher zum beziehungsorientierten Hintergrund vgl. Reich/Wei (1997).

² Immerhin hob Hegel den Schüler nach dieser Selbstbeherrschung dann auf die für ihn „wahre“ Ebene gedanklicher Freiheit.

als theoretische Spezialform einer lebensfernen Beobachtungseinstellung. So geraten die Schüler immer wieder in stärkste Abhängigkeit von Lehrern, damit von Fremdzwängen, und die staatliche Erziehung zeigt in ihren Kontrollformen von Lehrern und Schülern das jeweils erwartete Maß beobachtender Übernahme gesellschaftlicher Normen (vgl. ebd., 179 ff.).

Die reformpädagogische Bewegung insbesondere seit Beginn des 20. Jahrhunderts hat durch die Betonung der Selbsttätigkeit im Lernprozess das Verhältnis von Beobachtung und Beobachter teilweise umgekehrt. John Dewey machte mit seinem Begriff des „experience“ darauf aufmerksam, dass Kinder insbesondere durch Tun, durch Selbsterfahrung und Handeln, durch eigene Interessen- und Motivlagen lernen und behalten, so dass die Selbsttätigkeit Beobachtungen mit der Aktivität des Beobachters verbindet. Dewey radikalisierte dies bis hin zur Erkenntnis, dass hierbei auch Selbstbestimmung der Beobachtenden erforderlich werde, dass also die Lehrerzentriertheit des vorweg richtig Beobachteten fragwürdig und relativierbar wird.¹ Dabei entwickelte Dewey bereits ein sehr konstruktivistisches Verständnis von Beobachtung im Verhältnis zum Beobachter. Sein pragmatischer Ansatz geht von „habits“ aus, die wir als spezifische persönliche Konstrukte einer Weltaneignung verstehen können, die je individuell geleistet werden muss, wenn sie überhaupt für Lernprozesse relevant werden will.² Der Beobachter tritt vor die Beobachtung, die ihm der große Andere, Lehrer und andere Experten, organisieren, denn nur in seinem „experience“ entsteht jenes Konstrukt einer Wahrheit von Beobachtung in Relation zu Bedürfnissen. Die Heraufkunft dieses Beobachters zwingt die Gesellschaft also dazu, über die Bedürfnisse der jeweils Anderen nachzudenken und ihnen hierbei ihren eigenen Raum der Entwicklung eines Selbst zu gewähren. Die bürgerliche Erziehung des 20. Jahrhunderts leistete sich solche radikalisierten Formen allerdings eher in Versuchsschulen und auch hier nur teilweise. Für die Masse der Schüler blieb es bei einer Balance aus Beobachtungslernen eher kontemplativer Art und Selbsttätigkeit, für die didaktische Rezepturen des Ausgleichs von herrschaftsbezogener Passivität und reproduzierend orientierter Aktivität gesucht wurden. Deutlich ist der enorme politische Einfluss auf solcherlei Lernkonstruktion. Im Nationalsozialismus z.B. wurde das Beobachtungslernen im Blick auf Körperlichkeit und blinden Gehorsam gegenüber Führungseliten bis hin zur Selbstvernichtung favorisiert. Die Rassenideologie wurde zu einer scheinbar sachlichen „Autorität“, die als projektive Massenhysterie einen Hintergrund für Führer-Gefolgschaftsprinzipien und eine menschenverachtende Beobachtungsleistung des Fremden und Anderen hergeben konnte. Es sind immer symbolische Systeme, die sich bis hin zu radikaler Geschlossenheit verdichten können, um eine Ordnung der Beobachtung zu sichern. Auch Demokratien sind hiervon nicht frei. Aber wenn im Gegensatz zu den geschlossenen Ideologien offene Konzepte möglich werden, dann verändert sich das Beobachtungslernen leichter in Richtung auf schülerorientierte Lernverfahren, die zu einer Verunsicherung von Autorität führen, sofern Offenheit nicht bloß eine leere Worthülse bleiben soll. Aber auch diese Offenheit kommt nicht ohne symbolische

¹ Vgl. zu dieser Problematik einer Pädagogik zwischen Selbstbestimmung und Selbsttätigkeit insbes. die Analysen von Bohnsack (1976) und Neubert (1998). Vgl. dazu ferner meine Arbeiten zu Dewey unter http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/reich_works/index.html

² Kelly (1986) gründet bereits in den 50er Jahren auf dieser pragmatischen Ausgangsposition seinen heute im Konstruktivismus wieder diskutierten Ansatz „persönlicher Konstrukte“.

Füllungen aus. Die Konstruktion der Lernwirklichkeiten folgt jeweils dem Grad an Fremd- und Selbstzwängen der Gesellschaft, damit auch dem Maß an Selbst- und Fremdbeobachtungsleistungen, das als Konstruktion der Machthaber oder dominanter gesellschaftlicher Ideologien wünschenswert erscheint. Eben deshalb ist es für eine Beobachtertheorie wesentlich, den politischen und demokratisch abgesicherten Freiraum ihrer Beobachtungsmöglichkeiten über die symbolischen Anforderungen bestehender Herrschaft oder Ideologie hinaus thematisieren und leben zu können – eine Haltung, die wiederum insbesondere von Dewey gefordert wurde. Im 18. Jahrhundert entstand das Phänomen der Entdeckung der Bevölkerung, die als Gegenstand wissenschaftlicher Beschreibung konstruiert wird. Man begann hier, Geburten und Todesfälle, Bevölkerungsverschiebungen zu beobachten und zu untersuchen, um eine staatliche Territorialverwaltung und Kontrollmacht zu organisieren, die eigentümlich mit dem Entstehen einer Disziplinarmacht gegenüber den Individuen korrespondierte, die nunmehr in Form von Schulen und Unterricht erschien, um unterwiesene, gelehrte und disziplinierte Schüler zu erzeugen. Hier erscheint in anderer Redeweise das Verhältnis von Fremd- und Selbstzwang in der Entgegensetzung jener Mächte, die den Überblick über allgemeine und individuelle Disziplinierung kontrollieren (Staatsmacht und die Wissenschaft als ihr verlängerter Hebel) und der Individuen, die dies als verinnerlichte Perspektive zum eigenen Selbstzwang erheben. Foucault meint, dass man diese Entwicklung verfehlt, wenn man sie ausschließlich als Repression, als Unterdrückungsmechanismus herausarbeitet. Es ist in der Tat entscheidend zu beobachten, dass hier ein konkreter und präziser Charakter von Machtpraktiken auftritt, der die Realität differenziert und vervielfältigt. An die Stelle oder Seite der Zeichen der Treue, der Rituale und Zeremonien in Form von Abgaben gegenüber Feudalherren, von Steuern, Plünderungen, Jagd, Krieg usw. rückt nunmehr eine Macht, die über Produktion und Dienstleistung sich multipliziert und verkörpert. Dies beschreibt den Selbstzwang als Verinnerlichung von Machtverhältnissen: Die Verkörperung von Macht durchdringt die Individuen bis hin zu ihren Gesten, ihren Einstellungen, bis hinein in ihre alltäglichen Verhaltensweisen (vgl. Foucault 1978, 42 f.). Hier erscheinen deshalb neue Unterrichtsmethoden, die den Körper der Zöglinge disziplinieren und denen Zucht und Ordnung eingewoben wird. Sie bilden die Mikrokörper der Disziplinierung. An ihre Seite tritt der Makrokörper der Disziplinierung und Kontrolle, der durch die Macht des Staates und der Beauftragung von Wissenschaft ausgeführt wird: Probleme wie Demografie, öffentliche Gesundheit und Hygiene, Territorialverwaltungen „wahren“ Wissens und faktischer Geltung, Wohnungsdefinitionen und Beschreibungen sittlicher Lebensführung erscheinen als Regelwerk, um die Selbstzwänge anzuleiten und die Fremdzwänge zu rationalisieren und zu verobjektivieren. So erzeugt die Aufklärung, an deren Diskursende wir unsere eigene Mächtigkeit erfahren, zugleich jene Wissensformationen, die unsere Mächtigkeit formieren und begrenzen. Foucault hat die Verschränkung von Macht und Wissen differenziert untersucht. Die Macht, die uns in Form von Beziehungen, Interessen, Technologien, Institutionen durchquert und dabei konstituiert, ist von spezifischen Formationen von Wissen begleitet, das Wahrheit beansprucht. Dieses Wissen ermöglicht und produziert dann auch erst jene Macht, mit der es verschränkt ist. So wirkt eine Zirkularität, die auch für die Fremd- und Selbstbeobachtungen je nach der Perspektive des Beobachters, den wir stellen, wechseln mag, die aber dem

Dilemma nicht entkommen wird, den gültigen Anfang oder das absolut richtige Ende *einer* Sichtweise verloren zu haben.

Foucault erscheint mir hier als ein Dekonstruktivist. Als dekonstruktiver Archäologe, denn er rekonstruiert nicht nur Machtverhältnisse, sondern hält uns auch solche Macht als unsere Bedingung der Erkenntniserzeugung vor, wird er zu einem Kritiker der Gesellschaft. Um diese Kritikerposition des dekonstruierenden Archäologen zu charakterisieren, möchte ich folgendes Bild gebrauchen: Archäologen reisen zumeist an ferne und abgelegene Orte und müssen sich die Gelder zur Förderung ihrer Blicke mühsam erkämpfen. Sie sind mit Architekten vergleichbar, die, wenn sie sich auf die Singularität ihrer Bauwerke versteifen, zugleich den Erfolg ihrer Arbeit für die breite Masse in Frage stellen. Die erfolgreiche Architektur ist dagegen die Massenbauweise, deren Singularität in der Anerkennung ihrer Vervielfältigung besteht. Sie füllt die Räume des Sichtbaren durch die Muster der Wiederholung, die breite Anerkennung versprechen. Sie baut dort, wo das Land am teuersten ist. Der Konstrukteur des Singulären baut hingegen in der Regel draußen vor der Stadt seinen individuellen Bau. Er muss an allen möglichen Kosten sparen. Die Besonderheit seiner Bauweise verführt dann aber auch eine Minderheit von Menschen, die, wie er, einen wissenschaftlichen Konstruktionsentwurf sich zur Norm gemacht haben, in die Versuchung, dies Singuläre gegenüber dem massenhaft Erfolgreichen zu bevorzugen. Sehen wir als Beobachter solche Architekten am Werk, dann sind wir schon im Dilemma der Zuordnung: so ist beides Architektur, obwohl wir aus subjektiver Zuneigung vielleicht den singulär denkenden Architekten bevorzugen. Aber was sind die Bedingungen solcher Bevorzugung? Auch wir suchen offensichtlich eine Beobachterposition weit draußen vor oder gar über der Stadt, die uns erlaubt, aus dem Fluss der Dinge und Bauten herauszutreten und über Raum und Zeit zu schauen. Da ist er dann wieder, der Archäologe, von dem wir ausgegangen waren. In dieser Schau erfinden wir Welten, die wir mit der bestehenden vergleichen, um unsere eigenen, festen und sicheren Bauten zu errichten.¹

So verliert mit den Dekonstruktionen von Foucault das sichere Wissen seine Wahrheit und zeigt sich selbst als *eine* neue Konstruktion. Nunmehr müssen wir aufpassen, dass die konstruktiv erzeugte Gefangenschaft nicht zu groß wird. Die Dekonstruktion sollte uns beflügeln, die Wege zu wechselnden Beobachterpositionen leichter und schneller zu gestalten.

Allerdings ist diese mögliche Leichtigkeit immer schon begrenzt, da die Disziplinierungsmechanismen im Projekt der Moderne als ein Panoptismus erscheinen, der auf Anfänge eines Panoptikons zurückgeht, mit dem der moderne Mensch durchblickt, durchleuchtet, durchschaut wird. Die Architektur von Gefängnisbauten ließ Foucault auf solchen Panoptismus aufmerksam werden. So war Benthams Entwurf eines Gefängnisses so angelegt, dass die Wächter aus der Mitte des Gebäudes in alle Zellen der Gefangenen hineinsehen können, ohne selbst gesehen zu werden. An der Stelle einer Strafe, die auf rohste Marter und öffentlich zur Schau gestellte Gewalt baut, etabliert sich ein subversives Schauen, das bis in die intimsten Verrichtungen der Individuen blickt, um sich deren Verhalten als

¹ Der Werdegang von Foucault wie auch von anderen französischen Denkern, die sich einem sehr harten Auslese- und Ausschließungsverfahren zu stellen hatten, scheint mir symptomatisch für die errichteten Festungen von Wissenschaft zu sein, die zwar von Land zu Land die Gestalt wechseln mögen, aber fast immer derselben Intention des isolierenden Blickes, den sie suchen, unterliegen.

Abweichung von Maximen einer unterstellten Normalität und Vernünftigkeit aufzubauen. Hier ist die Beobachtung mit ihren gesellschaftlichen Erwartungen vor den Beobachter geschoben, sie begleitet seine Wahrnehmungen wie eine ständig getragene Brille, durch die allein die Wahrheit der Individuen geschaut werden kann. Erst eine Rückbesinnung auf die Interaktion der Menschen in ihren wechselseitigen Ordnungen der Blicke kann den Wahn des Panoptismus erschüttern und relativieren, um in der Dominanz des Beobachters vor den vorgängigen Beobachtungen zu einer Emanzipation auch der Beobachtungsmöglichkeiten beizutragen. Hierzu aber muss der Beobachter ein Wissen über seine Beobachtungsmöglichkeiten entwickeln. Ohne Dekonstruktionen aber ist seine Emanzipation verunmöglicht.

7. Der Beobachter und seine Blicke auf die Kränkungsbewegungen von Beobachtung

Fremd- und Selbstbeobachtungen verschränken sich, so zeigt dieser Exkurs in die Erziehungsgeschichte, mit Fremd- und Selbstzwängen. Sie beziehen sich auf Aneignungen und Entäußerungen im Prozess der Sozialisation und Individuierung. In ihnen zirkulieren Wissen und Wahrheit als Perspektiven von Beobachtern. Konstruktion wechselt hier eigentümlich ab mit Rekonstruktion, neu Erfundenes mit bereits Erfundenem, was als Entdeckung für jeden neuen Sozialisationsvorgang bereitsteht. Es ist damit auch ein Wechselspiel zwischen Tradition und Innovation. Entscheidend für die Beobachtungsleistungen sind damit die Spannungen, denen sie unterworfen sind: Fremdzwänge, Fremdbeobachtungen tendieren auf das Festhalten und Beharren von vorgezeichneten Positionen, orientieren sich an Führern, leitenden Weltbildern, Sozialisationsinstanzen; Selbstzwänge aber sind mehr als verinnerlichte Fremdzwänge, mehr als bloße Scheren im Kopf, die das auszuführen beabsichtigen, was von Anderen vorgegeben ist. Sie sind *auch* Ausdruck eines Selbstbewusstseins, einer Selbstbewusstwerdung eigener Mächtigkeit, wie ich es weiter oben genannt habe, damit Möglichkeit zur Innovation. Insoweit ist Selbstbeobachtung auch mehr als Beobachtung einer rekonstruktiven Aufgabe. Sie ist zugleich Möglichkeit der Selbstkonstruktion, nicht nur Ausdruck einer Selbstkonstruktion als Assimilation von vorgegebener Wirklichkeit, sondern auch Möglichkeit zur Erfindung, Neugestaltung, Kritik. Aber sie ist als diese Möglichkeit nicht willkürlich, nicht bloß freies Erfinden oder rein solipsistisch, sondern immer noch *Selbstzwang*. Dies wurzelt darin, dass solche kreativen Leistungen in einer Kultur nicht ohne die Merkmale dieser Kultur zu vollziehen sind. Sie sind gebunden an Zeichen, Worte, Bedeutungen, Kontext; sie sind damit in die Langsicht des Individuums eingeschlossen. Kurzsichtige Erfindungen unterliegen der Kritik, Kurzschlüssigkeiten dem Spott, so dass es zur Ambivalenz jeder Innovation gehört, sich als versicherter Selbstzwang den Fremdbeobachtungen und ihrer Kritik zu stellen. Gerade die Veränderungen in den Lernprozessen im Projekt der Moderne verdeutlichen diese Spannung, aber auch die Unsicherheit, die diesem Vorgang selbst entgegengebracht wird. So soll einerseits der erreichte Stand kultureller Errungenschaften tradiert und möglichst

ungebrochen in der nachfolgenden Generation abgebildet werden, andererseits gelingt Lernen nur, wenn jede Generation ihren eigenen Lernweg geht, wobei die prinzipielle Konstruktivität von Lernvorgängen Ausschluss und Neuorientierung bedeutet. Je dynamisierter gesellschaftliche Anforderungen und der kapitalistische Markt werden, desto höher werden die Umschlagzeiten von Wissensvernichtung. Eine Dialektik von alt und neu erzwingt ein Beobachten, das sich seiner eigenen Beobachterposition zumindest als Variable versichert. Diese im Alltag längst übliche Sozialisation schlägt sich in der Wissenschaft als Beobachtertheorie nieder und nennt sich zum Beispiel Konstruktivismus. So müssen wir im Verlaufe der Argumentation auf Bezugspunkte dieser Dialektik öfter ausführlich zu sprechen kommen, denn die Beschreibung zwischen den Polen Selbst- und Fremdbeobachtung bedarf der Erweiterung, weil sie zunächst nur ein grundlegendes Spannungsverhältnis markiert, in dem sich Beobachtungsvorräte und Modi des Beobachtens selbst spezifizieren. Solche Bestimmung aber wird sich als grundsätzlich paradox erweisen: Immer dann, wenn wir etwas dabei bestimmen – also konstruieren – und zugleich darauf verweisen, dass es von anderen Beobachtern auch anders konstruiert sein könnte, geraten wir in einen erkenntnisbezogenen Widerspruch. Dieser stellt sich, wenn wir immer noch verlangen, etwas zu verallgemeinern. Gut – tun wir dies also nicht. Dann stehen wir vor dem Widerspruch, dass wir nun nur noch schweigen können, denn bereits das erste Wort wird uns eine Verallgemeinerung von Beobachtungen sein, die wir als unser Konstrukt austauschen wollen. Erst wenn wir diese Paradoxie in unsere Beobachtertheorie eingebaut haben, können wir reflektiert fortschreiten. Es gibt keinen Ausweg. Als grundsätzliche Frage ergibt sich dann, ob wir bestimmte Beobachtungsweisen als besonders entscheidend herausfinden können, also Beobachtungen in bestimmten, gut unterscheidbaren Beobachtungswelten unterscheiden sollten, ob wir sie aus Erfahrungen im Alltag oder der Wissenschaft als ausgewiesene Beobachtungsrichtungen oder erfolgreiche Strategien der Beobachtung ableiten können. Wäre dies möglich, dann ließe sich unter Umständen auch die Unschärfe unserer Konstruktionen näher begrenzen. Solche Möglichkeiten der Begrenzung werde ich nachzuweisen versuchen. Aber sie sind niemals Dogma einer sich sicher bleibenden Wissenschaft, denn jedes Rekonstruktive benötigt ein Konstruktives. Und die Wahrheiten, die wir hier fixieren, sind immer nur Ausdruck jener Verständigungsgemeinschaften – auch der konstruktivistischen –, die sie sich bilden.

Vom Mythos zum Logos zeichnet sich ein Weg ab, der scheinbar zwangsläufig in einer aufgeklärten Wissenschaft endet, die sich ihrer selbst sicher ist und ihre Wahrheit immer gewisser weiß. Bedeutung und Sinn scheinen sich anzusammeln, zu steigern und hin zu einem Fortschritt zu verdichten, dessen Zerstörung in der Moderne ein post-modernes Zeitalter als neuen Schein hervorbringt. Die Sicherheiten der Weltbilder unterliegen der Zeit, zivilisatorischer oder kultureller Leistungen von Verständigungsgemeinschaften, deren Konstruktionen im Nach- und Nebeneinander konkurrieren und damit den Sinn von Weltgeschichte relativieren, vermeintlich objektive Erkenntnisse zu zeitbedingten Verständnissen umbiegen. War die Wissenschaft bis auf den Gipfel ihrer Fantasie einer aufgeklärten Moderne noch jener zentrale Ort des Denkens, auf den hin alle zu schauen haben, wenn sie wissen wollen, so vervielfältigt die Arbeitsteilung der Industriegesellschaft, so vertauscht die Unstetigkeit der Konsumgesellschaft die Per-

spektiven und bringt einen massenhaften Beobachter hervor, der die Wissenschaft aus der Sicht des Alltags als bloß noch eine Möglichkeit von Sinn- und Bedeutungserschließung in den Lebensformen anerkennt. Zwar sichert sich die Wissenschaft hiergegen mit mannigfaltigen Fluchtperspektiven ab, indem sie in ihren Beziehungsgeflechten lange Wege des Selbstzwangs einbaut, um sich vor allzu großer Überbevölkerung zu schützen, indem sie selektiv ihre organisatorischen Schemata und elitär ihre Selbstrekrutierung vorbei an Erfordernissen möglicher Praxis ausprägt, aber statt sich als Ort der Aufklärung zum stetigen Berater jeglicher Politik und Weltbildsuche erheben zu können, statt die Universalität ihrer Ansprüche bis in den Alltag durchsetzen zu können, muss sie in ihren Krisen seit Ende des 20. Jahrhunderts selbst zunehmend mehr vom Alltag der Lebenswelt lernen. Je eindeutiger ihre Konzepte technisch geraten sind, desto weniger hat sie die Netzwerke des Zusammenwirkens bedenken können, je reduzierter ihr Laborapparat an Formeln webte, desto erschrockener musste sie erkennen, dass ihre vermeintlich zunächst nur positiven Eingriffe in den Gang der Natur auch negativ erscheinende Wirkungen produzierten, die nicht absehbar waren oder sind. Und dennoch vertraut der Alltagsmensch noch allzu oft jener Beobachtungskonstanz, die als Wahrscheinlichkeit und statistisches Urteilen ihm eine wissenschaftliche Sicherheit des Allgemeinen behauptet, die im Nachhinein immer öfter erschüttert wird.

In ihrem Erkenntnisdrang ist Wissenschaft gegenüber der eigenen Sinnentleerung nicht unkritisch geblieben. Die Heraufkunft konstruktivistischer Ideen ist hierfür einer der vielen Indikatoren. Der Wissenschaftler, sofern er zum Beobachter seiner eigenen Beobachtungen wird, bemerkt den Sinn, den er in seine Versuche der Erfassung von Welt einflieht; er bemerkt auch, dass Sinn sein absolutes Maß verliert. So liefert sich Wissenschaft an eine Alltagswelt aus, die als Lebenswelt nicht von ihr ohne Reduktion von Ansprüchen abgegrenzt werden kann. Umgekehrt bleibt der Alltag aber auch einer Wissenschaft ausgeliefert, die in Formen von Vergegenständlichungen, in materiellen oder geistigen Konstruktionen auf den Alltag bestimmend einwirkt.

In diesem Spannungsfeld ist eine Theorie des Beobachters und der Beobachtung zu situieren. Mit der Heraufkunft des Beobachters unterstützt sie seine Emanzipation von traditionellen Beobachtungskonzepten, indem sie zunächst die Kränkungen an wissenschaftlichen Beobachtungen als Spitze einer normierten Beobachtung zu beschreiben versucht (Kapitel II.). Im nächsten Kapitel will ich daher, nach dieser hier zunächst allgemeinen Situierung von Konstruktion und Rekonstruktion, von Fremd- und Selbstbeobachtung, möglichen Wegen einer Differenzierung von Beobachtung selbst nachgehen. Ich habe bisher zwar über Beobachtung gesprochen, diese jedoch noch zu wenig differenziert. Es wird sich dabei der eigentümliche Umstand ergeben, dass die Differenzierung ein Nachvollzug von Kränkungen sein wird, die unsere Hoffnung auf „wahre“ Beobachtungen erschüttern. Aus solcher Erschütterung heraus werde ich Grenzen und Möglichkeiten des Beobachtens ableiten. An deren Ende erscheint der Beobachter als ein Anfang. Von ihm aus gedacht (Band 2, Kapitel III.) zeigen sich Beobachter als Menschen, die in Beziehungen stehen, kehrt sich der Alltag gegen das Wissen, das sich in ungekränktem Zustand wähnt und gegen die unscharfen Lebensumstände illusorisch abzugrenzen versucht. Im Alltag stellt sich gegen die Beobachtungswelt der Wissenschaft eine Welt der Beziehungen von Menschen. Leben wir nicht in

einer eigentümlichen Spannung verschiedener Beobachtungswelten, in denen wir einmal wissende und kalkulierende Beobachter materieller, technischer, bürokratischer und anderer Systeme sind, andererseits aber unseren Alltag in seinen Beziehungen, Emotionen, Widersprüchlichkeiten nach ganz anderen Perspektiven ausrichten? Aber auch der in der Beziehungswirklichkeit dominant werdende Beobachter hindert nicht, dass über die Welt und Produktion (Kapitel IV.) die Beobachtung in sein Denken zurückkehrt und ihn niemals ganz von vorne anfangen lässt. Wenn sich darin erweist, dass es weder einen eindeutigen Anfang noch ein klares Ende gibt, dann sind weitere Schlüsse für die *Ordnung der Blicke* zu ziehen. Ich werde sie – Schritt um Schritt – argumentativ vortragen. Zum Schluss werden äußere Beobachter dieses Vortrags mir Fragen zum Verständnis dieser Argumentation stellen (Kapitel V.).

II. Kränkungsbewegungen der Vernunft und Unschärfen der Erkenntnis in der Beobachtungswirklichkeit

Die Welt ist voller Beobachtungsvorräte. Die Modi der Beobachtung führten den Menschen zu Konstruktionen von Wirklichkeit, in denen er je nach seinem Zeitalter, je nach den spezifischen Variationen der (Re-)Produktionsaufgaben dieses Zeitalters, sich diese Vorräte erschließen oder eigene anlegen konnte. Es gehörte hierbei zu den Erfahrungen der Menschheit, dass sie die Konstruktionen beobachtend entwickelter Mitteilungen selbst, die Suche nach „wahrer“ Erkenntnis oder einem richtigen und sicheren Wissen meist weniger im Menschen als Konstrukteur zu suchen wagte. So wurde mittels Analogien und Projektionen aus der Natur hergeleitet, was die Menschen sich erfanden und als gerechtfertigt im Wechsel der Zeitalter und im Nach- und Nebeneinander der Ansprüche und Interessen behaupteten, so wurden außerhalb des Bewusstseins gedachte Geister- und Dämonenwelten bemüht und schließlich elitäre Götter oder absolute Ideen herangezogen, um die Erfahrungen mit solchen Konstruktionen als bereits vorausgesetzt von außen wirkende „Wahrheit“ zu legitimieren. Es war ein langer Weg der Selbstbewusstwerdung, dass sich der Mensch mit dem Fortschreiten seiner Erkenntnisse, seiner Konstruktionen von Wirklichkeit, über Wirklichkeit und in der Wirklichkeit sicherer darüber werden konnte, dass er selbst Urheber seiner Gedanken und ihrer Rückkehr in ideeller und materieller Gestalt, besonders in der Form von Religion und Kultur, ist. Solche bewusstseinsmäßige Autonomie gegenüber traditionell von Menschen errichteten Gedankengebäuden, die als Außenwelt auf die Innenwelt kausal projiziert wurden, konnte dann zum typisch aufgeklärten Bild der bürgerlichen Moderne werden und findet einen Höhepunkt in der Vorstellung von Konstruktivisten, die die subjektive Verantwortung des Menschen in der Selbstkonstruktion seiner Weltbilder und Welten betonen. Gleichwohl zerfällt damit nicht alles in Subjektivismus, da die Konstruktionen von Menschen unter der Perspektive der Zeit und in materiell geronnenen Prozessen geschehen, und was dem einen als Konstruktion erscheint, das wird für den anderen zur Rekonstruktion – oder auch zur Dekonstruktion.¹

Wenn ich diesen Vorgang hier beschreibe, so geschieht dies aus einer beobachtenden Position, die gleichsam so tut, als hätte sie den Überblick über diesen Vorgang bis ins Detail. Der im Vorgang selbst befangene Konstrukteur beobachtet sich ebenso. Beobachtung zwischen den Polen des Selbst und des Fremden wird damit zu einer Verständigungsweise sowohl über die Position (Ort, Raum) des Beobachtenden als auch die Zeit (und all ihren sozialen Ausformungen des Zeitgeistes) gegenüber dem jeweils Be-

¹ Konstruktion bezeichnet die erfindende Bewegung selbst. Rekonstruktionen sind Versuche, die bereits vorliegenden Erfindungen aus der Vergangenheit oder dem Nebeneinander unterschiedlicher Konstruktionen in einem eigenen Konstruktionsversuch wieder herzustellen, ohne der Illusion einer vollständigen Abbildbarkeit anzuhängen. Dekonstruktionen sind demgegenüber Zertrümmerungen von harmonischen Symbolwelten, von Aussagen und symbolgeladenen Begriffen, die durch Situierung in ihren konstruktiven Umgebungen mit neuen Perspektiven angeschaut und deren vermeintliche Klarheit und Eindeutigkeit damit verwirrt wird. Die Unterscheidung dieser drei Perspektiven soll helfen, unterschiedliche Intentionen von Beobachtern freizulegen, wenngleich sich alle drei Aspekte auch in den beobachtenden Tätigkeiten mischen.

obachteten. Daher scheint es sinnvoll zu sein, eine Beobachtertheorie zum Zentrum einer Reflexion über Erkenntnistheorie zu machen. Dies ist der Ausgangspunkt einer konstruktivistischen Sicht, wie sie hier vertreten werden soll. Diese Idee ist implizit allerdings auch vielfältig schon in philosophischen Bemühungen um Erkenntnis enthalten. In der abendländischen Tradition ist die erkenntnismäßige Spaltung von Subjekt und Objekt letztlich nichts anderes als der seit der Antike währende und Philosophie genannte Versuch, Beobachtungspositionen auszumachen und in der Wechselwirkung zwischen Ich und Außenwelt, Person und Gegenstand, (Selbst-)Bewusstsein und Natur, (Ur-)Bild und Abbild, und wie auch immer dieser Gegensatz abstrahiert und konkretisiert wurde, zu beschreiben, zu erklären, zu vermitteln.

Aus der Sicht solcher wissenschaftlicher Konstruktionen war der Beobachter dabei zunächst oft so situiert, dass er als Mensch in seinem Verhältnis zu Gott in tiefer Befangenheit stand, ein eher passiver, kontemplativer Betrachter all der erstaunlichen Dinge war, die ihn umgaben und die geschahen. Bereits in der Antike und besonders mit der Heraufkunft des bürgerlichen Zeitalters wurde seine Rolle als aktiv gesehen, bis hin zu dem Zeitpunkt, wo auch das naturwissenschaftliche Experiment den kontrollierten Beobachtungsversuch als Beteiligung des Subjekts an den Größen des Experiments selbst nachweisen konnte. „In unserem Jahrhundert wurde die zwangsweise aktive Rolle des Beobachters beim Erkenntnisprozess eindrücklich in der Quantenphysik (Heisenbergs Unschärferelation) nachgewiesen. Bei der Bestimmung des Impulses und der Lage (des Ortes) eines Atoms führt die Beobachtung zwangsläufig zu einer Störung, die eine ‚Unschärfe‘ zur Folge hat, so dass wir entweder nur den Impuls oder nur die momentane Lage des Atoms feststellen können. Damit wird der Erkenntnisprozess endgültig zum aktiven, den Gegenstand der Erkenntnis beeinflussenden Prozess.“ (Fischer 1991 b, 15) Es bleibt die Frage, ob dies nicht bereits bei jeder Beobachtung der Fall ist und nicht nur in diesem Sonderfall eines Experiments, das die Unschärfe selbst hat offensichtlich werden lassen. Die Folgen sind für den Beobachter jedenfalls weitreichend: Alle Unterscheidungen von innen und außen, von Bewusstsein und Natur, von Subjekt und Objekt erweisen sich als problematisch und unhaltbar, wenn durch sie eine Trennung und monokausale Bestimmung des einen durch das andere bezweckt sein sollte, denn als Konstrukte eines Beobachters sind sie in Bezug auf ihre „reine“ Dingheit, ihre Eindeutigkeit als „tatsächlicher“ Gegenstand oder absolute Wahrheit im Sinne eines Ur-Bilds oder anderen Ur-Zeichens nicht mehr sinnvoll wissenschaftlich konstruierbar.¹

Damit aber stehen wir nun vor einer alten erkenntnistheoretischen Schwierigkeit: Ein Bereich des Beobachteten und ein Beobachter stehen sich gegenüber, indem zwar der Beobachter das Beobachtete „irgendwie“ in sich konstruiert und integriert weiß, aber gleichwohl erkennen muss, dass es keine Identität gibt. Es wäre nur solipsistisch zu behaupten, dass alles eben eine Vorstellung *ureigenster* Einbildung sei, dass es kurzum gar keine Wirklichkeit als die je eigene gäbe. Dies wäre für das Dilemma der Unschärfe der Beobachtungen, die durch die Annahme subjektiver Konstruktion notwendig entsteht, der eleganteste Weg, aber zugleich auch einer, der im Nichtssagenden endet. Denn Beobachtung hat sich gerade in ihrer Erweiterung der aktiven Rolle, die für die Neuzeit typisch ist, kompliziert und existiert in mannigfaltigen, widersprüchlichen bzw. kontro-

¹ Dies ist das übereinstimmende Fazit sehr unterschiedlicher neuerer erkenntnistheoretischer Begründungen, von dem ich bereits in Kapitel I. ausgegangen war.

versen Entwürfen von impliziten oder expliziten Beobachtungstheorien, die mit unterschiedlichen Interessen von Subjekten oder Gruppen von Subjekten um Anerkennung gegenüber anderen streiten. Einige allerdings sind im Streit dominant, sind vorübergehende Siegertheorien, die mehr oder minder bestimmend auf das alltägliche Leben von Menschen Einfluss nehmen. Viele von ihnen haben sich durch Technik und materielle Umsetzung längst als eigene Wirklichkeit etabliert. Ihre Wahrheit ist ihr Vorhandensein, auch wenn dies mancher erhofften Wahrheit von anderen Denkern widersprechen mag.¹

Eine solche Manifestation nennen wir in der Regel „Wirklichkeit“. Einem Beobachter erscheint sie als Beobachtungswirklichkeit. Einem Wissenschaftler wird sie zu einer objektiven Wirklichkeit, soweit seine Beobachtung nach Eindeutigkeit eines „wahren“ oder zumindest wahrscheinlichen Wissens drängt.

Intuitiv unterscheiden Menschen der Gegenwart hingegen sehr deutlich den Grad zumutbarer Objektivierung ihrer Beobachtungen. Es hat eine Segmentierung, Partikularisierung, Diagnostik usw. von Beobachtungsdaten gerade in wissenschaftlichen Anwendungen gegeben, die nur in der Konstruktion ihrer Anwendung gelten. Kein Laborant kann aus den Diagnosedaten der Substanzen, die er analysiert, Ableitungen für ein zufriedenes Leben oder eine glückliche Welt ziehen, kein Psychologe oder Pädagoge kann mit seinem Wissen garantieren, seine Lebenskrisen in Beziehungen besser als andere zu meistern, kein Automechaniker Verkehrsprobleme der Moderne durch sein Wissen vom Auto bekämpfen. Beliebig lassen sich Beispiele für die Intuition finden, dass genaues, eindeutiges, möglichst objektives Wissen nicht auf alle Lebensbereiche übertragbar ist.

Was folgt daraus? Beobachter sind überall, aber Beobachtung teilt sich in unterschiedlichste Beobachterbereiche auf. Ich unterstelle deren drei:

- Die *Beobachtungswirklichkeit*, in der – in welcher Form auch immer – nach „Wahrheit“ und damit Objektivität gesucht wird. Es ist eine Welt des Wissens und damit vorrangig der Wissenschaft und Technik, auf die wir oft als letzte und klarste Basis vertrauen. Solches Vertrauen stützt sich auf Beobachtungen, zu deren Wahrnehmung wir uns bewusst erziehen, indem wir Schulen besuchen, um uns in die Geheimnisse kausal sinnstiftender Blicke und in das Gehör und die Blickrichtungen der Moderne einführen zu lassen. Diese Beobachtung überzeugt die beobachtenden Menschen besonders dann, wenn sie auf gegenständliche Welten gerichtet ist, die funktionieren. Sie überredet uns auch dort, wo wir in den Medien heute immer mehr, immer schneller und oberflächlicher sehen, was andere auch sehen, was allen geboten wird, wobei die Hintergründe verblassen und unsere Weitsicht in dem Maße abnimmt, wie eine Vordergründigkeit des medial Gezeigten dominant wird. Heute wissen wir dann, wenn wir genauer hinter die Kulissen schauen, dass in der Beobachtungswirklichkeit nicht nur die vermeintlichen „Wahrheiten“ konstruiert werden, sondern auch die Illusionen der Moderne lauern. Dennoch können wir unsere Suche nach dem objektiv Beobachteten nicht aufgeben, wenn wir nicht in riskanter Beliebigkeit landen wollen. Riskant wird die Be-

¹ Vgl. zu dem Konflikt zwischen solcher Herstellung und der Hoffnung auf ein ökologisches Wahrheitskonstrukt bes. Bateson (1985, 1990).

liebigkeit dann, wenn sie genutzt wird, bestehende Sinn- und Sachzusammenhänge irrational aufzulösen. Der Kreationismus an amerikanischen Schulen ist hierfür ein Beispiel. Weil Darwins Evolutionstheorie nicht in das Schema bestimmter Christen und ihres Gottesbildes passt, soll „Gott als Designer“ eingeführt und gelehrt werden. Dies verstößt gegen die Beobachtungswirklichkeit: Selbst wenn Darwins Theorie nicht abschließend die Evolution in Zukunft erklären würde, so erscheint sie als gegenwärtig viable wissenschaftliche Theorie. Wer sie heute aufgibt, ohne ihre Gründe zu widerlegen, der handelt im Sinne der Beobachtungswirklichkeit willkürlich. In diesem Fall sind die dahinterstehenden Interessen offensichtlich und offenbaren einen absurden Kampf des Glaubens gegen das Wissen.

- Die *Beziehungswirklichkeit* ist demgegenüber eine offenere Beobachtungswelt. Es gibt keine Regeln und Anweisungen der Wissenschaft, die eindeutig aussagen können, wie wir in unseren Lebensformen sein können oder sollen. Wissenschaft selbst musste begreifen, dass objektive Aussagen und normative Geltung auseinander fallen. Alltag und Wissenschaft unterscheiden sich. Und auch das Beobachten unterscheidet sich, obwohl es in uns geschieht, die wir eben noch in der objektiven Beobachtungswirklichkeit standen und nun in subjektiver Vielfalt stehen.
- Und – wir stehen nicht allein. Wir sind in einer *Welt*, wir *produzieren* auf einer Welt und verändern diese. Die Folgewirkungen, die erzeugte Komplexität, lässt sich nicht mehr allein durch herkömmliche wissenschaftliche Beobachtungswirklichkeit einfangen, weil sie mit der offeneren Beziehungswirklichkeit verknüpft und verwoben ist, so dass die Offenheit und unendliche Vielfalt selbst zu ihrem Thema wird. Die Lebenswelt vermittelt zirkulär die Beobachtungs- und Beziehungswirklichkeiten.

Die Blicke erweitern sich, sie zirkulieren in diesen drei Beobachterwelten. Eine Lösung unserer momentanen Verunsicherung, die uns in unseren Beziehungen in der Welt und der Produktion in dieser entstanden ist, wäre es, wenn wir in die Wahrheit der einen Objektivität zurückfinden könnten. Aber wie weit müssten wir zurückgehen, damit wir in einem Glauben landen, aus dem heraus alles Widersprüchliche und Krisenhafte besiegt wäre? Wir müssten unser erreichtes diverses Wissen aufgeben. Oder wir müssten es *vereinseitigen* und in jene Wissenschaft zurückkehren, die *ein* letztes Wissen bewahrt. Doch diese Lösungen sind durch die Wissenschaft und ihre Entwicklung selbst verstellt. Es sind in ihr Kränkungsbewegungen zu erkennen, die uns verstehen lassen, warum wir *anders* zu schauen gelernt haben oder lernen müssen.

Von diesen Kränkungsbewegungen handelt dieses zweite Kapitel. Es lässt verschiedene Autoren und Argumente auftreten, die nicht chronologisch – nach der Geschichte ihrer Entstehung –, sondern in einer Gedankenführung geordnet sind, die Voraussetzungen meiner Beobachter-, Akteurs- und Teilnehmertheorie absteckt und aus dem Gedanken heraus Grundlagen eines interaktionistischen Konstruktivismus erkennbar werden lässt. So wird argumentativ das Tor in eine Bestimmung der Beziehungswirklichkeit (Band 2, Kapitel III.) und Lebenswelt (Band 2, Kapitel IV.) geöffnet, um dabei z.B. auf folgende Fragen dieser Wirklichkeiten zu kommen: Kann Wissenschaft sich von Beziehungen ausschließen oder zumindest abkoppeln, oder ist sie in solche immer eingebunden? Ist die Welt- und Produktionswirklichkeit bestimmend für Wissenschaft und Beziehungen oder durch diese bestimmt? Lösen wir Erkenntnisprobleme besser, indem wir sie nach

Wirklichkeiten aufteilen, um uns eine Schärfe zu sichern, die im Dickicht der Beziehungen zu unklar und in der Welt und Produktion zu komplex wird? Welche Rolle spielen hierbei Konstruktionen im Blick auf die Sicherung von Wahrheiten gegenüber Beliebigkeiten, auf das Erfinden gegenüber dem Entdecken, auf das Bewahren gegenüber dem Verstören?

Dies sind nur einige Fragen, die im Gang der Argumentation aufkommen werden. Sie scheinen in den wissenschaftlichen Kränkungsbewegungen zunächst auf die ohnehin schon ausschließenden Begrenzungen der Wissenschaft eingeengt. Denn es hat vor allem im 20. Jahrhundert innerhalb der Entwicklung empirischer Gütekriterien wissenschaftlich einen Streit darüber gegeben, wie eindeutig, d.h. wie scharf im Blick auf die Beobachtungen, Erkenntnis begründet werden müsse. Dabei ist auffällig, dass Theorie und Praxis solcher Diskussionen sehr stark auseinander driften. So mochte es zwar theoretisch wünschenswert sein, dass jede subjektive Konstruktion so lange als gültig angesehen werden kann, wie sie nicht widerlegt wird. Die Praxis jedoch folgt angesichts ihrer Vereinfachungstendenzen und dem ständigen finanziellen Druck des Kapitalismus auf die Forschung fast ausschließlich dem Weg der bloßen Verifizierung innerhalb sehr enger Grenzen. Eine Dominanz der Wie-Erklärung gegenüber vernetzten Was-Bedeutungen und möglichen komplexen Folgewirkungen ist durchweg als Grenzbedingung erkennbar. Dabei variieren diese Grenzen sehr stark nach dem Forschungsgebiet und den einsetzbaren Kontrollmechanismen. Je weiter wir uns aus dem Labor und seinen experimentellen Anordnungen jenen Konstruktionen von Wirklichkeit nähern, die im direkten Zusammenleben der Menschen eine Rolle spielen, desto unschärfer werden die Beobachtungen. Damit wird oft eine Entwertung solcher Beobachtungshaltungen gleichgesetzt, deshalb unterscheiden wir die *hard* von den *soft sciences*, wobei letztere nicht mehr gleichauf wissenschaftlich zu sein scheinen. Es gibt unter diesem Druck einer Suche nach Eindeutigkeit im Sinne eines technischen Erkenntnisinteresses eine Tendenz im 20. Jahrhundert, alle Beobachtungen nach dem Muster technischer Eindeutigkeiten konstruieren zu wollen, weil sie den sichersten Erfolg zu garantieren scheinen. In diesen Sog ist auch der Konstruktivismus geraten, da er bzw. insofern er aus dem kybernetischen Denken sich inspiriert sieht. Gleichwohl konnten gerade konstruktivistisch orientierte Autoren zeigen, dass solch inhaltlich enge Bestimmungen kaum auf Fragen des Alltags und menschlicher Kommunikation anzuwenden sind.¹ Andererseits hat der Konstruktivismus dies noch nicht mit einer erkenntnistheoretischen Studie über die Konstruktion von Unschärfe und damit verbundene Problemstellungen verbunden.

Es muss, so bleibt meine Folgerung nach dieser kurzen Skizze, eine wesentliche Aufgabe einer konstruktivistischen Theorie sein, zunächst einmal ihre Beobachtertheorie zu fixieren und dabei ihre Unschärfe genauer zu bestimmen. Hier zeigt sich meines Erachtens bei näherem Hinsehen, dass dem gegenwärtigen Konstruktivismus eine ausgewiesene Beobachtertheorie noch fehlt.² Dieses Fehlen bildet den Ausgangspunkt der folgenden Argumentationen, in denen es um die Möglichkeit der Konstruktion einer

¹ Im Anschluss an Bateson wurde dies zunächst besonders in dem Buch „Menschliche Kommunikation“ deutlich. Vgl. Watzlawick (1985 a, b, 1988, 1990).

² Die Theorie von Maturana wird in Kapitel II. 1.5.1.1 kritisch betrachtet. Es wird sich zeigen, dass sie nur beschränkt geeignet ist, als soziale Beobachtertheorie zu fungieren. Luhmanns Theorie hingegen weist eine solche Beobachtertheorie zwar auf, aber ich kann ihren Reduktionismus und ihre Entsubjektivierung nicht teilen. Vgl. dazu Kapitel II. 2.5.

solchen Theorie geht. Wie kann eine solche Beobachtertheorie entwickelt werden? Was ist an wissenschaftlichen Beobachtungen und mit ihnen verbundener Schlussfolgerungen wesentlich? Beobachtungsleistungen sollen aus wissenschaftlicher Sicht in komplexer Weise zwischen einem Subjekt und anderen Subjekten im strukturellen Kontext von Gesellschaft und Entwicklung vermitteln. Ein wissenschaftliches Subjekt stellt es sich immer wieder zur Aufgabe, sich Klarheit über die Treffsicherheit, die Richtigkeit, den Wahrheits- oder Wahrscheinlichkeitscharakter seiner eigenen Beobachtungen in seinen jeweiligen Beobachterbereichen zu verschaffen. Je unschärfer die hieraus resultierende Ableitbarkeit von klaren, eindeutigen, logischen, d.h. notwendigen, vorausberechenbaren und wiederholt und allgemein zutreffenden Aussagen ist, desto problematischer wird es – dies zumindest nach einer traditionellen Auffassung von Wissenschaft¹ – sein, Handlungen, Vorstellungen usw. hierauf wahrhaft zu gründen.

Die Entwicklung religiöser Weltbilder war immer der Versuch, solche Wahrheit im Glauben zu finden, sie unhinterfragbar zu machen. Die sich entwickelnde Wissenschaft mit ihren kalkulierenden Beobachtungsleistungen zerstörte aber mehr und mehr solchen Glauben, um sich selbst als Macht an seine Stelle zu setzen. Ihre Selbstbewegung jedoch zeigt sich als Dekonstruktion ihrer eigenen konstruktiven Hoffnungen. Dies ist zumindest die allgemeine These, die ich vorausschicken möchte, die aber nicht zur Vernichtung, sondern allenfalls zur Begrenzung wissenschaftlicher Reichweite von Behauptungen führt. Gleichwohl ist es wesentlich, den Kränkungen nachzuspüren, die wissenschaftliche Erwartung an Eindeutigkeit, Wahrheit, Unumstößlichkeit erfahren hat. Um den Leser meine Argumentation nachvollziehbar werden zu lassen, werde ich in diesem Kapitel den Kränkungsbewegungen in der Suche nach möglichst eindeutiger Wahrheit nachspüren und die dabei entstandene Unschärfe von Beobachtungen diskutieren. Dabei gehe ich in subjektiver Auswahl und assoziativer Darstellung insbesondere drei Kränkungen nach, die für die Begründung einer konstruktivistischen Sicht wesentlich sind und die die Beobachtungswirklichkeit im engeren Sinne einer wissenschaftlichen Verobjektivierung nach meiner Sicht vorrangig betreffen:

- (1) die Kränkung zwischen *absolut und relativ*, die nicht einfach in die Behauptung münden kann, dass alles Wissen bloß relativ ist, durch die wir aber zugleich erfahren mussten, dass die Behauptung einer absoluten Wahrheit nicht nur an der Komplexität, sondern bereits an der Logik des sprachlichen Diskurses scheitert;
- (2) die Kränkung zwischen einem *Selbst und Anderen*, die einen neuen Horizont in der Betrachtung des Subjekts eröffnete, weil sie das Selbst als Anderes und das Andere als Selbst zeigt, und, wo immer sie differenzieren will, schon Differenziertes vorfindet;
- (3) die Kränkung zwischen *bewusst und unbewusst*, die zwar die Bewusstheit braucht, um sich Unbewusstes vorstellen zu können, die damit aber doch nicht die Anwesenheit des Unbewussten ausschließen kann.

In der Gesamtargumentation des Buches beginne ich im zirkulären Prozess dieser beobachtenden Unterscheidungen zunächst an einer der wissenschaftlichen Argumentation

¹ Wir werden im Verlauf der Argumentation sehen, inwieweit diese traditionelle Vorstellung relativiert werden sollte.

vertrauten Stelle: der Suche nach objektiven Aussagen. Die Kränkung der objektivistischen Erwartungen wird in den eben genannten drei Schritten vollzogen, die mir recht treffend – ohne einen Anspruch auf Vollständigkeit – die Beobachtungswirklichkeit der Moderne hinterfragbar machen: Zunächst im Blick auf die Konstruktivität der Erkenntnis zwischen absoluten und relativen Behauptungen, wie sie von unterschiedlichen Theorien angegangen wird; dann in Bezug auf die Interaktion, die über den Prozess der Verständigung immer schon mitgedacht und vollzogen werden muss, wenn es um Beobachter-Erkenntnis geht; schließlich im Bedenken der psychologischen Dimension, die die Ordnung der Blicke aus der Sphäre des Bewussten in die Möglichkeiten des Unbewussten erweitert. In allen Argumentationen solcher Kränkungen bemühe ich mich, die steigende Unschärfe von Erkenntnis als Konsequenz für die Stellung des Beobachters und von Beobachtung deutlich zu machen. Es wird sich auch erweisen, dass neben dem Beobachter der Akteur und Teilnehmer immer mit zu beachten und mitzudenken ist, um nicht zu vereinfachend zu verfahren. Im Rahmen dieser Verdeutlichung wird sich auch mein Konstrukt der drei Beobachtungsbereiche selbst näher klären.

Aus allen drei Kränkungen erwachsen Bestimmungen von Unschärfe, deren Beachtung eine Basis einer konstruktivistischen Theorie ergeben kann, die nicht in die Fehler einer Verdrängung dieser Kränkungen fallen will, um sich blind gegen die Möglichkeiten und Schwierigkeiten von Wissenschaft zu stellen. Denn auch wenn der bisherige Konstruktivismus traditionelle Wahrheitsauffassungen in Frage stellt oder heikel findet, so behauptet er doch damit, da er sich als erklärende Theorie der Konstruktion von Wirklichkeit anbietet, einen Wahrheitsgehalt, dessen Reichweite der Bestimmung bedarf – auch wenn vielfach in der Literatur suggeriert wird, dass man bloß die alte Wahrheit nicht mehr will. Was jedoch ist dann die neue Wahrheitsannäherung, wie ich einmal vorsichtiger formulieren will, gegenüber den schon recht relativen Wahrheitsbehauptungen der alten? Bei Hegel heißt es: „Keine Philosophie (ist) widerlegt worden. Was widerlegt worden, ist nicht das Prinzip dieser Philosophie, sondern nur dies, dass dies Prinzip das Letzte, die absolute Bestimmung sei.“¹ Gültig an der Aussage von Hegel bleibt bis heute, dass alle Philosophie als jeweilige Konstruktion ohnehin nicht einfach widerlegt werden kann, sondern nur in ihren Prinzipien und Ideen aus der Sicht eines anderen Prinzips oder anderer Ideen kritisierbar wird. Dies bedingt zugleich, ein abarbeitendes Verständnis für die Konstruktionen anderer Ansätze in ihren Kontexten herzustellen, um nicht blind gegenüber dem Entwicklungsprozess solcher Prinzipien und Ideen (Konstruktionen) selbst zu werden.

Die konstruktivistische Lehre, ihre neuen Ideen, ihre Wahrheitsannäherung, ergeben sich besonders plausibel, so die These meines Buches, aus den Beschreibungen der Kränkungen, die wir hier betrachten und interpretieren wollen (vgl. die Abbildung auf der nächsten Seite).

Allerdings ist die Auswahl der Beobachtungsebenen dieser Kränkungen ganz den subjektiven Vorlieben des Verfassers anzulasten. Wenngleich ich versuche, mir im Kränkungsdiskurs der Moderne wesentliche Positionen herauszugreifen, so kann ein solcher Versuch weder vollständig noch nach irgendeiner Seite hin als geschlossen oder hinreichend abgesichert gelten. Dies wird der Diskurs selbst reflektieren. Zugleich wird

¹ Hegel: Geschichte der Philosophie, in: Werke, hrsg. von Glockner, Bd. XVII, 67.

sich dabei aber auch seine Zirkularität erweisen: Die beobachtende Unterscheidung dieser drei Kränkungen ist so künstlich wie jeder andere theoretische Diskurs auch, aber die beobachtend herausgehobenen Wechselwirkungen mögen uns klarer werden, wenn wir zunächst einmal mit einem Fokus auf einzelne Aspekte des Diskurses tiefer und schärfer schauen, um dann den Blick durch zirkuläre Rückschau zu erweitern.

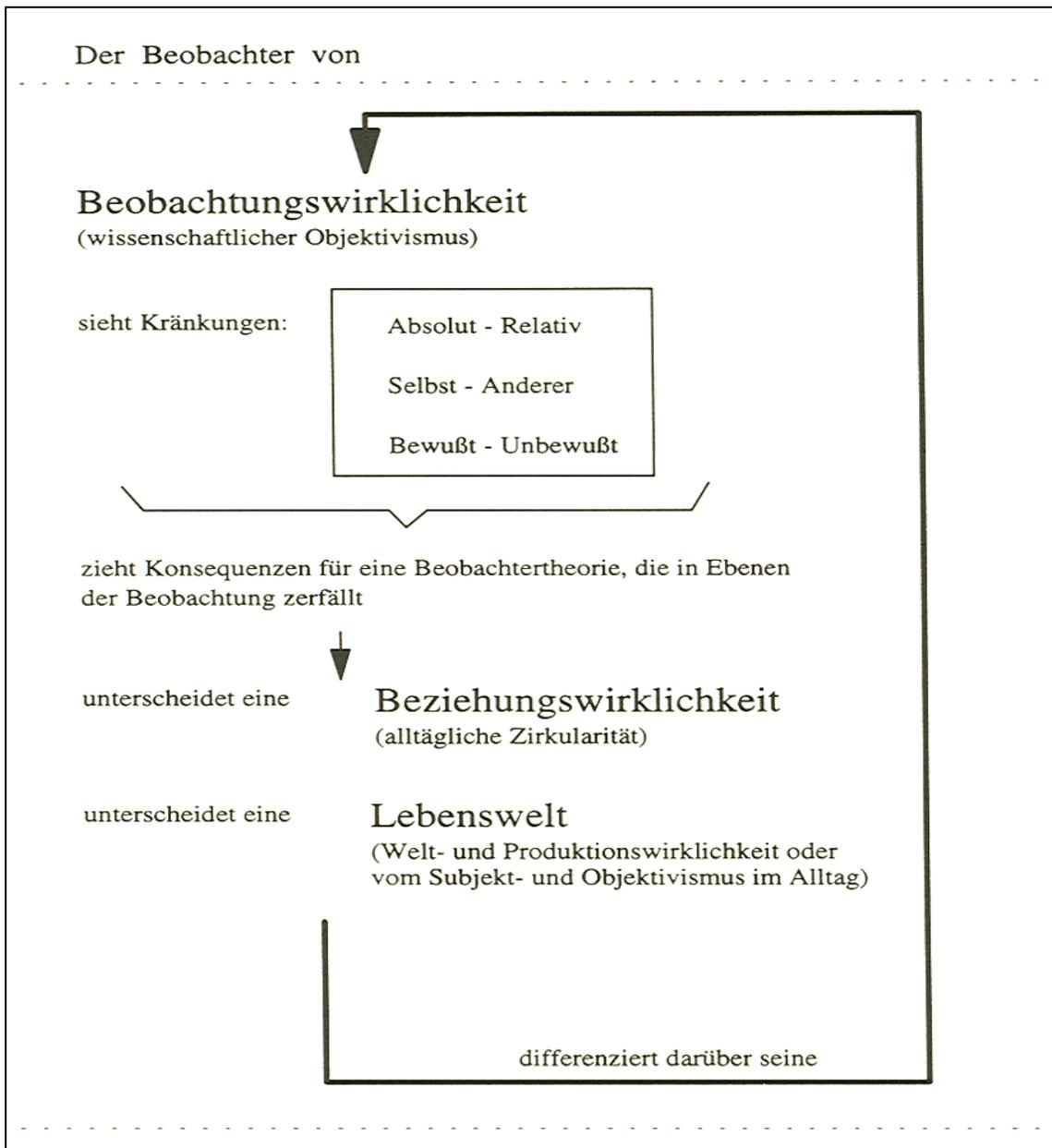


Abbildung: Kränkungsbewegungen im Blick auf die Gesamtargumentation

Die folgenden drei Kapitel (1.; 2.; 3.) folgen den Kränkungsbewegungen zunächst mehr isolierend, um das Ergebnis (in 4.) dann zusammenzufassen und auf den weiteren Argumentationsgang in Band 2 zu beziehen. Der gedankliche Zusammenhang erschließt sich erst nach und nach und im Rückblick auf die Argumentation.

1. Erste Kränkung: absolut und relativ

1.1. Eins und Auch

Bei einer naiven, unbefangenen oder auch alltäglichen Annäherung an die Entstehung wissenschaftlicher Beobachterpositionen scheint es so, als stünde eine zunächst beobachterunabhängige Realität einem bestimmten Subjekt, unserem Beobachter, gegenüber. Ein Ich begegnet einem „Ding“, wobei dieses „Ding“ Sachen wie auch Personen sein können. Allgemein ausgedrückt spricht man hier traditionell von Subjekt und Objekt, die sich begegnen. Dabei nun scheint es ganz von der sinnlichen Gewissheit abzuhängen, wie das Subjekt das Objekt empfängt, d.h. welche Wahrnehmungen und Empfindungen es in sich auf- oder annimmt, um dieses Objekt wiederzugeben, widerzuspiegeln, abzubilden. Doch diese Begriffe, die eine mehr oder minder direkte Wiedergabe oder Abbildung ausdrücken sollen, sind trügerisch, weil sie einer kausalen Analogie folgen, die das Subjekt wie eine Figur fasst, in die bloß etwas eingedrückt, eingespeichert oder wie auch immer eingegeben wird, ohne genügend die Eigenreichweite dieses Subjekts zu berücksichtigen. Es ist hier nicht der Ort, die philosophischen Bemühungen um diese Frage nachzuzeichnen, aber spätestens seit Hegels „Phänomenologie des Geistes“ (1970) sollten wir wissen, dass der Vermittlungsprozess zwischen Subjekt und Objekt entschieden komplizierter ist, als es ein einfacher erster Blick uns suggeriert.¹

Beginnen wir mit einer anscheinend trivialen Frage: Was ist real? Ein Ich nimmt ein bestimmtes Ding gegenständlich wahr. Es gebraucht hierbei seine Sinne, und der Reichtum der sinnlichen Erkenntnis erscheint als der größte Reichtum einer intuitiven Erfassung dieses Dings, als eine kognitiv als auch affektiv eingestellte Beobachterperspektive, die der Aktualität des Zeitpunktes, des Ortes (Raumes) sich gewiss weiß und in diesem ihre Gegenwärtigkeit als Wahrnehmung findet. Dieses Ding sei nun ein kleines Kind, das sich das erste Mal bewusst in einem Spiegel sieht. Voller Entzücken, so scheint es, steht das Kind vor seinem Ebenbild, ohne dass es die Gegenseitigkeit bereits begriffen, ohne dass es den Prozess der Spiegelung so durchschaut zu haben scheint, wie wir dies als äußerer Beobachter der Szene tun.²

Um über die sinnliche Gewissheit das auszudrücken, was uns als real erscheint, müssen wir, indem wir diese Szene nicht nur für uns behalten wollen, sondern auch Anderen mitzuteilen versuchen, die Sphäre unserer unmittelbaren Sinnlichkeit verlassen. Dies gilt in mehrfacher Hinsicht, und ein Teil dieser Geltung bestimmt auch bereits unsere

¹ Vielfach führt man als ersten Autor, der uns in die Kritik des eigenen Selbst-Bewusstseins eingeführt hat, Kant an. Dies ist sicher zutreffend, sollte dann aber mindestens um die Kette hin zu Fichte und Hegel erweitert werden. Diese Philosophie des deutschen Idealismus ist noch keineswegs für heutige Diskussionen ausgeschöpft, weil wir bis in die Gegenwart erfahren können, dass es klug ist, insbesondere diese Autoren bei angeblich ganz neuen Fragestellungen zu konsultieren. Sie haben ihrerseits als gute Kenner der Philosophiegeschichte die Problemlagen der Selbstbewusstwerdung, d.h. der Suche nach Wahrheit in der Dialektik von Subjekten und Objekten in ihren Theorien akkumuliert, so dass sich jede neue Theoriebildung im Laufe ihrer Entwicklung produktiv und detailliert mit ihnen auseinander setzen, aber auch von ihnen absetzen kann.

² In Kapitel II. 3.5. werde ich mit Lacan dieses Beispiel wieder aufnehmen und zeigen, dass es noch komplexer als in der nachfolgenden Deutung, die sich in den Grenzen der ersten Kränkung bewegt, interpretiert werden kann.

Wahrnehmung, ohne dass wir uns dies vielleicht bewusst gemacht haben. Zunächst bilden wir Begriffe, die das in sprachlicher Form wiedergeben sollen, was wir in sinnlicher Form beobachten: Kind, Spiegel, Ausdrucksformen wie Lächeln, Zweifeln, Grimassen usw. gerinnen uns zu einer Wahrheit des Beobachteten, die längst nicht mehr sinnliche Gewissheit sind. Sie sind auch schon nicht mehr sichtbare Beobachtung, sondern entrutschen ins Sagbare. Die unterstellte Sinnlichkeit hatte sich ja ohnehin schon in die Beobachtung des Kindes selbst, von der wir nichts wissen, und unsere Beobachtung gespalten, die wir zum Maßstab dessen nehmen, was das Kind wohl empfinden könnte. Da, wo die sinnliche Gewissheit noch als reichste Erkenntnis erschien, da wird sie unter dem Blickwinkel der Wahrheit eines Beobachters zu einer abstrakten, armen Wahrheit, wie Hegel es ausdrückt. Oder um es noch drastischer für jenen Ort auszudrücken, der die höchsten Gefühle in einem direkten Erleben eines beteiligten Beobachters komprimiert: Einen Orgasmus kann ich erleben, erfüllen, er kann mir sinnlich gewiss sein, wenn er auftritt, aber die Er-Zählung hierüber, die Abrechnung meiner Gefühle, die Wahr-Nehmung dessen, was war, erscheint als etwas Abstraktes, als arme Wahrheit, wobei Armut hier überhaupt eine Differenz bezeichnet, die immer dann auftritt, wenn ich meinen Beobachterstandpunkt einem Anderen vermitteln will. Und weitreichender noch: Selbst wenn ich mir selbst, d.h. mein Ich meinem Ich, dieses „innerlich“, in einer Zwiesprache mit mir, vermitteln will, komme ich ohne diese Armut nicht aus.¹

Das Dilemma der sinnlichen Gewissheit liegt darin, dass wir keine wahre Realität behaupten können, ohne abstrakte Wahrheit zu äußern. Die einzige Alternative wäre zu schweigen, ganz in der Intuition zu verharren, ganz sinnlich gewiss zu bleiben.² Aber diese Alternative wird durch die menschliche Kultur und den zivilisatorischen Zwang auf Entwicklung³, durch die Bedingungen der Sozialisation und Spracherlernung verstellt, sie erscheint nur als fiktive Möglichkeit.

Im Aufsteigen zur Wahrheit verlassen wir also die Ebene der Sinnlichkeit, die uns zunächst reine Realität schien, und geraten in das Reich von Imaginationen, d.h. von menschlichen Vorstellungen über die Realität, die eigentlich gar keine dinglich fassbare Realität als reine Sinnlichkeit ist. Denn das Imaginäre, das der Ort jener Verarbeitung in uns ist, die wir von Geburt an in uns entwickeln, verkürzt sich als Reden und Meinen und in entwickelter Form als Diskurs vor allem auf das Sprachliche, das Bezeichnendes und Bezeichnetes auseinander hält, das uns also *sagen* lässt: „Das ist ein Kind, ein Spiegel, eine Reaktion“ usw. Und auch jenes Kind vor dem Spiegel erlernt genau in seiner Gegenwart, in dem Moment seiner sinnlichen Gewissheit, viel mehr als jene Gewissheit, die entschwinden könnte wie das Plätschern eines Baches, dem ich eine Weile gelauscht habe. Das Kind bezieht in seinen Imaginationen weit mehr aus seinem Erleb-

¹ Warum ein Ich in sich zu einem Anderen in Beziehung tritt, wird die zweite Kränkungsbewegung verdeutlichen. Insbesondere wird dies aber in Kapitel II. 3.5. aufgenommen werden, um dort dann auch die Unterscheidung von symbolisch Anderen und imaginär anderen einzuführen.

² Eine solche Sichtweise ist der romantischen Sehnsucht nach Ganzheit in ihren wiederkehrenden Zeitepochen nicht fremd. Sie taucht in philosophischer Wendung insbesondere dort auf, wo Philosophen kaum Handlungschancen im Staat hatten, also z.B. in der asiatischen Kultur, in China, wo sich Theorien bildeten, die wie der Daoismus ganz auf die Innenschau abstellten und sich hier eine Verschmelzung von Geist und Materie vorstellen konnten. Hier ist der Weg mehr als das Ziel. Vgl. Reich/Wei (1997, 181 ff.).

³ Hier erscheint die Macht der Welt- und Produktionsrealitäten, die ich später in Kapitel IV. als wesentliche Momente der Beobachtungen differenzieren und problematisieren will.

nis, als es unsere sinnliche Beobachtung uns verrät. Es errichtet ein deutlicheres Ich in sich auf, weil es sich sieht, sich spiegelt in dem, was es bisher als in irgendeiner uns nicht sehr bekannten Art mit sich verbunden oder unverbunden weiß: Es sieht sich so das erste Mal als ganze „Figur“, bildet sich ab und imaginiert diese Abbildung als ein Bild von sich selbst, ohne damit sinnlich gewiss bezeichnen zu können, was es *ist*. Die Folge aus dieser Differenz ist, dass das Kind sich ausprobiert, sich wie einer fremden Person zulächelt, Grimassen schneidet, sich anspricht und was auch immer tut, um die Differenz zu überbrücken und dabei doch gleichzeitig zu erkennen und zu begreifen, dass es selbst hier bezeichnet wird und bezeichnet ist. Man hat diese Spiegelung auch ein erstes und wesentliches Aha-Erlebnis genannt. Es ist dies eine menschliche Erfahrung, die dieses Kind wie jeden Menschen sein Leben lang begleiten wird, die wir uns aber nicht sehr oft bewusst machen. Die Imagination, d.h. die Vorstellung von uns selbst, erleben wir in jeglicher körperlicher Befindlichkeit, in der wir uns auf uns selbst spiegeln und dabei von uns so reden müssen, als wären wir ein uns Fremdes. Wir erleben uns, wir sind uns Wirklichkeit, obwohl wir dies nur im Banne der Mitteilungen an Andere außerhalb von uns oder an jenes Andere in uns auszudrücken verstehen, d.h. nur dann, wenn wir uns mit Vorstellungen „über“, also mit bestimmten Perspektiven der Beobachtung, imaginativ vermitteln.

Es ist wesentlich, dass dies nicht nur sprachlich geschieht. Das Kind ist sehr stark in seinem Gefühl betroffen, das wir als Interpret jetzt z.B. sprachlich nachvollziehen, wobei wir eine ganz andere Ebene der Realitätsbeschreibung *wahrnehmen*. Dabei ist das Vertrauen auf lange Sicht in die Mitteilbarkeit durch Sprache, die sich aus Zeichen, Worten, Begriffen, Sätzen mit Aussagen formt, am gewissesten in der Wahrheitssuche. Der innere Fluss, die Bewegung solchen Vorstellens ist die Imagination, Imago, die sich in einfachster Form ikonisch vermittelt, die in erweiterten Formen über die Zeichen gestalten bis hin zur Symbolik gerinnt, wie später noch genauer diskutiert werden soll.

Was bleibt uns von der Realität? Zunächst immer die sinnliche Gewissheit als reichster Ort der Erkenntnis. Es ist ein Ort des symbolischen Schweigens. Sodann geraten wir in das Reich des Imaginären, das als ein *eigenartiges* Medium unsere Beobachtungen verflüssigt, unser Denken zumindest in Bildern und Intuitionen ermöglicht, unsere Erinnerungsspuren in ein Nach- und Nebeneinander bringt, d.h. die uns eigene Welt der Vorstellungen erzeugt.

Wir wollten die Realität aufspüren und sind nun schnellen Schrittes bei scheinbar reiner Subjektivität gelandet. Dies ist aber nur scheinbar so, denn die hier angesprochene Vermittlung ist wiederum komplizierter. Die menschliche Entwicklung hat sich gegenüber der möglichen, auch immer wieder auftretenden Willkür individueller Vorstellungen, die sich selbstbezüglich als allgemeine Wahrheit behaupten, abgesichert. Zwar zeigt dieser Absicherungsprozess sehr oft die Hilflosigkeit des Versuches selbst, aber wir wähen uns heute symbolisch vermittelt und intersubjektiv abgesichert auf einer Stufe, auf der wir relative Sicherheit in der Behauptung der Gültigkeit allgemeiner gegenüber bloß individueller Wahrheit verspüren. Was ist geschehen? Die Sicherungsvorkehrungen sind vielschichtig.

Die Vorstellungen über das Kind in seinem Spiegelstadium erfolgen bereits begrifflich vermittelt. In der Sprache gebrauchen wir Zeichen, die als Worte oder Begriffe¹ etwas

¹ Ich gebrauche hier nicht die Terminologie, die in der Semiotik üblich oder sinnvoll ist, weil es für unsere Zwecke ausreicht, die zu diskutierenden Probleme mit relativ vertrauten Sprachmustern zu ana-

bezeichnen, was ich meine und ein Anderer als etwas verstehen kann, was ein gemeinsames Feld von Assoziationen, Zuschreibungen, Bedeutungen einschließt. Hierbei gibt es einen doppelten Prozess, damit solch ein Vorgang überhaupt gelingen kann: Ein Ich und ein Anderer müssen zu einer Konvention darüber kommen, dass die Zeichen, die sie gebrauchen, ein Bezeichnetes auch so bezeichnen, dass beide Seiten entsprechend wissen, was gemeint ist. Die Zuschreibung mittels Worten muss für beide Seiten so erlernt werden, dass möglichst hohe Übereinstimmung über das Bezeichnete erreicht wird. Die Imaginationen werden hierbei gerichtet, gleichgeschaltet, die Perspektiven gesetzt, die Beobachterstandpunkte durch Bedeutsamkeit eingefangen, was für uns hier der Begriff der Symbolisierung ausdrücken soll. Symbole, das sollen für uns jene geronnenen Formen vor allem sprachlicher Abarbeitung der Imaginationen über je subjektive Wirklichkeitskonstruktionen sein. Symbole setzen die Verbindung von Ich und Anderen voraus, sie werden kulturell vermittelt, indem die Menschen die Heranwachsenden zwingen, den jeweils erreichten Symbolvorrat zu einem gewissen Teil in sich aufzunehmen und jeweils zu erinnern, um nicht nur Beobachter, sondern auch konventionell gebundener Teilnehmer am interaktiven und kommunikativen Geschehen in der Lebensform zu werden. Zugleich aber erscheint eine zweite Seite, die den Sachverhalt kompliziert: Auch das Bezeichnete selbst repräsentiert einen Antagonismus, der zwischen dem „Eins“ des Bezeichneten und seinen möglichen „Auchs“ entspringt.¹ So sind die Begriffe Kind, Spiegel, Lächeln, Grimassen usw. zwar deutliche und intersubjektiv nachvollziehbare Worte, aber die je individuellen Gestalten, die Sinnlichkeit des Vorgangs, die Unterschiedlichkeit der Kinder, der Spiegel, die unzähligen Arten des Lächelns oder die konkreten Formen der Grimassen usw. sind Möglichkeiten eines Auchs, die hinter dem Eins der von uns gewählten Begriffe Kind, Spiegel usw. stehen. Die Sprache *verzeichnet* Realität im Fluidum der Imaginationen hin zu Symbolen, die ein Allgemeines ausdrücken, das bloß in einem einzigen Begriff, in einem Wort sich symbolisiert, obwohl eine ganze Welt von Möglichkeiten und Ausdrucksformen in der konkreten Realität vorliegt.² Das Kind kann *auch* groß oder klein, dünn oder dick, schön oder hässlich usw. sein, aber selbst diese Worte sind bloß Zuschreibungen einer konstruierenden Imagination, die sich auf die Schablonen erlernter Symbolik beruft, mit denen die Welt in ihrer Unendlichkeit sinnlicher Eindrücke überschaulich und geordnet erscheinen soll, damit sie verallgemeinert werden kann. Der Imagination ist es zwar möglich, hier neue Symbole zu schaffen, die dann Form und Bedeutung erhalten, wenn sie auch nur von einem Teilnehmer an der Imagination, also mindestens dem Erschaffer, benutzt werden, deren Geltung im für Andere erkennbaren Sinne jedoch Interaktion und Kommunikation und generationenübergreifend Tradierung und Fixierung der Symbolform voraussetzt. Eben dies nennen wir Verallgemeinerung.

lysieren. Zu den Unterschieden von Zeichen, Worten, Begriffen, Symbolen vgl. Eco (1985). Zu einer Problematisierung und Verrückung regt z.B. Tyler (1991) an.

¹ Vgl. hierzu insbesondere den Abschnitt Wahrnehmung im subjektiven Bewusstsein in Hegels „Phänomenologie des Geistes“.

² Konkrete Realität ist aber kein Absolutum, sondern ebenfalls eine Zuschreibungsform. Sie liegt den Erfahrungen der Außenhaut (vgl. Anzieu 1991), der Wahrnehmung, der Poiesis und Praxis näher, was der Begriff konkreter ausdrücken soll. Hegel spricht hier vom Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten, um die Bewegung vom Begriff zur sinnlichen Gewissheit auszudrücken, ohne jedoch zu vergessen, dass der größte sinnliche Reichtum der Erkenntnis ihre ärmste Wahrheit darstellen wird. Wahrheit ist Prozess der Verallgemeinerung, Abstrahierung, Logik, dabei zugleich ein Verlust der sinnlichen Gewissheit.

Allerdings müssen die Symbole damit nicht immer gleichgerichtet sein, sie können auch widersprüchlich, paradox, ambivalent sein.

Was nützt uns solche Verallgemeinerung? Sie ist die Basis einer Vereinfachung, die Verständigung in ihren „wahren“ Formen überhaupt erst ermöglicht, weil wir die vielen Auch nur dadurch sprachlich uns vermitteln können, dass wir sie vereinfachen. Es ist das Wesen unserer Sprache und damit Kommunikation, dass wir das Eins brauchen, um uns überhaupt ein Auch ausdrücken zu können. Wir mögen zwar öfter im Leben, im Erleben spüren, dass die geäußerten Worte kaum das hinreichend wiedergeben können, was wir im Fluidum unserer Imaginationen empfinden, fühlen, wahrnehmen, denken, aber die Interaktion von Ich und Anderen führt uns auf die Begrenztheit unserer symbolischen Redeweisen zurück, und mitunter recht umständlich suchen wir dann, uns verständlich zu machen. Gelingt es uns nicht, dann können wir sogar die Differenz zwischen Erleben und Worten ansprechen, und die meisten Menschen werden dafür Verständnis haben, weil ihnen Gleiches begegnet ist. Wahrheit unserer Aussagen aber benötigen wir, um uns nicht als ständig Verrückte, also Verrückende von Erleben und Bezeichnen, zu begegnen, weil dies ein ständiges Hindernis im symbolisch organisierten Zusammenleben wäre und unsere wechselseitigen Handlungskoordinationen verkomplizierte. Wir empfinden dieses Hindernis zumindest als so schwerwiegend, dass wir die Menschen von uns isolieren, die ständig „unwahr“ sind, also einen Teil der Gruppe von Verrückenden repräsentieren, die wir als Verrückte aus dem normalen Leben aussondern.¹

Eigentümlicherweise klammern viele Menschen die Wissenschaft jedoch von den hier geschilderten Prozessen aus. Ihre Wahrheit scheint viel umfassender, obwohl wir uns auch hier denken müssten, dass die Differenzen von Ich und Anderen, von Eins und Auch Grunddilemmata jeder Wissenschaft ebenso beschreiben wie jene des menschlichen Alltags.² Wie kommt es zu der Zuschreibung, dass bestimmte gesellschaftliche Institutionen der Wahrheit näher sein können als das Individuum in seiner Subjektivität? Ein Subjekt, das einen Beobachter darstellt, scheint die Dinge immer dann für reale Dinge nehmen zu können, wenn es sie wahrnimmt, aber es widerspricht sich hierin bereits dadurch, dass es Begriffe gebrauchen muss, um sich dabei mit sich selbst und anderen ideell (imaginär und symbolisch) zu vermitteln, weil die Wahrheit der Dinge sich nur *vermittelt* äußern lässt. Beobachtung wird, ganz gleich wie nah sie mikroskopisch oder wie fern sie makroskopisch zu den von ihr beobachteten Objekten steht, damit zu einer Grenzerfahrung der *unendlichen* Vermittlung von Realität und Imagina-

¹ Ich will an dieser Stelle nicht näher auf die sprachtheoretischen Implikationen meiner begrifflichen Bestimmung eingehen. In der Sprachtheorie von Peirce z.B. wird das hier ausgedrückte Dilemma in anderen Worten beschrieben. In seiner Unterscheidung von Ikon, Index und Symbol z.B. findet sich die Beschreibung von Eins und Auch wieder. Zugleich akzentuiert Peirce seine Theorie so, dass deutlich wird, dass eine bloß individuelle, rein singuläre Erfahrung unreal bleibt, weil Realität sich sprachlich nur dann vermittelt, wenn sie intersubjektiv verallgemeinert wird. Vgl. einleitend und weiterführend Kapitel II. 1.3.4.1.

² Ich kann hier nicht näher auf historische Hintergründe eingehen. Gewiss wirkt sich jedoch aus, dass die Wissenschaft für viele Menschen heutzutage an die Stelle der sicheren, dogmatisch eingefangenen Einheit des christlichen Weltbildes, die sich bis heute durch eine Kirche als Sicherheitsorgan verkörpert sieht, getreten ist. Deren Symbolik hat sich in Stein geformt, in monumentale Gotteshäuser, was an sich schon das ungeheuerliche Vorhaben dokumentiert, die Imaginationen im Blick auf Gott als Ausdruck einer überwachenden und real gewordenen Symbolik auszudrücken und sich dauerhaft festzuhalten.

tion.¹ Ein wesentliches Dilemma jeglicher Beobachtungen in unserer Welt ist dabei die Unererschöpflichkeit des Beobachtungsvorrats. Ein kontemplativer Beobachter könnte, wenn man ihn ließe, sein Leben lang Beobachtungen anstellen und diese in irgendeiner Form aufzeichnen, ohne dass damit der notwendige Teil erkannt werden könnte, den es zu beobachten lohnt. In der Beobachtung selbst liegt nämlich kein Kriterium für das Ende der Beobachtung, weder für ihre Vollständigkeit noch für die Erkenntnis, wo der Vorrat an Beobachtungen beherbergt ist. Der Mensch hat sich Begriffe wie Universum, Kosmos oder Natur geschaffen, um das Ganze des Beobachtungsvorrats sich zu bezeichnen, ohne dass der Begriff, der die Unendlichkeit gefangen zu nehmen scheint, bei näherer Hinsicht bezeichnen kann, was wir mit ihm genauer gefangen haben.

Bei kleinen Kindern wird die Unermüdlichkeit der menschlichen Beobachterposition durch die nicht endend scheinende Neugierde und Kraft der Kinder ausgedrückt, sich allen Gegenständen ihrer Umgebung zuzuwenden, sofern sie affektiv durch die schützende soziale Hülle ihrer Hauptbezugspersonen gestärkt sind, sich der Welt zu öffnen, die Welt sich aktiv anzueignen. Nur einem fernen Beobachter erscheint die Hilflosigkeit des Kindes gegenüber seiner Welterfahrung, diese Erfahrung selbst aber ist assimilativ und akkommodativ zugleich, dabei konstruktiv und rekonstruktiv.² Im Weltbild des Kindes erscheint der gleiche maßlose Anspruch wie in der Wissenschaft, wo er nur rationalisierter erarbeitet wird: Maßlosigkeit ist das Muster, weil der Mensch als Maß aller Erkenntnis fungiert, auch wenn er sich dabei äußere Kräfte projiziert oder seine Imaginationen so symbolisiert, dass sie in geronnener, versteineter Form ihn rekonstruktiv zu überzeugen nötigen. Darauf wird gleich noch näher zurückzukommen sein. Aber allein schon die Beobachtung als Ausdruck menschlicher Wahrnehmung scheint ein wie auch immer sicherster Ort der Gewinnung von jenen Abstrakta zu sein, die als Worte, Begriffe und Sätze sich zu Aussagen und Vorstellungen formen, die in der Welt unserer Imaginationen uns zu Symbolen, Symbolzusammenhängen gerinnen, die wir als die Wahrheit zu nehmen bereit sind. Die sinnliche Gewissheit als scheinbare Basis solcher Wahrheit entpuppt sich allerdings als ein Ungeheuer, als ein Dämon, der gleich der vielköpfigen Hydra immer neue Köpfe nachwachsen lässt, weil die einmal verselbstständigte Beobachtung im Reich der Imagination sich eigene Konstruktionen schafft, die nach Gesetzen menschlicher, vor allem psychischer, Verarbeitung reguliert werden, aber nicht nach einem eindeutigen Maßstab außerhalb dieser Psyche. Gerade deshalb gehörte es immer zu den größten und mächtigsten Projektionen der Menschheit, sich einen äußeren Exekutor zu wünschen, der, obwohl er immer auch eine Spiegelung sozialer Prämissen der Zeitalter war, als einmal symbolisierte Sehnsucht eine Hoffnung auf einen höheren Grad an Begründung ausdrücken sollte. Die kindliche Regression auf Gott-Vater war, wie Freud recht zutreffend beschrieb, einer, sicher der bisher wesentlichste, dieser Versuche im abendländischen Kulturkreis (vgl. z.B. Freud 1989, IX, 126 ff., 432 ff.). Es gibt analoge Projektionen in anderen Kulturkreisen. Der Ersatz dieser

¹ Gerade die Aufklärung hat jedoch die Austreibung der Fantasie aus der Philosophie sich als Programm gesetzt. Dies wirkt in den Wissenschaften bis heute fort. Vgl. dazu in kritischer Sicht z.B. Böhme/Böhme (1992, bes. 231 ff.); Kamper (1986).

² Piaget wies auf diesen fundamentalen Unterschied hin, der bereits von Hegel deutlich hervorgehoben worden war. Es ist immer eine wechselseitige Bewegung des Selbstbewusstseins, die in der Begierde zu einer Aufnahme äußerer Gegebenheiten, also z.B. Sprachaneignung, führt, zugleich aber hierin sich selbst artikuliert und ins Zentrum der Bewegung, des An-Triebs setzt, um für sich Wirklichkeit zu erfahren. In dieser Erfahrung liegt der grundlegend konstruktive Charakter menschlichen Erkenntnisaufbaus.

Vaterfigur durch die abstraktere Wissenschaft stimulierte viele Wissenschaftler im Zeitalter der Aufklärung zu der nicht immer durchschauten Konstruktion einer Suche nach verborgener Wahrheit *hinter* den Dingen, kurzum: auch hinter den Menschen. Es kommt für einen Teil der neueren Wissenschaft daher immer noch einem Sündenfall gleich, die Zeichen unserer Zeit so zu deuten, dass wir uns zunehmend mehr als Beobachter unserer selbst erschaffenen Konstruktionen nicht nur sehen können, sondern auch die grundsätzliche Konstruktivität von Erkenntnis (als unsere sehr eigene und nicht als von außen uns gegebene) anzuerkennen gezwungen sind. Die Wissenschaft hat sich ihre Beobachtungsvorräte errichtet und in einem Verteilungskampf gesichert, der sich in den Fakultäten und Fächern an Universitäten widerspiegelt. Diese symbolisch-institutionelle Gerinnung scheint schon Garant von Wahrheit zu sein, obwohl sie eine bloße Konstruktion durch Konvention und – wenn man es zuspitzt – Unwissenheit ist. Unwissenheit deshalb, weil die Spezifikation der Forschung letztlich immer auch mangelndes Denken in Zusammenhängen ausdrückt, wie die ökologische Katastrophe, die das 20. Jahrhundert hinterlassen wird, versinnbildlichen kann. So, wie das kleine Kind trotzig auf der Richtigkeit seiner Wahrnehmung beharrt, wenn es einmal einen Begriff einem Ding zuzuordnen gelernt hat, so organisiert sich Wissenschaft als Logik eindeutiger Ordnung und baut stolz auf den Abfrageleistungen von Konzepten, die deutlich brüchiger sind, wenn sie aus anderen Perspektiven beschaut, in anderen, d.h. vor allem komplexeren, Beobachterbereichen beobachtet werden. Hier steckt ein nicht überholbares, nicht ohne Dekonstruktion eingrenzbares, Dilemma von Wissenschaft überhaupt: Beobachten zu müssen, um Welt zu erfahren, was aber heißt, Welt zu konstruieren, um sie erfahrbar, genauer diskursiv vermittelbar zu machen. Das Dilemma wurzelt darin, dass die bisherigen Vermittlungsleistungen die Beobachtungen oft noch so orientieren, dass die Lösungen der Welt, des eigentlich Anderen, der aber nie isolierter Anderer sein kann, immer durch jene Brille wahrgenommen werden, die alles schon so einfärbt, so in den Fokus nimmt, so verzerrt, wie sie reduktiv *intendiert* wird. Und hier sind es insbesondere die Versteinerungen, in die die Bilder des Glaubens oder Wissens gebannt wurden, in die sie gefangen wurden, um uns in diesem Gefängnis ihre Wahrhaftigkeit zu versichern, uns unseren möglichen Zweifel auszureden, hier sind es die Versteinerungen einer Architektur, einer Institutionalisierung – materielle wie auch ideelle Versteinerungen oder symbolhafte Verdichtungen, die uns umgeben und wie selbstverständlich als Realität auftreten –, der unsere Imaginationen begegnen und aus der sich unsere Symbolsetzungen speisen. Der Brillenträger bemerkt in seinem Schauen gar nicht mehr, dass er überhaupt eine Brille trägt.

Wie aber sollte hier nun ein Beobachter seine Augen, seine Sinne schulen, seine Sprache differenzieren und seine Gefühle verfolgen, um die Wirklichkeit so wahrzunehmen, wie sie *ist*? Er muss die Kränkung hinnehmen, dass die Forderung nach einem So-Sein von Wirklichkeit, nach unüberbrückter und vollständig eindeutiger Wirklichkeit, wie sie *ist*, nach einem ontologischen Anspruch des Seins im Sinne einer Entbergung von Hinter-Grund menschenunmöglich ist. Dies bleibt Göttern vorbehalten. Da wir aber keine anderen Götter als die von Menschen konstruierten kennen, da wir überhaupt niemanden kennen, dem dies in unserer Welt möglich wäre, müssen wir diese Unmöglichkeit überhaupt zugestehen. Wir können uns auf die scheinbar klaren Sicherheitsvorkehrungen unserer „wahren“ Beobachter und Akteure nicht verlassen. Daraus aber erwachsen uns nicht nur Grenzen der Bescheidenheit, sondern auch neue Möglichkeiten.

Wo die Technik noch Sachwalter einer Wahrnehmung in der Moderne schien, die als Logik in klarer Kausalität das Eine aus dem Anderen entstehend sah, da wird sie heute aufgrund der Komplexität von Ereignissen, die in technische Zusammenhänge eingreifen, immer mehr zum Ausdruck einer Komplexität, die mit Mitteln der Wahrscheinlichkeit und Ungewissheit behaftet ist. Gerade in diesem Bereich wird besonders scharf beobachtet, um sich Analogien darüber zu gewinnen, was passiert, *wenn*. Das Wie und Was der Reaktion treten dabei in komplexen Zusammenhängen gegenüber dem Warum immer mehr in den Vordergrund.¹ Hierin zeigt sich der Kampf zwischen dem Eins und dem Auch besonders deutlich. Die Welt der Beobachtungen wird durch diesen Kampf *zerrissen*. Es ist dieser Riss, der durch die Brücke der Imagination überquert wird, es sind die symbolischen Welten, die uns eine Fassade bilden, um die Risse zu verbergen und ungeschehen zu machen.

Der passive, kontemplative Beobachter, der alles aus der Natur empfängt, kann noch diesen Riss verdrängen und abwehren, er wird die *Entfremdung* nicht vordergründig spüren, die der aktive Beobachter empfindet, wenn er bereits durch die Auswahl seiner gezielten Beobachtungen in den Prozess dessen eingreift, was er erfahren wird.² Erfahrung gewinnt aus dieser Sicht eine andere Dimension: Sie ist Produkt jener Beobachtungsleistung und ihrer Regeln selbst, die der teilnehmende Beobachter agiert, die er herstellt, die er behandelt. Außerhalb solcher Handlung ist sie *verrückt*, denn ihre Eigenart ist es, sich immer durch Beobachtungs-Handlungen auszudrücken. Es mag den Selbsttäuschungen des passiv scheinenden Beobachters noch gelegen sein, sich als Objekt des Begehrens eines großen Anderen, Fremden, einer väterlichen Gestalt zu gewahren, aber der aktive Beobachter, der dem Selbstzwang ergebene Mensch der Moderne, der sich heute sogar die Freiheit nimmt, sich selbst als post-modern beobachten zu wollen, ist selbst voller Begehren und erlebt die Suche nach dem Eins durch das Vielerlei der Auchs.

Die moderne Warengesellschaft korrespondiert dem sinnfällig, so dass kaum noch unterscheidbar ist, inwieweit das Subjekt nach partikularisierender Teilnahme am Warenmarkt bloß aus Gründen der Wunschbefriedigung strebt und sich damit einem entfremdeten Treiben unterwirft, oder ob diese Partikularisierung seinem Denken selbst entspringt, das sich aufgrund seiner Struktur gar nicht anders als im Spiel gegen andere partiell verhalten kann. Wie auch immer wir eine Beobachtertheorie drehen und wenden mögen, so kommt sie aus den Bindungen von Eins und Auch weder in den Gefühlen und Bewegungen, auch nicht im bildlichen Vorstellen und Denken noch im sprachlichen Diskurs hinaus. Bilder mögen noch ganzheitliche Intuitionen zulassen, aber die Sprache als „anständiger“ Diskurs des Gemeinten und damit als Austausch zwischen den Subjekten, der vernünftig organisiert werden soll, lässt keinen Ausweg aus dem Dilemma dieser grundlegenden Spannung. Dies hat nicht immer bedachte Folgen, wie die nächsten Kapitel erweisen sollen.

¹ So ist z.B. in der Zeittheorie die Komplexität an Ereignissen so groß geworden, dass immer weitere Zeitdimensionen als theoretische Hilfskonstrukte eingeführt werden, um diese Logik überhaupt aufrechtzuerhalten. Vgl. z.B. Hawkings „Kurze Geschichte der Zeit“ (1988).

¹ Michel Foucault hat dies in seinem Buch „Die Ordnung der Dinge“ (1993 a) treffend herausgearbeitet.

1.2 Ereignis und Handlung

John Dewey hat in besonderer Weise dazu beigetragen, eine handlungsorientierte Wende in der Philosophie und Kulturtheorie herbeizuführen. Diese Wende ist zugleich eine paradigmatische Voraussetzung für einen kulturalistisch orientierten Konstruktivismus geworden. Dewey selbst stand zunächst unter dem Einfluss von Hegel, vollzog aber dann eine wesentliche Kritik. Was waren seine Ausgangspunkte? In der frühen Schrift „The Metaphysical Assumptions of Materialism“ wehrt Dewey zunächst die Widerspiegelungstheorie des Materialismus als erkenntniskritischen Zugang ebenso ab wie andere metaphysische Konzeptionen der Erkenntnis: „If there be no knowledge of substance as such, there is either only knowledge of phenomena produced by the activity of the Ego (pure subjective idealism), or of phenomena entirely unrelated to any substance whatever (Humian scepticism), or of those related only to objective spirit (Berkeleyan idealism), or of those related to an unknown and unknowable substance (H. Spencer), or of those brought into unity by the forms of knowledge which the mind necessarily imposes on all phenomena given in consciousness (as Kant).“ (EW1:4-5) Dewey war in seinem frühen Werk noch durchaus fasziniert vom Dualismus der Erkenntnistheorien, der eine äußere und innere Welt miteinander verbinden mussten. Aber angeregt insbesondere durch William James ging Dewey schließlich den Weg einer nicht-dualistischen Lösung zur Begründung der Erkenntnistheorie. Hierbei erschien ihm die Handlung als der zentrale Zugang zur Lösung erkenntniskritischer Schwierigkeiten und zur Aufgabe des Dualismus. Ähnlich wie sehr viel später der Methodische Konstruktivismus von Kamlah/Lorenzen, der die menschlichen Handlungen im Kontext eines Widerfahrniswissens situierte, sieht auch Dewey jede Handlung als eine Aktion der Widerfahrnis: „Every vital activity of any depth and range inevitably meets obstacles in the course of its effort to realize itself“ (MW6:230). Menschliches Handeln entsteht dort, wo wir in unserer Existenz auf Schwierigkeiten stoßen, wo Probleme und Schwierigkeiten vorhanden sind, die uns motivieren, nach Lösungen zu suchen oder Lösungen suchen zu müssen. So konstruieren wir aus Ereignissen in unserer Existenz etwas Wesentliches, eine Essenz, heraus, die wir jedoch nicht mit der Existenz selbst verwechseln dürfen. Es ist unsere eigene, stets begrenzte Sichtweise, die wir im Ringen mit den Widerfahrnissen herstellen, die uns als wesentlich und entscheidend erscheinen, obgleich sich dies dann im Wechsel der Zeitalter und Kulturen verändert. Deshalb müssen wir den Handlungen mehr Aufmerksamkeit widmen, denn von ihnen hängt es entscheidend ab, was und wie wir unsere Welt konstruieren.

Dewey hat sich sehr umfassend in seinem Werk mit verschiedenen Handlungsarten beschäftigt und für diese sowohl philosophische als auch psychologische und soziale Interpretationen geliefert. Im Kern seiner eigenen Erkenntniskritik steht, wie z.B. Boisvert (1998, 149 ff.) hervorhebt, das Erstellen von Landkarten, das „mapping“, um Erkenntnisvorgänge zu bezeichnen. Als Metapher spricht Dewey schon im frühen Werk von solchen „Maps“: „The voyage of discovery is summed up in the map which shows the limit, external and internal, of the activity.“ (EW4:338) Im Blick auf Rousseau und das Lernen sagt er, dass wir oft denken, wir würden den Lernern die Welt erklären, wie sie *ist*, bringen ihnen jedoch tatsächlich nur die Landkarten bei (vgl. MW8:218-219). Oft denken wir, dass die Welt verändert wird, bemerken aber nicht, dass es nur unsere konstruierten Landkarten sind, die sich geändert haben (vgl. LW1:125).

Die Dinge, so folgert Dewey, sind uns nie von außen bloß gegeben, sondern in unseren Handlungen erzeugt. Die Daten liegen nicht einfach vor, um abgebildet zu werden, sondern sie werden ausgewählt, sie sind durch Selektion („selectivity“) und Auswahl („choice“) in unseren Handlungen bestimmt. Insoweit findet ein „mapping“ statt – oder, wie wir heute klarer sagen – eine Konstruktion von Wirklichkeiten, die wir als Karten mit den äußeren Territorien oder gewinnbaren Daten abgleichen. Diese Konstruktionen, auch da ist Dewey schon sehr aktuell, sind immer provisorisch, zeitgebunden, damit grundsätzlich in jeder Zeit offen für Veränderungen, Verbesserungen, Verwerfungen. Wahrheitsbegründungen sind für alle Wissenschaften wesentlich. Auch der Pragmatismus entwickelt (so wie der Konstruktivismus) eine Wahrheitstheorie. Aber Wahrheit muss in einer handlungstheoretischen Begründung frei von Elementen einer Abbildtheorie oder Ansprüchen einer idealisierten Erkenntnis ohne die Prozedur der handelnden Begründung gehalten werden. Deshalb spricht Dewey von gerechtfertigter Behauptbarkeit, die für Wahrheiten steht: „... the term ‘warranted assertion’ is preferred to the terms belief and knowledge. It is free from the ambiguity of these latter terms, and it involves reference to inquiry as that which warrants assertion“ (LW12:17). Solche Rechtfertigungen von Behauptungen sind an Untersuchungen und Experimente geknüpft („inquiry“). Aber über die Formen des *inquiry* und die Reichweite der Begründungen gibt es zentrale Differenzen nicht nur in den einzelnen Wissenschaften, sondern auch in der Erkenntnistheorie. Dewey zitiert Peirce, um seine eigene Position zu verdeutlichen: „C. S. Peirce, after noting that our scientific propositions are subject to being brought in doubt by the results of further inquiries, adds, ‘We ought to construct our theories so as to provide for such [later] discoveries . . . by leaving room for the modifications that cannot be foreseen but which are pretty sure to prove needful.’ (Collected Papers, Vol. V., par. 376 n.)“ (LW12:17; footnote 1) Damit ist ausgedrückt, dass Wahrheitsbegründungen bereits im Pragmatismus in Verbindung mit der Konstruktion von Wirklichkeiten gesehen werden.¹

Je nachdem wie streng oder wie weich wir diese einzelnen Behauptungen allerdings als gerechtfertigt sehen, kommen wir zu unterschiedlichen Interpretationen. Viele der harten Werkzeuge und Methoden der wissenschaftlichen Forschung erscheinen dann als schwach und nicht hinreichend, wenn wir die versteckten Risiken erkennen, die im Prozess der Forschung selbst verdeckt bleiben. Heute sehen wir stärker als zu Deweys Zeiten, dass eine umfassende wissenschaftliche Kritik immer notwendiger wird, wenn es nicht nur um die engeren Ziele und Werte der Forschung geht, sondern wenn auch die Bedingungen und Wirkungen solcher Forschung in ihren globalen Kontexten untersucht werden und verstanden werden sollen.

Gleichwohl vertraut Dewey als klassischer Pragmatist den äußeren, natürlichen Gegebenheiten oder Daten noch mehr als seine Nachfolger. Richard Rorty (1982, 74) kritisiert, dass Dewey noch zu sehr eine maßgebende Neutralität („magisterial neutrality“) einsetzt, um unsere konstruktive Tätigkeit zu beschreiben. Rorty beklagt, ganz im Sinne eines konstruktivistischen Standpunktes, dass Dewey noch einen neutralen Beobachterstandpunkt annimmt, der die empirischen Daten zumindest teil-

¹ Pragmatisten und interaktionistischer Konstruktivismus befinden sich zwischenzeitlich in einer regen Diskussion. Vgl. hierzu die erschienenen Sammelbände unter <http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/english/index.html> und weitere Arbeiten zum Pragmatismus von mir und Stefan Neubert unter <http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/start.html>

weise außerhalb ihres kulturellen Kontextes situiert. Zwar lassen sich gegen Rorty durchaus bei Dewey auch Argumente finden, in denen er den Zusammenhang des kulturellen Kontextes mit allen Daten und Handlungen betont (so z.B. in „Context and Thought“), aber grundsätzlich ist es richtig, dass Rorty das Fehlen einer kulturell hinterfragten Beobachtertheorie feststellt.¹

Auch der Konstruktivismus kann Wahrheitsbehauptungen nicht aufgeben, auch wenn er – wie bei Richard Rorty – die Relativität dieser Behauptungen immer kritisch zu bedenken hat. Hier wiederum hängt es ganz von unserem kulturellen Kontext ab, welche Seite wir favorisieren: Eindeutige Objektivität oder Relativität. Wenn jemand in unserer Gesellschaft Einfluss hat und über einen *creationism* die Evolutionstheorie Darwins in den Schulen verbieten will oder andere offensichtlich unwissenschaftliche Werte mit bloßem Glauben vermengt, dann müssen wir die eindeutig objektive Wahrheit der Evolutionstheorie verteidigen, auch wenn wir wissen, dass es keine absoluten Wahrheiten und nur begrenzte eindeutige Objektivität gibt. Aber es ist die beste Wahrheit, die wir derzeit in diesem bestimmten Fall haben. Wenn aber andererseits in den wissenschaftlichen Institutionen alle auf den Mainstream solcher besten Wahrheiten drängen, dann sollten wir die Relativität dieser Wahrheiten betonen, damit überhaupt Platz für Neues entstehen kann. Hier führt der interaktive Konstruktivismus das Kriterium kultureller Viabilität ein, um zu verdeutlichen, dass auch die wissenschaftlichen Wahrheiten immer eine Kontextprüfung nach sich ziehen müssen.²

Deweys Handlungstheorie stellt zwar eine großartige Wende innerhalb der Philosophie dar, aber sie hat sich noch nicht konsequent in allen Teilen vom Naturalismus befreit und missversteht einen solchen auch als eine Art Restbestand von Metaphysik. Dies wird vor allem dort erkennbar, wo Dewey Metaphysik als ein Feld beschreibt, in dem wir die „generic traits“ studieren, „manifested by existences of all kinds without regard to their differentiation into physical and mental“ (LW1:308). Solche Suche nach gattungsmäßigen Eigenschaften ist jedoch schwierig, denn hier benötigen wir eine Beobachtertheorie, die uns den naturbezogenen Standpunkt selbst relativieren ließe, weil wir ja immer schon in die Naturgeschichte dadurch eingreifen, dass wir sie mit unseren zeitlich bedingten und kulturell begrenzten Fähigkeiten zu erklären versuchen. Wenn wir nicht doch wieder in den auch von Dewey beklagten Fehlern eines universellen letzten Wissens oder einer Abbildungstheorie landen wollen, dann müssen wir die Herleitung jeglicher Metaphysik auch von „generic traits“ aufgeben. Auch hier hat Rorty (1982, 73 f.) die entscheidende Schwäche der Herleitung kritisiert, indem er davor warnt, dass aus solchen Ursprüngen irgendwie immer eine Natur aus sich selbst heraus zu sprechen scheint, was hinter Einsichten zurückfällt, die aus der Handlungstheorie selbst entspringen.

Dewey beschreibt an vielen Stellen seines Werke den Werkzeugcharakter der Erkenntnis. Mit unseren Denkwerkzeugen greifen wir in unser *experience* ein, wir gestalten und manipulieren die Welt, um daraus Wissen und Erkenntnis zu gewinnen. Zu unseren größten Fehlern gehört es hierbei, aus unseren Handlungen und ihren Funktionen ab-

¹ Rorty spricht zu Recht davon, dass der Versuch, eine neue Metaphysik auf pragmatistischer Grundlage zu behaupt, zu einer „contradiction in terms“ (Rorty 1982, 81) führt. Im Spätwerk hat Dewey den Begriff „metaphysics“ auch kritisch gesehen und verworfen.

² Auf die Konsequenzen, die dies für die Bestimmung von Realität und eines Realen im Pragmatismus und Konstruktivismus hat, gehe ich später noch ausführlich ein.

leiten zu wollen, was die Dinge an sich seien (vgl. LW1:34). Das kann jedoch nicht gelingen, denn das, was unser äußeres Reales ausmacht, ist immer schon durch unsere Handlungen mit ausgedrückt. Dieses Reale sind zunächst Ereignisse (events). „The only way in which the term reality can ever become more than a blanket denotative term is through recourse to specific events in all their diversity and thatness.“ (LW10:39) Aber diese diversen Ereignisse sind für uns Menschen nicht alle gleich bedeutsam. Wir sind mit ihnen nicht neutral oder wertfrei handelnd vermittelt. „While all that happens is equally real – since it really happens – happenings are not of equal worth. Their respective consequences, their import, varies tremendously.“ (MW10:40) Und diese handelnde Vermittlung erlaubt es nicht mehr, den Dingen da draußen an sich einen eigenen Wert zuzusprechen oder uns als Subjekten, ihnen allein aus unserem Bewusstsein heraus die Bestimmung einer ursprünglichen Realität und bestimmter in ihnen liegender Werte zuzuschreiben. Wir müssen diesen Dualismus auflösen: „But if it be true that the self or subject of experience is part and parcel of the course of events, it follows that the self becomes a knower. It becomes a mind in virtue of a distinctive way of partaking in the course of events. The significant distinction is no longer between the knower and the world; it is between different ways of being in and of the movement of things“ (LW10:42).

Dewey hat eine differenzierte Theorie des „experience“ entwickelt, die diese Vermitteltheit zu erklären versucht. Es ist – so sagt er im Spätwerk – eine kulturelle Vermitteltheit, denn der Begriff *experience* steht für Kultur, ist nicht von Kultur zu trennen. Handlung als bevorrechtigte Perspektive bedeutet für Dewey auch, dass die Wissenschaften frei sein müssen, ihren Handlungsraum zu bestimmen und zu entwickeln. Hier sieht er Risiken innerhalb des Kapitalismus: „Action restricted to given and fixed ends may attain great technical efficiency; but efficiency is the only quality to which it can lay claim.“ (LW10:45) Der freie Intellektuelle bleibt ein Ideal bei Dewey, zugleich aber auch eine immerwährende Forderung, Demokratie auch in der Wissenschaft zu wagen.¹ Die Forderung erscheint als notwendig, weil Dewey die demokratische Unabhängigkeit zwar gefährdet sieht, sie aber nicht grundsätzlich als Möglichkeit bestreiten will. Sehen wir dies aus der Perspektive neuerer Machttheorien mit Foucault oder durch konkrete Untersuchungen des wissenschaftlichen Habitus nach Bourdieu, dann sind die idealtypischen Forderungen und damit verbundene Hoffnungen mehr als erschüttert. Gleichwohl benutzen wir den Idealtypus, den Dewey uns empfiehlt, um immer wieder Mut in der wissenschaftlichen Kritik zu finden und sie – sei es auch nur als therapeutischen Diskurs, wie Rorty meint – zu praktizieren.

Ähnlich wie für den Konstruktivismus ist auch für den Pragmatismus die Frage aufgeworfen worden, inwieweit die hier eingenommene offene Position Handlungen gegenüber und das Zugeständnis von subjektiven Konstruktionen von Wirklichkeiten

¹ „Intelligence is, indeed, instrumental through action to the determination of the qualities of future experience. But the very fact that the concern of intelligence is with the future, with the as-yet-unrealized (and with the given and the established only as conditions of the realization of possibilities), makes the action in which it takes effect generous and liberal; free of spirit. Just that action which extends and approves intelligence has an intrinsic value of its own in being instrumental: the intrinsic value of being informed with intelligence in behalf of the enrichment of life. By the same stroke, intelligence becomes truly liberal: knowing is a human undertaking, not an esthetic appreciation carried on by a refined class or a capitalistic possession of a few learned specialists, whether men of science or of philosophy.“ (LW10:45)

nicht die Gefahr der Beliebigkeit in wissenschaftlichen Diskursen heraufbeschwört. Eine solche Stelle bei Dewey, in der man auf Beliebigkeit schließen könnte, lautet z.B.: „Habits of speech, including syntax and vocabulary, and modes of interpretation have been formed in the face of inclusive and defining situations of context ... We are not explicitly aware of the role of context just because our every utterance is so saturated with it that it forms the significance of what we say and hear ... Now thought lives, moves, and has its being in and through symbols, and, therefore, depends for meaning upon context as do the symbols ... I should venture to assert that the most pervasive fallacy of philosophic thinking goes back to neglect of context.“ (LW6:4-5)

Dieses Zitat ist aus „Context and Thought“. Dewey schrieb die brillante Analyse Anfang der 30er Jahre. Sie ist besonders aktuell, denn er thematisiert nicht nur die Bezogenheit auf sprachliche Bedingungen und Voraussetzungen unseres Denkens, sondern auch auf die Kultur als den wesentlichen Kontext, in dem unser Denken *in relativierender Weise* stattfindet. Besonders Richard Rorty ist von diesen Gedanken angesprochen gewesen, indem er die Idee des relativierenden Kontextes noch weiter radikalisierte. Für Rorty entscheidet der kulturelle Kontext entscheidend auch mit über die wissenschaftlichen Begründungen. Dewey ist hier etwas vorsichtiger, indem er solche Begründungen an die gerechtfertigte Behauptbarkeit knüpft, die im „inquiry“ gestattet, Wahrheiten relativ eindeutig festzusetzen. Aber auch Dewey hatte erkannt, dass es selbst in den „hard sciences“ keine absoluten Wahrheiten gibt. Das Problem liegt einerseits darin, dass die kohärenten Wahrheitssätze schnell bedeutungslos werden können: „The fallacy of unlimited universalization is found when it is asserted, without any such limiting conditions, that the goal of thinking, particularly of philosophic thought, is to bring all things whatsoever into a single coherent and all inclusive whole. Then the idea of unity which has value and import under specifiable conditions is employed with such an unlimited extension that it loses its meaning.“ (LW6:8) Dewey verweist darauf, dass wir deshalb vorsichtig sein müssen, Dinge als „real“ zu bezeichnen. Diese „reality“ ist nur das, was wir durch eigenes, konstruktives Tun im „inquiry“ mit den Dingen machen. „Within the limits of context found in any valid inquiry, ‘reality’ thus means the confirmed outcome, actual or potential, of the inquiry that is undertaken.“ (LW6:9-10)

Auf der anderen Seite gibt der Kontext nach Dewey „background and selective interest“ (LW6:11). Hintergrund im „experience“ ist immer der kulturelle Hintergrund, der zeitlich und räumlich auftritt, der eine Theorie sein kann, der in immer schon als begründet angenommenen Bedingungen gesehen werden kann. Hier müssen wir besonders kritisch in den Wissenschaften sein, denn der Hintergrund bringt immer auch Interessen hervor, die die gerechtfertigte Behauptbarkeit beeinflussen.

Hier ist Dewey erneut von enormer Aktualität: „There is selectivity (and rejection) found in every operation of thought. There is care, concern, implicated in every act of thought. There is some one who has affection for some things over others; when he becomes a thinker he does not leave his characteristic affection behind. As a thinker, he is still differentially sensitive to some qualities, problems, themes. He may at times turn upon himself and inquire into and attempt to discount his individual attitudes. This operation will render some element in his attitude an object of thought. But it cannot eliminate all elements of selective concern; some deeper-lying ones will still operate.“ (LW6:14) Dies ist bereits eine konstruktivistische Position, denn Dewey erkennt, dass die Subjektivität immer konstruierend in das „inquiry“ eingreift, auch wenn strenge

Regeln des „inquiry“ in manchen Wissenschaften besser als in anderen helfen werden, die Subjektivität durch exakte Prozeduren zu begrenzen. Diese Begründungsfigur ist für uns heute bereits konstruktivistisch, weil Dewey wissenschaftliche Erkenntnis immer im Kontext der Entstehung in zeitbezogenen Handlungen sieht, in handelnden Konstruktionen der beteiligten Akteure, wie wir es heute formulieren. Durch eine solche Bestimmung können wir dem wissenschaftlichen Fortschritt gerecht werden und zugleich erkennen, dass auch wir in der Zukunft mit unseren Konstruktionen auf dem Prüfstand der Entwicklung stehen werden. Man wird unsere Theorien und Ideen danach befragen, in welchem Kontext sie entstanden sind und welche Viabilität sie für diesen Kontext hatten. Diese Prüfung der Viabilität ist ein zentrales Anliegen des interaktionistischen Konstruktivismus, wie ich ihn vertrete.¹

Der Kulturalismus von Peter Janich erscheint in vielerlei Hinsicht wie eine Neuauflage der Deweyschen Argumentation. Der Kulturalismus von Peter Janich drängt darauf, dass der Konstruktivismus bereits im Diskurs des Wissens klarer und eindeutiger formuliert wird, indem er sich auf die Handlungsfolgen konzentriert, die eine Basis für die Konstruktionen menschlicher Wirklichkeiten bieten. Wäre es möglich, den Handlungsbegriff so eng zu fassen, dass die Weite der Diskurse und damit ihre Unübersichtlichkeit eingeschränkt werden könnte, um den Konstruktivismus von den Fallen der Relativierungen frei zu halten? Müssten alle konstruktivistischen Ansätze hier eine gemeinsame Basis entwickeln? Diesen Fragen geht Janich vor allem nach. Dabei hat er in den letzten Jahren in der Entwicklung der konstruktivistischen Methodologie die wichtige Frage aufgeworfen, inwieweit die verschiedenen Versionen von Wirklichkeiten, die in Kulturen vorhanden sind, neben den kulturellen Aspekten der unterschiedlichen Konstruktion und Konstruiertheit nicht auch kulturinvariante Aspekte aufweisen, die dazu nötig sind, damit nicht nur in den Wissenschaften, sondern auch in der Lebenswelt, ja bei allen Handlungen im Bewegungs-, im Herstellungs- wie im Beziehungshandeln in einer Kultur überhaupt hinreichend abgestimmte, koordinierte und wahrscheinliche Handlungen mit übereinstimmenden Effekten oder Erfolgen auftreten. Janich weist nach, dass auch ein konstruktivistischer Ansatz mit dem in der Philosophie bekannten Problem des apriorischen Wissens in dem Sinne umgehen muss, dass sich apriorische Wissensbestände als hochgradig kulturinvariant begründen lassen, auch wenn sie generell als kulturabhängig erscheinen (vgl. Janich 2005 a). Interessant ist, dass auch diese Sicht an Dewey anschließt, denn sein Konzept des „inquiry“ und der gerechtfertigten Behauptbarkeit betont ebenfalls, dass wir einen Standard an wissenschaftlichen Erkenntnissen immer sichern müssen, wenn wir nicht in Willkür und Unwissenschaftlichkeit aufgehen wollen. Aber wie sicher kann ein solcher Standard sein, wenn wir in unseren Handlungen nicht nur auf äußere Ereignisse reagieren, sondern ständig neue Ereignisse hervorbringen? Hindert die Offenheit unserer Handlungen uns nicht grundsätzlich, einen Standard für längere Zeit zu postulieren?

Das Problem liegt darin, dass in der Kultur in vielen Fällen ein bestimmtes Wissen mit eindeutig rekonstruierbaren Handlungsaufforderungen und dahinter stehenden Praktiken

¹ In den „Perspectives of Pragmatism“ haben Stefan Neubert und ich ein Videoprojekt vorgelegt, in dem namhafte Pragmatisten der Gegenwart auf die bisher genannten und weitere Zitate Deweys antworten, um deren Aktualität zu diskutieren. Vgl. zu ausführlichen Kommentaren aus philosophischer Hinsicht zu diesen und weiterführenden Fragen auch die Internetseite des Kölner Dewey-Centers mit Interviews von renommierten Dewey-Scholaris unter <http://www.hf.uni-koeln.de/dewey/31679>.

immer schon vorliegt, um überhaupt zu einer viablen Handlungskoordination zu gelangen. In solchen Fällen können wir z.B. von relevanten Fakten, von apriorischen Wissensbeständen oder kulturinvarianten Konstruktionen sprechen. Ich greife hierzu ein Beispiel von Janich auf: Aus dem Fernsehen ist das Phänomen des Alibis einer breiten Öffentlichkeit bekannt. Ein Alibi spielt auch vor Gericht eine entscheidende Rolle, um über Schuld oder Unschuld eines Verdächtigen zu entscheiden. Aber wieso wissen wir, was ein Alibi ist? Und inwieweit könnte es zu den nicht ausgesprochenen Handlungsvollzügen einer Kultur gehören, dass eigentlich jeder Bürger wissen sollte, was ein Alibi bedeutet – nicht nur, um angemessen eine Fernsehsendung zu verstehen, sondern auch, um sich rechtlich angemessen an Wahrheitsbedingungen einer Kultur anpassen zu können?

Janich versteht unter dem Alibi-Prinzip, „dass sich eine Person wohl zu zwei verschiedenen Zeiten am selben Ort, nicht aber an zwei verschiedenen Orten zu selben Zeit befinden könne.“ (Janich 2005 a, 12). Dieses Prinzip gilt nicht nur im Alltagshandeln, sondern auch vor Gericht. Es ist in gewisser Weise ein universelles Prinzip und ließe sich in der westlichen Kultur allenfalls durch übernatürliche Deutungen bestreiten, was uns dann allerdings schon qua Konvention aus dem wissenschaftlichen Argumentieren verbannen würde. Verallgemeinert man den erkenntniskritischen Gehalt, dann erscheint in diesem Prinzip ein apriorisches Wissen: „Damit erfüllt dieses Prinzip ... zwei Bedingungen, die jenseits aller philologischen Feinheiten den Begriff des Apriorischen bei Kant entsprechen: ein Wissen, das nicht an Erfahrung scheitern kann, gleichwohl die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung ist, und darüber hinaus strenge Allgemeinheit (gilt für alle Personen) und Notwendigkeit (kann nicht anders sein) hat.“ (Ebd., 13) Aus konstruktivistischer Sicht sind allerdings auch solche Prinzipien nicht direkt der Natur oder einem platonischen Reich ewiger Ur Ideen oder letzter Gründe entnehmbar, sie sind auch nicht transzendental begründbar, sondern ausschließlich als ein re/konstruiertes Wissen über das menschliche Handeln und seine Folgen zu verstehen. Auch apriorisch erscheinende Prinzipien bedürfen einer Begründung und sie finden ihre Geltung im Kontext der begründenden Konstruktionen. Janich verweist daher zu Recht darauf, dass der Laie weder Kant noch andere Philosophien kennen muss, um das Prinzip des Alibis zu verstehen. Dennoch muss auch der Laie sein Wissen begründen, um es entsprechend des Prinzips korrekt und erfolgreich (sinnverstehend und den Regeln entsprechend) anwenden zu können.

Wieso kann das Alibi nicht an der Erfahrung scheitern? Das Prinzip des Alibis muss schon als sprachlich ausgedrücktes Wissen und dabei als ein Wissen um den Grundsatz, dass eine Person nicht zur gleichen Zeit an zwei verschiedenen Orten sein kann, pragmatisch (im Blick auf Handlungsvollzüge) begriffen sein, wenn wir für geistige oder praktische Erfahrungen dieses Prinzip in Rechnung stellen wollen. Kurzum: Wir sehen die Erfahrungen mit dem Alibi erst, wenn wir wissen, was ein Alibi ist. Wir haben die Wirklichkeit des Alibis so konstruiert, dass sie nicht an Erfahrungen scheitern, sondern allenfalls bestätigt werden kann. Konstruktionen erzeugen damit Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrungen.

Im Gegensatz zu Kant hat der Pragmatist John Dewey insbesondere auf das *experience*, den Erfahrungs- und Handlungsraum abgestellt, der für ihn maßgeblich ist, um unser Wissen und seine Folgen zu beurteilen. Allein durch Untersuchungen (*inquiry*) können wir nach Dewey herausfinden, welche Prinzipien (Normen, Werte, Wahrheiten) für uns Sinn machen, wie lange solcher Sinn Geltung beanspruchen kann (abhängig von unserer

inquiry), inwieweit dann aber auch gemachte Erfahrungen (im aktiven Sinne) für uns Brüche oder Veränderungen erzeugen, die das Prinzip (oder Normen, Werte, Wahrheiten) in Frage stellen. Sollte sich der unwahrscheinliche Fall ergeben, dass ein Mensch (heute nur in Fiktionen) doch zur gleichen Zeit an zwei verschiedenen Orten sein kann, dann wäre das Prinzip zu erneuern. So lange dies nicht der Fall ist, spricht Dewey, weil und so lange wir die Handlungen in unserer *inquiry* empirisch und/oder logisch rekonstruieren können, von einer gerechtfertigten Behauptbarkeit (*warranted assertibility*), die für ihn die Wahrheit einer Aussage darstellen lässt.

Janich geht einen ähnlichen Weg wie Dewey. Auch er weist ein pragmatisch-logisches Vorgehen zu, das uns helfen soll, das apriorische Wissen zugleich als ein kulturinvariantes (kulturübergreifende Konventionen im Sinne strikter Normen, Prinzipien usw.) und kulturrelatives (grundsätzlich veränderbare Konstruktionen, sofern durch neue Untersuchungen veranlasst) zu interpretieren. Auch für Janich ist dabei das Handeln entscheidend, das Menschen in Interaktionen investieren müssen, wobei sprachliches Handeln ein Teil solchen Handelns ist (zur Herausbildung dieses Standpunktes vgl. auch Janich 2005 b).

Um das Konzept von Ereignis und Handlung genauer zu verstehen, erscheint es mir als sinnvoll, drei Perspektiven zu unterscheiden:

Rekonstruktion: Dieser Aspekt deckt sich sehr mit dem, was Dewey oder Janich intendieren. Es gilt im Verstehen von Sachverhalten ihren Kontext zu erfassen (so sehr schön von Dewey beschrieben in *Context and Thought* LW6:3 ff.) und dies bedeutet zugleich, die zu Grunde liegenden Handlungsfolgen entweder als eingegangene und bereits unterstellte Handlungsvoraussetzung zu rekonstruieren oder zumindest zu diskutieren, welche Handlungen als Voraussetzung angesetzt werden könnten oder bedeutsam sein mögen. Die erste Möglichkeit führt zu klaren Ableitungen und Schlussfolgerungen, wie sie Dewey und Janich favorisieren, aber die zweite gesteht zu, dass dies nicht in jedem Fall in einer Eindeutigkeit wird gelingen können, die eine klar gerechtfertigte Behauptbarkeit (wie etwa beim einfachen Fall des Alibis) zulässt.

Dekonstruktion: Aus dieser Perspektive wird grundsätzlich bezweifelt, dass es überhaupt je zu einer vollständigen Analyse kommen kann. Dies scheint mir Dewey stärker als Janich zuzugestehen. Fokussiere ich auf die Auslassungen, die in rekonstruktiver Absicht notwendig sind, um zu hinreichenden Ergebnissen zu gelangen, dann relativiert sich jede noch so gerechtfertigte Behauptbarkeit durch den Kontext einer erneuten Be- und Umschreibung von Kontexten. Dies kann sehr wichtig werden, um dominante Deutungen, die sich nach einiger Zeit als überholt erweisen, auch wieder aufgeben zu können, auch wenn die vormals rationale Position übermächtig erscheint (was Thomas S. Kuhn mit der Struktur wissenschaftlicher Revolutionen thematisierte). Auch wenn es aus dem Blickwinkel z.B. unserer juristischen Konventionen nicht ratsam erscheinen mag, das Alibi als Handlungsfolge derart zu dekonstruieren, so erleben wir die Macht und Kraft der Dekonstruktionen um so mehr in den Fällen, die sich auf komplexere Handlungsfolgen (wie menschliche Beziehungen, Kommunikation, nachhaltiges Handeln, ökologische Katastrophen, wirtschaftliche Risiken usw.) beziehen.

Konstruktion: Diese Perspektive erhöht die Komplexität noch mehr. Was ist mit solchen Handlungen, die wir erst erzeugen, die also Handlungsfolgen zeigen, die uns konstruktiv (erzeugend, produzierend, aber auch destruisierend) als konkrete Erschaffer von in gewisser Weise „neuen“ Wirklichkeiten zeigen? Wahr ist hier zunächst das, was gemacht wird und dadurch wirklich ist; und wirklich ist, was wir im Handeln erzeugen. Es

ist hier die Handlung und die Handlungsfolge, die als konstruktiver Akt ihre Rechtfertigung zunächst qua Tun herstellt, was so lange unproblematisch bleiben mag, bis ein Beobachter anfängt, sie für sich zu re/de/konstruieren. Auch der Rekonstruktivist tut in diesem Falle etwas, d.h. er konstruiert sich etwas, was er als Handlungsfolge deutet. Es ist nicht die Wirklichkeit der Handlungsfolge, die sich eindeutig im Beobachter abbildet oder widerspiegelt, sondern die Deutungsmacht der logischen Folge, die uns der Beobachter als Beschreibung liefert und die nun z.B. als eine Aussage über das Alibi erscheint. Erst dieses Erscheinen ist dann die Festlegung des apriorischen Wissens, was es als ein Apriori schlechter Herkunft entlarvt, denn es setzt das Aposteriori eines Beobachters immer schon als konstruktive Leistung voraus.

Ich habe in den Text damit einen konstruktiven Beobachter eingeschmuggelt, der jedoch stets mehr als ein Beobachter ist. Er ist, wenn wir auf die gerechtfertigte Behauptbarkeit nach Dewey oder das apriorische Wissen nach Janich schauen, zugleich bereits ein Teilnehmer an einer Verständigung, die uns qua Bedeutungstheorie sagt, was wie und mit welchen Folgen beobachtet wird. Dieser Beobachter macht uns zu einen Gefangenen seiner Teilnahme. Und er nimmt uns auch noch in der Hinsicht gefangen, dass er uns als Handelnden, als Akteur, *in unseren Kontexten sieht*, denn dies ist die begründend bei Dewey und Janich bereits vorausgesetzte Bedingung des Beobachtens und Teilnehmens, damit wir uns darauf verständigen, nicht über bloße Einbildungen zu handeln, sondern über das Handeln im Vollzug und einer Widerfahrnis (so sowohl Dewey als auch der methodische Konstruktivismus) oder eines *experience* (so der Pragmatismus) selbst zu reflektieren. Aus einer solchen Perspektive können wir dann auch in einer abgeleiteten Reflexion durchaus über unsere Einbildungen reflektieren, ohne sie naiv handhaben zu müssen.

Beobachter, Teilnehmer und Akteure sind für mich wesentliche Perspektiven, die wir einnehmen sollten, wenn wir – was mir sinnvoll erscheint – uns mit Theorien nach Dewey oder Janich oder dem hier vertretenen interaktionistischen Konstruktivismus beschäftigen. Sie führen dazu, dass wir im argumentationslogischen Schluss auf Handlungen nicht zu einfach in unseren Beschreibungen werden.

1.3 Erkenntnistheoretische Kränkungen und impliziter Konstruktivismus

Die erkenntnistheoretischen Kränkungen haben in der Moderne bis hin zur Postmoderne ständig zugenommen.¹ Im Spiel von Eins und Auch als auch bei der Bestimmung von Ereignis und Handlung haben insbesondere sprachphilosophische Überlegungen dazu beigetragen, eine implizit konstruktivistische Weltsicht zu entfalten, die uns zwingt – bevor wir uns intensiver auf explizit konstruktivistische Bemühungen einlassen wollen – „gekränkte“ Denkvoraussetzungen in kulturellen Kontexten näher zu thematisieren. Sonst laufen wir Gefahr – und diese sehe ich insbesondere im „radikalen Konstruktivismus“ – uns alle neuere Erkenntnistheorie neu zu erfinden und schon vorhandene Sichtweisen vorschnell zu übergehen oder uns unnötige Feinde zu imaginieren. Der Konstruktivismus, von dem heute in vielen Schattierungen gesprochen wird, ist nicht voraussetzungslos auf die Bühne der Erkenntnis getreten. Und es erscheint mir notwendig, einige Grundlagen zu klären, die ich nachfolgend um die Begriffe Zeichen, Symbole und Realität konzentrieren will, um das konstruktivistische Sprachspiel aus der Sicht anderer erkenntnistheoretischer Kränkungenbewegungen heraus transparenter werden zu lassen.

1.3.1 Sprachphilosophischer Rückblick

Ist das Wechselspiel von Eins und Auch ohne Sprache überhaupt denkbar? In der griechischen Antike war durch die Herauslösung der gesellschaftlichen Entwicklung aus dem engen Geflecht sozialer Kohärenz und dem Aufkommen sozialer Differenz, der Geburt dessen, was wir einen Weg hin zu einem größeren Individualismus und der Entstehung von zunehmender Ich-Autonomie beschreiben können, eine Philosophie entstanden, die aber zunächst weniger ausschließlich am Mittel der Sprache, sondern vielmehr durch die Intention, den Begriff des Seins zu bestimmen, charakterisiert war. Gegenüber den verschiedenen, an Einzelheiten sich festmachenden letzten Gründen besonders der Vorsokratiker, die gefunden wurden, um eine Welt und deren Ursache zu behaupten, ein Weg der länger schon über den Mythos zum Logos führte (Nestle 1975), war es besonders Platon, der an die Stelle nicht zu definierender „Urstoffe“ ein ideelles, geistiges Prinzip stellte, eine Ideenlehre, die das Sein als Problem der Beobachtung entdeckte. „Er fragt nicht mehr schlechthin nach der Gliederung, nach der Verfassung und der *Struktur* des Seins, sondern nach seinem *Begriff* und nach der Bedeutung dieses Begriffs.“ (Cassirer 1985, I, 4) Gegenüber dieser Erklärung erscheinen die vorhergehenden Versuche als begriffslos, als mythisch, als zu wenig durchdrungen von Sinn, Bedeutung und einem Prinzip des Verstehens.² Allerdings wird dieser Sinn – auch durchaus ungerecht gegen die Sophisten als erste Aufklärer³ – mit einer Lehre erobert, die dem Gedanken des Seins auch die Sprache, die Begriffe und Zeichen, mit denen Ideen sich vermitteln, unterordnet. So werden die Ideen zu bestimmenden, nichtmateriellen, aber

¹ Die Literatur zur Kränkung der Vernunft ist unüberschaubar geworden. *Einführend* eignen sich m.E. besonders Habermas (1992 a) für das nachmetaphysische Denken; Welsch (1995) zusammenfassend für eine einführende Diskussion über die Postmoderne; Fischer (1992, 1995) für den Konstruktivismus.

² Vgl. besonders Platon „Sophistes“ 243 C ff.

³ Vgl. dazu z.B. Emsbach (1980).

formenden Bestandteilen, die die Seele schon hat (Platon) und die sich ihr einprägen (Aristoteles). Bei Platons Sokrates wirkt z.B. die Idee der Gerechtigkeit, die sich als Idee dann in gerechten Staaten, Gesetzen und Menschen wieder findet. Aristoteles beschreibt in „De Interpretatione“, wie sich die gedachten Dinge in die Seele einprägen. Die Eindrücke in der Seele, die der Formung der Materie isomorph entsprechen, verabsolutieren die Form, die den Grund allen Seins in sogenannten Urbildern abgeben muss, die vorgängig die wahren Urbilder, wie Platon sich äußert, darstellen, von deren Ableitung der Philosoph dann von den Ideen wisse. Zwar bleibt so die Herkunft der Ideen fragwürdig, aber es gelingt Platon und Aristoteles entscheidend, ideenmäßige Bedingungen gedanklich und kategorial zu differenzieren, nach denen wir sprachlich die Welt beobachten und beschreiben.

Wie kommt es, dass die Menschen sich in ihrer und in fremden Sprachen verstehen? Die Behauptung geht dahin, dass in der Form etwas Universelles steckt, das die individuellen Eigenarten überwinden lässt.¹ Zuerst sind hier die Formen der Dinge zu nennen, die sich in der Vielfältigkeit weiterer Formen, in Mannigfaltigkeit ausprägen, sofern sie nur als zuerst geschaute (gedachte) Formen erhalten bleiben. So ergibt sich ein Grund in den Formen der Dinge, diese prägen sich in die Seele ein und können – wenn auch oft unter Mühen – von dieser geschaut (empfunden) werden; die Seeleneindrücke wiederum lassen sich über Sprache äußern. Eine wesentliche Äußerungsform, die überdauert, ist die Schrift. Von heute aus lassen sich solche Konstruktionen als zeitbedingte Versuche deuten, eine Erklärung für das zu finden, was die Menschen damals als passend für ihre Welt und deren Verständnis interpretierten. Wenn nun aber diese inhaltliche und formende Sprache und hierbei die Schrift das ist, was das individuelle Leben überdauert? Wenn sich an ihr alles das festmacht, was nachkommenden Generationen als begriffliches, als geistiges Sein überliefert wird, entsteht dann nicht ein Widerspruch, wenn ich die je eine, einmalige, historische Perspektive festhalten will, von der sich die Dinge, die Ordnungen und Wahrheiten, die Empfindungen der Seele jeweils konkret und anders, verändert herleiten? Oder bleiben sich die Universen alle gleich – zumindest in bestimmten Aspekten? Mit der ersten Unterscheidung ist bereits eine Perspektive konstruiert, die zur Dekonstruktion für eine zweite wird, weil sie als je behauptetes Eins ihre Auchs herausfordert. Darin dokumentiert sich bereits von frühen Anfängen an eine Kränkungsarbeit, die ihren vorläufigen Gipfel im 20. Jahrhundert erreichte, und die hier skizzenhaft zu betrachten ist.

Wir sind in ein philosophiegeschichtliches Wagnis eingetreten, das die konstruktive Arbeit in der Begründung, im Begreifen der menschlichen Ideen, auf unterschiedlichen Wegen immer wieder neu zu bestimmen versuchte, aber über solche Konstruktionen sich zugleich einer notwendigen Dekonstruktion ihrer eigenen Ansprüche und Erwartungen immer sicherer wurde. Denn in der Suche nach dem Eins sind viele Stellvertreter gefunden worden, bis vermittelt durch die Aufklärung und deren Abarbeitung sich der Mensch selbst als Vertreter des eigenen Vertretens spüren und formulieren konnte. Dies hat zu einer Dynamisierung der Auchs geführt, die als Zerrüttung alter – monokausaler – Werte empfunden wird, die zu einer Unübersichtlichkeit führte, die auf jede Konstruktion schon den Widerstreit folgen lässt. In solchem notwendigen Widerstreit ist auch die sprachphilosophische Begründung und Suche selbst widersprüchlich. Diese Widersprüchlichkeit erscheint mir z.B. in folgenden Bewegungen:

¹ Vgl. hierzu z.B. Simon (1989, 9 ff. und 20 ff.).

a) Verobjektivierungsprozesse und unendliche Suche

Die Verobjektivierung der Sprache in ihrem Übergang von oraler Überlieferung in die Schrift sicherte einerseits den Ideen, die einmal als Ideenlehre und deren Differenzierung konzipiert waren, eine wirksame Tradition. Die geronnene, materialisierte Form trug nicht unerheblich zur Stabilisierung jener Ur-Bilder und Sehnsüchte nach festem ideenmäßigen Grund bei, der analog zur Konstruktion dämonischer Götterwelten einen jeweils projektiv rationalisierbaren Ausgangspunkt brauchte. Aber auch bereits auf der Zeichenebene wurde dies möglich. „Das Zeichen bildet gleichsam für das Bewusstsein das erste Stadium und den ersten Beleg der Objektivität, weil durch dasselbe zuerst dem ständigen Wandel der Bewusstseinsinhalte Halt geboten, weil in ihm ein Bleibendes bestimmt und herausgehoben wird.“ (Cassirer 1985, I, 22) Hier erscheint erneut jenes Eins, das Hegel dem Auch entgegensetzte, das aber als sprachliches Eins die notwendige, man ist geneigt zu sagen, absolute Basis der Sprache, des Sprechens und der Verständigung sich anerkennender Selbstbewusstseins bedeutet. Allerdings ist dieses Eins immer nur relativ absolut im Bezugskreis der sich Anerkennenden, gleichwohl absolut als Norm ihrer Verständigung. Die Vorstellungen des je individuellen Bewusstseins bleiben flüchtig, sie sind nur verstehbar durch Sprache, Gestik, Austauschformen. Die sprachlichen Zeichen dienen hier besonders ausgewiesen der Identitätsstiftung zwischen den Bewusstseinen. Sie sorgen für das Beharren der verschiedenen Selbstbewusstseins in einem Allgemeinen, das ihnen in ihrem interaktiven Tun konkret oder abstrakt bedeutsam oder nützlich ist. Aber als ein Allgemeines trägt es in sich die Repräsentanz einer verallgemeinerten Realität, in der es eine Mannigfaltigkeit von Begriffen gibt, aber je nur eine Besonderheit und Einmaligkeit von dem, was diese bezeichnen. Auf dieser Basis ließ sich die Kausalität der Logik, des Denkens differenzieren. Die Vergegenständlichung der Ideenlehre, ihre Akademisierung, wurde zur Voraussetzung eines tradierten Wissens, das als dasselbe eine Logik und Möglichkeiten des Denkens sich bestimmen lernte, mit denen nachfolgende Generationen sich auseinander zu setzen hatten. Dass solche Abarbeitung gerade der sehr frühen Reflexionen bis in die Neuzeit reicht, liegt an der Spezifik antiker Philosophie, die von ungeheurem Reichtum, großer Reichweite und begrifflicher Schärfe, aber eben auch jener Urbildsuche geprägt war, die sich dem Christentum ideologisch einverleiben ließ und selbst noch in sozialen Utopien bis hin zum Marxismus zumindest interpretierbar und aufhebbar blieb bzw. bleibt.¹

Eine Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte, wo solches zur Sprache kommt, zeigt ein unendliches Bemühen um einen Logos, um eine Verobjektivierung, mit der das Sein und unser Wissen um es eingefangen werden soll. Als Begegnung mit dieser Bewegung erreicht uns immer wieder die Suche nach dem Hinter-Grund, dem Ab-Bild, dessen Wider-Spiegelung Bedeutsamkeiten *hervorrufen* will, und es verstellt sich so oft der Weg hin zu einer Erkenntnis, die den Menschen selbst als Hervorheber seiner Konstruktionen radikalisiert. Gleichwohl war diese Bewegung offensichtlich notwendig, um zu einem relativierenden Pragmatismus und später Konstruktivismus zu gelangen, denn in ihr drückt sich Schritt um Schritt eine höhere Selbstbewusstwerdung in der Formulierung der Probleme von Subjekt und Objekt, von Bewusstsein und Sein aus. So sollte man als Konstruktivist nie gegen die alten Welt-Bilder bloß schimpfen

¹ Es ist plausibel, wenn Foucault die Techniken des Selbst daher aus der Antike herleitet. Vgl. Foucault (1992 b, 1989 a b).

oder in ihnen sich Feindbilder im Sinne einer alles in allem nur verfehlten Gedankenbewegung errichten, sondern zu erkennen lernen, inwieweit sie notwendig jene Schritte einer Selbstbewusstwerdung mit enthalten, die uns heute in unterschiedlichen Weisen überhaupt erst aus den Trümmern von Erkenntnistheorien und ihren gescheiterten Ansprüchen auferstehen lassen. Und für uns wird es zugleich wichtig, uns mit diesem Scheitern selbst zu befassen, um die bewusste Wahl für einen reflektierten Ansatz nicht aus den Launen eines modischen Bekenntnisses zu treffen. Lässt man sich darauf ein, dann wird man erstaunt sein, wie viel impliziter Pragmatismus und Konstruktivismus in der bisherigen Geistesgeschichte schon enthalten ist.¹

b) Grenzen sprachlichen Bewusst-Seins

In der klassischen deutschen Philosophie, besonders bei Kant, Fichte und Hegel, hat sich das Problem des Seins in einer Zeit bürgerlicher Weltaneignung in großen Entwürfen formuliert, in denen das Subjekt kognitiv, mittels seiner Vernunft oder zumindest überwiegend seiner Vernunft, zu sich selbst gelangen konnte. Kant versuchte in transzendental-logischer Rekonstruktion jene Erfahrungsformen kritisch zu bestimmen, die wie Raum und Zeit grundsätzlich gegeben sind und wie die Verstandeskategorien vorgängig funktionierend das formen, was menschliche Vernunft ist. Fichte radikalisierte die Subjektivität und mag als Basisautor einer konstruktivistischen Theorie gelten, die das Ich ein Nicht-Ich setzen lässt. Hegel sah in der Vermittlung von subjektiven und objektiven Seiten, die immer nur Unterscheidungen eines Bewusstseins, eines Selbstbewusstseins und Geistes bleiben, die Rekonstruktion für eine letzte, aufbäumende Versöhnung, die uns eine logische Gewissheit als absolutes Wissen bewahrt. Eine Entwicklung der Sprachtheorie musste hier, und in Seitenentwürfen – etwa Humboldts Bestimmungsversuchen –, nicht nur das Fehlen der Urbilder hinnehmen, sondern sich auch noch entdecken, dass sie nicht einmal Abbild sein kann, was auf eine komparative Sprachwissenschaft hin orientiert. Mit der Einsicht in die Künstlichkeit sprachlicher Zeichen konnte das Verständnis dafür wachsen, Bezeichnendes und Bezeichnetes als zwei Bereiche zu unterscheiden, die zwar miteinander vermittelt werden müssen, aber deren Vermittlung nicht unmittelbar durch höhere Kräfte oder naturwüchsige, innerlich gesetzmäßige Formungen geschieht. Insbesondere dienen immer wieder Abbildungs- oder Korrespondenztheorien der Wahrheit dazu, uns zu überzeugen, dass das, was *ist*, auch tatsächlich mit dem übereinstimmt, was wir von draußen empfangen oder im Draußen richtig sehen. Die Entwicklung kritischer Reflexionen jedoch verweigerte sich mehr und mehr diesen einfachen Lösungen. Dies ist der Kunst und ihrer Entwicklung vergleichbar: Kunst als bloße Mimesis der Praxis verkommt leicht zu sogenannten realen Abbildungen, im 20. Jahrhundert etwa zu einer Doktrin eines sozialistischen Realismus. Aber es kann keine Wahrheit der Kunst in einer realistischen Abbildung geben. Versuche, etwa die abstrakte Kunst als Entartung von einer notwendigen mimesischen Widerspiegelung sozialer Praxis zu demaskieren, dogmatisieren ihrerseits die

¹ In Kapitel II. 1.3.4 werde ich z.B. mit Peirce, Foucault und Derrida drei solchen Implikationen noch näher exemplarisch nachgehen.

Suche nach einem heilen Ende von Welt, nach einem Ur-Bild.¹ Dagegen ist es ein durchaus fortschrittlicher Befreiungsakt aus den Umklammerungen von Abbildungsvorstellungen, dass sich Kunst und Sprachtheorie aus der Funktionalisierung durch ontologisierende Weltbilder befreien und ihre eigene Sprache entfalten.² Abstrakte Kunst ist eine solche Sprach- und Ausdruckssuche, die sinnbildend für ein neues Zeitalter wurde.

In dem Maße wie nun auch durch die Philosophie, besonders bei Hegel, eine Reflexion darüber bereitgestellt wurde, das reflektierende Selbstbewusstsein in seiner subjektiven Bescheidenheit von Erkenntnisfeststellung und seiner Suche nach objektivem Geist zu analysieren³, wurde die Idee des Seins, die Idee einer Form der Materie, die Urbildsuche überflüssig, da sie für die Suche nach Wahrheit nichts Konkretes aussagen kann.

Die klassischen deutschen Philosophen differenzieren vor allem die kognitive Sphäre der inneren Verarbeitung des Subjekts, sie lassen das Selbstbewusstsein – das als politisches Bewusstsein und Handeln, das scheinbar unumstößliche Verhältnisse verändern kann, bereits in der französischen Revolution erschienen war – hervortreten, was eine Voraussetzung der Anerkennung der Möglichkeit eines neuen (auch pragmatistischen und konstruktivistischen) Selbstverständnisses des Menschen ist. Sie sind für heutige Anschauungen damit immer wieder Ort notwendiger Studien und Erkenntnisse. Und dies gilt, obwohl gerade sie sich dem späteren pragmatistischen und konstruktivistischen Verständnis in einem groß angelegten Versuch widersetzen, um noch eine Einheit von Vernunft als Denknöwendigkeit zu strapazieren und eine Ontologie letzter Werte zu erzielen. Dieser große Versuch birgt jedoch mehr implizite Argumente gegen den Versuch selbst, als es einem ersten Blick erscheinen mag. Dies betrifft vor allem Hegel, dessen „Phänomenologie des Geistes“ als ein Muster für die Zerbrechlichkeit jeder Suche nach einem letzten, absoluten Wissen gelten mag, das alle Gründe dafür sammelt, diese Logik zu errichten und doch implizit Argumente entfaltet, die zum Stachel gegen die eigene Errichtung gezählt werden müssen. So lässt sich die Idee von Eins und Auch gegen Hegel wenden, wenn er sein Eins strapaziert. So lässt sich gerade sein Denken, das die Verflüssigung von Denkbewegungen in ihrem Wechsel des Blickwinkels sehr differenziert beschreibt, als ein Musterbeispiel für pragmatistisches und konstruktivistisches Beobachten umdeuten, wenn die Intention, auf der er aufbaut, selbst kritisch in Frage gestellt wird. Noch deutlicher wird dies für Nietzsche und Er-

¹ Dies kann besonders an einer Schrift von Friedrich Tomberg kritisiert werden (vgl. Tomberg 1968), der eine Herleitung des „sozialistischen Realismus“ gibt. Tombergs These gipfelt darin, die Kunst an die Parteilichkeit für gesellschaftlichen Fortschritt zu binden, ohne die Parteifunktionäre, die solche Parteilichkeit kontrollieren, als ausschließende, disziplinierende, machtvolle Beobachter zu fürchten. So entsteht aus einer abstrakten Beobachterutopie, wenn sie in die Praxis übersetzt werden würde, eine konkret-dogmatische Begrenzung der Kunst. Die Geschichte der DDR zeigte dies z.B. sehr deutlich.

² Simon schreibt: „Mit der *Autonomie* der Kunst, des Signifikanten gegenüber dem Signifikat, wurde dies in der Neuzeit deutlich. Es wurde damit zugleich deutlich, dass der Wert einer Erkenntnis, d.h. einer Ersetzung von Zeichen durch andere, die als besser, als deutlicher erscheinen, nicht in ihrer Übereinstimmung mit Urbildern liegen kann, schon allein deshalb nicht, weil man keine letzten Urbilder zum Vergleich heranziehen kann. Auch die reale ‚Landschaft‘ ist interpretiert, subjektiv erlebt. Könnte man sie ‚an sich‘ erfahren, so wäre das Abbild eo ipso schlechter und im Vergleich *nichts* wert. Die Frage, ‚was‘ ein Kunstwerk bedeute, geht an seinem Sinn vorbei. Es hätte keinen Sinn, wäre es nicht *letztes* Zeichen, für das kein anderes stehen kann.“ (Simon 1989, 22)

³ Der spezifische Versöhnungsversuch Hegels im absoluten Wissen wird hier bewusst ausgeklammert.

weiterungen im 20. Jahrhundert etwa durch Husserl oder Heidegger, im Existenzialismus, Strukturalismus und in der Kritischen Theorie. Sie setzten, jede auf ihre Weise, den Kampf um die Selbst-Bewusst-Werdung fort, was der Subjekt-Objekt-Frage jeweils neue Blickwinkel und Dimensionen zufügte, die implizit einen Weg zu einem Denken freilegten, in dem heute deutlicher die Konstruktion von Wirklichkeit gesehen werden kann. Damit setzen sie die Bewegungen um Verobjektivierung in unendlichen Schleifen und Differenzierungen fort, deren geistesgeschichtliches Volumen stets eine Quelle für Rückbesinnungen bleibt. In ihrer Suche aber thematisieren sie kaum die Grenze dieser sich aufklärenden Vernunft gegen sich selbst, was zu einer Verkennung und Überschätzung des Bewusstseins führen kann. Dies wäre auch für denjenigen gefährlich, der sie konstruktivistisch umzudeuten versuchen würde, denn in seinem konstruktiven Bemühen schießt er immer nur auf jene Ordnung der Vernunft, aus der heraus wir uns selbst erfinden. Aber erfinden wir uns immer nur zirkulär in uns? Ist es unser zwangsläufiges Schicksal in der abendländischen Dominanz einer steten Suche nach einem Selbst (als Vorwort für alle möglichen, für alle uns wichtigen Begriffe wie Selbst-Behauptung, -Bestimmung, -Verantwortung, -Beherrschung) gefangen zu sein, aus diesem Gefängnis des Selbst nicht mehr heraustreten zu können? Nietzsche widmete diesem Problem ein gewaltiges Werk und erscheint mir als wesentlicher Bezugspunkt einer notwendigen Reflexion insbesondere für Konstruktivisten.

Sehr anschaulich wird dieses Problem auch in der Phänomenologie Husserls, auf die ich kurz eingehen möchte, um das intentionale Problem von Konstruktionen zu umreißen.¹ Husserl stellte sich das Problem der Unmittelbarkeit der Realität wie schon vorher etlichen Philosophen. Wie kommt es, dass die Dinge, die zwar unmittelbar gegeben scheinen, nicht unmittelbar in uns zu einem wahren Verständnis führen? Husserls Antwort zieht eine Grenze zur rein sprachlichen Abarbeitung, indem er in seiner Phänomenologie vor allem über die Intentionen des Bewusstseins spricht, die uns etwas über unser Sein lehren. Es gibt also gar nicht jenes isolierte menschliche Wesen, das bloß denkend die Welt durch seine gefundenen Wahrheiten erobert, sondern Menschen mit Bewusstsein, darin mit Intentionen, die in einer Lebenswelt befangen sind und hierin als Subjekte mit transzendenten Ideen agieren. Damit aber nun wird die sprachliche Bewusstwerdung zunächst komplizierter. Es reicht nicht mehr hin, die Gegenstände in ihren sprachlichen Zuschreibungen zu klären, sondern solche Analyse selbst setzt notwendig eine Analyse jener Intentionen voraus, die den Sinn von Gegenständen für den Menschen überhaupt konstituieren. Dies ist ein durch und durch konstruktivistischer Gedanke. Husserl setzt daher in seiner Analyse auf Implikationen von Potenzialität, die das je aktuelle Bewusstsein bietet.² Auf Dinge kann sich das Bewusstsein so immer nur implizit beziehen, was der Begriff des Horizontes sehr schön ausdrückt. Die Dinge kommen in den Horizont, wobei dieser einen Beobachter voraussetzt, dessen Intentionen überhaupt erst so etwas wie einen Horizont der Betrachtung, Auslegung, Deutung, Interpretation herstellen. Damit ist die klassische Deutung der Philosophie, die auf das Objektive am Objekt drängt, um allgemein etwas über die einzelnen Subjekte hinaus sagen zu können, also zu verallgemeinern, verstört. Denn wenn die Intention implizit zu solchen Verallgemeinerungen dazugehört, dann sind Gegenstände

¹ Zu Nietzsche oder Heidegger, die in diesem Kontext auch zu nennen sind, vgl. meine einführenden Überlegungen in Reich (1988). Siehe online unter http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/reich_werke/

² Vgl. dazu insbesondere seine Cartesianischen Meditationen, Husserl (1950, I, 83 f.).

nicht mehr Dinge, die ein Subjekt vollständig weiß, sondern in seine Horizonte, in seine Epoche, in seinen sozialen und kulturellen Kreis als Beobachter (Akteur, Teilnehmer) einbinden muss. Deshalb erscheint hier notwendig der Begriff der Situation. In seinen Intentionen situiert sich ein Subjekt in seiner Welt, die damit die Grenzen seines Bewusst-Seins thematisiert. Und diese Grenzen ernüchtern die Übererwartung einer sich aufklärenden Vernunft, die alles rational auf bestimmte Punkte bringen und in bestimmte Ab-Bildungen fixieren will. Das Vorprädikative, das Sinnliche, Ur-Ereignisse und Erlebnisse, Empfindungen des eigenen Leibes und seine Empfindnisse, wie Husserl sagt, treten in der Betonung der Spontaneität eines – so deute ich es um: konstruktiven – Subjekts hervor. Und dieses Subjekt kann nicht abstrakt bleiben, wenn es in seinen Intentionen hervortreten soll. Es erscheint in Phänomenen, in Ereignissen, die der Analyse zugänglich sind, weil sie sich als Phänomene eines Seins zeigen, was doppeldeutig ist: Das Phänomen verweist auf ein Sein, das Sein erscheint als Phänomen.

Und ist damit nicht notwendig die Herkunft eines Beobachters beschrieben, der sich in den Horizonten situiert? Levinas beschreibt dies treffend am Beispiel des Raums, in dem die Dinge von einer phänomenologischen Erkenntnis ausgehend aus ihrer stumpfen Festigkeit in die Lichtstrahlen wechselnder Perspektiven gesetzt werden: „Der Raum setzt den Raum voraus, der vorgestellte Raum setzt eine gewisse Verwurzelung im Raum voraus; die Verwurzelung ihrerseits ist nur möglich als *Entwurf* des Raumes.“ (Levinas 1992 a, 135) Solcher Entwurf aber ist ohne die Perspektive und konstruktive Tätigkeit eines Beobachters, die nicht mehr bloß formal kognitiv gedacht, sondern intentional problematisiert werden muss, schlechthin unmöglich. Ebenso unmöglich wäre es aber auch, den Beobachter aus seinen Horizonten, aus den Intentionen seines Bewusstseins, seiner handelnden Aktionen und Teilnahmen in einer Kultur herauslösen zu wollen, um ihn bloß noch subjektiv zu erhöhen.

Menschliches Verhalten, so folgert Levinas, ist nicht Ergebnis von Erfahrung, sondern ursprüngliches Erfahren selbst. Es gibt nicht jenes ausschließende Eins, das als Erfahrung uns auf ein Verhalten dem Ergebnis nach fixieren könnte, wenn das Erleben je aktuell das Erfahren selbst ist. Darin aber könnte die Sprache mit ihren scheinbar sicheren Konventionen uns zur Falle werden, wenn sie Ergebnisse in der Gestalt von Zeichen und der geronnenen Welt bestimmter Symbolik anbietet. Für Levinas erscheint hier die Dominanz einer Idee des Selben, mit der die abendländische Philosophie von Anfang an belastet war. Wenn in der Spitze dieser Reflexionsbewegung Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ das Sagen vom bloßen Meinen abgrenzt, dann erscheint hier eine Denkbemühung, die intendiert, ihre eigene Weisheit und Vernunft als Selbstbesitz, in dem nichts Fremdes eindringen darf, zu bewahren, die „die ruhmreiche Identifikation des Selben im Denken begrenzt“. (Ebd., 137) Solche Philosophie bemühte sich stets, alles Andere, ihr Fremde, in ein Selbes zu integrieren, sich einzuverleiben, zu kolonialisieren, um zu ihrem Eins zu kommen. Wenn Hegel dabei aber auch die Spannung von Eins und Auch entdeckt, so bleibt dies in seiner Philosophie – so folgerte ich schon weiter oben – ein kritischer Stachel, der sich gegen die Dominanz des Selben in seinem Versuch nach Versöhnung in einem absoluten Wissen richtet. Aufbauend auf der Analyse des intentionalen Bewusstseins ist dies für Levinas aber bei Hegel, den er heftig attackiert¹, bloß ein Spiegel einer Parole, die immer nach mehr desselben ver-

¹ Vgl. dazu insbesondere Levinas (1987).

langt, um den Anderen auszurotten, der uns im Er-Leben begegnet.¹ Die Heraufkunft des Selbst, die hier problematisiert wird, scheint in der abendländischen Geschichte in der Tat einen Größen-Wahn zu bedingen, der Andere ausschließt. Für Nietzsche ist es daher nur Selbstmitleid, wenn wir uns in diesem Wahn nicht situieren, um Übermenschliches zu leisten. Dies wird aber in einer reflektierten Form nur wenigen gelingen können, wie die Philosophie zugleich versichert.

Solche Kritik ist schonungslos offen und zerrüttet das humanistische Weltbild einer Gleichheit, die durch Denken und Besinnung auf Bildung vollzogen werden soll. Das Bildungsverständnis des Bürgertums scheut solche Radikalität. Es sucht bis zurück in die Antike Prototypen einer Aufklärung über ein Wissen, das für die Spezialisierung der bürgerlichen Intellektuellen selbst maßgebend werden soll. Und scheint mit den Anfängen solcher Geschichte ein Prototyp wie Sokrates zunächst selbst ausgeschlossen in seiner Gesellschaft zu sein, so wird daraus nicht die Lehre einer Begegnung mit dem Anderen, sondern die fatale Konsequenz gezogen, den Anderen immer auf dasselbe zu reduzieren (vgl. Levinas 1987), Wissen anzuhäufen, Bildung zu spezialisieren und darin scheinbar eine sichere Ordnung zu finden, auf Bildung Hierarchisierung von Leistung, sozialen Status und Einkommensdifferenzierungen aufzubauen, dies alles ist mehr desselben, das jenen Anderen, jenes Fremde für uns entschwinden lässt, das Horizonte verschließt, statt sie zu öffnen. Daraus entspringt eine Idee der Selbstgenügsamkeit des Selbst, die noch bis in die Selbstzwänge heutiger Bildungsarbeit reicht, um einerseits die Heraufkunft des Subjekts als sich steigernde Herrschaft des Menschen zu feiern, obgleich dies andererseits eine Feier ist, die durch die damit gleichermaßen gesteigerte Herrschaft von Menschen über Menschen besiegelt wird. Für Levinas ist Auschwitz damit kein historischer Betriebsunfall, sondern entpuppt sich als Tragödie eines traditionellen Denkens, das der „Zivilisation des transzendentalen Idealismus“ selbst entsprungen ist.² Es ist der Totalitätsanspruch dieses Denkens, das sich mit dem Sein identisch zu wissen versucht, um alles begreifen zu wollen, das jegliche Form von Andersheit beständig verfehlen muss. Es erscheint in Formen des Rassismus, des Ausländerhasses, der bis heute alle hoch entwickelten Industrie- und Wohlstandsgesellschaften wie ein Zufall heimzusuchen scheint, obwohl er gar kein Zufall sein kann: Denn er lauert in jener Erziehung zu mehr desselben, die alles Andere, das der eingeschworenen Bildung selbst fremd und anders entgegentritt, in sich zu integrieren oder auszustoßen sucht, ohne es noch mit Neugierde, Offenheit und Interesse für den Horizont eines Anderen in seiner Situation aufhellen zu wollen und Diversität umfassend anzuerkennen.

Für den Pragmatismus und Konstruktivismus ist diese Seite der Begrenzung einer Bewegung auf dasselbe, eine Kritik an einem Mangel an Bewusstheit für Diversität in jedem Erkennen, äußerst wesentlich.³ Es zeigt eine Verunsicherung in der Geistesgeschichte des Abendlandes an, die eine neue Einstellung in der Erkenntniskritik bedingt. Zwar wissen wir, dass die Konstruktion von Wirklichkeiten jeweils auch anders für einen Anderen sein kann, aber diese Erkenntnis allein schützt niemand vor Funktionalisierung von gesellschaftlichen Gruppen, die von einem mehr des Selben,

¹ Vgl. dazu weiter unten Kapitel II. 2.2.

² Vgl. dazu auch Braun (1994, 14 ff.).

³ Vgl. dazu auch meinen Text „...dass nie wieder Auschwitz sei!“ in Reich url: http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/reich_works/aufsätze/index.html Aufsatz 19a.

von einem totalisierenden Denkens – und sei es auch in seinen primitivsten und rohesten Formen – fasziniert sind, um ihre Wünsche und Ängste zu bewältigen. Gegen diese neuen Dogmatiker, die jedes Zeitalter hervorzubringen scheint, werden wir streiten und kämpfen müssen – also Werte und eine Ethik zu konstruieren haben –, um so überhaupt noch die konstruktive Idee, dass Andere andere Konstruktionen von Wirklichkeit erfahren und errichten können, aufrecht zu erhalten und nicht selbst verboten zu werden.

Gehen wir aber auf das Anliegen der intentionalen Analyse des Bewusstseins von Husserl zurück, dann zeigt sich, dass dies Andere und Fremde ständig erscheint. Damit aber offenbart sich ein Widerspruch: Suchen wir nämlich in den Intentionen der verschiedenen Bewusst-Seine nach den Objektivationen und möglichst vollständigen Reflexionsakten, wie es Husserl noch unternimmt, dann werden wir doch wieder schnell in eine Gefangenschaft jenes abendländischen Selben gelangen, das uns über die selbstverständlichen Dinge anatmet, das uns als Horizont bereits auf die Welt schauen lässt, bevor wir sie als Beziehung in Gesellschaft mit Anderen noch umfassend anders spüren könnten, als sie für uns bereits als Selbes geformt wurden. Fragen wir unter solch widersprüchlichen Perspektiven nach dem Selbst und seiner Wahrheit, dann erscheinen nunmehr nur noch widerstreitende Intentionen einem Beobachter, der kritisch auf verschiedene Menschen blickt. Um nicht ins Chaos der wechselseitigen Intentionen mit ihren jeweiligen Interessen zu zerfallen, erscheint es dann als maßgeblich, nach einer Ethik zu fragen, die die Spur der jeweils Anderen noch zu einer lebhaften Geltung kommen lässt.

Was aber sind Intentionen? Wie gelangen sie überhaupt ins Bewusstsein? Suche ich in ihnen selbst wieder nach objektiven Maßstäben, so bin ich verleitet, entweder nach einer inneren Quelle, einer Begierde oder einem Begehren zu fragen, oder als äußere Quelle jene Tatsachen ausmachen zu wollen, die den Positivismus seit jeher so faszinierten. Husserl ist hier viel unentschlossener, indem die Intentionen selbst der Hintergrund sind, ohne noch für die objektiv letztgültige Herleitung einer Quelle zu taugen. Damit wehrt er objektivierende Grenzen des Bewusstseins ab, indem er selbst eine setzt. Aber diese Sicht und Setzung erschüttert immerhin die Philosophien, die immer mehr desselben einer Aufklärung und eines letzten Wissens gefordert hatten, um hierin zu deduktiven Ableitungen auf das Leben zu gelangen. Demgegenüber ist die intentionale Analyse offen für das Leben. Sie ist auch offen für neue, unabgeschlossene Prozesse. Wie aber sollen deren Intentionen analysiert werden, wenn sie noch gar nicht bekannt sind?

Husserl hilft der Begriff der „Leerintention“, dies Dilemma zu bezeichnen. Eine Begegnung mit einem Gegenstand ist für das Bewusstsein nie frei von Intentionen, wobei das anschauende Denken einen Gegenstand so anschaut, wie es ihn von seinen Intentionen her nimmt, wie es auf ihn abzielt. Sollte die Beobachtung aber leer von Assoziationen sein, so wird das Denken doch nie ganz unvorbereitet mit der Wirklichkeit konfrontiert. Gleichwohl sind solche Intentionen nicht sogleich Entwürfe von Welt, sondern oft bloß Horizonte, die sich eröffnen.¹ Gerade solchen Horizonten, die sich dabei durch die Phänomenologie der Kinästhesen und des Leibes ergeben, verschließt sich die reine Sprachanalyse. Sie fixiert sich auf das Eine der symbolischen Vermittlung in Zeichencodes, die gewiss spezifisch für Wissen und Wissenschaft sind, aber sie ver-

¹ Vgl. dazu einführend z.B. Levinas (1992 a, 140 ff.).

fehlt damit die Bewegung der Körper, die Gestik, Mimik, die Empfindungen der Körperbewegungen – Kinästhesen – und den Leib als jenes Andere, das uns sprachlich wie ein Fremdes erscheint. Das Neue an der Phänomenologie Husserls ist dabei, dass sie das Ich in seinen Selbstgefangenschaften relativierte, indem sie die Ereignisse des Lebens selbst sehen lernte, ein „Gegenwärtigsein in der Welt, „in der Gasse und auf den Straßen“, eine Enthüllung, die durch keine tiefere, innerseelische Ursache erklärt werden konnte noch sollte“ (Levinas 1992 a, 155). Damit wird der Blick frei, anders zu sehen. Wenn der Zwang entfällt, das Sehen selbst immer wieder auf eine letzte Ursache zurückführen zu müssen, dann kann bedacht werden, dass die intentionale Gegenwart von Objekten eine Wahrnehmung ist, in der ein anderes Wahrnehmen bedeutet, Andere wahrzunehmen. Zwischen den Subjekten mag es hier durchaus zu Übereinstimmungen kommen, wenngleich diese von Abschattungen geprägt sind, denn je subjektiv unterschiedlich wird in die Tiefe jener Intentionen eingedrungen, die als Horizont und Epoche die Wahrnehmung von Dingen und schließlich Welt als höhere Abstraktion umgreifen.

Nun will ich hier nicht kritisch nachzeichnen, inwieweit bei Husserl nicht doch so etwas wie eine ideale Identität hergestellt wird, wenn intentionale Gegenstände letztlich tief-schürfend gedacht werden. Einerseits zeigt sich in dieser Suche nach einer identitätsbildenden Intentionalität der Versuch, eine Konstruktion zu wagen, die das Welt-Bild nicht in die bloße Vielfalt oder reine Subjektivität, nicht in das Chaos gegenseitiger und widerstreitender Interessen zerfallen lässt. Andererseits ist damit der eigene Anspruch in Frage gestellt, denn die Horizonte (als Pluralisierung gedacht), die von den Theoretikern des Selben so gerne vergessen werden, könnten durch die Suche nach *dem* Horizont all dieser Horizonte doch wieder eingeschränkt werden. „Die Husserlsche Phänomenologie forscht nach der Quelle allen Sinnes, indem sie die Fäden der intentionalen Verflechtung entwirrt.“ (Levinas 1992 a, 182) Darin aber steckt – konstruktivistisch gesehen – bereits eine Horizontleistung, die sich besonders hat, denn wer Quellen von Sinn – und was ist aller Sinn? – ausmachen will, der behauptet, weiter als Andere zu sehen, und wer die Perspektive auf die Intentionalität der Subjekte hierbei richtet, der hebt ein besonderes Sehen hervor.

So setzt sich letztlich das Spiel um die Verobjektivierung des Seins fort, indem sich die Verunsicherung steigert. Solche Verunsicherung ruft immer wieder Bewegungen hervor, doch noch eine eindeutige Situierung erlangen zu wollen, um den Zertrümmerungen der Eindeutigkeiten von Weltzuschreibungen zu entgehen. Mehr als die phänomenologische oder die von ihr angeregte existenzialistische Bewegung aber wühlte die Kritische Theorie in den Trümmerlandschaften der Moderne, die als Aufklärung immer noch mit einer Bildung lockte, die den Urquell allen Sinnes meinte speisen zu können. Hier erscheint, wenn man sich etwa den Schriften Horkheimers und Adornos zuwendet, ein Riss in der Moderne selbst, der nicht mehr symbolisch zu kitten ist. Wäre er symbolisch zu kitten, dann hätte ein großer Entwurf einer allumfassenden Theorie die Welt zu befrieden, um alles auf dies gefundene Selbe hinauslaufen zu lassen. Mit Husserl können wir in der Bedeutung der Intentionen bei dieser Suche selbst erkennen, dass die Verständigungen über Intentionen hindern, die Dinge selbst zu finden. Und selbst die Verständigung stößt an die Grenze des Anderen, die symbolisch, d.h. vor allem durch Sprache und rationale Argumentation nicht aufgefangen werden kann. Der Leib, das Fremde, der Andere, dies sind Grenzfälle eines Selben, das aus sich heraustreten muss, wenn es lebt. Dies weist uns auf eine andere Kränkungsbewegung

hin, die wir als zweite von dieser ersten unterscheiden werden, wenn wir uns mit der Interaktion befassen. Für die erste Kränkungsbewegung aber wird deutlich, dass sie es bei dieser Spannung, die durch die Grenzen ihres Bewusst-Seins aufgewiesen ist, nicht wird bleiben lassen können. Es wird zu suchen sein. Aber wonach?

Das Symbolische oder das Symbolisieren bieten sich an.¹ Die Sprache – ist sie denn genügend begriffen? Können wir nicht mehr subtile Zusammenhänge herausfinden, wenn wir uns auf das besinnen, was uns – in all der erscheinenden Vielfalt des Lebens – irgendwie doch zusammenhält?

c) Sein und Zeit:

Bei solchen Fragen landet man oft entweder in sehr allgemeinen Antworten in einer Suche nach dem „wahren“ Sein oder in sehr speziellen Theorien, die sich die Präzision ihrer Aussagen mit hoher Rigidität einer Beschränkung auf abgegrenzte Fälle erkaufen. Immerhin bieten beide Richtungen Perspektiven, die wir nicht übersehen sollten, weil sie das beschriebene Dilemma noch steigern. Dies gilt zunächst in besonderem Maße für die Einbeziehung der Zeitdimension.²

Die Zeit wird in der Philosophie gerne in die Nähe zur Frage nach Wahrheit gestellt. Aristoteles differenzierte nicht nur die Zeit im Blick auf Aussagen der Gegenwart, einer aus der Gegenwart gesehenen Vergangenheit und Zukunft, sondern auch im Blick auf die Wahrheit für alle Zeit. An diese Zeitbedingungen knüpfen sich Wahrheitsbehauptungen. Eine Person X hat die und die Einstellung. Aber sie könnte sie als aktives Subjekt in diesem Moment, wo sie nicht hier anwesend ist, auch geändert haben. Wie sollen wir uns dann sicher das festhalten, was ihr Sein, d.h. was wirklich und wahr an unserer Wiedergabe ihrer Einstellung, die wir einst hörten, *ist*? Die Einstellung des fremden Subjekts ist nicht in uns, wir sind getrennt, obwohl wir uns doch einfühlen können. Also bleibt, wenn denn überhaupt Hoffnung auf Seelenverwandtschaft bestehen soll, die uns zu gültigen Aussagen kommen lässt, eine eigene Übersetzungsarbeit, die sich an den Ursprung erinnert. Gerade hier wird die Sehnsucht nach Urbildern am größten. So werden die Wahrheitsbedingungen doppeldeutig: Einerseits sind sie abhängig von dem Subjekt in seiner Zeit, sie gestehen diesem Subjekt auch Aktivitätsmöglichkeiten zu, andererseits bleibt der Grund letztlich immer in der nicht durchschauten (oder durchschaubaren) Form der Materie und ihren sprachlichen Abkömmlingen enthalten. Daraus aber entsteht ein Widerspruch, den ich beobachtend kaum noch eindeutig interpretieren kann: Die Zeichen, die Sprache, die Subjekte treten in ihren Aktionen in bestimmter Zeit hervor, weshalb nicht mehr klar behauptet werden kann, welche Konstrukteure wie weitreichend an solchen Aktionen beteiligt waren. Was bleibt, das sind Ergebnisse, die als symbolische Ideen erscheinen. Haben wir dies durchschaut, dann ist auch die Idee der Gerechtigkeit oder irgendeine andere fragwürdig als Prägung gerechter oder anderer Gesetze, des Staates oder von Menschen, weil ver-

¹ Beides wird umfassend besonders von Cassirer (1985) reflektiert.

² Grundlegend zu diesem Aspekt ist Heidegger (1986), der das Thema als eine wesentliche Problemstelle neuzeitlicher Philosophie markierte und mittels einer zentralen Einführung reflektierte. Die Zeitdimension spielte auch für Husserl eine große Rolle. Vgl. z.B. Husserl (1966). Aus der Sicht des interaktionistischen Konstruktivismus vgl. zu diesem Thema auch weiterführend Hasenfratz (2003).

mittelt über die Kategorie der Zeit logisch wird, dass die Handlung der Subjekte jenes Eins prägte, das als Idee der Gerechtigkeit oder irgendeiner anderen wiederum in den Zirkel der Aktionen und Reaktionen der Subjekte eingeschlossen und verborgen wird. Ein Anfang aller Geschichte, ein erster Anstoß, den Aristoteles in seiner Universalisierungstendenz noch zwingend bestimmen musste, stellt sich aus dieser relativierten Zeitdimension, die immer Interaktion von Menschen ist, nun nicht mehr, weil wir für Ideen als menschliche Konstrukte keinen sinnvollen Anfang feststellen können. Gleiches gilt für die Sprache, die solche Ideen verkörpert oder für die Zeichen, aus denen solche Sprache aufgebaut ist.¹

d) *Übergang in die Sprachpragmatik*

Die bisher skizzierten Probleme durchziehen die abendländische Geistesgeschichte in mannigfaltigen Formen. Dabei scheinen die All-Anwendungen großer Philosophie abgeschlossen, es mehren sich die Stimmen der präzisierenden Klein-Anwendung, die explizit oder implizit damit pragmatisch operieren.

In der Sprachphilosophie entwickelt sich dieser Prozess in eigener Weise, wobei die Beschäftigung mit einer Theorie der Zeichen, mit sprachphilosophischen und anderen Untersuchungen über Sprache, zu einer Differenzierung in der Betrachtung von Zeichen und Sprache beigetragen hat, die von hoher Bedeutsamkeit für alle Fächer geworden ist. Vor allem die Theorien von Peirce und Wittgenstein erscheinen für mich als zentrale Bezugspunkte, von denen aus Grundlagen dieser Differenzierung erschlossen und Ableitungen getroffen werden können.² Bevor ich dies in Bezug auf Bedeutungen für den Pragmatismus und Konstruktivismus näher thematisieren will, möchte ich eine weitere Verunsicherung einführen, die durch den Übergang in die Sprachpragmatik gesehen werden sollte.

Im Rahmen der neueren Hermeneutikdiskussion hat Hans-Georg Gadamer die Frage nach dem Verstehen von Sinn auf die Frage nach einer Rekonstruktion allgemeiner und nicht hintergebarter Voraussetzungen des Verstehens von Sinn konzentriert (vgl. Gadamer 1975). Wenn Sinn die verstehbare Bedeutung sowohl individueller als auch gruppenbezogener kultureller Lebensformen umfassen soll, die durch Äußerungen und Handlungen entstehen, die in verschiedenen Bezügen wie Konventionen, Institutionen, Gewohnheiten usw. erscheinen, dann fragt es sich, welche Konstruktion denn für alle unterschiedlichen Subjekte mit ihren Horizonten allgemein gleich und in der Geltung unverwechselbar sein soll. Vorrangiges Ziel der Hermeneutik Gadamers ist es, die in Texten zum Ausdruck gebrachte Inhaltsebene, die Sache, zur Sprache zu bringen, damit über sie Einverständnis erzielt werden kann. Einverständnis setzt zwar auch für Gadamer dialogische Kontexte voraus, weil nur in einer Verständigungsgemeinschaft das angestrebte Einverständnis in der Sache erreicht wird, aber schon die Betonung der Sache zeigt eigentlich einen Schritt zurück hinter die Horizontwelt des Erlebens, des

¹ Simon (1989) beschreibt in seiner „Philosophie des Zeichens“ ausführlich diesen Übergang, und die Kategorie Zeit wird bei ihm wesentlich, um das Dilemma zu bezeichnen, das zerstörend auf die ontologische Suche wirkt.

² Andererseits bilden diese Autoren auch nur Ausgangs- oder Eckpunkte der Argumentation. Vgl. etwa zur weiterführenden *Einführung* in sprachanalytische Richtungen Tugendhat (1976, 1981), Frank (1994), Apel (1967). Eine implizit konstruktivistische Deutung gibt Abel (1999, 2004).

Leibes, der Spontaneität, die wir eben noch als Grenze des Bewusst-Seins thematisierten. Gleichwohl führt Gadamer die Horizontidee weiter, wenn er von einer Horizontverschmelzung spricht, die das Verständnis einer Sache herbeiführen kann. Nun könnte man hier an imaginäre Vorstellungen denken, an Visionen und Intentionen, die sich aktuell innerhalb von Verständigungsgemeinschaften verschmelzen, aber die Dominanz der Inhaltsebene schlägt bei Gadamer in die Bevorzugung der symbolischen Seite, d.h. die Bevorzugung der Sprache, um. Die sprachliche Gemeinsamkeit von Individuen, die sich verständigen, rückt in den Vordergrund einer Betrachtung, um als „Einheit dieses Einen und des Anderen“ (ebd., 283) zu erscheinen. Sinn wird damit auf einen Sinn desselben reduziert, weil der Andere in seiner umfassenden Andersartigkeit hier von vornherein eliminiert werden muss, wenn Verstehen in einem grundsätzlichen, allgemeinen und unausweichlichen Maßstab entwickelt werden soll.¹

Die Transzendentalpragmatik, wie sie insbesondere von Karl-Otto Apel intendiert wird, versucht Gadamers Position zu radikalisieren, weil deutlich wurde, dass Sinnverstehen von Texten andere sprachpragmatische Verwendungen leicht unterschlägt. Vor allem aber wurde die Geltung von Sinn problematisiert. Nun musste man zugeben, dass die faktische Geltung von Sinn in der spezifischen Lebenswelt von den sprachphilosophisch behaupteten Setzungen einer sprachpragmatischen Setzung (von Geltung eines Apriori auf Anspruch von Geltungswürdigkeit bestimmter Voraussetzungen von Sinn) wohl zu unterscheiden bleiben. Mit anderen Worten: Verstandener Sinn ist nicht einfach mit geltungsgeprüftem Sinn gleichzusetzen. Hier nun erscheint eine neue Verunsicherung: Der Sprachtheoretiker gibt zu, dass Sinn jeweils sehr unterschiedliche und spezifische Geltung in Verständigungsgemeinschaften haben kann – das ist ja auch das, was wir täglich faktisch erleben –, aber, und dies hält ihm einen Rest an seiner Wahrheitssuche fest, er ist immerhin noch in der Lage, jene sprachlichen Bedingungen zu formulieren und allen Verständigungsgemeinschaften auf der Welt mitzuteilen, die *gelten* sollten, wenn Sinn überhaupt verhandelt wird.²

Die transzendental-pragmatische Hermeneutik kann auf dieser Basis durchaus den Erschütterungen der vormals heilen symbolischen Ordnungswelt folgen und treibt diese sogar voran. Lebensformen der Menschen sind, besonders wenn wir ihren Alltag betrachten, weder homogen noch konstant. Der Mensch verhält sich in ihnen wie in einem offenen Feld von Möglichkeiten, so dass die Geltung von Sinn widersprüchlich, gegensätzlich, in die zerfallenden Horizonte der Lebenswelt oder in deren Unübersichtlichkeit aufgehen kann. Und dennoch bleibt eine Hoffnung, weil die Möglichkeit der Verständigung über solches Leben eben bedingt, dass wir nicht naiv oder peinlich reduzierend positivistisch so verfahren, als könnten wir in dieser Welt nicht mehr denken, diese Welt nicht mehr transzendieren. Transzendenz aber in ihrer Pragmatik bedeutet nun nicht mehr, einen Sinn herzustellen, der schon vorgeformt wäre, dessen inhaltliche Struktur uns festlegen würde, der uns genau sagen könnte, wie wir zu leben hätten, sondern der nur noch mitteilt, nach welchen Regeln dies stattfinden muss, damit wir uns noch angemessen überhaupt verständigen können. „Natürlich herrscht dabei ein *Vorurteil* des Anderen vor. Ohne Vorurteil ist Verstehen nicht möglich. Aber zwischen dem Vorurteil und dem zu verstehenden Sinn entsteht ein Streit, der im Dialog ausgetragen

¹ Zur Einordnung ins sprachreflexive Denken vgl. z.B. weiterführend Apel u.a. (1971).

² Vgl. zu dem damit intendierten Paradigmenwechsel einfühend z.B. Apel (1973), Böhler (1985), Böhler u.a. (1986), Kuhlmann (1985), Kuhlmann/Böhler (1982).

werden muss. Erst durch Dialog und nicht durch Subsumieren von Daten unter feststehende Regeln leistet das Verstehen einen Beitrag zur Sinnerschließung fremden Sinns, in der das eigene und das fremde Regelsystem nicht nur bewusst werden, sondern sich die Regeln der eigenen Lebensform neu konstituieren.“ (Braun 1994, 27)¹

Aber ganz so geöffnet, wie es hier konzeptuell klingt, ist dieses Projekt des dialogischen Verstehens meist doch nicht, weil es sich wie bereits bei Gadamer auf die Sprache konzentriert, weil es aus den imaginären Sphären der Möglichkeiten des Leibes, des Unbewussten, des Fühlens und der Affekte sich entfernt hat und die symbolische Welt der Sprache zum eigentlichen Feld des Verstehens auserkoren hat. Sprache ist die entscheidende Voraussetzung für jegliches Verständigen in diesem Sinne, sie ist sozusagen dasselbe, das alles Fremde und Andere eben ausschließt, weil sie a priori für alle gleich zu gelten scheint.

Diese Besinnung auf Gleichheit ist ein Rest einer Aufklärungsidee, die sich nun doch noch auf ihr Selbes besinnt. Und dort argumentiert sie prinzipiell: Es bedarf einer Verständigungsgegenseitigkeit, um sich überhaupt zu verstehen, es bedarf darin der Anerkennung einer Geltungsgegenseitigkeit, wenn der Diskurs im freien und offenen Dialog überhaupt geführt werden soll.² Darin können wir zwar nicht hoffen, dass jedermann uns nun immer die Wahrheit sagen wird, aber er sollte doch zumindest nach seinem besten Gewissen wahrhaftig sprechen. Der Dialog scheint diese Wahrhaftigkeit prozedural zu bestimmen. Für Apel ist dies eine konstitutive Geltungsbedingung. Für mich eine Konstruktion und Hoffnung.³ Insofern können wir auf eine Vernunftkultur hoffen, in der sich jeder an die Regeln wie der Andere hält, damit die Chance auf gleiches Verstehen gegeben ist. Dies setzt mindestens voraus, dass man überhaupt will, dass Vernunft ein normatives Prinzip ist, das die Dialoge von Verständigungsgemeinschaften verallgemeinert und damit reglementiert. Man gehört solchen universalen Diskursgemeinschaften an, wenn man sich an die Spielregeln hält. Gleichzeitig unterstellt es aber auch eine Art machtfreien Raum, der die gleichberechtigte, gegenseitige Geltungsgemeinschaft – zumindest in Annäherung – gestattet. Der dialogisch-verstehende Teil bedingt also die Norm, dass man sich auf der Inhaltsebene überhaupt verstehen und damit einigen will, dass man also zumindest der Vernunft noch traut und auf sie irgendwie baut; der diskursiv-beurteilende Teil aber benötigt die Annahme, dass alle Beteiligten gleichermaßen beurteilen können wie dürfen.

Dies scheint mir ein letzter Versuch der Konstruktion eines bürgerlichen, modernen Vernunftideals von Aufklärung zu sein, das zugleich den Vorteil bietet, sich in der Präzisierung seines reduktiven Standorts so entblößt zu haben, dass die Verunsicherung zwischen Konstruktion dieser Idealsetzung und den Erlebenswelten von Beobachtern groß genug geworden sein mag, um sie deutlich in ihrer Problematik erkennen zu können und ihr damit zu widerstehen. Nicht, dass diese Antwort nicht verlockend wäre. Sie ist sogar in ihrem Medium – der Sprache – elegant formuliert worden. Aber sie leidet an der Konstruktion einer Nötigung, der jeder Beobachter aufsitzen muss, wenn er

¹ Vgl. dazu vor allem Apel (1970, 1973). Zum Verantwortungsproblem Apel (1990), Apel/Kettner (1992, 1994).

² Die genaueren Regeln stelle ich weiter unten bei Habermas dar, der die Geltungsregeln mit Apel teilt.

³ Vgl. weiterführend zu meiner Auseinandersetzung mit der Transzendentalpragmatik das von Holger Burckhart und mir verfasste Buch „Begründung von Moral“, online jetzt unter <http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt>

denn gültig beobachten will, d.h. wenn er zu dieser Verständigungsgemeinschaft von Transzendentalpragmatikern gehören will, die mit solcher Perspektive die Welt symbolisch ordnen. Was ihn dann verunsichern wird, das ist, dass dieser Ordnungssinn bisher weniger sich mit jenen Beobachtern auseinander setzte, die im Prozess der Moderne genau das Gegenteil der behaupteten zwei Grundregeln entdeckten: Verstehen ist eben nicht nur sprachlich vermittelt, Dialoge laufen nicht nur oder überwiegend inhaltsorientiert ab, Macht durchquert alle Körper und Beziehungen. Deshalb wird hier ein Wunschdenken offenbar, das sich nicht hinreichend um eine Abgleichung mit den Horizonten der Lebenswelt schert. Nur diese Argumente werden für den Transzendentalpragmatiker zu Recht nicht taugen, denn sein Konstrukt von sprachlicher Wirklichkeit läuft immer auf dasselbe hinaus, es kann gar nicht den Anderen an dieser Stelle akzeptieren, der es nicht teilt. Paradox hieran aber ist, dass gerade die Transzendentalpragmatik ja eine Argumentation sichern will, in der jeder Andere zu seinem Recht kommen kann, weil es ihm zugestanden wird. Doch was nützen Zugeständnisse, wenn man sie nicht einhalten kann?

Immerhin sind Dialoge offener als Monologe. Die dialogisch-hermeneutische Kompetenz, die in der Apel-Schule angestrebt wird, anerkennt das unvermeidliche Vorurteil und will nicht den fremden Anderen objektivierend missbrauchen, sondern zu gegenseitigem Verstehen kommen lassen. Es erscheint die Vision einer unbegrenzten Verständigungsgemeinschaft, die es geben müsste, wollte man nach dem Maßstab von vernünftigen Prozeduren, die für alle *gleichermaßen* da sein sollen, Beurteilungen treffen. „Verstehen von fremdem Sinn im wesentlichen Sinne lässt sich also weder als Besitzergreifung noch als Ergebenheit des Verstehenden gegenüber der durch Horizontverschmelzung vermittelten Sinnpräsenz bestimmen.“ (Braun 1994, 30) Gleichberechtigung und Zukunftsoffenheit erscheinen hier als Prinzipien. Aber wird darin nicht die sprachphilosophische Festgelegtheit selbst mehr bemerkt? Die Gleichheit bezieht sich auf sprachliche Funktionen, die Offenheit auf Sachen, vielleicht noch Intentionen von Objekten, aber nicht mehr auf Gefühle, Empfindungen, auf das Begehren oder Bedürfnisse, sofern sie nicht sprachlich vermittelt sind. Es ist ein rationaler Anspruch, der hier erscheint, der vom letzten Mittel Besitz ergreifen will, das frei und gleich und offen für alle verfügbar erscheint: der Sprache.

e) Die pragmatistische Wende und die Rolle der Kritik

Dewey spricht davon, dass wir uns Sprachgewohnheiten ausgebildet haben, die sowohl Syntax wie Vokabular betreffen, und Weisen der Interpretation entwickelt haben, die immer erst aus Widerfahrungen, aus Situationen und Ereignissen resultieren und damit einen Kontext bedingen, wie ich weiter oben bereits diskutiert habe. Dewey erweist sich in vielen Hinsichten als wesentlicher Vorläufer einer kulturellen konstruktivistischen Sicht. So schreibt er etwa: „I have used the word construction“ to denote „the creative mind, the mind that is genuinely productive in its operations. We are given to associating creative mind with persons regarded as rare and unique, like geniuses. But every individual is in his own way unique. Each one experiences life from a different angle than anybody else, and consequently has something distinctive to give others if he can turn his experiences into ideas and pass them on to others.“ (LW5:127) Er benutzt die Begriffe „construct“ or „construction“ in zahlreichen seiner Werke. Sie stehen dafür,

dass wir Bedeutungen erklären, was immer eine konstruktive Handlung ist. Er spricht davon, dass man seine eigene Welt, seine Ideen und Theorien konstruiert. Solche Konstruktionen sind für ihn kreative Prozesse, in denen etwas Neues geschaffen wird. „We use our past experiences to construct new and better ones in the future.“ (MW12:134) Aber auch unsere Theorien selbst sind Konstrukte, wie Dewey erklärt: „When it is realized that in these fields as in the physical, we know what we intentionally construct, that everything depends upon determination of methods of operation and upon observation of the consequences which test them, the progress of knowledge in these affairs may also become secure and constant.“ (LW4:149) An dieser Stelle taucht aber auch das große Problem unserer Konstruktivität and Kreativität auf: Ein wie großes Maß an Subjektivität kann es geben und wie kann eine notwendige Objektivität gegen Willkür oder übertriebenen Relativismus geschützt werden? Dewey war sich sicher, dass wir im Fortschreiten einer notwendigen Aufklärung einen solchen Schutz brauchen.

In der Erfahrung, die wir machen, sind alle Konstruktionen nach Dewey zunächst immer an unsere Subjektivität gebunden, die jeder Mensch, auch der Forscher, in seinen Beobachtungen, Handlungen, Teilnahmen an Gemeinschaften einbringt. Solche Subjektivität ist wesentlich für alle Fortschritte in der Gesellschaft in allen Bereichen, denn wenn Menschen nur eine Kopie ihrer Umwelt wären, dann würde nichts Neues entstehen. Dewey erkennt, dass wir aus Handlungen heraus und in kulturellen Kontexten Ideen und Theorien entwickeln, die dann eine Realität werden, eine konstruierte Realität, die ebenso wie die Natur auf unsere weiteren Handlungen zurückwirkt. Aber nicht alle Konstruktionen taugen für alle Leute und Zwecke. Deshalb brauchen wir immer, um die konstruktive Seite unseres *experience* und unserer Forschungen nicht chaotisch oder bloß für die Interessen weniger sich entwickeln zu lassen, zugleich Kritik. Solche Kritik muss sich auf Werte beziehen, die die Kreativität und Konstruktivität auf das zurückbinden, was Menschen als wünschenswert erscheinen kann. Die Konstruktionen produzieren immer etwas. „Production that is not followed by criticism becomes a mere gush of impulse; criticism that is not a step to further creation deadens impulse and ends in sterility.“ (LW5:140) Hier orientiert Dewey sehr stark auf die Rekonstruktion, ein Begriff, der sich ebenfalls in zahlreichen seiner Werke findet. Wir müssen Ideen und Theorien wie auch Praktiken aus ihren Kontexten heraus rekonstruieren, um sie besser zu verstehen. Aber solche Rekonstruktionen sind keine Abbilder der Wirklichkeit. Erst aus unseren Handlungen im Rahmen unserer Kultur können wir etwas rekonstruieren. Rekonstruktion hat für Dewey immer auch eine aktive, erneuernde Seite, denn wir nehmen Dinge und Ereignisse aus der Vergangenheit ja nur dann auf, wenn sie für uns eine Bedeutung haben, wenn wir in ihnen Sinn erkennen können, wenn wir sie auf unsere Handlungen beziehen und sie damit aktualisieren.

Man wirft dem Pragmatismus ähnlich wie später dem Konstruktivismus oft eine Nützlichkeitstheorie vor, weil solche Rekonstruktionen bloß dem zu folgen scheinen, was es schon gibt, was bereits möglich ist. Dies ist in doppelter Weise ungerecht: Zum einen stärkt die Betonung der Subjektivität die Abweichung, die Verfremdung, den Bruch, die Einmaligkeit von Ideen und Theorien, damit auch das Entstehen des Neuen. Zum anderen ist ein jeder Teilnehmer in solchen Prozessen aber auch davor gewarnt, seine Subjektivität zu überschätzen und die Macht der Gemeinschaft und von konventionellen Verständigungen zu unterschätzen. Hier benötigen wir Kritik, ein grundsätzlich dekonstruktives Verständnis, um nicht naiv gegenüber den eigenen und fremden Kon-

struktionen zu werden. Auch wenn Dewey nicht den Begriff der Dekonstruktion benutzt, so ist ihm das Ziel solcher Kritik nicht fremd: „Creative activity is our great need; but criticism, self-criticism, is the road to its release.“ (LW5:143) Oder: „We cannot permanently divest ourselves of the intellectual habits we take on and wear when we assimilate the culture of our own time and place. But intelligent furthering of culture demands that we take some of them off, that we inspect them critically to see what they are made of and what wearing them does to us“ (LW1:40).

Was bedeutet solche Kritik? Kritik meint, die Konsistenz von Argumenten und Theorien zu überprüfen, ihre logische Schlüssigkeit als auch ihre Passung mit Daten und Aussagen über die Wirklichkeit. Dies ist das, was Konstruktivisten mit Viabilität bezeichnen. Mit solcher Kritik müssen wir die Hintergründe und Kontexte dieser Aussagen prüfen, und als ob Dewey schon Derrida gekannt hätte, sagte er: „Criticism, in a word, as understood by the French, is the ability to stand with and outside of an author at the same time.“ (EW3:36) Kritik ist deshalb für ihn nicht nur das Finden von Fehlern, sondern es ist „judgment engaged in discriminating among values“ (LW5:133). Deshalb ist Kritik ein notwendiger Begleiter von Konstruktion und Kreativität. „Creation and criticism cannot be separated because they are the rhythm of output and intake, of expiration and inspiration, in our mental breath and spirit.“ (LW5:139) Ich würde an dieser Stelle allerdings nicht ein solch naturalistisches Bild der Dekonstruktion bevorzugen, sondern ein kulturelles. Wir müssen uns immer wieder kulturell darauf verständigen, Kritik zu ermöglichen und zu schätzen. Sie stört insbesondere dort, wo Menschen nur Geschäfte machen wollen und der Profit in ihren Handlungen bereits eine hinreichende Legitimation für alles Handeln abgibt. Aber Dewey markiert schon, was die Dekonstruktivisten im Anschluss an Derrida immer wieder formulieren: „Thus we may say that the business of philosophy is criticism of belief; that is, of beliefs that are so widely current socially as to be dominant factors in culture. Methods of critical inquiry into beliefs mark him off as a philosopher, but the subject matter with which he deals is not his own. The beliefs themselves are social products, social facts and social forces.“ (LW5:164)

Kritik und die Suche nach Viabilität tragen jedoch ein doppeltes Gesicht. Wie viel Kritik ist möglich, wenn die Dinge und Handlungen ihren gewohnten Lauf nehmen sollen? Dewey als ein pragmatisch denkender Mensch warnt uns davor, eine Kritik zu betreiben, die alles nur noch dekonstruiert und darüber die konstruktiven und rekonstruktiven Aufgaben vergisst. Insbesondere dann, wenn die Kritiker beginnen, nur noch um ihrer Kritik willen gegen- und miteinander zu konkurrieren und das ursprüngliche Feld ihrer Auseinandersetzung zu verlassen – Kämpfe, wie sie oft typisch zwischen unterschiedlichen wissenschaftlichen Richtungen sind –, dann wird der eigentliche Sinn von Kritik oft aus den Augen verloren. Jedoch ist es schwer, dies immer im Vorhinein zu bestimmen. Deshalb sollte man die Dekonstruktivisten nicht unterschätzen und immer auch einen Teil unserer Theorien hieran orientieren: Es sind die selektiven Interessen und Auslassungen, die auch wissenschaftliche Arbeiten immer wieder bestimmen. Sie sind für alle diese Arbeiten nachweisbar und erzeugen die Risiken, die wir oft erst im Nachhinein erkennen. Deshalb gehört diese Art der Kritik zum unverzichtbaren Bestandteil wissenschaftlicher Analysen.

Damit habe ich fünf ausgewählte Aspekte umrissen, die ich nachfolgend in ihrer Verunsicherung, in ihrer Bedeutung für die Unschärfe der Beobachtungswelt, die uns als

wissenschaftliche Welt angeboten ist, in anderer Systematik aufnehmen und in ihrer Bedeutung für ein konstruktivistisch orientiertes Denken differenzieren will. Es bedurfte dieser Einführung, um schon zu Beginn einen Eindruck von Vielschichtigkeit und darin von Verunsicherung festzuhalten. Die hier nur skizzierten Bewegungen helfen mir – in sich die Spannung von Eins und Auch tragend –, Beobachtungen zu re/dekonstruieren. Sie sind implizit immer auch in Bemühungen um eine sprachlich orientierte Bestimmung von Zeichen, Symbolen und Realität – als auch deren wechselbezüglicher Zirkularität – enthalten, der ich nachfolgend weiter nachgehen möchte, um sprachtheoretische Aspekte einer Begründung konstruktivistisch orientierter Beobachtung zu erarbeiten.¹ Dabei will ich entsprechend der fünf Überlegungen dieser Einleitung folgendes zeigen:

- (a) Verobjektivierungsprozesse scheitern in einem universalen Anspruch immer wieder grundsätzlich, aber jegliches Wissen von Gegenständen oder Welt scheitert, wenn sich nicht doch Verständigungsgemeinschaften über ihr Konstrukt eines Wissens auf Zeit einigen;
- (b) solche Einigung ist begrenzt, und es wird zunehmend wichtiger, diese Begrenzung oder Unschärfe selbst zu thematisieren – dies ist die grundsätzliche Intention meiner Darstellung der Kränkungsbewegungen;
- (c) immer wieder greift die Kategorie Zeit als jenes Konstrukt in alle Beobachtungsprozesse ein, das die Wahrheit im Nacheinander des Prozesses von Beobachtungen selbst auflöst, verstört, aber auch bedingt fixiert;
- (d) dabei sind die Leistungen der Sprachpragmatik wesentlich geworden, wenngleich sie nur einen Ausschnitt eines Teils von Kränkung aufnehmen, der durch ihre selbst gewählte Begrenzung als Konstrukt bedingt ist; wird diese Begrenzung übersehen, führt dies zu Überschätzungen und Übererwartungen, die die Enttäuschung der Postmoderne gegenüber der Wissenschaft bloß noch steigern;
- (e) die zunehmende Pluralität und Diversität unserer Re/De/Konstruktionen kann leicht in die Willkür von Bestimmungen und Deutungen führen, weshalb eine ausgewiesene wissenschaftliche Kritik mit hohen ethischen Standards erforderlich ist, um wissenschaftliches Handeln immer wieder neu in seinen veränderten Kontexten zu reflektieren.

1.3.2. Zeichen

Von Zeichen zu sprechen, ist schon eine Konstruktion, die keinen Anfang und kein Ende findet, die zirkulär im Prozess der Zeichen selbst bleibt, weil wir, indem wir über Zeichen sprechen, bereits Zeichen voraussetzen.² Zeichen soll hier ein sehr allgemeiner Ausdruck sein, der weitere Ausformungen wie Worte, Begriffe, Aussagen usw. einschließt. Ein Zeichen, so könnte man in einfachster Weise erklären, ist etwas, was wir

¹ Es soll hier erwähnt werden, dass Dewey über die sprachtheoretische Dimension hinaus geht und ein allgemein anthropologisches Modell entwirft, das noch zusätzliche Aspekte erarbeiten lässt.

² Simon betont, dass es deshalb in einer Philosophie des Zeichens auch keine geschlossene Methode geben kann, da man sich damit vor die Aufgabe gestellt sehen müsste, etwas zu einem Abschluss zu bringen, was nur in konstruktiver Bewährung, in praktischer Ausführung je gelingen kann (1989, 33 ff.; vgl. auch ebd., 314).

verstehen¹, was die Beobachtung dieses Verstehens in uns und im Austausch mit anderen Menschen voraussetzt. Es reicht von Gesten bis hin zu sprachlichen Äußerungen. Wir haben es von Kindheit an gelernt, solche Beobachtungen durchzuführen und in diesen auf Zeichen zu reagieren. Zeige- und Handlungszeichen waren uns in Aktionen zunächst einprägsamer als jene abstrakten Zeichen, die sich zu Worten und Begriffen, zu logischen Aussagesystemen verdichteten, wie ich mit Piaget weiter unten noch genauer zeigen werde (Kapitel II. 1.4.). Jene Zeichen, die für uns praktisch wichtig sind, werden wir in der Bedeutung besonders erinnern oder nachfragen, viele andere rauschen an uns vorbei wie die zufälligen Geräusche der Umwelt. Hier ist es ganz vom Fokus und Beobachtungsbereich abhängig, in welcher Eindringlichkeit wir an die Schärfe von Zeichen gemahnt werden. Dabei ist die intersubjektive Abhängigkeit maßgeblich, die im Sprachspiel, im Konsens mit anderen Sprachteilnehmern entsteht und deren je möglicher Sinn so Geltung erreicht.

Begriffe präzisieren sich als Zeichen in aller Regel dadurch, dass in ihnen etwas verstanden wurde, wobei sie als gemeinsame Bedeutung innerhalb solcher Konsensbereiche bedeutsam sind. Sie sind damit spezifisch bedeutsame Zeichen. Sie sind mehr als Andeutung, sie sind definitiv bestimmte konsensuelle Deutung. Ein Kind z.B. hat dann etwas begriffen, wenn es aus der Phase des sensomotorischen Greifens in die sprachliche Bedeutsamkeit eindringt und diese verstehend austauschbar mit anderen Menschen wird. Es braucht immer einen Beobachter, der dieses Begreifen (an)erkennt. Dabei kann das Abstraktionsniveau, der Ver-*all*-gemeinerungsgrad im Spannungsfeld von Eins und Auch, variieren. Es gibt Begriffe, die den Dingen (Gegenständen, Personen) nahe zu sein scheinen, allgemeinere Begriffe, die sich von ihnen bis zur Unschärfe großer Vieldeutigkeit entfernen. Gleichwohl kann solche Unschärfe durch die allgemeine Bedeutsamkeit, die ihr im konsensuellen Kontext von Menschen gegeben wird, verdinglichter erscheinen als konkrete Begriffe. So wird in der Religion mit unscharfen Beobachtungen umgegangen, als seien sie wie Wunder konkret. Der Projektion ist hierbei keine Grenze gesetzt. Ähnliches erfahren wir bei Begriffen wie Liebe, Vaterland, Menschlichkeit usw., deren explizite Seite immer auch Implikationen von Bedeutsamkeiten einschließt, die durch den konsensuellen Kontext bis ins alltägliche Ritual und konkrete Verhaltensweisen geregelt sein können. Allerdings können Begriffe auch ihrer Bedeutung verlustig gehen, sie gehen dann zurück auf einen Zeichenstatus, der zwar noch ihren ursprünglichen Bedeutungs-Wert erahnen lässt, diesen aber dadurch distanziert, dass das einst Begriffene für nunmehr unbegriffen oder unbegreiflich gehalten oder einfach vergessen wird.

Wenn Individuen Zeichen benutzen, so bleibt dies nie ohne individuelle Bedeutsamkeit, womit sich ein Widerspruch zu dem konsensuellen Bereich abzeichnen kann, den wir aus Verstehensgründen der allgemeinen Bedeutsamkeit unterstellen. Wie weit aber kann

¹ So definiert es Simon (1989, 39). Er setzt hinzu, dass wir, wenn wir ein Zeichen verstehen, nicht mehr fragen müssen, was es bedeutet. Verstehen wir die Bedeutung des Zeichens nicht, so fragen wir nach der Bedeutung und erhalten eine Antwort, was wir als Interpretation auf die Frage nach der Bedeutung verstehen. Oder: Der Begriff des Zeichens wird bedeutend „als Begriff für das, was wir jeweils entweder von uns aus ohne weiteres oder doch dadurch verstehen, dass wir *versuchen*, es uns und anderen ‚interpretierend‘ verständlich zu machen, indem wir es in andere Zeichen ‚übersetzen‘ oder es durch andere ‚umschreiben‘, die in den jeweiligen Kontexten als ‚besser‘ verständlich erscheinen. Der Zeichenbegriff hat sich damit von seinem traditionell metaphysischen Verständnis als ‚Stehen für‘ *Seiendes* gelöst und ist nun wesentlich dem Begriff der *Interpretation* verbunden.“ (Simon 1994, 11)

die Privatsprache von der öffentlichen Sprache abweichen? Für Wittgenstein – der selbst eine Wandlung vom Abbildparadigma zu einer konstruktivistischen Sicht vollzogen hatte¹ – ist es ein Problem, dass die wichtigsten Aspekte unseres Denkens oft in der Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen sind.² Wenn wir uns den abstrakten Begriffen selbst zuwenden, wenn wir die Wissenschaft in ihren immer neuen Spezialisierungen befragen, wird eine Inszenierung hervorgerufen, die auf die Begriffe selbst und ihre bloß ergänzende, immer abstrakte und damit dunkle und unlösbare, ihre ausweglose Selbsterklärung verweist. Wir kreisen in solchen unmittelbaren Begriffserklärungen gleichsam um uns selbst. Wie aber könnten wir aus diesem Kreislauf ausbrechen?

In seinen „Philosophischen Untersuchungen“ schlägt Wittgenstein (1993) vor, sich von den „Dingen selbst“ zu distanzieren, den Kreislauf zu durchbrechen, indem wir nicht auf die Begriffe oder Dinge, die mit ihnen direkt und unmittelbar ausgedrückt zu sein scheinen, schauen, sondern auf ihre Verwendungsweise in der alltäglichen Lebensform sehen. Veranschaulichen wir dies mit Beispielen. Wenn wir z.B. wissen wollen, was eine Vorstellung an sich ist, was ein Erinnern im umfassenden Sinne bedeutet, was eindeutig den menschlichen Geist definiert usw., dann landen wir ausweglos in Grübeleien, die am Ende immer in Sackgassen enden werden. Drehen wir mit Wittgenstein die Frage um, dann müssten wir nach jenen Umständen fragen, die wir voraussetzen, wenn wir über jemanden sagen, dass er etwas vorstellt, etwas erinnert, wo er einen Geist bildet usw., dann müssten wir also jene Szenen in der Lebensform aufspüren, die eine Beziehung in ihrem Gebrauch durch Menschen mit dem gesuchten Begriff, mit Aussagen usw. herstellen. Dies scheint von der Sache selbst wegzuführen, obwohl es andererseits in den Kern der Sache geht: Gegen die Illusion einer Identität von Zeichen und Sachen selbst.

Aber wir sind auch mit dieser Wendung immer noch in einer Sprachfalle gefangen, in einem Sprachspiel, aus dem wir nicht entweichen können. Da wir nur mittels der Sprache über die Sprache uns aussagen können, stecken wir hier wie eine Fliege im Fliegenglas und schwirren umher. Für Wittgenstein ist diese Fliege der Solipsist, der flattert und flattert und an die Wände stößt. Wie aber ist er zur Ruhe zu bringen? Bleibt er Solipsist, der sich alles im Zirkel nur selbst herstellen kann und doch nur immer auf Wände stößt? Oder gibt es Übergänge, d.h. einen Ausweg aus dem Fliegenglas des sich ständig selbst konstruierenden Sprachspiels, in dem wir gefangen sitzen? Diese Fragen lassen sich besonders eindringlich auf das Problem einer *Privatsprache* beziehen.

Meine inneren Zustände, die ich in mir ganz allein empfinde, die für mich eine mir eigene Erfahrungswelt darstellen, sind ausschließlich meine Erfahrung. Wie aber kann ich diese Zustände dann auf Andere übertragen? Es bleibt mir nur der Analogieschluss, nach dem ich denke, dass andere Menschen ebensolche Erfahrungen machen wie ich. Aber dagegen gibt es viele skeptische Einwände, die verdeutlichen, dass solche Analogien immer brüchig bleiben. Denn wie soll ich „wirklich“ wissen, welche Erfahrungen Andere machen? Wo soll der Zweifel jetzt enden? Werden die Wände des Fliegenglases

¹ Vgl. hierzu Fischer (1991 d). Wo im Tractatus in einem Abbildgedanken die logische Syntax bzw. logische Grammatik „der Idealsprache noch als Widerspiegelung ontologischer Strukturen betrachtet“ wird, da „stellt der spätere Wittgenstein diese Relation auf den Kopf: die Grammatik (als ‚Form der Darstellung‘) konstituiert erst Ontologie, die Struktur der Welt ist somit die Reflexion des grammatischen Netzes, das wir mit der Sprache über die Wirklichkeit legen.“ (Ebd., 16)

² Vgl. auch Tugendhat (1981, 91 ff.), dessen Argumentationsgang ich im folgenden Text nachzeichne.

so nicht immer dicker? Als Resultat erscheint ein Solipsismus, der nur auf die inneren Zustände eines jeden privaten Wesens zu pochen vermag. Eine Sprache dieses Privaten wäre dann eine Privatsprache, wenn sie Wörter gebraucht, die nur der Sprechende selbst – aufgrund seiner eigenen Zustandserfahrungen – verstehen kann. Eine solche Sprache ist unübersetzbar, und dieser Fall ist daher deutlich von jenem zu unterscheiden, wo jemand in einer gewöhnlichen Sprache, die der Kommunikation mit Anderen dient, nur zu sich selbst oder mit sich selbst spricht.

Es ist selbst ein Sprachspiel, was hier betrieben wird, indem wir eine Sprache denken, die wir gewöhnlich gar nicht als Sprache verstehen können. Nun ist es in dieser Konstruktion aber so, dass immer dann, wenn gesprochen wird, eine Privatsprache im geforderten Sinn unmöglich ist. Dies liegt einfach an der Trennung zwischen Empfinden und Sprechen, die gar keine Trennung mehr im Moment des Sprechens sein kann, sondern Vermitteltheit voraussetzt. „Wenn wir vom Unaussprechbaren sprechen, sprechen wir eben, und wir müssen uns daher, wenn wir uns darüber klar werden wollen, was wir damit meinen, fragen, wie wir z.B. diesen sprachlichen Ausdruck ‚das Unaussprechbare‘ verwenden. Sie könnten antworten: aber wie ist es, wenn wir vom Unaussprechbaren nicht sprechen, sondern es einfach nur empfinden? Die Schwierigkeit ist eben, dass, wenn wir solche Fragen stellen, wir natürlich nicht umhin können, sie sprachlich zu stellen. Sofern wir über das Empfinden des Unaussprechbaren philosophieren, sind wir immer schon in der Sprache, und sonst können wir eben nur schweigen.“ (Tugendhat 1981, 97) Damit aber öffnet sich über das Sprechen ein Sprachspiel des Beschreibens von Empfindungen, wobei Wörter sich näher oder entfernter – durch mit ihnen verbundene Assoziationen oder Erinnerungen – auf Empfindungen beziehen. Wenn ich in mir Empfindungen habe und ihnen Worte zuordne, so dient mir dies dazu, sie zu erinnern, d.h. Zeichen zu bilden, mit deren Bedeutung ich im weiteren Sprachspiel operiere. Die Zuordnung von Zeichen und Bedeutung wird zur entscheidenden Voraussetzung einer richtigen Erinnerung. Aber wie soll diese Richtigkeit in einem privaten Bewusstsein gesichert werden, das in sich eine eigene Sprachbildung vollzieht, in der es auf Richtigkeit nicht ankommt? Wozu wäre Richtigkeit hier überhaupt nützlich, so könnte man auch sagen, wenn die Erinnerung selbst nur dem Austausch mit der je subjektiv für sich gesetzten Richtigkeit unterstellt wird? Richtigkeit wird so überflüssig. Sie wird aber dort wesentlich, wo im Sprachspiel einer gewöhnlichen Sprache, d.h. einer Sprache des Austauschs zwischen Menschen, Erinnerungen in der Zuordnung von Zeichen und Bedeutung so aufeinander abgestimmt werden müssen, dass man Bedeutungen erst dann erklären können, wenn man gelernt hat, wenn man weiß, um welche Zuordnungen es sich handelt. Das Argument gegen eine Privatsprache zielt gegen die naive Annahme, dass solche Zuordnung oder die Bedeutung einer Empfindung als Wort etwas schon je Gegebenes ist, das ausschließlich in einem Ich liegen könnte. „So kommen wir also zu dem Ergebnis, dass auch da, wo man meinen könnte, dass es eine streng private – anderen nicht kommunizierbare – Verwendung von Empfindungswörtern gibt, diese Verwendung, sofern sie einen Anspruch auf Bestimmtheit macht (und sonst kann man nicht von einer Bedeutung sprechen), in Wirklichkeit mit beobachtbaren Kriterien zusammenhängt“ (ebd., 112). Und diese Beobachtungsleistung schließt ein, dass man eine Bedeutung für sich selbst immer so findet, wie man sie einer zweiten und dritten Person erklären kann, weil es anders gar nicht denkbar ist, eine Bedeutung festzulegen.

Darin aber steckt bereits ein Konstruktivismus als Deutungshinweis, weil nun nicht mehr aus der Sinnlichkeit – den Empfindungen – eine sprachliche Welt sich abbilden lässt, sondern die Sprache selbst in ihren konstruierten Bedeutungen jenes Netz ist, mit dem Wirklichkeit eingefangen wird. Dies bedingt auch eine Veränderung der Auffassung von Erziehung, sofern man meinen sollte, dass sich den Kindern eine sinnliche Welt einprägt.¹ Bei Sätzen über wahrnehmbare Gegenstände muss nämlich immer die Voraussetzung von Sätzen mit bedacht werden, die schon erlernt sind. Wenn ein Kind denken will, dass ein Gegenstand rot sei, dann muss es zuvor gelernt haben, was mit rot überhaupt gemeint ist, was wiederum nur durch einen Satz wie „dieser Gegenstand ist rot“ geschieht. Zwar ist in diesen Vorgängen zumindest implizit Sinnlichkeit vorhanden, aber das Sprachspiel selbst regelt in seiner Logik den Aufbau von Zeichen und Bedeutung. Hier wird uns später Piaget mit seinen konkreteren Forschungen erscheinen, in denen er diese allgemeinen Aussagen für uns konkreter nachvollziehbar werden lässt.

Die Beobachterperspektiven können sich diesen Sprachspielen gegenüber schärfer oder unschärfer einstellen. Wenn Tugendhat z.B., trotz seiner ansonsten hier folgerichtigen Argumentation, ein unmittelbares Wissen von einem direkten Wissen unterscheidet, um auf die Differenz aufmerksam zu machen, dass die Unmittelbarkeit jene Zuordnung von Zeichen und Bedeutung ausdrückt, die man je schon unmittelbar hat, die man einfach sicher weiß, wohingegen direktes Wissen auf die direkte Beobachtung im Gegensatz zu einer erst erschlossenen Gewissheit hinweist (Tugendhat 1981, 133 f.), dann vernachlässigt dies die Temporalität des Unmittelbaren. Zwar ist es durchaus verständlich, sich ein unmittelbares Wissen aufrecht zu erhalten, denn dieses scheint die Voraussetzung alles dessen zu sein, was man dann durch direkte Beobachtung entweder wieder findet oder durch eigenes Schließen abgeleitet schlussfolgern muss. Aber was ist solche Unmittelbarkeit näher? Ein unmittelbares Wissen ist nicht ohne Voraussetzungen in der Zeit, die als Beobachtungen längst in die Sicherheit eingegangen sind und sie bestimmen. Damit eröffnet sich die Subjektivität von Eigen-Zeit, die die je geschaut und gefühlte Unmittelbarkeit anders erfahren wird. Insoweit bleibt nichts anderes, als über sinnliche Unmittelbarkeit zu schweigen, wenn man sie lassen will, was immer sie „ist“.² Für eine konstruktivistische Sicht ist es wesentlich, dass Zeichen nicht Objekte der Außenwelt in der einen oder anderen Form abbilden, sondern durch die Zeichenbildung selbst erzeugen. Es ist dies das Dilemma der Zeichenbildung, dass wir zwar immer wieder versuchen, den Dingen „da draußen“ auf die Spur zu kommen, indem wir sie bezeichnen, d.h. uns auf Bezeichnungen einigen, um gemeinsame Erfahrungen oder Erfahrungsmöglichkeiten untereinander bedeutsam werden zu lassen, aber dies darf nicht damit verwechselt werden, dass diese Bedeutung in den Zeichen identisch mit dem Bezeichneten sein könnte.

Was bleibt als Wahrheit im Blick auf diesen konstruktiven Gehalt der Zeichen? Wahrheit ist nicht mehr als eine konsensuelle Antwort von Menschen oder Menschengruppen in einer bestimmten Zeit darauf, was ihre Bedeutung ist.³ In solcher Wahrheit sind

¹ Vgl. hierzu näher Tugendhat (1981, 118 ff.).

² In dem „Ist“ reflektiert sich bereits unsere Unmöglichkeit, dieses Unmittelbare anders als vermittelt auszudrücken. Hegels Begriff der Vermittlung in der „Phänomenologie des Geistes“ erläutert dies nachdrücklich.

³ Bei Simon heißt es: „Die ausgezeichnete und wahre Definition von ‚Wahrheit‘ ist die, die zu einer bestimmten Zeit eine Antwort auf die Frage nach der Bedeutung von ‚Wahrheit‘ sein kann, und welche das

Lösungen enthalten, Zeichen-Wiederholungen als Regeln, Muster, Strukturen und wie auch immer wiederkehrende Verallgemeinerungen, deren Interpretation durch den Zweck des Konsenses kontextuell bestimmt und deren Referenz durch die Zeit des Konsenses aufgeschossen werden. Eine Ursache nach letzten Zeichen ist deshalb sinnlos.¹ Sie ist problematisch in der philosophischen Angewohnheit, im Menschen selbst nach apriorischen Bedingungen solcher Zeichengestaltungen zu suchen, wie es insbesondere seit Kant in ungeheuer elaborierten Formen geschieht, weil in der Unterscheidung uns innewohnender Kategorien schon Zeichen gesetzt sind, die zu verstehen die Voraussetzung für eben diese Setzung ist. Insoweit könnte hier beliebig so lange weiter gesetzt und konstruiert werden, wie ich Menschen davon überzeugen kann, dass diese Konstruktion zweckmäßig ist. Aber mehr sagt die Setzung zunächst nicht aus.

Hier ist die Unterscheidung Kants zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen aufschlussreich, weil sie wie bei Wittgensteins Privatsprachenproblem uns vor ein ähnliches Dilemma stellt. Der Grundansatz besteht darin, auszusagen, dass Wahrnehmungsurteile so in der unmittelbaren Wahrnehmung gründen, dass man sich in ihnen nicht irren kann. Immer, wenn ich etwas fühle, direkt empfinde und darüber wahrnehme, also z.B., wenn die Dornen einer Rose mich schmerzen, liegt ein Wahrnehmungsurteil vor. Hingegen ist die Aussage, dass die Dornen von Rosen Schmerz verursachen können, eine Verallgemeinerung und mithin ein Erfahrungsurteil. Welches dieser Urteile ist deutlicher? Für mich subjektiv mag das unmittelbare „Wahrnehmen“ immer deutlicher sein, aber es ist so noch nicht sprachlich vermittelt. Wenn wir das Privatsprachenargument von Wittgenstein wieder aufnehmen, dann erkennen wir hier nochmals die Differenz von Sinnlichkeit und Sprache. Die Deutlichkeit der Zeichen, die ich im Sprechen, im Austausch mit Anderen und gegebenenfalls im schriftlichen Festhalten dieses Austauschs – und sei es auch nur fiktiv auf einen solchen möglichen Austausch hin – produziere, steht in dem notwendigen Dilemma, dass nur Zeichen die Zeichen ersetzen. Mithin mögen einige Zeichen deutlicher als andere sein, dies weist nur die je individuelle Möglichkeit aus, sich auszudrücken und über Zeichen bei sich zu sein. Es wird immer dafür ein Beobachter benötigt, der dieses Bei-sich-Sein bespricht und damit diskursfähig macht, sei es als Beobachter mit einer inneren Stimme oder als Austausch mit Anderen.² Hier erklärt sich, dass wir trotz der Unmittelbarkeit von sinnlichen „Wahrnehmungen“ durch die Errichtung von Zeichen bereits etwas konstruieren, was die Unmittelbarkeit selbst auflöst und uns in ein beobachtendes Verhältnis zu ihr setzt. So sind Zeichen gewiss nicht alles in der Welt, aber eine typisch menschlich ausgewiesene Form der Verarbeitung, des Umgangs mit Welt, d.h. eine für uns notwendige

ist, hängt auch davon ab, wie ‚Wahrheit‘ immer schon, wenn auch jetzt nicht mehr zureichend, verstanden war.“ (1989, 54) Aus vielen neueren sprachphilosophischen Überlegungen können wir lernen, dass Bedeutungen und damit Wahrheitsbestimmungen sich dabei empirisch am Sprachverhalten von Verständigungsgemeinschaften ausrichten. Vgl. z.B. Davidson (1990); über Davidson z.B. Rorty (1990) und Picardi/Schulte (1990).

¹ Simon schreibt: „Die Philosophie wird an ihrem Anfang an einen vorphilosophischen Prozess der Zeichenvariation angeknüpft und sich daraus entwickelt haben. Eine abstrakte Trennung zwischen Theorien und Metatheorien, zwischen ‚lebensweltlichen‘ Sprachspielen und philosophischen kann es nicht geben. Wittgenstein kritisiert die Philosophie ja auch eigentlich nur insofern, als sie sich nicht als *auch* ein Sprachspiel, sondern als definitiver Schritt zu letzten Worten ‚über‘ andere Sprachspiele versteht.“ (1989, 63)

² Wir werden später mit Lacan sehen, dass das „oder“ keine realistische Perspektive sein kann, weil der Blick des Subjekts immer schon über den anderen vermittelt ist. Vgl. Kapitel II. 3.5.

Form der Beobachtung von Wirklichkeit(en). Gemeinsame Zeichen sind ein Beobachtungsvorrat, der ein gemeinsamer mit anderen ist, dessen Gemeinsamkeit einen gleichen oder zumindest ähnlichen Sinn unterstellt, den nur ein konsensueller Prozess zwischen Menschen und eine damit verbundene Handlungskoordination herstellen kann. Daraus folgt die Zeitbedingtheit von Zeichen, die nicht die Dinge an sich abbilden, sondern vorrangig jene Dinge, mit denen Menschen in ihrer Zeit zu tun haben. Es ist der Arbeitsteilung und Spezialisierung der Menschen der Moderne verdankt, dass die Zeichen so vielgestaltig erscheinen und gebraucht werden – mitunter so spezialisiert, dass sie selbst in der eigenen Sprache wie Fremdsprachen erscheinen. Wittgenstein hatte den Gedanken entwickelt, dass der Gebrauch von Zeichen konstituierend für ihre Bedeutung ist.¹ Das Sprachspiel, das an den Gebrauch von Bedeutungen geknüpft wird, bedingt Konventionalität – und nicht etwa ein rein wirkendes Ursachengesetz unabhängig von den Zirkeln der Konvention. Wenn Wittgenstein in Absetzung zu anderen Bedeutungstheorien „zu der These gelangt, die Bedeutung von Zeichen sei nur im Gebrauch zu sehen, dann treten die mannigfaltigen Möglichkeiten des Gebrauchs *gleicher Zeichen in unterschiedlichen Sprachspielen* hervor. Damit wird der Kontext des Gebrauchs, der ganze Mechanismus ineinander greifender Rädchen von Sprache und Handlungen zur notwendigen Voraussetzung von Bedeutung bzw. Sinn von Zeichen.“ (Fischer 1991 d, 30 f.) Handlungen werden hierbei zu einer Art Fundament im Sprachspiel, denn wo Handlungen und Sprache auseinander reißen, wird sich keine Regelmäßigkeit des Verstehens zwischen Handlung und Sprache mehr einstellen können. Die Menschen wären verwirrt, sprachlos oder handlungsunfähig. So wird die Handlungsweise, „die Wittgenstein im Terminus Sprachspiel systematisch mit Sprache verknüpft denkt“, zur „Bedingung *und* Grenze des Sprachspiels“ (ebd., 33). Die Handlungsweise können wir Lebensform nennen.² Als Resultat ergibt sich sowohl eine konventionalistische als auch pragmatische Bestimmung: Konventionen sind in historisch kontingente Strukturen der Lebensformen eingebunden, sie erscheinen in einer Lernnotwendigkeit in der Vermittlung von Sprache, die einen gewissen Stand des Sprachspiels regelhaft vermitteln muss, damit Bedeutungen ausgetauscht werden können. Solche Bedeutungen werden gebraucht, sie leben in einem Gebrauch, dessen Pragmatik durch die Lebensform bestimmt, beeinflusst, gelebt wird, wobei hier keine abschließende Erklärung des nur einen gültigen Sprachspiels gegeben werden kann. Denn Sprache hat als Voraussetzung jene Lebensformen, die als gelebte Lebensform eine selbstreferente Sprache – eine je nach Konventionen regelhafte Sprache – benötigt (vgl. ebd., 33 ff.). Kehren wir noch einmal zu der Differenz von Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen zurück und fassen wir unser Ergebnis zusammen. Die Unmittelbarkeit der Sinnlichkeit wird zeichentheoretisch zu einem unmittelbaren Zeichenverstehen zusammengedacht, der Verstand mit seinen Erfahrungen und abstrahierten Abgleichungen jedoch zur diskursiven, zur vermittelten Zeicheninterpretation von Person zu Person. Wie aber sollen wir aus der Sicht des Zeichens beide Ebenen unterscheiden? Ist jene unmittelbare Sinnlichkeit mir bereits Zeichen? Wie aber kann sie unmittelbares Zeichen sein, wenn sie

¹ Vgl. hierzu und zum Aspekt der dabei auftretenden Lebensform insbesondere Fischer (1991 d).

² Unter Lebensform versteht Wittgenstein keinesfalls eine psychologisch-charakterkundliche Typisierung, wie sie durch andere Veröffentlichungen belegt werden kann, sondern ein außersprachliches, historisch-kontingentes Fundament von Sprache, gleichsam eine soziale Voraussetzung von Sprache selbst. Vgl. hierzu ausführlich Fischer (1991 d, 38 ff.).

kein in mir selbst wohnendes Vermögen ist, das ich von Anfang an wie ein „Ding an sich“ in mir herumtrage? Wenn die Zeichen aber vermittelt mit anderen Personen sind – und das Erlernen der Sprache in der Kindheit lässt mir gar keine andere Auffassung, als von solcher Vermittlungsarbeit grundsätzlich auszugehen –, dann habe ich nur eine Differenz bezeichnet, statt eine Identität zu finden. Oder anders gesprochen: Identität erwächst nur auf der Basis solcher Differenz.

Erst aus einer solchen Sicht wird verständlich, was der Zusammenhang von Zeichen und Imaginationen als jenem Fluidum, in dem Zeichen kreisen und variieren können, bedeuten kann. Die Abtrennung vom sinnlichen Reiz, die Differenz, der Riss in uns produziert jene eigene Mächtigkeit, die Zeichen gegen die Sinne zu stellen wie auch sie möglichst gleich-*klingen* zu lassen. Es ist ein Klang, der in der Folge des Ereignisses selbst steht, der erst produziert wird und eine Bezeichnungsform des Ereignisses ergibt. Daraus entstehen alle Chancen psychischer Verarbeitung von Sinnlichkeit, von Objektbesetzungen, die nicht nur äußere Gegenstände, sondern auch innere Gedanken betreffen. Sinn und Wahn-Sinn sind beide zeichenhafter Sinn¹, denn sie folgen den zirkulären Diskursen in uns, den Abspaltungen zwischen dem, was Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteil hieß und fälschlicherweise oft zu sehr getrennt gedacht wird. Denn wenn das Wahrnehmungsurteil als ein solches auftreten soll, das sich nicht irren kann, dann ist mit der Annahme des Irrtums bereits die Wahrheitsfrage gestellt, die nur ein Konsens über Zeichen zu bezeichnen versteht. Dann aber geht es längst um Erfahrungsurteile.² Der Positivismus, der einzig auf die Wahrnehmungsurteile vertrauen will, verabsolutiert die Wahrnehmung und vergöttlicht sie bis zur Unkenntlichkeit jenes zeichenhaften Prozesses, der als Erfahrung längst in alle Wahrnehmung eingedrungen ist. Alle Formen des Positivismus sind diesbezüglich naiv, weil sie in der Absicht der scharfen empirischen Argumentation sich auf eine Beobachtungsleistung verkürzen, die abgetrennt von der Lebenswelt entstehen muss, in der und mit der sie sich immer schon formuliert.³ Er tendiert dabei zu absoluten Aussagen, so als könne die Wahrnehmung ein Garant für alle Erfahrung sein. Wenn die Wahrnehmung dies aber wäre, dann wäre jedes Denken in Erfahrungen bereits überflüssig, weil Denken an der Interpretation von Wahrgenommenem ausgerichtet wäre. In der Psychologie bei Piaget gilt eine andere Annahme, wie ich noch zeigen werde (Kapitel II. 1.4.). Für ihn bedeutet Wahrnehmen, dass dies nicht eine einfache Subjekt-Objekt-Abbildung in der ein oder anderen Form darstellt, sondern dass Erfahrung ein stets subjektiv vermittelter Prozess ist, dessen Versprachlichung in Form von Zeichen und Symbolen sich nicht auf ein passives Hingeben gegenüber vorgängiger Wahrnehmung stützt, sondern durch und durch aktiv strukturiert ist. Insoweit ist die Analogie positivistischer Wahrnehmungsurteile grundlegend falsch angelegt.⁴ Es gibt nicht eine Wahrnehmung außerhalb tätiger Beeinflussung, mit der das Subjekt je schon seine Eigenheit in den Prozess der Beobachtung

¹ Foucaults Schrift „Wahnsinn und Gesellschaft“ (1973) konnte dies eindringlich beschreiben.

² Bei Wahrnehmungsurteilen „handelt es sich immer um die *Interpretation* (das Bewusstsein) einer Empfindung. Die Empfindung von *etwas*, z.B. von einem Druck, ist interpretierte Empfindung. Eine uninterpretierte könnte in kein Urteil eingehen. Denn alles, was *thematisch* wird, wird *als* etwas thematisch, als etwas mit fraglicher Bedeutung.“ (Simon 1989, 77)

³ In dieser abgetrennten, künstlichen Welt des Labors und der reduzierenden Experimente findet solcher Positivismus dann durchaus zu seinen Ergebnissen, ohne deren lebensweltliche Rekonstruktion leisten zu können.

⁴ Eine eingehende Kritik findet sich bei Devereux (1967).

einbringt. Es gibt aber auch keine solche Eigenheit ohne je spezifische menschliche Interessen, so dass ein wertfreies Ergebnis von Wahrnehmungskonstrukten niemals menschlich zu erwarten sein wird, sondern allenfalls die Illusion der Wiederherstellung eines verlorenen Wissens ist, die Suche nach Sicherheit eines vorgängigen göttlichen oder dämonischen Ursprungs oder Urbilds darstellt. Und es gibt keine Zeichen außerhalb bestimmter Inszenierungen von Wahrnehmungs- und Sprachspielen, in denen ein Hier und Jetzt errichtet wird, wie Hegel in seiner „Phänomenologie des Geistes“ sagt, in denen Verwendungsweisen eines solchen Hier und Jetzt definiert werden, wie Wittgenstein in seinen „Philosophischen Untersuchungen“ folgert, in denen also die Lebens- und Beziehungswelt der Menschen in die vermeintlich reine Welt von Zeichen und deren über-menschliche Tradierung – z.B. durch die Überlieferung von Schrift und in ihnen inkarnierten Geboten – einbricht. Dabei sind die Zeichen immer im Übergang in Symbolwelten, denn diese scheinen besser gegen solche Einbrüche zu schützen.

1.3.3. Symbole

In der Wortgeschichte des Begriffs Symbol sind verschiedene Bestimmungen wie „aus zwei Teilen zusammenfügen“, zusammenwerfen, zusammenbringen, dinglicher Ausweis, Erkennungs- oder Legitimationszeichen, Abmachung, Vertrag nachvollziehbar. Seit dem 18. Jahrhundert wurde – insbesondere in der deutschen Philosophie – der Begriff auf jene abstrakt-begrifflichen Zusammenhänge bezogen, die Übersinnliches oder Überirdisches ausdrücken. Darin spiegelt sich eine Entwicklung, in der die ästhetische, religiöse und philosophische Welterfahrung einen Grenzbegriff sucht, mit dem sich eine Bedeutung hinter den Bezeichnungen finden lässt, die als bloße Worte und Begriffe etwas verbergen, was die kritische Vernunft entbergen und erfahrbar machen kann. Damit wurde eine Erweiterung des Begriffes von Dingen weg auf komplexe Zusammenhänge wie die menschliche Geschichte, die symbolhaft „für etwas“ steht, möglich.

Es ist schwierig, die unterschiedlichen Theorien über die sprachliche Symbolbildung überhaupt zu erfassen, unmöglich dabei unumstrittene Gemeinsamkeiten herauszustellen.¹ Für Ferdinand de Saussure unterscheiden sich z.B. sprachliches Zeichen und Symbol dadurch, dass Zeichen unmotiviert, arbiträr, seien, wohingegen Symbole eine Ähnlichkeitsbeziehung mit dem Gemeinten haben müssen. Dies aber können nur lautmalerische Worte sein, in denen unmittelbar eine solche Ähnlichkeit hergestellt wird. Demgegenüber gehen Peirce und nach ihm Morris davon aus, dass sich die Zeichen nach drei Seiten hin unterscheiden lassen: Als indexikalische Zeichen (*indices*) weisen sie auf etwas hin, zeigen sie etwas im Hier und Jetzt und verweisen es auf eine Stelle in der Zeit, bestimmen seinen Ort und den Bezug auf Personen. Ikonische Zeichen sind demgegenüber eine für den Index vorgängige Welt, die Ähnlichkeiten nach Tönen, Farben, Aussehen und Gestalt erzeugen. Zu ihnen gehören dann auch die lautmalerischen Symbole nach Saussure. Symbolische Zeichen hingegen sind nach Peirce solche Zeichen, die auf Verabredung beruhen und zwischen den Menschen als Ding- und Begriffswörter gebraucht werden. Auf diese Begründung komme ich unter dem

¹ Vgl. als einführende Übersicht z.B. Nöth (1985), Löffler in Benedetti/Rauchfleisch (1989).

dritten Stichwort Realität noch einmal ausführlich zurück. Hier mag es genügen, darauf hinzuweisen, dass für Peirce insbesondere die symbolische Ebene notwendig ist, um sprachlich interpretieren zu können, dass wir also immer auch eine Bedeutungstheorie menschlicher Erfahrung benötigen, wenn wir uns diesem Kontext reflektierend stellen. Karl Bühler (1982) hatte andererseits die Zeichentheorie nach Zeichengeber, Zeichenempfänger und Sachverhalte oder Welt der Sachen differenziert. Bühlers Unterscheidungen sind bis heute anregend geblieben. So unterscheidet er Symptome, Signale und Symbole. Symptome gelten für den Zeichengeber und Zeichenempfänger und stehen für die Beziehungsseite, sie drücken die expressive Seite zwischen beiden aus. Signale richten sich an den Empfänger und weisen eine Appellfunktion auf. Symbole hingegen beziehen sich auf Dinge und Sachverhalte. Sie beschränken sich allerdings auf den begrifflichen Teil der Sprache und benötigen ein Symbolfeld, von dem aus sie verständlich werden können. Damit ist eine Bedeutsamkeit angedeutet, die sich nur über den sozialen Kontext der Sprachgemeinschaft wird begreifen lassen, eine Position, die wir von Wittgenstein schon kennen.

Für jene Sprachforscher, die sich mit semantischen Bedeutungsanalysen, insbesondere im Vergleich unterschiedlicher Kulturen, beschäftigt haben (vgl. einführend z.B. Whorf 1963), rückt im Rahmen von Übersetzungsproblemen (so insbesondere bei Quine) die Rekonstruktion symbolischer Systeme immer stärker in den Vordergrund. Dies führt tendenziell dazu, dass die sprachphilosophischen Interpretationsansätze in einen konstruktivistischen Sog geraten (so dargestellt bei Lenk 1993).¹ Dieser Konstruktivismus mündet stets in die Problemstellung, inwieweit unsere Erkenntnis noch „realistisch“ bleibt oder schon rein subjektivistisch und solipsistisch ausgelegt ist. Für Hilary Putnam z.B., der sich als „interner Realist“ bezeichnet (aber im weiteren Sinne dem Pragmatismus zugerechnet werden kann), korrespondieren die Zeichen nicht von sich aus mit äußeren Gegenständen. „Doch ein Zeichen, das von einer bestimmten Gemeinschaft von Zeichenbenutzern auf bestimmte Weise verwendet wird, kann *innerhalb des Begriffsschemas dieser Zeichenbenutzer* bestimmten Gegenständen entsprechen. Unabhängig vom Begriffsschema existieren keine ‚Gegenstände‘.“ (Putnam 1982, 78) Die konstruktive Leistung der Zeichenbenutzer besteht daher in der Aufspaltung der Welt in Gegenstände und Zeichen, die beide gleichermaßen *interne* Elemente des Beschreibungsschemas sind. Gleichwohl entsteht aus dieser Annahme für Putnam kein bloßer Relativismus, der alle Konstruktionen nun subjektiv erlaubt. Sein Programm ist vielmehr ein rigider Rationalismus, der Wahrheit und Rationalität zusammenfallen lässt, wobei die „rationale Akzeptierbarkeit das einzige Kriterium dafür ist, was eine Tatsache ist.“ (Ebd., 10) Rationale Akzeptierbarkeit ist allerdings auf historische, kulturelle und soziale Bezüge orientiert, so dass sich die Sicht auf Tatsachen verändert. Insoweit gibt es keine „wertfreien“ Gegebenheiten. Aber alle unsere Auffassungen „sind nun mal unsere Auffassungen, und zwar Auffassungen von etwas Realem. Sie beschreiben eine Art von Objektivität – *etwas, das für uns Objektivität ist* –, auch wenn es nicht die Objektivität des Gottesgesichtspunktes ist. Was wir haben sind Objektivität und

¹ Keinesfalls ist hier ein klar konstruktivistischer Ansatz auszumachen. Lenk z.B. versteht sich als pragmatischer Realist, der Kant mit anderen methodischen Mitteln fortführen will und auch zum transzendentalen Interpretationismus Verbindungen sieht. Es handelt sich mithin um eine konstruktivistische Gemengelage, die weniger von theoretischer Strenge, als vielmehr durch Einsicht in die bindende Kraft einer Selbsterkenntnis entsteht: Konstruktionen – gleich in welcher Auslegung wir sie interpretieren – werden als Verknüpfungspunkt unterschiedlichster Theorierichtungen erkennbar.

Rationalität nach Menschenmaß; sie sind besser als nichts.“ (Ebd., 82) Über die Rationalität jedoch lassen sich alle Werte wieder einführen, die für Zeichenbenutzer gelten *sollen*: Kein Relativist der Erkenntnis kann alles für relativ erklären. Wir benötigen Maßstäbe, Sinn, Beschreibungsschemata, die uns z.B. von einem „rationalen Nazi“ absetzen, denn schließlich konnten auch die Nazis auf Beschreibungsschemata verweisen, die ihre Art der Rationalität sicherten. Beziehe ich seine Überzeugungen und Argumente hingegen auf der Basis *unseres gegenwärtigen Verständnisses* ein – und dies ist ein Beschreibungsschema, das Putnam aus einer demokratischen Kultur ableitet, ohne deren Widersprüche zu betonen¹ – dann erscheint der Widersinn und das Problematische am Nazisein. Sehr vereinfacht heißt es dann: „Was am Nazisein schlecht ist, sind die *Taten*, zu denen es führt. Der Nazi ist böse *und* überdies hat er eine irrationale Weltauffassung.“ (Ebd., 281) Hier ist man an sehr vereinfachende und moralisierende Geschichten erinnert, aber weniger an eine differenzierende wissenschaftliche Untersuchung. Wie sollte dies auch gehen, wenn wir eine vereinfachende Sicht auf interne Begriffsschemata bevorzugen? Auch der Nazi hat solche Schemata. Nur die Verständigungsgemeinschaften von Zeichenbenutzern haben jeweils *unterschiedliche*. Also ergeben sich Gegensätze. So einfach scheint aus sprachlicher Sicht die Aufteilung von Symbolvorräten. Aber so einfach – das zeigen differenzierte kulturtheoretische Studien gerade über Nazis (z.B. Adorno 1973) – sollte man auch mit den Nazis nicht umgehen, denn sie sind ja gerade Ausdruck des 20. Jahrhunderts und darin kultureller und geistiger Strömungen, die für unser gegenwärtiges Verständnis immer noch in dem Sinne maßgebend sind, dass sie als Erinnerungsspur verfügbar, abgewehrt, aber teilweise auch von unverbesserlichen Verehrern idealisiert werden.

Mit den internen Begriffsschemata wird ein konstruktivistischer Gedanke angesprochen, den ich als Unterscheidung von systemimmanenter und systemtranszendenter Eindeutigkeit später noch für explizit konstruktivistische Ansätze diskutieren werde (vgl. Kapitel II. 1.5.2.). Der Bezug zur Realität, den Putnam durch eine Fixierung auf gegenwärtige Rationalität sicherstellen will, ist jedoch heikel geworden. Wo sind jene Kriterien zu gewinnen, die uns unsere gegenwärtige interne Beschreibung als Konstitution unserer Realität sichern? Je mehr wir uns auf die Beschreibungsschemata in kulturellen Vergleichen einlassen und deren Unterschiedlichkeit thematisieren, um so mehr müssen wir die Gegenstandskonstitution mit Zeichenerzeugern oder symbolischen Ordnungen kritisch sehen. Die Kritik richtet sich auf die Schwächen der Konstruktion, die in einer jeweils spezifischen Verständigungsgemeinschaft wurzelt, die Beschreibungsschemata *intern* realisiert, und so zur Möglichkeit der Dekonstruktion durch andere auffordert. Dennoch glauben viele, dass sie nun gerade deshalb an der Gegenstandskonstitution festhalten müssen. Radikalisieren sie das konstruktivistische Moment solcher Herleitung, so besteht darin auch kein erkenntnistheoretisches Problem: Das Wissen um symbolische Differenzen bedeutet ja keineswegs, dass wir nun zu einer neuen Harmonie einer Metatheorie finden müssten (= alles ist bloß eine Konstruktion von Wirklichkeit), sondern uns erlauben können, im Streit um Wirklichkeiten unsere

¹ Solche Verfahren enden immer in ausschließenden Begrenzungen: Aus der Sicht unserer Kultur erscheinen letztlich alle anderen als weniger rational. Worauf Putnam immerhin aufmerksam macht, das ist die grundsätzliche Bezogenheit auf solche internen Beschreibungen, die wir hierbei notwendig einsetzen. Was er ausblendet, das ist eine kritische Einstellung gegenüber den Begriffsschemata unserer gegenwärtigen Kultur, denn diese dienen ihm bloß zur Abgrenzung.

bevorzugten gegen Andere einzusetzen. Dann allerdings greifen nicht mehr allgemeine Postulate von universeller Verständigung, idealer Kommunikationsgemeinschaft oder über die Kulturen hinweg vereinbarter Rationalität. Dann treten wir in das Reich von Verständigung ein, so wie es sich auch in den historisch-sozialen Prozessen des 20. Jahrhunderts in aller Dramatik zeigt: In Kontexten von widersprüchlicher Macht und unterschiedlichen Interessen.

In der Sprachphilosophie hat man zunehmend mehr erkannt, dass die Konstitution der gegenständlichen Welt uns hin auf Konstruktivität und Probleme einer Verständigungsgemeinschaft drängt. Dies nimmt dem symbolischen Denken jenen Hinter-Grund, der Wurzeln in externen Größen wie Gott, Strukturgesetzen der Natur, angeborenen Mechanismen sucht. In welche Schwierigkeiten geraten solche Positionen?

Sperber (1975) gibt für eine solche externe Position ein gutes Beispiel. Ich will in einem *Exkurs* zeigen, in welche Schwierigkeiten man auch mit einer versachlichten Externalisierung geraten kann.

Sperber diskutiert Schwierigkeiten eines strukturalistisch orientierten Symbolverständnisses. Für ihn ist es eine zentrale Frage, inwieweit der Symbolapparat überhaupt durch Erfahrungen induziert wird, oder ob er nicht „im Gegenteil zur angeborenen geistigen Ausrüstung“ (ebd., 9 f.) gehört.¹ Sperber sieht sich vor dem Problem, dass eine Erklärung von Symbolen über die Vielfalt von Bedeutungsmöglichkeiten die Unschärfe von Aussagen ins Unerträgliche steigern könnte. Für ihn bleibt eine hintergründige Wahrheitssuche notwendig, die allerdings weder sogenannte kryptologische noch psychoanalytische Untersuchungen bisher erreicht haben, weil sie immer nur einzelne Seiten beleuchteten. Dagegen steht eine strukturelle Untersuchung, die sich alles vornimmt: „Kurz, wenn man ein konkretes symbolisches System in seiner Gesamtheit untersucht, statt sich damit zu begnügen, hier und dort isolierte Begriffe aufzulesen, die der These, die man zu verfechten gedenkt, entsprechen, dann tritt deutlich zutage, dass die symbolischen Assoziationen vielfältig sind; dass sie kulturell explizit oder implizit, individuell bewusst oder unbewusst, innerhalb oder außerhalb des von Freud ... vorgesehenen Bereichs der Interpretation liegen können, ohne dass diese drei Unterscheidungen einander decken.“ (Ebd., 71)² Damit allerdings wird die notwendige Unschärfe durch die Suche nach einer Gesamtheit überfordert, die letztlich doch immer wieder eine Konstruktion einer praktischen Interaktionsgemeinschaft sein wird, die symbolisch vermittelt ist oder aus dem Kontext anderer Symbolvermittlungen betrachtet wird – beispielsweise durch Ethnologen. Sperber benennt so gesehen nur ein Dilemma solcher Konstruktivität, ohne sich selbst in diesem reflektieren zu können: Gründe müssen gesucht werden, um die Auswahl sich und anderen plausibel zu machen, denn die Vorgängigkeit einer Gesamtheit bleibt genauso obskur wie die Konstruktion einer angeborenen Sphäre eines Symbolapparats, dem dann alles zugeschoben werden kann, was in der eigenen Konstruktion im Sinne eines Ursache-Wirkungs-Denkens unklar blieb. Wenn aber solche Gründe gesucht werden, dann muss auch Sperber zugestehen, dass man nie geschlossene Gesamtheiten erhält.

Sperber unterscheidet einen Begriffsapparat, der immer dann fungiert, wenn wir mit

¹ Nach seiner Sicht besitzen Individuen einen allgemeinen Symbolapparat und eine Lernstrategie, mit der sie diesen inhaltlich füllen. Vgl. Sperber (1975, 190)

² Die Problematik der unbewussten Seite solcher strukturalistischen Auffassungen werde ich ausführlicher in Kapitel II. 3.3. besprechen.

Zeichen operieren, von einem Symbolapparat, der dann einsetzt, wenn sich der Begriffsapparat als ohnmächtig erwiesen hat. Wie aber soll ein Beobachter an Anderen oder sich diesen Übergang allgemein feststellen können? Im individuellen Fall kann des einen Beobachters Begriff für den anderen bereits ein Symbolverhältnis ausdrücken. Sperber wendet dies gegen die Symbolauffassung. Der Symbolapparat erscheint ihm im Sinne von Lévi-Strauss als ein Bastler des Geistes, der den „Abfall der Begriffsindustrie“ aufbewahrt. „Doch der Symbolapparat versucht nicht, die Informationen, die er behandelt, zu entziffern. Gerade weil diese Informationen zum Teil dem begrifflichen Code entgehen, dem mächtigsten aller Codes, über den die Menschen verfügen, wurden sie ihm letztlich unterworfen. Es geht also nicht darum, die Bedeutung der symbolischen Vorstellungen zu entdecken, sondern im Gegenteil, ihnen im Gedächtnis eine Relevanz und einen Platz zu erfinden, obwohl die begrifflichen Kategorien der Bedeutung in dieser Hinsicht gescheitert sind. Eine Vorstellung ist genau in dem Maße symbolisch, in dem sie nicht vollständig erklärbar, d.h. bezeichnungsfähig ist.“ (Ebd., 161)

Für dieses Verständnis gibt er drei Beispiele: Gerüche, die reale Erinnerungen evozieren, stehen als ein Teil für ein Ganzes. Sie sind symbolisch, weil sie etwas anderes als bloß sich selbst – im Sinne einer Reiz-Reaktions-Kombination – ausdrücken. Sie zeigen, dass der symbolische Apparat nicht nur verbal ist. In ihnen drücken sich zudem zwei Merkmale symbolischer Handlungen aus: Sie evozieren Erinnerungen, d.h. sie bedingen eine Suche im Gedächtnis; zugleich erfordern sie einen Fokus, den das Individuum setzt, d.h. sie verlangen eine bestimmte Aufmerksamkeit dieses Subjekts, die entsteht, wenn der Symbolapparat tätig wird. Ironische Aussagen als zweites Beispiel stehen für eine imaginäre Komplizenschaft, die zwischen Gesprächspartnern evoziert wird und der Aufmerksamkeit von den Gesprächspartnern zugesprochen werden muss, damit die Ironie wirksam wird. Auch dies ist ein symbolischer Vorgang, der in besonderer Weise auf den Umstand hindeutet, dass ein je geteiltes Wissen in Zeichenform auf der symbolischen Ebene einen neuen Rahmen erhalten kann, der dann die Ironie hervorruft. Als drittes Beispiel nennt er Glaubenssätze, die ein Bild von Wirklichkeit evozieren, das, je enger die Regeln der Symbolik werden, die Evozierungen selbst leitet und organisiert. Allerdings sind die Evozierungen freier als die Regeln solcher Symbolik, was immer wieder zu Brechungen, zu Widersprüchen, zum Erscheinen von Freiheit gegenüber symbolischen Gefangenschaften führen kann. Solche Glaubenssätze evozieren so zwar einerseits *ein* Bild von Welt, aber ein Beobachter, der mehrere Welten in ihrer Konstruktion betrachtet, wird erkennen können, dass diese Welt selbst nur in Anführungszeichen steht, sie steht für etwas, was sich selbst symbolisch begrenzt hat. Sperber meint, dass in allen drei Beispielen eine Struktur erscheint: „das In-Anführungszeichen-Setzen einer mangelhaften begrifflichen Vorstellung; Fokalisierung auf die für diesen Mangel verantwortliche Bedingung; Evozierung in einem durch die Fokalisierung begrenzten Feld.“ (Ebd., 195)

Der Begriffsapparat wird hier zu einem einfachen Input-System, das Wahrnehmungen aufnimmt oder im Gedächtnis liegende Informationen abrufen, das aus semantischen Kategorien besteht, die in einem aktiven Gedächtnis fungieren und das von enzyklopädischen Eingaben der Außenwelt bestimmt wird (ebd.,196). Alle begrifflichen Vorstellungen, die nun nicht regelmäßig konstruiert und bewertet werden können, werden zum Input für den Symbolapparat. Dieser modifiziert erstens den Fokus, indem er von Beschreibungssätzen auf die nicht erfüllten oder erfüllbaren Bedingungen lenkt, die zu

der Störung im begrifflichen System führten. Zweitens durchforscht er das Gedächtnis, er evoziert jene Assoziationen, die Antwort geben könnten. Der Begriffsapparat beobachtet das Resultat dieser symbolischen Aktion und legt es begrifflich fest. Der Output des Symbolapparats wird zum Input des Begriffsapparats. Hier erscheint ein Rückkopplungsprozess, der für alle Symbolbildungen wesentlich zu sein scheint.

Aus dieser Sicht kann uns Sperber drei Möglichkeiten der Interpretation von Symbolen anbieten: Zunächst könnten wir von der Wahrnehmung des Begriffsapparats ausgehen, sozusagen vom ersten Input, und von diesem aus das Symbolische klassifizieren. Dies wären dann alle Informationen, die wir in Anführungszeichen setzen müssten, also alle Arten nonverbaler und verbaler Wahrnehmung, die durch die Wahrnehmung selbst z.B. als Geste oder Laut und Bedeutung *klar* zu sein scheinen. Zweitens wäre es möglich, Formen der Symbolik nach den Mängeln des Begriffsapparates zu bestimmen. Hierzu könnten fehlende Kategorien, zufällige subjektive Unfähigkeiten, zeitweilige Schwächen usw. gehören. Wenn jemand etwas nicht versteht, dann verweist er es an den Symbolapparat, um eine Erklärung zu erhalten. Drittens – und dies ist für Sperber der interessanteste Typus – lassen sich Formen der Symbolik nach dem Evozierungstypus klassifizieren, den sie hervorbringen. Die Suche nach der Evozierung ist die Suche nach einer Information im eigenen Gedächtnis, um ursprünglich nicht erfüllte begriffliche Bedingungen auf anderer Ebene zu befriedigen. So scheint das Ich in der Lage zu sein, zwischen seiner begrifflichen und seiner symbolischen Welt in variationsreicher Form sich austauschen zu können. Es erscheint ein zirkulärer Vorgang, denn eine stabile Interpretation der Wechselbeziehung zwischen Begriffs- und Symbolapparat kann in einer kulturellen Symbolik nicht gegeben werden.

Aus konstruktivistischer Sicht erscheint die Deutung Sperbers als nicht haltbar. Er vernachlässigt den konstruktiven Charakter der Begriffswelt ebenso wie der Symbolwelt, wenn er von einer Vorgängigkeit eines solchen Apparates spricht, die er als reine Form oder Funktion unterstellen muss. Dies soll ihm so etwas wie ein Realitätsprinzip sichern, das ebenso überflüssig wie das Inputmodell ist. Denn was soll ein Wahrnehmungsinput erbringen, wenn er nicht die Dinge so abbilden kann, wie sie sind? Die Kategorie des Inputs täuscht eine direkte Übernahme vor, damit eine Unmittelbarkeit des wahren Wissens in Begriffen, die sich uns schon weiter oben als Illusion ergeben hat. Sperber unterschätzt offensichtlich die aktive Seite menschlicher Konstruktion. Und er überschätzt die Suche nach Gesamtheit der Betrachtung als ein neues Eins der Interpretation.

Damit jedoch macht er uns auf eine Problematik aufmerksam, die wir im Übergang von den Zeichen zu den Symbolen zu diskutieren haben. Ist es denn in unseren Konstruktionen so, dass wir Zeichen und Symbole eindeutig auseinander halten können, um sie wie Sperber zwei Apparaturen zuzuweisen? Wer sollte dies überhaupt erkennen können? Nicht uninteressant ist in diesem Zusammenhang, dass Sperber als Ethnologe dies beispielhaft als externer Beobachter einer Kultur versucht hat. Gleichwohl fehlt ihm eine Theorie des Beobachters. Nur diese aber lässt zwangsläufig die Frage stellen, was einem begrifflichen bzw. symbolischen System eher zuzuordnen scheint, denn der in dem System gefangene Mensch wird gegebenenfalls Begriffe symbolisch aufladen, die für ihn unhinterfragt gültige Dinge darstellen. Nur ein Beobachter kann jedoch den Fluss zwischen Zeichen (Begriffen) und Symbolen herstellen. Dies gilt übrigens auch für die je individuelle Selbstbeobachtung im eigenen Denken. Eine solche Bestimmung

erinnert an Piaget, der für die Entwicklung der Kindheit herausgearbeitet hat, dass die Erarbeitung eines permanenten Objekts erst die Möglichkeit symbolischer Verarbeitung gestattet (vgl. Kapitel II. 1.4.). Hier mag es im Einzelfall – besonders für Semiotiker – interessant sein, solche Verarbeitung weiter zu operationalisieren und begrifflich zu unterscheiden, aber dies sollte nicht in den Glauben führen, damit eindeutige Wirklichkeitsbereiche verallgemeinern zu können. Es ist das Dilemma von Symbolik, Zeichen und mehr als Zeichen sein zu können, weil es immer einen Beobachter erfordert, der die Vermitteltheit von unbefragtem Verstehen und begrifflich nicht vollständig einholbarer Hintergründigkeit des Verstandenen für die Konstruktion seiner Wirklichkeit bearbeitet. Im Diskurs mit anderen Beobachtern wird er darüber Verständigung oder Grenzen des Verständnisses erzielen können.

Gleichwohl bleibt das Problem, das Sperber uns durch die drei Arten der Möglichkeit von Symbolen eröffnet hat. Was übersteigt das Symbolische oder liegt ihm zugrunde, und was führt dazu, dass es sich von bloßen Worten, einfachen Begriffen usw. unterscheidet – wobei wir oft nur intuitiv bemerken, dass hier ein Unterschied besteht? Die nächsten Kränkungsbewegungen werden mir helfen, dieses Problem weiter zu differenzieren. Auf dieser Stufe aber erscheint hier insbesondere eine Unschärfe, der ich über Sperber hinaus noch nachgehen will.

Zeichen unterliegen, so habe ich mehrfach gedeutet, der Zeit. „Verstehen *bleibt* Anstrengung, es mündet nie definitiv in eine Einheit des Bildes, in dem alles in *seiner* Bewandnis von *allem* übereinstimmt. – Ein satter Löwe, vor dem sich die Antilope nicht fürchtet, *wird* hungrig. – Die Natur ist nur als Idee der stabile Zweckverband, als den Aristoteles sie dachte. Alle Bewandnis verliert sich *von selbst*. Verstehen verändert sich, ist an ihm selbst Andersverstehen, weil es zum Zeichen als Zeichen gehört, dass es nur für eine gewisse Zeit eine bestimmte Bedeutung hat und dass auch das Verlieren dieser Bedeutung als ‚bestimmte Negation‘ selbst schon wieder ‚von Bedeutung‘ ist.“ (Simon 1989, 152) Auch die Symbolhaftigkeit von Zeichen, die immer dann erscheint, wenn Zeichen verdichtet, verschoben, bearbeitet werden, ist nicht frei von dieser Zeit, obwohl das Symbolische gerade in Entgegensetzung zum Fluss der Zeit und Strom des Vergessens ansetzen soll, etwas möglichst dauerhaft festzuhalten. Bewusst habe ich mit den Begriffen der Verdichtung, Verschiebung und (sekundären) Bearbeitung Begriffe aufgenommen, die Freud in seiner Traumanalyse wählte, um die *Symbolik* des Träumens verständlicher werden zu lassen.¹ Verdichtung umschreibt nicht nur die Dichte, die ein Symbol gegenüber den Zeichenmöglichkeiten auszeichnet, sondern auch die sprachliche Dichtung, die sich in bildlicher Form, in Metaphern als kreativem Ausdruck solcher Dichte entfaltet. Was heißt dies genauer?

Ernst Cassirer hat in seiner „Philosophie der symbolischen Formen“ (1985) vorgeschlagen, den Menschen als symbolfähiges Wesen aufzufassen, um damit hervorzuheben, dass der symbolische Aspekt – das Symbolische und das Symbolisieren – unsere Kultur, Wissenschaften, Religionen usw. ausmachen. Die symbolischen Formen stehen für ihn im Plural, es gibt nicht nur die eine erkenntnismäßig gültige Erfassung von Welt, sondern ein ganzes Bündel von Weltauslegungen in Mythos, Religion, Sprache, Kunst, Wissenschaft usw. Sie haben jeweils ihre eigene Symbolik, obwohl ihre diachrone Herkunft aus dem Mythos offensichtlich ist. Cassirer entwickelt immer wieder, dass in der

¹ Vgl. dazu ausführlich Kapitel II. 3.1.

Sprache der Wissenschaft nicht einfach Wörter für Sachen stehen. Die Wörter, Begriffe, Aussagen bilden eine eigene Welt, in der als Modell Symbole die Funktion haben, eine Wirklichkeit zu bezeichnen, die wir unmittelbar gar nicht schauen können. Insbesondere die moderne Physik wie die Naturwissenschaften insgesamt zeigen für ihn, dass das Verhältnis von Sprache der Wissenschaft und wissenschaftlichem Objektbereich symbolisch vermittelt ist. Dennoch will Cassirer eine gewisse Einheit retten. Symbole sind für ihn Zeichen, denen der menschliche Geist Bedeutung zuspricht. Neben der geistigen Existenz erscheint eine Realexistenz der Zeichen, der Mensch *be-deutet* nur, zugleich wohnen ihm – hier bricht der Kantsche Anspruch durch – Strukturen inne, die die Bedeutung im Symbolisieren apriorisch formen. Aus der bisherigen Erörterung wissen wir, dass ich aus konstruktivistischer Sicht diese Spaltung ablehne, weil sie Bedeutungen in eine Vorgängigkeit zwingt, die nur durch den Kontext der die Bedeutung herstellenden Menschen gewährt wird, und somit bestreite ich das Postulat dieser apriorischen Gültigkeiten. Zugleich jedoch ist Cassirer dort sehr aktuell, wo er einen sehr breiten Symbolbegriff präsentiert, der auf Entmythologisierung angelegt ist und alle sprachlichen Leistungen umfasst: Worte, mythische Sprache, rationales Denken erscheinen als symbolische Formen.¹ Wo aber liegt dann noch der Unterschied zu dem, was ich weiter oben als Zeichen herausgearbeitet habe? Wie sollen wir überhaupt eine Unterscheidung zwischen Zeichen und Symbolen treffen?

Zunächst könnten wir uns darauf einigen, dass der Begriff Zeichen auch die Symbole mit umfasst. Symbole sind in der einen oder anderen Weise Zeichen. Aber sie sind als Zeichen immer besonders ausgewiesene Zeichen: Symbole. Ausgewiesenheit meint in diesem Sinne, dass es für Symbole ein konsensuelles Feld der Übereinstimmung von Menschen gibt, die bestimmten Zeichen eine besondere Relevanz, eine, wenn man so will, überhöhte oder zumindest im Moment des Diskurses erhöhte oder zumindest gewisse Bedeutung zugestehen wollen. Nun hängt es ganz und gar von der Art der Bedeutungstheorie ab, was geschickter den Zeichen oder Symbolen zugeordnet wird. Wir könnten auch die Perspektive wechseln und von Worten, Begriffen oder Sätzen bzw. Aussagen oder Texten sprechen. Diese sind Zeichen, sie sind symbolisch vermittelt, wenn wir dies als Bedeutsamkeit herstellen wollen. Diesen Gesichtspunkt hat insbesondere Mead beachtet. Nach ihm und der Theorie des symbolischen Interaktionismus² sind Wörter nur Symbole für Dinge und Sachverhalte, die in der menschlichen Interaktion vielschichtig auftreten. Sprechen in solchen interaktiven Zusammenhängen ist ein soziales Ereignis, das von einem Symbolfeld und den Zeit- und Raumumständen in praktischer Intersubjektivität abhängig ist. Der Symbolgebrauch ist damit eine Weise des Umgangs der Menschen miteinander, ein Ausdruck kommunikativen Handelns, in dem sich sprachliche Zeichen eindeutig gegenüber nichtsprachlichen bewährt haben. Inwieweit die dabei auftretenden Interaktionsprozesse selbst sinnstiftend in die Symbolgebungen eingreifen, werden wir noch zu diskutieren haben. Dass jedoch die Sprachgemeinschaft allgemein die notwendige Basis für den Symbolgebrauch darstellt, danach bleibt nach Mead kein Zweifel.

Für Piaget, so werde ich noch zeigen (Kapitel II. 1.4.), beginnt das Symbol in der

¹ Vgl. zur Aktualität von Cassirer z.B. Braun u.a. (1988).

² Diese Theorie wird für mich in der zweiten Kränkungsbewegung unter den Stichworten des Selbst und des Anderen in Kapitel II. 2.3. wichtig werden. Daher wird auf Mead hier zunächst nur sehr kurz hingewiesen.

kognitiven Entwicklung, mit der Entstehung permanenter Objekte sich hervorzuheben. Ein Kind ist dann in der Lage, unabhängig von direkter Aktion, Gegenstände oder Personen sich als Wort, Begriff, Aussage erinnerbar und damit verfügbar zu halten, wobei diese innere Verfügung symbolisches Ausmaß annimmt. Ein symbolisches Ausmaß ist zum Beispiel eine Als-ob-Situation, auch eine Form der Analogie, die besonders gegenüber äußeren, aber im Laufe der kindlichen Entwicklung zusehends auch gegenüber inneren Zuständen angenommen werden kann. Symbole sind beobachtbar und intendieren insbesondere den Austausch mit anderen Menschen, weil ihre verdichtende Leistung gerade in der Herstellung eines bestimmten Sinns liegt. Das Wort Stuhl kann als bloßes Wort im Satz betrachtet werden, es kann als Begriff, als ein Wort, das vom Kind begriffen wurde, angesehen werden, wenn das Kind verständlich mit ihm umgeht, es kann aber auch als verdichtete Form einer ganzen Sitzkultur aufgefasst sein, wenn an die Verfügbarkeit des Begriffes mitsamt damit zusammenhängender Assoziationen an die Lebenswelt, in der er gebraucht wird oder wo sich sein Gebrauch verändert hat, gedacht ist. Aber es ist schwer, hier eindeutige Begrenzungen einzuführen, denn was für den gebildeten Menschen als trivial erscheint – der Stuhl als Kulturprodukt mit vielfältigen kritischen Perspektiven –, das ist für ein Kind noch nicht erfasst, obgleich es durch einfache Analogie bereits einen begrenzten kulturellen Inhalt aufzuspüren vermag. In der Beobachtung dessen, was wir hier Stuhl nennen, sind für den gebildeten Beobachter jeweils schon unterschiedliche Symbolzusammenhänge eingeschlossen, die das eigentliche Zeichen Stuhl so nicht herzugeben vermag. Piaget hat die symbolische Funktion vor allem auf repräsentierte figurative und kognitive *Pläne* (Schemata) bezogen, weniger auf unmittelbare Ereignisse. Dies ist eine entscheidende Erkenntnis. Gegenüber der einfachen Dingkonstitution – also dem Wort und allenfalls Begriff Stuhl – meint die symbolische Funktion eben auch zu erkennen, dass Symbole – wie sie in Gesten, Bildern und der Sprache erscheinen – in bestimmte Kontexte der aktiven Bearbeitung von Lebenswelt eingebettet sind. Hier hat neben der Verdichtung, die durch Interessen der Menschen in der Lebenswelt selbst dynamisiert wird, besonders die Verschiebung in der symbolischen Funktion ihre Bedeutung. Der Akzent der Bewegung von Objekten hin auf das Subjekt verschiebt sich durch den Einsatz des imaginativen Systems hin zum Subjekt, das mit Objekten oder Ereignissen symbolisch verfährt. Diese Verfahrensweise kann sich auf einen Begriff hin symbolisch verdichten: So wird für einen Dreijährigen, der mit einem Holzstück das Autofahren simuliert, der Begriff Auto zu einem Symbol für eine Tätigkeit, für bestimmte Erfahrungen und eine Nachahmung oder anderes mehr. Aber solche Symbolik erschöpft sich nicht in der Erinnerung an ein Wort oder etwas Begriffenes: Die verschiebende Wirkung des symbolischen Spiels besteht für den Dreijährigen darin, einen ganzen Bereich von Lebenswelt, nämlich seine Imaginationen des Autofahrens, in konzentrierter Form nacherleben zu können. Diese Erlebniswelt ist, eben weil sie symbolisch ist, frei für imaginative Bearbeitungen, für unendliche Variationen des Spiels mit den Zeichen selbst, solange nur die gewisse Symbolik, die als bleibend oder passungsfähig gedacht wird, eingehalten bleibt. Zudem können alle Verdichtungen und Verschiebungen dann auch vom Ich sekundär bearbeitet werden, indem sowohl die Erfassung des Symbolischen selbst nach ihrer Intensität variiert wird oder das Symbolische selbst sich aufzulösen beginnt.¹

¹ Vgl. weiterführend hierzu Band 2, Kapitel III. 2.3.2.2.

In Symboltheorien gibt es mannigfache Versuche, Symbole als besondere Klasse von Zeichen zu beschreiben.¹ Gegenüber Anzeichen, die auf etwas verweisen, durch das sie erzeugt sind, und Repräsentationszeichen, die aus einer bestimmten Zuordnung von Laut- oder Schriftzeichen zu einem bestimmten Bedeutungsinhalt sich darstellen, scheinen Symbole einen weiteren Bedeutungsinhalt hinzuzufügen: Sie laden die anderen Zeichen mit einer Symbolik auf, die immanente oder transzendente Gesichtspunkte hinzufügt. „Symbole der Immanenz können rein individuelle Symbole sein, die vielleicht – wir wollen es offen lassen – dennoch in archetypischen Prägungen gründen. Eine Röhre kann zum Symbol des Gebärgkanals oder des Halses werden, ein Turm zu einem Phallus-Symbol, eine Schwalbe zum Symbol des Frühlings usw. All diese Zeichen sind dann nicht dingliche Repräsentationszeichen.“ (Saner 1989, 14) In gesellschaftlicher Verbindung werden solche Symbole zu sozialen: „Die Krone und das Zepter sind Insignien der Macht, die Tiara ist das Kennzeichen des Papstes, Fahnen und Siglen sind die Embleme der Nationen usw. Eigentlich sind das nur noch ikonische Repräsentationszeichen. Ihr rudimentärer Symbol-Charakter wird allerdings, nun gezielt von den Inhabern der Macht und Würde, aufgeladen mit einer Wertepalette, so dass ihre Bedeutungsinhalte das Banale der reinen Repräsentanz übersteigen. Embleme werden dann zu Hoheitszeichen, Insignien zu Würdezeichen.“ (Ebd., 15) Die Banalität jedoch, die jedes Zeichen erreichen kann, steht immer im Kontext mit der Zeit, in der sie gelten. Damit aber sind sie in einem Übergang in die Transzendenz, in eine Symbolik nach Saner, die auf etwas Totales, Unendliches, Absolutes hinweisen soll.

Auch diese Unterscheidungen bleiben schwierig. So interessant einzelne Aspekte dieser Bestimmungen sein mögen, so sehr leiden sie doch unter einer jeweils schlüssigen Vorannahme der universellen Unterscheidbarkeit. Wer aber soll solche Unterscheidungsleistungen treffen, wenn Symbole selbst als Konstrukte in einem konstruktiven Symbolgebrauch betrachtet werden? Immanenz und Transzendenz von Symbolen werden immer nur durch bestimmte Deutungsgemeinschaften hergestellt. Insofern ist es schon eine Illusion, von rein individuellen Symbolen zu sprechen, weil wir hier wieder in die Logik einer Privatsprache zurückfallen müssten, die als Sprache so nicht funktioniert. Damit verschiebt sich der Blick hin auf die Notwendigkeit einer jeweiligen Beobachtertheorie, die angibt, was für wen in welchem bedeutsamen Kontext einer Raum-Zeit-Stelle eher den Charakter von Zeichen oder bereits den des Symbolischen trägt. Dies ist ein wesentlicher Hinweis auf die Pluralität von Zeichen und Symbolen. Es deutet zugleich auf die unendliche Arbeit an der Rekonstruktion des Symbolischen hin, so wie sie analog durch die unendliche Abarbeitung des Mythischen bezeichnet ist.²

Dabei ist es sinnvoll, von einer Symbolik in unterschiedlicher Ordnung zu sprechen. Sehr oft wird die symbolische Funktion so bestimmt, dass sie für einen Zusammenhang des Denkens gilt, das Übertragungsleistungen vollbringt. Ein symbolisches Erfassen von Wirklichkeit wäre demnach aus konstruktivistischer Sicht eine Beobachterperspektive, die sowohl Bezeichnetes als auch Bezeichnendes in ihrer verallgemeinernden Entfaltung der verschiedenen Übertragungen von Als-ob-Situationen versteht. Diese Beobachtungsperspektive aber setzt ihrerseits ein vorhandenes Repertoire an Symbolik

¹ Vgl. z.B. einführend die recht breit angelegte Sammlung von Benedetti/Rauchfleisch (1989).

² Ein Versuch solch unendlicher Arbeit am Mythos findet sich bei Blumenberg (1981) dargestellt. Vgl. ferner z.B. Kerény (1967).

voraus. Es ist eine Argumentation, die bereits viele Auchs bestimmt hat, um sich daraus ein symbolisches Eins zu erschließen.

Eine andere Ordnungsbestimmung ergibt sich, wenn wir die Konstitution des Eins als Symbol gegenüber konkurrierenden Auchs beobachten. Kinder beharren sehr oft auf einem gerade erworbenen Begriff, den sie gegen die Variationen dessen, was er noch bezeichnen könnte, abzugrenzen versuchen. Auch dies ist eine symbolische Funktion: Aus dem Eins heraus die Auchs abzuwehren, die sich der verdichteten Symbolik entgegenstellen.

Symbolische Welten sind oft lieb gewordene Gefangenschaften, und nicht selten treten ihnen Rituale an die Seite, um ihre Konstanz zu sichern. So gibt es nationale, patriotische, religiöse, umweltbezogene usw. Symbole in großen Mengen, deren Verinnerlichung je nach Bedeutsamkeit für die gebrauchende Menschengruppe gar nicht mehr reflektiert werden muss. Ein Automatismus der Aneignung und Entäußerung wird hier zum Ausdruck der symbolischen Funktion selbst. Dies ist gewiss eine sehr elementare Form symbolischen Gebrauchs. Im stärksten Extrem dagegen stehen symbolische Äußerungen, die neuartiger, kreativer Natur sind und sich erst um Versicherung ihres Gebrauchs bemühen müssen, d.h. Inhalte und Formen neuen, anderen, fremden Denkens. Sie stoßen oft auf Widerstand, weil der Abgleich mit bekannten symbolischen Bedeutungen zunächst immer hindert, Neues sehen oder hören oder greifen zu wollen, weil ein erlerntes, permanentes Objekt oder eine verdinglichte Auffassung von verstandenen Ereignissen sich als Fassade eines vorgängigen Verstehens bereits errichtet hat.

Symbolik ist nur in konkreten Zusammenhängen beobachtbar und unterschiedlich unscharf, wenn es um die Eindeutigkeit des zu Beobachtenden geht. Es bezeichnet uns die Verflüssigung des Denkens, die einsetzt, wenn wir Zeichen verwenden und mit anderen Menschen austauschen wollen.

Kommen wir noch einmal auf die Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile zurück. Einen Stuhl wahrzunehmen oder zu denken, das macht gewiss einen Unterschied aus. Aber wie sollen wir diesen Unterschied benennen? Indem ich über das Wort Stuhl verfüge und dieses mit anderen in mir abgleiche, als Eins und Auch in ein Verhältnis setze, denke ich bereits. So kann ich denn jetzt und hier vor diesem Stuhl stehen und ihn wahrnehmen und muss ihn zugleich auch denken. Wenn Magritte ein Bild malt, auf dem er eine Pfeife abbildet und sagt, dass dies keine Pfeife sei, so wird mir genau diese Differenz zwischen Wahrnehmen und Denken aufgebrochen. Das Wahrnehmen ist gar kein Wahrnehmen im Sinne einer unmittelbaren Wahrheit, wenn das Wahrgenommene bereits ein Gedachtes voraussetzt, das mich sagen lässt: Dies ist ein Stuhl und nichts anderes. Nun ist der Stuhl selbst oder sein Abbild mir wahrnehmbarer als ein abstrakt gedachter „Stuhl“, aber im Blick auf das Denken selbst ist auch das Bild dieses Stuhls eben nicht der Stuhl, wie er unmittelbar ist, weil er als Zeichen für mich nur mittelbar sein kann. Die Dichte und Verschiebung dieser Mittelbarkeit auf mein Wahrnehmen hin, auf mein Bedürfnis und Interesse in diesem Prozess, ist die symbolische Vermittlung. Aus dieser heraus bin ich auch in der Lage, neue Gegenstände und Wahrnehmungen in mir oder für Andere festzuhalten.

Gleichwohl sind Wahrnehmung und Denken immer auch gegensätzlich, weil sie nur vermittelt sind, aber nicht ineinander aufgehen. So kann sich mein Denken auch ganz weg von jeder Wahrnehmung hin orientieren und als innerer Vorgang eigener Art organisieren. Ein äußerer Beobachter könnte nun sagen: Seht, er hat jedes Bewusstsein

für wahrnehmbare Wirklichkeit verloren. Ich aber könnte entgegenen: In meinen Wahrnehmungen erfahre ich mich ganz anders, weil ich erst hier meine innerste Wirklichkeit gefunden habe.

Verdichtung und Verschiebung schließen aus dieser Perspektive große Gefahren für Gesellschaften ein. In der Menschheitsgeschichte ist deshalb eine entscheidende Tendenz darin zu beobachten, die Aneignung der kulturell gültigen Symbolvorräte sicherzustellen. Je größer die Vorräte, desto langwieriger werden die Versuche, die nachkommende Generation hierauf einzustellen und deren Anerkennung konventionell zu erzwingen und Abweichungen zu bestrafen. Für Foucault erscheint deshalb die Macht als zentrale Kategorie, mit der man das Beobachtungssystem symbolischer Aneignung bezeichnen könnte.¹ Erziehungssysteme zielen auf die Notwendigkeit bestimmter Symbolvorräte. Aber aus der Erkenntnis der symbolischen Funktion wissen wir zugleich, dass kein Gedachtes ein letztes oder ewig gültiges Prinzip sein kann und wird. Hier erscheint die Freiheit des Denkens. Jedoch ist sie ein bereits sehr hoher – und auch erworbener – symbolischer Ausdruck eines langen symbolischen Lernens. Erst wer viele Symbolwelten zu überschauen gelernt hat, wird den Mut fassen, sich bei Anerkennung ihrer Bedeutsamkeit begründet gegen bestehende zu wehren und verständlich – in der Sprache solcher Welten – gegen andere zu argumentieren. Durch diese Arbeit muss ein jeder Beobachter hindurch, wenn er sich selbst als Beobachter in kultureller Auseinandersetzung reflektieren will. Dies erscheint als *Bildungsideal*.

Der Symbolvorrat der Welt ist allerdings unendlich. Ein einzelner Mensch kann sich nicht so bilden, dass er alles wüsste, was Menschen als Symbolik hinterlassen haben. Zudem sind die Symbolvorräte nie abgeschlossen oder ihre Antworten definitiv erledigt. Jeder Mensch hingegen ist froh, dass Denken immer Ein-Bildung ist. Dies kann ihn darüber trösten, seine Symbolik nur begrenzt erfahren zu können. Gleichwohl ist dies nicht Trost für alle. Einige suchten und suchen daher in Meditationstechniken Zuflucht, die die Differenz überbrücken und eben mittels der Einbildungskraft auf ein neues symbolisches Niveau führen, dessen Dichtung das Problem auf idealisierende Lösung hin verschiebt. Alle Formen des Glaubens sind Lösungen dieses Verlustes. Diejenigen aber, die den Verlust bewusst hinnehmen wollen, ohne die unendliche Geschichte der Interpretationen und damit verbundener Sprachspiele anzuhalten, können durchaus mit gutem Gewissen eigene Symbolwelten konstruieren: Gerade weil sie wissen, dass diese nicht ewig halten werden.

Symbole sprechen nicht über die Wirklichkeit, sie sind ein Teil von Wirklichkeit. Zwar wäre es sinnlos, den Unterschied zwischen Wahrnehmung und Denken zu verwischen, aber ebenso sinnlos wäre es, beide voneinander trennen zu wollen. Der Begriff Unterschied meint hier, dass ein Beobachter einmal mehr in diese und dann in die andere Richtung blicken mag, dass er auch das Gefühl haben mag, in beide zugleich schauen zu können und große Intuition hierbei zu erleben, aber er kann nie nur „da draußen“ oder „hier drinnen“ sehen. Symbole sprechen immer *über* Beobachter.

Zeit und Raum strukturieren für die Beobachter die Beobachtungen und damit auch die Symbolik. Symbolische Funktionen entstehen im Nacheinander und leben im Nebeneinander. Sie werden uns bewusst. In dieser Hinsicht stimmen heute die meisten Verständigungsgemeinschaften überein. Aber sie haben auch eine unbewusste Seite, wie

¹ Vgl. dazu die Analyse dieser Machttheorie in Band 2, Kapitel IV. 3.3.2.1.

Freud herausstellt.¹ Bereits die bewusste Seite macht uns Schwierigkeiten genug: Wir können nicht alles nebeneinander denken, sondern strukturieren unser Denken durch ein Vorne und Hinten, Links und Rechts, Zentrum und Rand, Kinesis und Mimesis und anderes mehr.² Dualismen sind hierfür typisch, Dreischritte – wie bei Hegel – meist schon sehr kompliziert. Dies dient der Vermittelbarkeit unserer Interpretationen, weil die Unmittelbarkeit für unseren Diskurs mit Anderen nur eine Fiktion ist, die wir meist gerade symbolisch zu erreichen versuchen. Eine Suche nach der letzten Unmittelbarkeit zeigt dann, dass wir diesen Prozess noch wenig verstanden haben, denn die reine Unmittelbarkeit wäre ja gerade in der Sprachlosigkeit einer sinnlichen Gewissheit und nicht in endlosen Reden über diese zu suchen. Wie wäre es, wenn wir versuchen, sexuelle Schwierigkeiten vor allem im Reden über diese zu lösen, statt sie möglichst sinnlich zu überwinden? Wir könnten schnell in reines Reden abgleiten und schließlich unser ursprüngliches Anliegen vergessen. Dies ist sowohl eine Gefahr der symbolischen Welt als auch ihre Chance.

Symbole vollziehen damit verschiedene Funktionen, die ein Beobachter sich festhalten kann:

(1) zunächst ist der Mensch in der Lage, permanente Objekte³ aufzubauen und diese symbolisch zu verarbeiten. Diese Verarbeitung geht in zwei Richtungen: Einerseits Aufbau einer konstruierten Symbolwelt und andererseits Rekonstruktion vorhandener Symbolwelten. Beide Richtungen sind voneinander abhängig, erschöpfen sich aber nicht ineinander, da es sowohl möglich ist, individuell neue Symbole zu schaffen als auch vorhandene Symbole nicht erschließen zu können. Insoweit ist die symbolische Vermitteltheit ausschlaggebend für die Konstruktion und Rekonstruktion von Symbolen. Dies werde ich in der zweiten Kränkungsbeziehung ausführlich diskutieren, denn symbolische Vermitteltheit ist immer zwischen einem Selbst und einem Anderen vermittelt, was besonders die Theorie des symbolischen Interaktionismus hervorzuheben versucht. Zunächst aber scheint es auf dieser Kränkungsstufe so zu sein, dass Symbole den „Dingen da draußen“ Bedeutung hinzufügen, sie überhaupt in eine Bedeutung verwandeln, die über das Ding hinausweist, die dieses Ding in der Imagination und besonders der Reflexion durch seinen Zusammenhang auf ein schon gedeutetes Allgemeines verweist. Dies ist die Dialektik von Eins und Auch, die im Symbolischen greift. Sie schafft sich im Symbol eine neue Einheit, in der die Spannung der Dinge zwischen Eins und Auch in einer höheren Verallgemeinerung gefangen wird. So schaffen wir Übersicht. Erst wenn wir eine Beobachterposition gegenüber diesem Vorgang einnehmen können, uns also aus mythischen und symbolischen Gefangenschaften lösen, sehen wir den Begriff des Symbols und die Funktionen des symbolischen Denkens als unser Konstrukt von Wirklichkeitsbewältigung. Wissenschaftliche Re-

¹ Dieser Aspekt bleibt hier zunächst ebenso unbearbeitet wie das interaktive Moment der symbolischen Funktion. Beides wird in der Charakterisierung der beiden nächsten Kränkungsbeziehungen ausführlich behandelt.

² Tyler fasst solche Strukturierungen als Schematisierungen besonders im Spannungsfeld von Kinesis und Mimesis zusammen. Darin erscheinen symbolische Denkbilder, die doch immer nur hilflose Versuche im Übergang eines Erklärens auf Zeit bleiben. Vgl. Tyler (1991).

³ Diese können geistiger oder materieller Art sein. Geistig erscheinen sie im Denken, materiell in vergegenständlichten Konstrukten. Sehr deutliche Beispiele hierzu bietet das religiöse Denken: geistig als symbolisches Denk- und Ausdeutungswerk, materiell z.B. als „heilige Schrift“, ritualisierte Handlung mit Kultgegenständen und „Kirchenbau“.

flexion ist gegenüber solcher Symbolsetzung eine Konstruktion eines Beobachters, der zumindest zu sehen meint, in welcher Funktion die Symbolsetzung im Blick auf *die* (aber je welche, mit welchen Interessen?) menschliche Gemeinschaft etwas erzeugt, was die Unabhängigkeit oder Universalität seiner Konstruktion selbst *hinter*-fragbar werden lässt. Dazu aber benötigt er eigene symbolische Zusammenhänge, die er vom Dogma einer Allanwendung freihalten muss.

(2) In die symbolische Re/Konstruktion greift immer die Zeit ein, dieses Konstrukt teile ich mit den meisten Verständigungsgemeinschaften. Mag ein Individuum neben rationaler Rekonstruktion auch intuitiv Symbole deuten können, so wird diese Deutungsarbeit neben der Interaktion mit Anderen, die ich später noch ausführlich zu thematisieren habe, nur in einer Zeit möglich. Diese Zeit aber ist nicht bloße Gegenwart, sondern eine Gegenwart, die die Vergangenheit auf eine mögliche Zukunft hin denkt. In solcher Zeitweise liegt ein konstruktiver und kontextueller Faktor vor, der jeweils deutungsgebend in die Symbolvorräte selbst eingelagert ist und mit diesen verwoben wird. Eine Universalisierung bestimmter Symbole kann daher nur eine Tradierung über einen längeren Zeitintervall bedeuten, nicht jedoch ewige Gültigkeit.

(3) Symbole als Konstruktionen sind, wenn sie rekonstruierbar werden sollen, Produkte der menschlichen Einbildungskraft, die von sehr flüchtigen Lautgestalten bis hin zu schriftlich oder materiell fixierten Formen reichen. Nicht nur menschliche Gebärden, Handlungen, Sprachspiele sind symbolischer Natur, sondern auch die geronnenen Produkte menschlicher Architektur, Industrialisierung, materiell umgesetzte Verkehrs- und Lebensformen, die als künstlich geschaffene Welt symbolisch für bestimmte Lebensansichten des Menschen stehen. Die Kunst ist hierbei oft Inbegriff des Symbolischen geworden, obwohl sie nur die Spitze des Eisberges menschlich alltäglicher Symbolformen dokumentiert. Hierin steckt auch eine Tendenz zum Praktischen, zum Gebrauch, der nicht nur der Bildung der Zeichen insgesamt innewohnt, sondern vor allem für den symbolischen Gebrauch Voraussetzung ist.

(4) Die bisher skizzierten drei Voraussetzungen gipfeln in der Fähigkeit des Menschen, nicht nur Symbole zu konstruieren, sondern selbst Symbol zu sein. Dies setzt allerdings immer einen Beobachter voraus, der über Kriterien verfügt, das Symbolische als Konstrukt zu erkennen und rekonstruierend zu benennen. Ein solcher Beobachter sieht eine Doppeldeutigkeit im menschlichen Umgang mit der Welt: Einerseits die menschliche Freiheit, sich symbolische Welten zu konstruieren und mit diesen sehr unterschiedlich zu verfahren; andererseits die Vorgängigkeit einer je schon symbolisch von Menschen geschaffenen Welt, die diese Freiheit in einen Rahmen der Rekonstruktion stellt. Die Freiheit des Menschen wurzelt in dieser Spannung darin, es nach beiden Seiten hin übertreiben zu können: Auf der einen Seite als Held, als Erneuerer und Erfinder einer anderen Welt – bzw. eines neuen Stückwerks von Welt –, auf der anderen Seite als Sachwalter der Tradition, des Überkommenen, als Anpasser und Entdecker des je schon Vorgängigen, um zu beharren und zu bewahren, was von Anderen geschaffen wurde. Zwischen diesen Extremen pendelt nicht nur die Menschheit hin und her, sondern auch der einzelne Mensch in seinem Leben, der in dieser Spannung seine besondere Biografie als symbolischen Gang der Dinge sucht.

Um diese vier Seiten kurz zu illustrieren, will ich als eines der beliebig vielen, möglichen Beispiele auf die Astrologie verweisen. Nach (1) ist der in sie befangene Beobachter nicht in der Lage, die Astrologie selbst als eine symbolische Konstruktion von hoher Unschärfe zu erkennen, wenn er sich ihrer symbolischen Welt verschrieben hat.

Der wissenschaftlich reflektierende Beobachter wird die Astronomie als schärfere Form der Beobachtung von Himmelskörperbewegungen auffassen, die vom Astrologen in die spekulative Sicht einer Ableitung von psychischen Vorgängen aus solchen Bewegungen symbolisiert wird. In der Diskursgemeinschaft möglichst exakt beobachtender Naturwissenschaftler wird solche Spekulation zu unscharf und daher aus dem eigenen Diskurs ausgeschlossen. Dies eröffnet die wissenschaftliche Kritik an den nunmehr unhaltbar erscheinenden Spekulationen der Astrologie. Gleichwohl war dies nicht immer so. In einer zurückliegenden Zeit – wie auch in Restbeständen bis in die Gegenwart – wurden die politischen Geschicke vieler Staaten direkt von der astrologischen Magie beeinflusst. So zeigt sich nach (2) das Eingreifen eines gewissen lebenszeitlichen Gesamtverständnisses von Erkenntnis, Wissenschaft und Gültigkeit als Regulierung der Unschärfe symbolischer Welten. Die Astrologie ihrerseits ist jedoch nach (3) eine geronnene Konstruktionswelt, deren Tradierung und Aktualisierung danach drängt, als symbolische Welt sich neben den anderen Welten der Moderne zu behaupten. Als Bestandteil magischen Denkens hat dieser Symbolvorrat eine Eigenständigkeit bewahrt, die im Diskurs des Aberglaubens die Unschärfe gegen die Schärfe vermeintlich eindeutiger Wissenschaft wendet. Als konstruktivistisch orientierter Beobachter erkennen wir hier, dass dabei die Astrologie sich selbst mittels ihrer Symbolik aber als exakte Beobachtertheorie psychischer Vordeterminiertheit von Ereignissen versteht, also die eigene spekulative Unschärfe negiert, um den Kampf bestehen zu wollen. Dies unterscheidet sie von einer konstruktivistischen Sicht, die mittels einer Beobachtertheorie unscharfes Beobachten nie wird ausschließen dürfen, die aber sich der Unschärfe wohl bewusst sein sollte und sie kritisch gegen sich selbst zu wenden hat, um nicht in Glaubenspostulaten zu enden. Wenn Symbole fraglos werden, wenn sie Unendlichkeit atmen, wenn alles mit ihnen erklärt werden kann oder soll, dann büßen wir in der Doppeldeutigkeit von Symbolen die Seite der Freiheit ein, die einen ihrer Ursprünge ausmacht. Nach (4) zeigt die Astrologie in den Sternzeichen, wie der Mensch sich selbst zum geschlossenen Symbol werden kann und wie dieses Symbol zu einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung – mithin zur Vorgängigkeit eines unterstellten symbolischen Verhaltens – wird. Es ist eine Gefangenschaft, die dann aushaltbar sein wird, wenn sie nicht für eine vollständige Erklärung genommen wird.¹ Wird sie es hingegen, so wird eine Rück-Flucht in die magische Welt einer Vergangenheit gesucht, die zugleich ritualisiert von allem ablenken muss, was die ehernen Symbole aufbricht und der Entwicklung hin auf menschliche Autonomie nachgibt. Solche Rück-Flucht führt zur Verdummung gegenüber der eigenen Konstruktivität, die so verstellt, verdeckt, verborgen wird.

Lassen sich Symbolwelten abschaffen? Könnten wir uns auf Zeichenwelten zurückziehen, um Eindeutigkeit und Schärfe von Beobachtungen zu erreichen? Die Antwort ernüchert als Rückfrage sofort den Fragesteller: Was bliebe dann von menschlicher Intuition, die in einem Gefühl ein Ganzes schauen möchte, von Utopien, Träumen, kleinen Mythen des Alltags und großen der Menschheit, was bliebe von jener Freiheit der Imagination, die mehr schaut, als jemand in Begrenzung auf ein Ding und nichts als

¹ In diesem Sinne ist es für viele Intellektuelle gegenwärtig z.B. zu einem Spiel geworden, sich mit abergläubischen Vorhersagen zu beschäftigen. Das Spiel bleibt im engen Rahmen des Spiels dann aber noch offen für andere Weltdeutungen.

dieses Ding sieht, was von der Kunst, dem Schönen, aber auch dem Hässlichen? Hier liegt der Spalt zur Maschine, die Zeichen ohne Sinnaufladung verarbeitet, die damit aber auch nicht denkt und fühlt, was sie tut. Symbolisches Denken ist die Möglichkeit, diesen Spalt auseinander reißen zu lassen, die Unschärfe aus dem reduktionistisch-wissenschaftlichen Anspruch heraus unerträglich groß werden zu lassen, und dennoch menschlich argumentieren zu können. Als Grenze bleibt in der Zeit und dem besonderen Raum der Lebensform hier nur der Diskurs mit Anderen, also eine Verständigungsgemeinschaft, die in unzählige Untergruppen von Verständigung und Verständnislosigkeit zerfallen kann, in der das Symbolische jeweils konstruierend und rekonstruierend Anerkennung, Wirkung, Handlung gewinnt – und damit letztlich Spannung des Lebens und eine scharfe Gestalt des Denkens und Erkennens werden kann. Ein äußerer Beobachter kann Unschärfe sehen, wo ein beteiligter Beobachter symbolisch um die Dinge eindeutig in seinem Sinne weiß.

1.3.4 Realität im Zirkel von Zeichen und Symbolik

Nachdem ich Zeichen und Symbole als Ausdrücke über Realität diskutiert habe, bleibt die wichtige Frage, was im Blick auf diese sprachlichen Prozesse Realität überhaupt ist. Ich frage damit nach der Verbindung von jenen Phänomenen, die wir als Wirklichkeit bezeichnen, und dem Bezeichnen selbst. Ich will in drei Schritten hierzu Stellungnahmen sammeln und konstruktivistisch deuten.

In einem Exkurs zu Peirce will ich wesentlichen Bestimmungsproblemen zunächst aus der Sicht einer pragmatisch orientierten Sprachphilosophie nachgehen.¹ Dann soll zweitens mit Foucault untersucht werden, was uns von der „Ordnung der Dinge“ bleibt, wenn wir sie in sprachlicher Archäologie zu rekonstruieren versuchen. Schließlich soll drittens mit Derrida diskutiert werden, inwieweit die sprachliche Rekonstruktion in ihre eigene Dekonstruktion zurückfällt. Das Absolute der Realität, wie sie tatsächlich „ist“, relativiert sich so aus verschiedenen Blickwinkeln, ohne jedoch als symbolisch Absolutes ganz zum Verschwinden gebracht werden zu können. Wenn sich der Konstruktivismus diese Paradoxie nicht aneignet, wird er sprachphilosophisch naiv bleiben.

1.3.4.1. Zur Sprachpragmatik bei Peirce

Nach Rorty steckt Peirce noch in einem Dilemma zwischen einer idealistischen und physikalischen Lösung der Wahrheitsfrage. Er bleibt auf halber Strecke der Lösung des Erkenntnisproblems stecken, was an folgender Logik liegt:

„Dem Idealismus und dem Physikalismus ist die Hoffnung gemeinsam, dass

¹ Eine andere mögliche Herangehensweise wäre es, dies aus der Sicht einer strukturalistischen Sprachaufassung zu tun. Da ich jedoch meine, mit Peirce schärfer das Verhältnis von Wirklichkeit und Verständigungsgemeinschaft erfassen zu können, mit dem Strukturalismus hingegen das Verhältnis von Unbewusstheit und Sprache zu illustrieren, komme ich auf strukturalistische Argumente erst in Kapitel II. 3.3. zurück.

(A) „Es gibt Felsen“ ist wahr

dann und nur dann wahr ist, wenn gilt:

(B) Nach dem idealen Abschluss der Forschung sind wir berechtigt zu behaupten, dass es Felsen gibt.

Dieser Vorschlag nötigt sie jedoch zu der Aussage, dass

(C) Es gibt Felsen

sowohl von (B) als auch von (A) impliziert wird. Das erscheint paradox, denn sie wollen ja ebenfalls behaupten:

(D) „Es gibt Felsen“ ist durch eine Beziehung der Entsprechung – der genauen Repräsentation – mit der Beschaffenheit der Welt verbunden.

Und wie es scheint, gibt es keinen ersichtlichen Grund, weshalb der Weitergang des Sprachspiels, das wir spielen, irgend etwas Spezifisches mit der Beschaffenheit der übrigen Welt zu tun haben soll.

Idealismus und Physikalismus sind Versuche, einen solchen Grund zu liefern. Die Idealisten meinen:

(E) Die Welt besteht aus Repräsentationen oder Vorstellungen, die durch ein ideal kohärentes System geordnet sind.

Dies wiederum erlaubt ihnen, (C) so zu analysieren, dass folgendes gilt:

(F) „Es gibt Felsen“ gehört zu dem ideal kohärenten System von Vorstellungen oder Repräsentationen.“ (Rorty 1990, 60 f.)

Der Idealismus setzt auf die Position (E), um (D) zu retten und zugleich nicht bloß dem Skeptizismus zugerechnet zu werden. Die Position (F) erhält immerhin eine klare und eindeutig überprüfbare rationale Aussage.

Die Physikalisten dagegen wollen (A) aus der Sicht von (D) analysieren. Dies läuft letztlich auf eine Entsprechungs- oder Korrespondenztheorie hinaus, die sich vor allem gegen die Idealisten abgrenzt, indem sie deren mangelnde Kohärenz mit ‚wirklichen‘ Entwicklungen nachweist.

Dieser Streit, was und wie ‚Felsen‘ als Konstrukte von Wirklichkeit sind, wird durch die Thesen (A) und (B) aber schon merkwürdig eingeleitet. Zunächst steckt in (A) ja bereits eine Art Naturalisierung der Erkenntnis, denn von dem Konstrukt Felsen ist nur aus der Position der Wahrheit die Rede, nicht aber von den Beobachtern, die dieses Konstrukt im Blick auf spezifische Leistungen (z.B. sinnliche Wahrnehmung oder Sprache) gebrauchen. Hier wird bereits ein Realismus (intern oder extern) vorausgesetzt, der eigentlich erst später zum begründenden Thema wird. Noch schwieriger gestaltet sich (B). Welche Beobachter definieren wann einen Abschluss der Forschung? Nur die jeweils erfolgreich operierende Verständigungsgemeinschaft kann sich ihrer Konstrukte sicher sein. Dies mag bei Felsen noch die Sicherheit vieler Menschen so lange garantieren, wie der Abschluss durch sprachliche Normierung ungefährdet erscheint (z.B. „steht im Duden“, „ist eindeutig Handlungen in der Welt zuordenbar“). Aber dies wird stets dann heikel, wenn der Abschluss zur wissenschaftlichen Norm und mithin zu einem System symbolischen Denkens wird, das uns auf *eine* Denkrichtung hin festlegt. Solche Abschlüsse erweisen sich in menschlichen Handlungen stets als Dogmatisierungen und auf lange Sicht als Stillstand des Denkens überhaupt.

Peirce nun steht eigentümlich in der Spannung zwischen Idealismus und Physikalismus, wie Rorty zutreffend herausarbeitet. Er will die Position (D) im Sinne von (B) retten. Dabei betont er, dass die „Wirklichkeit“ das ist, was wir nach Abschluss unserer Forschungen herausgefunden haben. Die Kohärenz wird damit auf eine Korrespondenz

mit der Wirklichkeit, wie sie denn durch die Fundierung mittels empirischer Forschungen erscheint, zurückgeführt. Gleichwohl ist dies keine naive Entsprechung, denn Peirce muss die Bedeutung von Kohärenzen zugeben. Seine eigene Forschung führt ihn dazu, umfassende Instrumentarien zu entwickeln, solche Kohärenzen möglichst effektiv zu beschreiben. Dieses Unterfangen ist aber von vornherein sprachphilosophisch belastet, es ist durch und durch problematisch, denn es erweist sich als ein Weg, der im Laufe des Forschens stets misslingen wird: Gerade der Abschluss der Forschung erscheint als unlösbares Ideal einer Forschung, die sich *als Forschung* jedem Abschluss verweigern muss.

Gleichwohl gewinnen wir durch Peirce ein vertiefendes Verständnis des Zusammenhangs von Zeichen und Wirklichkeit, denn sein Ansatz spezifiziert die Setzungen eines kohärenten Systems, mit dem wir überhaupt so etwas wie einen Abschluss scheinen erreichen zu können. Die Momente des Gelingens und des Scheiterns dieses Anspruches hilft, den Zusammenhang von Zeichen-/Symbolbildungen und Weltkonstitution zu dekonstruieren.

Ein wesentliches Grundgerüst des sprachlichen Aufbaus ist für Peirce die Unterteilung der Zeichen in Ikon, Index und Symbol (vgl. z.B. Peirce 1983, 64 ff.). Ein *Ikon* stellt eine Erstheit dar, was bedeutet, dass es nicht notwendig in einer existenziellen Beziehung zu seinem Objekt, das es bezeichnen soll, stehen muss. Ein reines Ikon, das kann beispielsweise ausschließlich in der Fantasie existieren. Nehmen wir als Beispiel ein Dreieck, das in unserem Geist ein Bild darstellt. Dieses Dreieck erscheint als Repräsentation von allem, was ihm ähnlich sein mag, weil und insofern es die Qualität der Dreieckigkeit besitzt. Ikons erscheinen als Bilder. Es gibt aber auch Ikons, die eine Legende oder ein Namensschild tragen, wie Peirce sagt. Ein *Index* steht in einer Zweitheit, weil seine zeichenkonstitutive Beschaffenheit immer eine Relation zu einem Objekt bedingt. Es ist hier notwendig, dass das indizierte Objekt tatsächlich vorhanden ist. Alle sprachlichen Ausdrücke, aber auch Gesten, die etwas bezeichnen, was als Objekt durch die Bezeichnung markiert wird, verweisen auf ein Index. Ein *Symbol* hingegen gewinnt seine zeichenkonstitutive Bedeutung aus dem Umstand, dass es in einer Drittheit steht. Dies bedeutet, dass es interpretiert werden kann. Dies kann kein Zeichen mehr sein, das als rein individuelles oder singuläres Vorstellen gilt (Erstheit) oder bloß eine Bezeichnung in einem Moment feststellt (Zweitheit), sondern bedingt, dass die Konditionen selbst, die das Sprechen und Bezeichnen von Zeichen und Objekten erforderlich machen, festgelegt werden. Hier muss wiederholbar und für jedermann, der an einer sprachlichen Verständigung teilnimmt, eine Verallgemeinerung zur Grundlage der Verständigung über Zeichen werden. Symbole sind solch allgemeine Zeichen, die gesetzmäßigen Charakter für Peirce tragen. „Ein Wort kann mit dem Urteil eines Gerichts verglichen werden. Es ist nicht selbst der rechte Arm des Sheriffs, doch ist es fähig, sich einen Sheriff zu schaffen und seinem Arm den Mut und die Energie zu verleihen, die ihn wirksam werden lässt. Ist dies nicht für das Urteil des Gerichts im strikten Sinne wahr, ohne jede Metaphorik? Dies zu leugnen würde bedeuten, eine der prinzipiellen Wahrheiten des Lebens zu ignorieren. Aber das Urteil des Gerichtes ist nichts anderes als ein Symbol, und es besitzt keine andere Art von Wirkung als jene, welche zu einem gewissen Grade jedem genuinen Symbol gehört.“ (Ebd., 66 f.)

Für Peirce kann also auf dreierlei Weise ein Unterschied im Bezug eines Zeichens zu Objekten entstehen und zu einer zeichenkonstitutiven Bedeutung werden. Aber hierin bleibt immer ein Riss, eine Spaltung zwischen dem unmittelbaren Objekt, das als Idee

oder Vorstellung vom Objekt sich zeichenintern ausdrücken lässt, und dem „realen“ und dynamischen Objekt, das für die Zeichen extern ist und unabhängig von ihnen kausal auf sie einwirkt.¹

Hier nun greift ein erster Einwand: Bei Peirce ist keine Beobachtertheorie vorhanden, die die Verbindung zwischen beiden herstellt. Er versuchte, Erkenntnisse der Phänomenologie für die Konstruktion der Semiotik zu nutzen. Dabei bediente er sich selbst eines konstruktiven Verfahrens, das sowohl in der triadischen Struktur von Ikon, Index und Symbolen eine Einordnung erlaubt, als auch eine Art phänomenologische Abstraktion durchführen lässt, die nicht nur auf äußere Wahrnehmungen schließt, sondern auch innere Erfahrungen wie Träume, Halluzinationen bzw. Imaginationen zu ihrem Gegenstandsfeld erheben kann. Wie geht er methodologisch vor? Peirce setzt Unterschiede auf einer symbolischen Ebene der Beobachtung, indem er sprachliche Funktionen als logische Kategorien behauptet. So entsteht die Unterscheidung von Ikon, Index und Symbol. Sie ist ein Konstrukt, das sich in den pragmatischen Anwendungen einer Verständigungsgemeinschaft vor allem von Sprachforschern bewährt oder zu bewähren hat. Ein Beispiel soll dies erläutern.

Wie können wir unsere sprachlichen Äußerungen *in ihrer Logik* präzisieren? Wir können dies, wenn wir pragmatisch nach Funktions- und Verwendungsweisen suchen. So kommt Peirce zu folgenden Unterscheidungen: Dissoziation, Präzisierung und Diskriminierung dienen zur logischen Herleitung möglicher Funktionsweisen von Ausdrücken. Die Dissoziation stellt die Vorstellbarkeit eines Begriffes dar, wenn er ohne einen anderen vorstellbar erscheint. Die Präzisierung drückt aus, dass ein Begriff dann gegenüber einem anderen präzisierbar ist, wenn er ohne den anderen logisch möglich ist. Die Diskriminierung verweist darauf, dass ein Begriff ohne einen anderen dargestellt werden kann. Peirce hatte den gemeinten Sachverhalt mit folgendem Diagramm verdeutlicht (vgl. Pape 1989, 470):

	Blau ohne Rot	Raum ohne Farbe	Farbe ohne Raum	Rot ohne Farbe
Diskriminierung	0	0	0	X
Präzisierung	0	0	X	X
Dissoziation	0	X	X	X

0 = ist vorstellbar und logisch möglich ohne Verweis auf

X = ist ohne Verweis auf logisch unmöglich vorstellbar

Dissoziativ kann ich blau ohne rot vorstellen, aber keinen Raum ohne Farbe, keine Farbe ohne Raum, kein blau (oder eine andere beliebige Farbe) ohne Farbe. Der Beobachter ist also in dieser sprachlichen Logik nicht frei in seinen Dissoziationen, sondern in einem symbolischen Sprachnetz gefangen. Es ist allerdings ein konstruiertes Sprachnetz, das Peirce uns ausgeworfen hat. Die Präzisierung lässt dem Beobachter eine

¹ Zu den Werken vgl. Peirce (1967, 1983, 1986, 1990, 1991). Einführend vgl. z.B. Pape (1989, 1994) und Apel (1967).

Freiheit mehr, denn es ist logisch möglich, blau ohne rot und Raum ohne Farbe auszu-
drücken, aber logisch unmöglich, Farbe ohne Raum und Farbe ohne Farbe zu
definieren. Schließlich bleibt für die Diskriminierung die Farbe als Farbe notwendig.
Der Beobachter erhält hier ein logisches Unterscheidungskonstrukt, mit dem er sprach-
pragmatische Analysen betreiben kann.

Die Einteilung von Peirce scheint logisch. Aber die Konstruktion dieser Logik ist nur
insoweit folgerichtig, wie man die Prämissen, die von ihm gewählt werden, selbst zu-
grunde legt. Insbesondere kann durch diese Methode die Universalisierung von Kate-
gorien, eine Vorgängigkeit von logischer Festgelegtheit von Zusammenhängen nicht
begründet werden. Hier gibt es auch zu Peirce widerstreitende Verfahrensvorschläge.
Andererseits kann solch ein Verfahren durchaus von Vorteil sein, wenn Objektbezüge
kategorial erschlossen werden sollen. Aber aus einer anderen Beobachterperspektive
benötigen wir andere Unterscheidungen. Es hängt ganz und gar von der jeweiligen Ver-
ständigungsgemeinschaft ab, welche Unterscheidungen für welche Zwecke gelten
sollen. Die Suche nach der gerechtfertigten Behauptbarkeit, die John Dewey für wissen-
schaftliche Handlungen fordert, ist also notwendig mit den jeweiligen Kontexten zu
verbinden, in denen sie handelnd geschieht.

Dann bleibt uns noch die weitere Festlegung, dass das vorgeschlagene Verfahren für
möglichst viele Vorgänge von Nutzen sein soll. Aber bei etlichen Interpretationen
greifen die Unterscheidungen, die uns Peirce vorschlägt, nicht mehr in der Eindeutig-
keit, wie wir sie z.B. für das Verhältnis von Farbe und Raum vornehmen können. Die
Unterscheidungen sind bloß ein logisches Spiel, ein Sprachspiel, mit einer bevorzugt
symbolischen Sichtweise. Sie sind vom Subjekt gereinigt, das die Zeichen durch Be-
gehren vereinnahmt und ihnen imaginäre Erlebnisse und Ereignisse zuweist, die hier
nicht in den Blick genommen werden. Mit der bloß symbolischen Sicht einer Kate-
gorien- und sprachlichen Schubladenlehre wird eine imaginäre Verknüpfung nach ihren
und in ihren widersprüchlichen Sichtweisen verunmöglicht. Auch eine diskriminierte
Darstellung wird so nur für *den* Beobachter möglich, der diese symbolische Setzung
teilt, der sich eine kategoriale Trennung vorstellen kann.¹ Damit aber unterliegen die
Verfahren der Abstraktion einer kategorial kausalen Zuschreibung, die als Konstruktion
auf semiotische Eindeutigkeit dringt. Solches Drängen ist für die Sprachphilosophie, die
Aufrichtung der Semiotik, sicherlich notwendig, und dies kann auch wichtig für eine
Beobachtertheorie werden, die versuchen will, kategoriale Schärfe in vermeintlich un-
scharfe Zusammenhänge zu bringen. Bewusst bleiben muss man sich jedoch des Um-
standes, dass solche Phänomenologie, wie sie Peirce uns vorschlägt, keinen Anspruch
auf Repräsentation einer Wahrheit, die außerhalb der Imagination und des Diskurses der
hier bevorzugten Verständigungsgemeinschaft liegt, erbringen kann. „Die sogenannte
phänomenologische Begründung der Kategorien kann keine Begründung, sondern nur
ein Verfahren für das Aufweisen von Exemplifizierungen der Kategorien liefern.“ (Pape
1989, 472) Für eine Beobachtertheorie bedeutet dies, dass ein solches Verfahren eine
Art Handlungsanweisung für die Konstruktion eigener Erfahrungen darstellt, eine Art
inhaltlicher Meta-Kommunikation², die im übrigen beliebig erweitert oder auch ver-

¹ Es gehört zu den Spielen des Witzes, der Dichtung usw., dass sie gerade mit den Erwartungen unserer
kategorial gesetzten Urteile und durch Verblüffungen ihrer imaginären Angebote mit uns spielen.

² Nur auf der Ebene der Intersubjektivität ist der pragmatische Sinn der Kommunikation inhaltlich für
Peirce festzulegen. Vgl. dazu etwa Apel (1967; 1970, 105 ff.), Habermas (1971, 106; 1975, 116 ff.).

ändert werden könnte. Die Notwendigkeit der Konstruktionen von Peirce kann sich auch nur in ihrem Erfolg für die Analyse bestimmter Zusammenhänge erweisen. So suchen wir durch Unterscheidungen die Realität und finden doch zunächst nur unsere Konstruktionen. Aber auch der Umkehrschluss gilt: Solche eindeutigen Konstruktionen benötigen wir, um überhaupt Verständigung und Erfolge zu erzielen.

Für Peirce ist die Evidenz der Beobachtung der Ursprung aller seiner kategorialen Unterscheidungen. Aus ihnen hat er die Begriffe Erstheit, Zweitheit und Drittheit gewonnen, die helfen sollen, Bereiche unserer Beobachtung zu klassifizieren. Die Erstheit stellt jene monadischen Begriffe von etwas dar, die von allen anderen Ganzheiten unabhängig sind. Die Zweitheiten sind dyadische Begriffe, die das Verhältnis zweier Ganzheiten umschreiben, die von einer dritten unabhängig sind. Die Drittheit repräsentiert eine triadische Ganzheit, die die Verhältnisse zwischen zwei Ganzheiten erzeugt.

Das Schema von Erstheit, Zweitheit und Drittheit bei Peirce schließt eine aufsteigende Ordnung von Seinsweisen ein, die hierarchisch geordnet erscheinen (Pape 1989, 76):

Kategorie	Seinsweise	konstitutive Relation
(1.) Erstheit ist enthalten in:	Reale Möglichkeit	Relationen der Inhärenz
(2.) Zweitheit ist enthalten in:	<i>Existenz</i>	Genuin dyadische Relationen
(3.) Drittheit	Realität	Universal kontinuierliche Relationen

Wenn wir dieses Schema von unten nach oben lesen, so erkennen wir, dass alles, was real ist, auch existiert, dass alles, was existiert, eine reale Möglichkeit beinhaltet. Die konstitutiven Relationen geben an, dass die Erstheit als monadische eine Relation der Inhärenz einschließt, die Zweitheit eine genuin dyadische Relation darstellt und die Drittheit universal kontinuierliche Relationen umfasst. Solche Universalisierungen in der Drittheit geben an, dass wir hier Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis haben, die wir immer dann, wenn wir sie als Realität bezeichnen, auch universal erfahren müssen. Damit aber ist ein Postulat für eine sich wechselseitig anerkennende Verständigungsgemeinschaft erhoben, die solche Universalisierung auch erlaubt.

Nehmen wir einfache Beispiele, um diese Kategorienlehre zu illustrieren. Wenn ein beliebiges Individuum in einer Art Privatsprache einem bestimmten Objekt einen bestimmten rein subjektiv gewählten Namen gibt, der keinerlei Relevanz für andere beinhaltet, weil niemand Anderes ihn kennt, dann haben wir die reale Möglichkeit eines Zeichens, das zugleich ohne Bedeutung für Andere bleibt, also inhärent in dieser einen Aktion der Zuschreibung verwurzelt ist. Von seiner Existenz erfährt ein Anderer erst dadurch, dass es mitgeteilt wird, was immer eine dyadische Struktur im Blick auf Beziehungen voraussetzen würde. Damit ist eine universale Realität aber noch nicht erreicht, denn erst wenn wir Drittheit erreichen, d.h. über die dyadische Struktur hinaus

auch Anderen Mitteilung erlaubt wird und dieser Mitteilungscharakter verallgemeinert werden kann, erst dann wird von einer Wirklichkeit im Sinne von Verallgemeinerung die Rede sein können.

Das Problem der Drittheit liegt allerdings darin, dass wir doch nie ganz ausmachen können, wie viele Beziehungen erforderlich sind, um dieses Maß an symbolisch vermittelter Realität universal zu erreichen. Hier habe ich einen Perspektivwechsel gewählt, um auf ein Problem dieser Drei-Welten-Theorie aufmerksam zu machen: Ich habe bewusst die menschlichen Beziehungen, die interpersonellen und interaktiven Vorgänge in den Vordergrund gerückt, sie *vor* den Zeichenprozess gestellt. Der Mensch ist für Peirce selbst Zeichen und sein Handeln ist Zeichen. Aber dies ist eine sehr allgemeine Positionierung. In dieser bezieht Peirce die Kategorien Erstheit, Zweitheit und Drittheit auf das Zeichen selbst. In diesem liegt eine Entität beschlossen, die sprachlich dazu führt, dass im Gebrauch der Dinge Erstheit, Zweitheit und Drittheit erzeugt wird. Nun ist es aber nicht möglich eine solche Bestimmung unabhängig von den eingegangenen Beziehungen, die zwar sprachlich, aber eben auch vielfältig anders, vermittelt sind, zu erörtern. Insoweit wir aber die Beziehungswirklichkeit einschließen, sehen wir, dass sprachliche Prozesse sehr komplexer Natur sind.¹ So werden Kindern in ihrem Lernprozess die Erstheiten über Zweitheiten über Deutungen von Drittheit vermittelt, d.h. das Kind erlernt aus der Existenz von Zeichen, die ihm in seiner Sozialisation vermittelt werden, auf Realität zu schließen. Wir könnten dann auch sagen, dass das, was existiert, bereits für dieses Kind Realität ist, dieses jedoch, um Peirce und seiner Intention zu entsprechen, im Sinne eines stark an die (soziale) Aktion des Erlernens gebundenen Wissens. So fern liegt dieser Gedanke gar nicht vom Konstruktivismus Piagets, mit dem ich noch zu erörtern habe, wie sich Begriffe herausbilden.

Für eine Verständigungsgemeinschaft ist es notwendig, den Maßstab der Realität in der Drittheit zu erreichen, indem sie sprachliche Grundgesetzmäßigkeiten an alle Mitglieder der Verständigungsgemeinschaft vermittelt und voraussetzt. Insoweit benötigt eine Verständigungsgemeinschaft die Universalität kontinuierlicher Relationen, die aber zugleich durch die widersprüchlichen Interessengruppen, Ethnien und (Sub-)Kulturen, Bildungsschichten und Spezialisierungsmöglichkeiten in einer solchen Gesellschaft in Frage gestellt sind. Drittheit ist im Sinne von Fachsprachen, von speziellen Sprachregelungen und Verständigungsdiskursen ein Konstrukt der Unübersichtlichkeit geworden, so dass der universalistische Anspruch in ein Stückwerk von Sprachspielen und in einen gemeinsamen Kontext von Bedeutungsvarianten zerfällt.²

Mit diesen kategorialen Unterscheidungen, deren logische Schlüssigkeit ich hier nicht weiter untersuchen will, hat Peirce eine Theorie konstruiert, die sprachliche Beobachtungen auf ihre Grundelemente zurückzuführen versucht. Die monadische Existenz der Erstheit verweist uns auf das schon erörterte Problem des Eins, jenes absoluten Beginns, der unabhängig von anderen zu gelten scheint. Gleichwohl verflüssigt sich diese Unabhängigkeit durch die vielen Auchs, die, insbesondere in den Wechselspielen zwischen Zweitheit und Drittheit, die allem symbolischen Denken, ja Denken schlechthin zukommt, ausgedrückt wird.

Das Denken umschließt Bedeutungen von Worten und Begriffen, es kann sich auf reale äußere Dinge beziehen wie auch auf imaginäre Vorstellungen, gleichzeitig jedoch ist

¹ Dies wird uns in Band 2, Kapitel III. und IV. ausführlich beschäftigen.

² Zur Differenzierung des Peirceschen Lösungsvorschlages vgl. Pape (1989).

das Denken – so Peirce – nicht in einem Augenblick gegenwärtig, sondern etwas, dem das jeweilige Bewusstsein sich anzupassen verstehen muss, eine Art Verhaltensweise, von der aus reguliert und konstruiert wird, was dem Bewusstsein als Existenz erscheint. Insofern findet man bei Peirce eine Ausdifferenzierung des von mir angedeuteten Zusammenhangs zwischen Eins und Auch, der bei ihm kategorial differenziert und beispielhaft belegt wird. Wenn das Denken durch die Drittheit gekennzeichnet ist, so berücksichtigt er zugleich, dass diese Drittheit durch die Zweitheit präzisiert wird, dass die Zweitheit durch die Erstheit präzisiert wird. Peirce konstruiert damit eine Ordnung der Zeichen, die deutlich macht, dass das Absolutum der Erstheit, wie immer es auch konstruktiv in das Denken des Menschen gelangte, eine notwendige Basis für Präzisierungen von Konstruktionen bereitstellt. Ohne solche monadischen Ausgangspunkte wäre es kaum möglich, Unterscheidungen zu treffen, die zu einer Verflüssigung des Denkens, zu einem Denken in triadischen Schritten, führt. Auch der Umkehrschluss gilt. Habe ich eine Erstheit, so kann ich hieraus keine Zweitheit gewinnen, habe ich eine Zweitheit, so kann ich hieraus keine Drittheit ableiten. Die sprachliche Welt erzeugt sich nicht aus ihren Monaden, sie erzeugt sich weder aus ihren Erstheiten noch Zweitheiten, sondern ist für das „Bewusstsein“ ein schon in Drittheit je existierender Zusammenhang. Es wäre unmöglich, kausal zu beschreiben, wie die Erst- und Zweitheiten zustande gekommen sind. Es ist aber möglich, aus vorhandener Drittheit, aus Zusammenhängen von miteinander verbundenen Zeichen und Begriffen, Erst- und Zweitheit zu präzisieren. In sprachlicher Hinsicht ist eine solche Präzisierung immer eine Rekonstruktion von Zusammenhängen. Als Rekonstruktion ist sie zugleich Konstruktion einer Kategorienlehre, die versucht, auf grundlegende Elemente der Repräsentation von Objekten äußerer oder innerer Natur zurückzuschließen. Solch ein Rückschluss ist allerdings stark durch die Regeln der Beobachtung des beobachtenden Systems selbst definiert. Sie ist damit eine Konstruktion eines Beobachters, der sich Regeln erfindet, um Drittheit zu erfassen, Zweitheit zu erschließen und Erstheit zu formulieren. Dies ist nicht weit von Hegels Dreischritt entfernt, der These und Antithese gegenüberstellt, um daraus eine Synthese abzuleiten. Im Umkehrschluss kann aus jeder Synthese die ihr zugrunde liegende These und Antithese rekonstruiert werden. Es ist dies ein dialektisches Analyseverfahren, das immer dann besonders erfolgreich ist, wenn Entwicklungsprozesse nachkonstruiert werden sollen. Nicht zu vergessen aber ist bei dieser Nachkonstruktion der konstruktive Anteil des Beobachters, der immer auch eine Neukonstruktion von Wirklichkeit erzeugt. Hier ist es entscheidend zu erkennen, dass nicht Wirklichkeiten *an sich* abgebildet werden, sondern dass die Konstruktivität von Beobachtung immer nur Konstruktion *für* ein beobachtendes System sein kann, das sich nach seinen Vorannahmen seine Wirklichkeit bildet bzw. erfindet. Die äußeren Anlasspunkte für solche Wirklichkeit, die Erfahrung, in die solche Konstruktionen eingebettet sind, verbleibt als interpersonelle Basis einer Verständigungsgemeinschaft, die an diese Realität glaubt und ihr einen empirischen Wahrheitsgehalt zumisst. Nehmen wir solche Verständigungsgemeinschaften *in the long run* als Versuche der Integration in ein umfassend reflektiertes System, so scheint alles in der Tat auf einen möglichen Abschluss der Forschung hinauszulaufen. Aber die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (Thomas S. Kuhn) zeigt immer wieder das Gegenteil an: Verwerfungen, Brüche, Vergessen und Verdrängungen sind im Nach- und Nebeneinander wissenschaftlicher Strömungen ebenso vorkommend wie die immer neu einsetzenden Versuche,

alles noch einmal durch die Brille einer weiteren Theorieschule neu zu sehen. Davon übrigens ist der Konstruktivismus gar nicht ausgenommen.

Für Peirce sind die Kategorien phänomenologisch nur eindeutig bestimmbar, wenn sie Gegenstände menschlicher Erfahrung sind. Dabei möchte er diese Erfahrung selbst zum Ausgangspunkt einer universellen Bestimmung solcher Kategorien machen. Für eine konstruktivistische Beobachtertheorie stellen sich hier zwei Fragen – zunächst: Inwieweit können die Kategorien überhaupt Gegenstände der Erfahrung sein? Für Peirce können sie Gegenstände solcher Erfahrungen sein, weil sie ihm als unzerlegbare Elemente dessen erscheinen, was aller menschlichen Erfahrung gemeinsam zugrunde liegt. Nur so kann Peirce auch die Logik einer geordneten Welt nach Erstheit, Zweitheit und Drittheit ableiten, in der für die fortschreitende Komplexität jeweils die weniger komplexe Kategorie vorausgesetzt ist. Dieses elementarisierende Denken setzt jedoch einen Gültigkeitsraum voraus, der in einer Beobachtungswirklichkeit im engeren Sinne bleibt und die Beziehungswirklichkeit, jegliche Form von Psychologisierung, ausschließt. Peirce muss ganz im Sachverhalt der Sprache verbleiben, um diese Lösung zu finden. Daraus entsteht die zweite Frage: Inwieweit kann diese Lösung damit aber einen universellen Anspruch erfüllen? Sie kann es nur, wenn sie aus dem widersprüchlichen Raum Sprache eine Vereinheitlichung sich als Beobachtung gewinnt, die die sprachlichen Komponenten weniger aus ihrem widersprüchlichen und interessebezogenen menschlichen Gebrauch her definiert, sondern vielmehr aus der Logik einer Beobachtung im engeren Sinne, die eine Eindeutigkeit der beschriebenen Begriffe und Texte gewinnt. Dann aber bleibt der Zweifel, inwieweit ein phänomenologisches Herangehen, wie es Peirce praktiziert, überhaupt universelle kategoriale Ansprüche entwickeln kann, da seine Phänomenologie selbst nur subjektive Geltung von begrenzten Verständigungsgemeinschaften mit ihrer begrenzenden Methode erreicht. Die Forderung, dass die Phänomenologie „die richtige kategoriale Struktur unserer Erfahrung dann und nur dann entdeckt, wenn aus den Kategorien und der Weise ihrer Ordnung eine universale Theorie der Darstellung abgeleitet werden kann“ (Pape 1989, 406), kann nicht erfüllt werden. Sie kann ihre Erfüllung ja nur für den Bereich der Semiotik gewinnen, wenn eine semiotische Verständigungsgemeinschaft solche Universalität *in den Grenzen* ihrer konstruktiven Aufgaben *für eine gewisse Zeit* anerkennen will, aber sie wird vom phänomenologischen Begründungsansatz her ad absurdum geführt, wenn sie diese Zeit ihres Gebrauchs selbst zur Universalie erklären müsste.¹

Peirce hatte in seinen anthropologischen Studien erkannt, dass die Erlebnisse z.B. von Kindern, die beobachten, dass ihre eigenen Vermutungen an der Realität scheitern können, d.h. insbesondere an den Aussagen anderer Personen, der Eltern, der Erwachsenen scheitern, Veranlassung dafür sind, ein Selbst und ein Ich in der inneren Psyche zu unterscheiden, wobei dem Ich die Rolle zugeschrieben werden kann, Quelle des Irrtums zu sein. Dieser Gedanke, der insbesondere von Mead weitergeführt wurde, was ich weiter unten noch diskutieren werde, wird von Peirce in seiner Bedeutung für die indexikalische Seite von Sprache betont (vgl. Pape 1989, 51 ff.). Als Bestimmung einer solchen Theorie erscheint folgende These: „Die Bezeichnung der Existenz eines Subjekts ist nur dadurch möglich, dass ein Subjekt sich durch die Verwendung von

¹ Dieses Problem wird mich in Auseinandersetzung besonders mit Apel und Habermas immer wieder beschäftigen. Vgl. dazu Kapitel II. 2.4. und insbesondere Band 2, S. 152 ff., 178 ff., 254 ff.

„ich“ und anderer indexikalischer Zeichen in Bezug auf die Gehalte seiner Erfahrung selbst lokalisiert.“ (Ebd., 57) Damit ist eine Grundbedingung des Bezugs auf sich selbst und alle anderen Objektivationen, die durch Zeichen indexikalisch bezeichnet sind, geleistet worden. Wie aber kommen solche indexikalischen Listen zustande? Peirce erkennt hier, dass es keine voraussetzungsfreie Theorie geben kann, die eine solche Zeichenliste konstituiert. Hier wird die Gefahr eines bloßen Subjektivismus, einer direkten Gleichsetzung von Lebenswelt und ihren kommunikativen Inhalten mit dem Index dessen, was ein Ich zum Vergleich heranziehen kann, gesehen. Die darin wurzelnde Beliebigkeit von Tatsachen, Einsichten und Verhaltensweisen ließe sich nur dann korrigieren, wenn in ihnen eine Konstruktion allgemein gültiger Erfahrung gegenüber der beliebigen, zufälligen, individuellen Erfahrung feststellbar wäre. Aber eine solche Theorie lässt sich nicht aus sprachphilosophischen Gesichtspunkten gewinnen. Zwar verleitet die Sprache dazu, in ihr selbst eine Allgemeingültigkeit zu vermuten, die wie bei Peirce kategorial eingefangen werden soll, aber der sprachliche Gebrauch in den Beziehungsgeflechten von Menschen, in unterschiedlichsten Kulturen, führte alle Annahmen von Universalisierungen immer auch an ihre Grenzen. Diese Grenzen bedeuten nicht, dass es nicht möglich wäre, Konstruktionen von hoher allgemeiner Gültigkeit einzusetzen. Aber solche Gültigkeit ist immer durch die Verständigungsgemeinschaft und ihren Gebrauch selbst definiert, die diese Gültigkeit für sich anzuerkennen geneigt ist. Gleichwohl benötigt jede Verständigungsgemeinschaft jenen absoluten sprachlichen Ausgangspunkt, der in einem Eins wurzelt, sich auf eine Monade zurückzieht, um damit überhaupt erst Zweitheit und Drittheit sich unterscheiden, um damit denkerische Plausibilität und Verständigung überhaupt gewinnen zu können. Dennoch ist die Vereinbarung eines solchen Eins, die Rekonstruktion einer solchen Monade, die Gültigkeit eines letzten Wissens immer ein Produkt und Konstrukt dieser Verständigungsgemeinschaft selbst und bleibt deren konventionellen Regeln unterworfen. Insoweit greifen im Prozess der Zeichenbildung konstruktive und rekonstruktive Aufgaben ineinander, und ein äußerer Beobachter kann diesen gegenüber ständige Veränderungsprozesse feststellen. Wie anders wäre es sonst erklärlich, dass sich das sprachliche Verhalten im Blick auf das Eins, im Blick auf die Monaden und Erstheiten ständig in Veränderung befindet, dass es einen Wandel von Begriffen und ihren konventionellen Konnotationen gibt, dass Sprache selbst eine Lebendigkeit darstellt, die mit dem Leben der Menschen verbunden ist?¹

Mit Peirce ist besonders bewusst geworden, dass das Zeichensystem sich selbst entwickelt. Es kann dies eine eigene Dynamik entfalten, die insbesondere durch kategoriale Analysen erschließbar wird. Insoweit sind die Kategorien von Peirce sehr brauchbar, wenn es darum geht, die Schichten überlagernder Lernprozesse zu rekonstruieren, um sie durch Vergleich beobachtbar und beschreibbar werden zu lassen. Dadurch hat Peirce Vorannahmen geliefert, die für eine Beobachtertheorie wesentlich sind. Wann immer wir beobachten, dann müssen wir unterstellen, dass wir eine Beobachtungstheorie mit gewissen Grundregeln voraussetzen, von der aus wir rekonstruktiv Sachverhalte und Ereignisse aufzuklären versuchen. Wenn es z.B. bei Feyerabend und Kuhn heißt, dass man zueinander konkurrierende Theorien nicht miteinander vergleichen kann, dann muss bewusst bleiben, dass diese Unvergleichbarkeit immer nur aus einer Beobachtungstheorie, die die Kontrahenten dennoch in ihrer Unvergleichbarkeit mit-

¹ Vgl. dazu weiterführend insbesondere Ricœur (1986).

einander in Beziehung setzt, zu beobachten ist.¹ Für eine solche Beobachtungsperspektive wird die Abduktion wichtig. Abduktion nennt Peirce den Entwurf erklärender Hypothesen, die die persönlichen Erfahrungen des Individuums innovativ verallgemeinern. Welche Identität gewinnt das Subjekt gegenüber einer solchen Beobachtungstheorie? „Die Einführung einer indexikalischen, doch intersubjektiven Sprache für unsere Erfahrungen verleiht dem semiotischen Subjekt das Mittel, um einen Zusammenhang zwischen Allgemeinen – der Form des Zeichens – und Konkreten – der Existenz der einzelnen Zeichenvorkommnisse – herzustellen, der für die Bildung seiner Identität und seines Selbstbewusstseins konstitutiv ist. Abduktion und Verallgemeinerung (Abstraktion) werden so zu Mitteln, mit denen das semiotische Subjekt seine Identität entwirft.“ (Pape 1989, 63) Die Abduktion tritt so zu den Möglichkeiten der Verallgemeinerung, die durch Induktion oder Deduktion erreichbar erscheinen, hinzu. Alle drei Möglichkeiten aber setzen eine Beobachtungstheorie voraus, für die implizite Bedingungen bei Peirce genannt sind.

Es darf allerdings nicht vergessen werden, dass dabei der Anspruch auf Universalität bloß ein Anspruch nach Konstruktivität in einer möglichst lange anhaltenden Diskurs- oder Verständigungsgemeinschaft darstellt. Im Nachhinein aber sieht man erst, wie lange dies dauerte. Insoweit reicht es nicht aus zu beschreiben, dass die indexikalische Zeichenfunktion, die nach Peirce auf die Erfahrung der empirischen Subjekte abhebt, die Erfahrung des Subjekts voraussetzt, Formen und Verwendungszusammenhänge von Zeichen möglich zu machen. Diese Übertragbarkeit auf die subjektiven Verhaltensweisen und ihre Erfahrungen ist zwar ein wesentlicher Gesichtspunkt, der aber hinsichtlich der Erfahrungsmöglichkeiten dieses Subjekts in seiner sprachlichen Reduktion auch zu speziell bleiben wird. Sprache wird hier wie ein Objekt der Beobachtung in einem engeren Sinne aufgefasst, aber Sprache ist auch, wie ich noch ausführlich diskutieren werde, in Modelle des Selbst und des Anderen, des Bewussten und Unbewussten eingebettet, um darin Formen und Verwendungsweisen von Zeichen zu konstruieren, zu entwickeln, zu verändern.

Für Peirce gibt es eine Sprache mit einer bestimmten Ordnung von Zeichenfunktionen. Dies bedeutet aber nicht die Existenz einer solchen Ordnung unabhängig vom Menschen. Das Problem liegt vielmehr darin, dass die Individualität von Zeichen begrenzt sein muss. „Denn dies Zeichen muss in der Lage sein, wieder und wieder aufzutreten. Diese Wiederholungen existieren, da das Symbol selbst ihre Existenz beherrscht. Ein Wort kann unbegrenzt oft wiederholt werden. Jedes seiner Vorkommnisse kann man als eine *Replika* dieses Wortes bezeichnen. Das Sein des Wortes selbst besteht in der Gewissheit (die sich der Konvention verdankt), dass eine Replika, die aus einer Folge von Lauten eines gegebenen Typus zusammengesetzt ist, im Geist eine äquivalente Replika hervorruft. Ein Symbol ist also ein allgemeines Zeichen, und als solche hat es die Seinsweise einer Gesetzmäßigkeit (im wissenschaftlichen Sinne).“ (Peirce 1983, 66; vgl. auch Pape 1989, 92).

Das Symbol erscheint also für Peirce als eine konventionelle Form von konstruierter Wirklichkeit, die gleichwohl Gesetzmäßigkeit erreicht. Solche Gesetzmäßigkeit wird durch die Konvention selbst herstellbar sein müssen, so dass die Universalität von

¹ Vgl. dazu Pape (1989, 62).

Symbolen, die eine allgemeine Gültigkeit voraussetzt, für jene Menschen gilt, die sich darüber – bewusst oder unbewusst – verständigt haben.¹

Auch Peirce stellt sich das Problem der Erfahrung eines unmittelbaren Objekts im Zeichenprozess. Alle körperlichen Symptome z.B. scheinen auf die Bildung eines solchen unmittelbaren Objekts des Zeichens hinzudeuten, so dass sich daraus ein genuiner Index zu ergeben scheint. Das aber deutet in der indexikalischen Struktur schon wieder auf Beweis und Auffindungsregeln von Zeichen, Ereignissen und ihre Interpretation hin, die in ein Verhältnis zu der unmittelbar erscheinenden Sinnlichkeit des Ereignisses selbst oder des Objektes gesetzt werden. Peirce unterscheidet das unmittelbare Objekt von einem realen Objekt, wobei das unmittelbare Objekt eine Vorstellung oder Idee ausdrückt, auf der ein Zeichen aufbaut, das reale Objekt, wenn es einen realen Umstand gibt, auf dem die Idee wie auf einem Fundament aufruhet. Eine solche Unterscheidung wird auch im Alltagsbewusstsein intuitiv vorgenommen. So wissen wir immer wieder deutlich zwischen den Ideen der unmittelbaren Objekte, die imaginativ verankert sind, und den realen Verhältnissen und Objekten zu unterscheiden, die wir direkt sinnlich vorfinden und anfassen können. Gleichwohl ist der Gedanke des Aufruhens nicht unproblematisch, denn die Kräfte der Imagination können wie eine Wirklichkeit erscheinen, die tatsächlich und real wirkt, Imaginationen können sich auch materialisieren und dann als reale Umstände mit Beweiskraft auf das Individuum zurückwirken. So mag Gott nur ein unmittelbares Objekt sein, wenn ich mich ihm zuwende, aber er wird zu einem realen Ding, wenn er sich in der Kirche und ihren Bauwerken manifestiert und durch Personen oder projektiv erfahrene Wunder repräsentiert wird. Insoweit aber sind unmittelbare Objekte und reale Dinge oder Umstände durch die konstruktiven Beobachtungen miteinander vermittelt und werden in den Konventionen einer Verständigungsgemeinschaft entschieden. Es bleibt in jedem Einzelfall immer eine Frage der Beobachtungstheorie, des Beobachters selbst, inwieweit diese Unterscheidung Relevanz gewinnt und für die empirische Geltung von Aussagen schlüssig herangezogen werden kann. Insoweit führt die Regelung, die Peirce vorschlägt, dass das unmittelbare Objekt auf den realen Dingen basieren soll, in die Irre, denn sie muss Elemente der Realität selbst unterstellen, die eine Unabhängigkeit von den Konstruktionen eines Beobachters bedingen. Eine solche Unabhängigkeit aber ist aus konstruktivistischer Sicht nicht hinreichend begründbar. Dennoch werde ich diese Unterscheidung benutzen müssen, um innerhalb der empirischen Regeln der Verständigungsgemeinschaft Gültigkeiten zu begründen oder abzuwehren. Wir benötigen immer wieder Zuflucht beim Eins gegen die vielen Auchs. Aber es ist notwendig, dies als einen Konstruktionsvorgang zu begreifen, um sich aus dem Dilemma der Begründung einer letzten Wahrheit herauszulösen. Damit aber entsteht ein neues Dilemma, das durch das Studium von Peirce nachhaltig belegt werden kann: Es bleibt auch in den Regeln einer solchen Verständigungsgemeinschaft jenes relative Absolutum erhalten, dem wir eine Erstheit zubilligen, aus dem wir eine Zweitheit der sprachlichen Gegenüberstellung ableiten, mit dem wir in Drittheit uns symbolisch vermitteln und überhaupt aussagen können. Die Begriffe stehen für etwas, sie bezeichnen, sie verallgemeinern, sie

¹ Inwieweit das Verfahren von Peirce besser als z.B. das von Morris ist, der in recht einfacher Weise das Zeichen als Mittelbar-Notiz-Nehmen-Von definiert, soll hier nicht weiter beurteilt werden. Vgl. dazu weiterführend Pape (1989), ferner auch Habermas (1988, 1991 a – Ch. S. Peirce über Kommunikation; 1992 a).

vereinfachen, sie scheinen für die Wirklichkeit selbst zu stehen, weil wir anders über Wirklichkeit uns nicht verständigen können. Wenn wir das Konstrukt von Wirklichkeit anerkennen, wenn wir bereit sind zu sehen, dass eine Konstruktion von Wirklichkeit immer auch etwas über den Konstrukteur aussagt, dann lösen wir damit aber noch nicht das Problem, dass diese Konstruktionen in der Verständigungsgemeinschaft nach Regeln der Verständigung ausgetauscht werden müssen, was den Maßstab eines Absoluten, eines Vergleichspunktes, eindeutiger Bezeichnungsregeln voraussetzt. Solche Erstheit kommt aber nie von außen, sie ist von Menschen konstruiert, dann jedoch als Konstrukt benutzt und erscheint so als Erstheit. An solchen Eins differenzieren wir die Auchs. Insoweit konnte uns die kurze Analyse des Ansatzes von Peirce helfen, dass die Suche nach Realität immer die Abarbeitung eigener Konstruktivität einschließt. In solcher Konstruktivität aber liegt die Gefahr der Verabsolutierung einer Wirklichkeit, die zeichenhaft durchaus erfahren werden kann. So benötigen wir einen Beobachter, der sich selbst in den Zirkel zwischen Zeichen, Symbolen und Realität einschließt, um hierin Andere und sich selbst als Beobachter zu sehen und zu unterscheiden.

1.3.4.2 Foucaults „*Ordnung der Dinge*“ (*,les mots et les choses‘*)

Michel Foucault hat aus ganz anderer Sicht die Ebene der Realität im sprachlichen Prozess differenziert. In „*Die Ordnung der Dinge*“ (1993 a) zeichnet er eine Archäologie der Humanwissenschaften nach, die er vor allem an den Diskursen über die Natur, das Geld (den Wert) und die Sprache belegt. Als Konsequenz, die bereits im ersten Kapitel von mir skizziert wurde, bleibt ein Beobachtungsstandpunkt, der durch Endlichkeit, Diskontinuität, Singularität gekennzeichnet ist, wenn er sich der Realität nähert. Diese Realität ist eine Ordnung der Dinge, die sich der Mensch konstruiert und die für ihn immer schon vorkonstruiert ist. Das Denken verdoppelt sich hier: Es ist Riss, Trennung von Chronologie und Geschichte, wenn es sich in seinen Ereignissen selbst singular erfährt, zugleich aber auch Aufbau einer Chronologie und Geschichte von Subjekten, die in der Imagination eines Zusammenhangs stehen. Seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts haben wir nach Foucault zwei Möglichkeiten, uns unseres Ursprunges und mit diesem der Einbindung in Realität bewusst zu werden:

(1) Das moderne Denken gestattete positivistische Bemühungen, „die Chronologie des Menschen in die Dinge einzureihen, so dass die Einheit der Zeit wiederhergestellt und der Ursprung des Menschen nichts als ein Datum, nichts als eine Falte in der seriellen Abfolge der Wesen ist“ (Foucault 1993 a, 401). Hier wird der Mensch den Sachgewalten der Dinge, den Konstruktionen von Disziplinarmächten unterworfen, die als Theorieschulen Wirklichkeit verkünden und in ihren Verständigungsgemeinschaften kontrollieren und abprüfen.

(2) Das moderne Denken erlaubte aber auch umgekehrt die komplementäre Bemühung, „gemäß der Chronologie des Menschen die Erfahrung, die er mit den Dingen hat, die Kenntnisse, die er von ihnen hat, die Wissenschaften, die er so hat bilden können, in eine Linie zu bringen“ (ebd.).

Entweder wird der Ursprung des Menschen den Dingen oder die Dinge werden dem Menschen untergeordnet. Darin zeigt sich eine grundlegende Asymmetrie, die dem Denken der Moderne innewohnt. Und es zeigt sich ein Ursprungsdenken, das an eine Wurzel von Realität greifen will, die sich immer dann entzieht, wenn die Versuche uni-

versell werden. Es keimen immer neue, abgegrenzte Verständigungsgemeinschaften, die sich ihre Realität formulieren, und die beiden formulierten Grundmöglichkeiten der Zuschreibung zerfallen in unendliche Variationen bis hin zur Unstimmigkeit. *Allein* sind wir anmaßend, *im Vergleich* müssen wir bescheiden werden. Die Zeit der Realität scheint für alle gleich zu sein, aber dies ist ein Schein, denn sie wird unterschiedlich erfahren. Die Endlichkeit des je subjektiven Seins erreicht das, was eben noch Realität für alle sein sollte, um sich als Erfahrung des modernen Denkens zu begreifen.

Foucault, der die Krise dieses Denkens vor allem am Ende des 18. Jahrhunderts, am Ende des klassischen Denkens, beschrieben hat, sieht vier Perspektiven bis in die Moderne erscheinen¹:

- (1) Die Verbindung der Positivitäten mit der Endlichkeit, wobei kein Wissen und keine Wahrheitssuche sich ewig gleich in der Zeit und der Veränderung der Erkenntnisinteressen bleiben wird;
- (2) die Reduplizierung des Empirischen im Transzendentalen, da es kein Sammeln von positiven Fakten außerhalb von Sinn und Konstituierung von Sinn durch transzendente Verallgemeinerung gibt (wie immer man dies auch begrifflich denken mag²);
- (3) eine ständige Beziehung des „Ich denke“ zum Ungedachten, da die Vollständigkeit des Denkens in keiner Weise mehr sicher ist;
- (4) schließlich den Rückzug und die Wiederkehr des Ursprungs, da wir einerseits uns nicht mehr aus einem ersten, ableitbaren Ursprung her erfahren können (Auflösung des Anfangs von Geschichte), aber doch immer wieder in uns ein Ursprüngliches erfahren müssen (Sozialisation).

Diese Auflistung kann selbst nicht vollständig sein, ebenso wenig wie die Perspektiven, die uns Foucault für die Wissensumschreibungen der Humanwissenschaften liefert. Nach diesen ist die „Realität“ Mensch eine recht junge Erfindung. Er erscheint erst mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts – ebenso wie das Leben, die Arbeit und die Sprache – als eine Gestalt, die durch eine Zeit gesellschaftlicher Umbrüche herausgefordert wurde. Die Folgen der französischen Revolution, der Industriegesellschaft, wirkten hier hinein, aber vollzogen wurde die neue Realität in der Ordnung des Wissens: „Und dieses Ereignis hat sich in einer allgemeinen Neuverteilung der *episteme* vollzogen: als die Lebewesen den Raum der Repräsentation verließen und sich in der spezifischen Tiefe des Lebens, die Reichtümer im fortschreitenden Druck der Produktionsformen, die Wörter im Werden der Sprache ansiedelten. Unter diesen Bedingungen war es nötig, dass die Kenntnis vom Menschen in seiner wissenschaftlichen Betrachtung als mit der Biologie, der Ökonomie und der Philologie gleichzeitig und mit gleichem Ursprung auftauchte, so dass man in ihr ganz natürlich einen der entscheidendsten, in der Geschichte der europäischen Kultur durch die empirische Rationalität vollzogenen Fortschritte gesehen hat. Da aber gleichzeitig die allgemeine Theorie der Repräsentation verschwand und sich dagegen die Notwendigkeit der Frage nach dem Sein des

¹ Ich gebe sie hier in meiner Deutung wieder; vgl. Foucault (1993 a, 404).

² Selbst eine Ablehnung einer bewussten transzendentalen Perspektive führt doch zumindest auf das Problem zurück, den vor aller Empirie unterstellten Sinn und Bedeutungskonventionen sich irgendwie – z.B. als Konstruktivismus – festzuhalten.

Menschen als Begründung aller Positivitäten aufdrängte, musste notwendig ein Ungleichgewicht entstehen: der Mensch wurde das, von wo aus jede Erkenntnis in ihrer unmittelbaren und nicht problematisierten Evidenz gebildet werden konnte. Er wurde aus viel stärkerem Grunde das, was die Infragestellung jeder Erkenntnis des Menschen gestattet. Daher jene doppelte und unvermeidliche Kontestation: die unaufhörliche Auseinandersetzung zwischen den Wissenschaften vom Menschen und den Wissenschaften schlechthin, wobei die ersten die unüberwindliche Präention besitzen, die zweiten zu begründen, die unaufhörlich zur Suche nach ihrer eigenen Grundlage, der Rechtfertigung ihrer Methode oder der Reinigung ihrer Geschichte, gegen den ‚Psychologismus‘, gegen den ‚Soziologismus‘, gegen den ‚Historizismus‘ gezwungen sind; und die ständige Auseinandersetzung zwischen der Philosophie, die den Humanwissenschaften die Naivität vorhält, mit der sie sich selbst zu begründen versuchen, und jenen Humanwissenschaften, die als den ihr eigenen Gegenstand beanspruchen, was einst das Gebiet der Philosophie gebildet habe.“ (Foucault 1993 a, 414 f.)

Was bleibt hier als Realität? Die Wirklichkeit vervielfältigt sich zu Wirklichkeiten. Die je spezifischen Blickwinkel provozieren ständig neu den Streit der Wissenschaften untereinander, der für diejenigen, die sich ihnen erstmalig zuwenden, zu einem Schock nicht nur der Unübersichtlichkeit, sondern sogar des wechselseitigen Unverständnisses gerät. Darin aber steckt doch, so folgert Foucault, noch ein System, eine Logik. Wenn das epistemologische Feld in alle Richtungen zerspringt, dann kann nicht einmal mehr der Zauber der Formalisierungen, wie ihn die Mathematik bietet, dann können auch nicht die Beschwörungen des Positivismus Einhalt gebieten, um sich an formaler Reinheit den Wunsch nach realen Abbildungen zu sättigen. Die moderne *episteme* scheint sich vielmehr als voluminöser und nach drei Seiten hin offener Raum zu entfalten: In einer Dimension stehen die mathematischen Wissenschaften und die Naturwissenschaften, „für die die Folge stets eine deduktive und lineare Verkettung evidenter oder verifizierbarer Aussagen ist“ (ebd., 416); in einer anderen Dimension erscheinen Wissenschaften, die sich mit dem Leben, der Produktion und Distribution von Reichtümern, der Sprache beschäftigen, und „die diskontinuierliche, aber analoge Elemente in Beziehung setzen, so dass sie untereinander kausale Relationen und Strukturkonstanten errichten können“ (ebd.), wobei wir hinzusetzen können, dass diese selbst strittig, widersprüchlich bleiben und aufgrund mangelnder Formalisierbarkeit viel größere Unschärfe aufweisen als die reduktiven Perspektiven der ersten Dimension; zwischen beide aber schiebt sich eine dritte Dimension, die als philosophische Reflexion sich als „Denken des Gleichen“ entwickelt (ebd.). Sie wendet sich dem Leben, der Ökonomie und der Sprache zu, um zugleich die Formalisierung des Denkens voranzutreiben. Sie steht im Dazwischen, was leicht dazu führen mag, von keiner der beiden anderen Dimensionen mehr anerkannt zu werden.

Wo aber bleiben in diesen Perspektiven die Humanwissenschaften? Wo erscheint der Mensch, wenn er denn so oder so maßgeblich geworden sein soll?

Die Humanwissenschaften befinden sich in keiner der konstruierten Dimensionen von Foucault, sie scheinen in dem Zwischenraum dieser verschiedenen Wissensgebiete und Dimensionen ihren Platz zu finden. Foucault will damit auf einen besonderen Status aufmerksam machen, der darin wurzelt, dass die Humanwissenschaften sowohl den konstanten Plan aufweisen, sich eine mathematische Formalisierung zu geben, sowohl mit Modellen und Begriffen operieren, die für die Biologie, die Ökonomie oder die Sprache wesentlich wurden, als auch sich der philosophisch konstruierten Seinsweise

des Menschen zuwenden. Daraus entsteht, so folgert Foucault weiter, ihre Gefährlichkeit und Gefährdung.

Ihre *Gefährlichkeit* erscheint, wenn man an Stichwörter wie Psychologismus, Soziologismus, Anthropologismus denkt, die über die Humanwissenschaften die vermeintlich sicheren Gebäude der Wissenschaften, die in ihren Dimensionen befangen sind, zum Einsturz bringen können. Solche Gefährlichkeit rührt ja gerade daher, dass es die Realität in einem ausgewiesenen Sinne nicht mehr gibt, so dass über die Humanwissenschaften – als dem Ort der bewussten Reflexion menschlich-praktischer Erfahrungen – gerade die Fragwürdigkeit von abgehobenen Formalisierungen oder zu speziell gewordenen Modellierungen deutlich erscheinen kann. An dieser Stelle will ich die Argumentation Foucaults verlängern: Die Gefährlichkeit der Humanwissenschaften entstammt zugleich einem Empfinden, das dem Beobachter von Wissenschaften überhaupt entgegentritt. Es ist die Frage nach der Realitätsnähe. In den Humanwissenschaften wird oft, da der Mensch betroffen ist, eine höhere Nähe und damit Dichte von Aussagen vermutet, die die Realität selbst berührt. Zumindest ist es ja die Betroffenheit, das Betroffensein, die Alltäglichkeit von Ereignissen, die hierin erscheinen mag. Die darin liegende Komplexität ist allerdings nicht Dichte und Stringenz einer Argumentation, sondern Unschärfe, die durch den Fokus selbst bedingt ist: Hier wird nicht mehr wie in den abgegrenzten Dimensionen engerer Wissenschaftsbilder ein Fokus scharf auf ein Feld gerichtet, um damit zu möglichst eindeutigen, präzisen und kausal determinierten Aussagen zu kommen, sondern hier wird in die Ränder des Sichtbaren gewandert, wobei die Blicke unstedt umherschweifen und von singulären Ereignissen überschwemmt sind. Hier wird die Souveränität und Selbstherrlichkeit des Menschen selbst bezweifelbar, so dass die Wissenschaften in ihren engeren Dimensionierungen selbst in Frage stehen, was eben die Gefährlichkeit der Humanwissenschaften ausmacht. Wir könnten auch von den Humanwissenschaften weg und hin zum Alltagsverständnis des Menschen denken, um zu einer ähnlichen Aussage zu gelangen. Die Menschen, die außerhalb der Wissenschaft stehen, die in dem voluminösen Spiel der Wissenschaften auf keiner der Dimensionen sich situieren können, mögen die größte Gefahr für die Wissenschaft darstellen, wenn man ihre Unschärfe von Beobachtungen in den Raum des Wissenschaftlichen eintreten ließe. Umgekehrt zeigt sich hier auch, warum die Wissenschaften deshalb so gerne den Eintritt in ihre Räume verwehren.

Gleichwohl sind die Humanwissenschaften – und deutlich gilt dies für die nicht eindeutig empirisch begründbaren wissenschaftlichen Blicke in ihnen – *gefährdet*, weil Komplexität selbst und ein unscharfer Blick ja noch nicht Garantie für das Erreichen praktischer Freiheit oder andere Wünsche des Menschen sind. So könnten sich übertriebene Hoffnungen auf ein Gebiet richten, das, indem es z.B. Repressionen in Gesellschaften kritisch und reflexiv nachweist, so wie es Foucault getan hat, ja noch nicht gleichzeitig damit eine Gesellschaft herstellen kann, die repressionsfrei wäre.¹ Werden aber übertriebene Hoffnungen gesetzt, dann wird oft der Zerstörer von Hoffnungen und nicht der Urheber schadhaft gemacht und durch Kritik oder Abwehr vernichtet. Längst hat sich solcherlei Vernichtungsdenken in den Lebensalltag des 20. Jahrhunderts ein-

¹ Dabei ist es, was die Geschichte betrifft, offensichtlich, dass nicht eine Repressionsfreiheit am Ende des Erkennens von Repressionsprozessen steht, sondern nur eine ständig neue Rekonstruktion der verschiedenen und unterschiedlichen Praktiken und Arten von Macht und Unterdrückung, die sich die Menschheit in ihrer Geschichte erfunden hat.

geschlichen, in dem die Naturwissenschaften ungleich höherwertig in ihren anwendbaren Aussagen und ihrem Status gedacht erscheinen als die Humanwissenschaften.

Wie sollen die Humanwissenschaften zwischen Gefährlichkeit und Gefährdung die Realität des Menschen beschreiben? „Auf allgemeinere Weise ist der Mensch für die Humanwissenschaften nicht jenes Lebendige, das eine besondere Form hat (eine ziemlich spezielle Physiologie und eine fast einzigartige Autonomie). Dieses Lebendige bildet aus dem Inneren des Lebens, zu dem es durch und durch gehört und von dem es in seinem ganzen Sein durchdrungen ist, Repräsentationen, dank derer es lebt und von denen ausgehend es jene seltsame Fähigkeit hat, sich eben das Leben vorzustellen.“ (Ebd., 422) Auch die Ökonomie oder die Sprachtheorie kann nicht die Realität des Menschen aussagen. So wird der Mensch in den Humanwissenschaften als lebendiges, arbeitendes und sprechendes Wesen eher in einem Zwischenraum, in einer unscharfen Entfernung von den speziellen Modellen analysiert und beschrieben, was je nach Ansatz die Gefährlichkeit oder Gefährdung dokumentiert.

In dieser sehr idealtypischen Weise umgeht Foucault allerdings das spezifische Problem einer Beobachtertheorie, die sich fragen müsste, wie sich die Realitätsbeschreibungen durch die Situierung des Beobachters selbst verschieben. Es ist ja gerade für die Humanwissenschaften seit dem 19. Jahrhundert bezeichnend gewesen, dass sie immer wieder versuchten, in eine der begrenzten Dimensionen zu flüchten. Sie wollten hierin ihre besondere Sicherheit finden, indem sie entweder einer Formalisierung des Denkens bis hin zum Ausschalten alles alltäglichen Lebens einübten; oder sich in marxistischer Perspektive vollständig auf eine Tausch- und Werttheorie gründeten, aus der alles andere abgeleitet werden sollte, so dass die Subjektivität von der Realität abgezogen wurde; oder in den Sprachtheorien, in denen alle anderen tätigen und produktiven Seinsweisen des Menschen ausgeblendet wurden, um ihn nur über Sprache zu definieren. Solche Ausschließungen sind im Grunde typisch für die Ansätze der Humanwissenschaften geworden. Gleichwohl konnten sie im Vergleich der humanwissenschaftlichen Theorien untereinander nicht befriedigen, und erst wenn wir uns auf eine Ebene einer Metabeobachtung begeben, wenn wir uns also als externer Beobachter der Humanwissenschaften selbst verstehen, wird erkennbar, was Foucault meint.

„Man hat eine der Natur eigene Historizität entdeckt. Man hat sogar für jeden großen Typ des Lebendigen Formen der Anpassungen an das Milieu konzipiert, die in der Folge die Definition seines Evolutionsprofils gestatteten. Man hat sogar zeigen können, dass so merkwürdige menschliche Beschäftigungen wie die Arbeit oder das Sprechen in sich eine Historizität enthielten, die ihren Platz nicht in der großen gemeinsamen Erzählung der Dinge und der Menschen finden konnte: die Produktion hat Entwicklungsweisen, das Kapital Akkumulationsweisen, die Preise Gesetze, nach denen sie schwanken und sich ändern, die nicht auf die Naturgesetze und nicht auf den allgemeinen Gang der Menschheit sich reduzieren lassen. Ebenso ändert sich die Sprache nicht so sehr mit den Völkerwanderungen, dem Handel und den Kriegen nach dem Belieben dessen, was den Menschen widerfährt, oder nach der Fantasie dessen, was er erfinden kann, sondern unter Bedingungen, die den phonetischen oder grammatischen Formen, aus denen die Sprache besteht, eigen sind.“ (Ebd., 440)

Wie lässt sich dieser Wandel der Betrachtung deuten? Oberflächlich gesehen scheint es so, als habe die Menschheit ihrem eigenen Fortschritt, dem Sieg ihrer Institutionen und der darin sich gründenden Mächtigkeit bloß eine Beschreibung geben wollen. „Die Untersuchung der Ökonomie, die Geschichte der Literaturen und der Grammatiken,

schließlich die Entwicklung des Lebendigen wären demnach nichts anderes als die Wirkung einer Ausbreitung einer zunächst im Menschen entdeckten Historizität auf immer fernere Erkenntnisflächen. In Wirklichkeit hat sich genau das Gegenteil vollzogen. Die Dinge haben zunächst eine eigene Historizität erhalten, die sie von jenem kontinuierlichen Raum befreit hat, der ihnen die gleiche Chronologie wie den Menschen auferlegte. Infolgedessen fand sich der Mensch praktisch dessen enteignet, was die offenbarsten Inhalte seiner Geschichte bildete: die Natur spricht ihm nicht mehr von Schöpfung oder vom Ende der Welt, von seiner Abhängigkeit oder von seinem baldigen Urteil; sie spricht nur noch von einer natürlichen Zeit. Ihre Reichtümer zeigen ihm nicht das Alter und die baldige Rückkehr eines goldenen Zeitalters an. Sie sprechen nicht mehr von den Produktionsbedingungen, die sich in der Geschichte verändern. Die Sprache trägt nicht länger die Merkmale aus der Zeit vor Babel oder die der ersten Schreie, die im Wald haben widerhallen können. Sie trägt das Zeichen ihrer eigenen Filiation. Der Mensch hat keine Geschichte mehr oder vielmehr: Da er spricht, arbeitet und lebt, findet er sich in seinem eigentlichen Sein völlig mit Geschichten verflochten, die ihm weder völlig homogen noch untergeordnet sind. Durch die Zerstückelung des Raums, in dem sich kontinuierlich das klassische Wissen ausdehnte, durch das Zusammenrollen eines jeden so frei gemachten Gebiets mit seinem Werden ist der Mensch, der am Anfang des 19. Jahrhunderts erscheint, ‚enthistorisiert‘.“ (Ebd., 441 f.) Damit ist der Mensch aus den Mächten seiner historischen Beschränkung als eigene Mächtigkeit auferstanden, die in ihrer bedingten und begrenzten Historizität – der Relativierung des Blicks auf das eigene Leben durch Vergleich mit anderen – ihre Konstruktivität entdecken konnte. In der „Ordnung des Diskurses“ hat Foucault die Verhältnisse der Macht zur Sprache und zum Diskurs noch als negative Mechanismen von Verknappung dargestellt. Später hat er diese Ansicht korrigiert, indem er darauf verweist, dass er in seinen frühen Arbeiten die Macht als einen im wesentlichen juristischen Mechanismus betrachtet hatte, was sich spätestens seit „Überwachen und Strafen“ änderte (vgl. Foucault 1978, 104 f.). In „Wahnsinn und Gesellschaft“ war die Macht ausschließlich gegen den Wahnsinn vorgegangen, so dass Foucault hier eine rein negative Konzeption der Macht beschrieben hatte. Seine eigenen Erfahrungen anlässlich der Gefängnisrevolten in Frankreich 1971/72 haben ihn überzeugt, „dass es nicht so sehr um Rechtsformen, sondern um Technologieformen, um solche von Taktik und Strategie, geht“ (ebd., 105). Die Ersetzung eines juristischen und negativen Rasters durch ein technisches und strategisches hat er dann in „Überwachen und Strafen“ zu bewerkstelligen versucht, später auch in „Sexualität und Wahrheit“. Aus dieser Perspektive denkt Foucault die Machttechnologien, die seit dem 19. Jahrhundert eingetreten sind, neu: „Die Verzahnung zweier großer Machttechnologien: jener, die die Sexualität antreibt, und jener, die den Wahnsinn abtrennt. Aus der gegenüber dem Wahnsinn negativen Technologie ist eine positive Technologie geworden, aus einer binären ist eine komplexe und vielförmige geworden. Es kommt also eine große Technologie der Psyche zur Welt, die einer der Grundzüge unseres 19. und 20. Jahrhunderts ist: sie macht aus dem Sex gleichzeitig die verborgene Wahrheit des vernünftigen Bewusstseins und den entzifferbaren Sinn des Wahnsinns: ihren Gemeinsinn und somit das, was den Zugriff auf beide freigibt.“ (Ebd., 106 f.)¹

¹ Vgl. hierzu weiterführend auch Lemke (1997, 2000, 2001) und Dahlmanns (2008).

Auch dies alles sind Beobachterpositionen, die sich ihren binären oder komplexen Code, also ihre Sprachen auf der Basis einer Ordnung der Worte und Dinge erfinden. Eine der Beobachtungspositionen wendet sich gegen die Ausschließungen, gegen die Repressionen, gegen das Privileg einer souveränen Macht, um eine andere Geltung in den Blick zu nehmen. Aber Foucault wehrt sich entschieden dagegen, aus der Repressionshypothese ein direktes Abbildungsverhältnis zu machen: „Zwischen jedem Punkt eines gesellschaftlichen Körpers, zwischen einem Mann und einer Frau, in einer Familie, zwischen einem Lehrer und seinem Schüler, zwischen dem, der weiß, und dem, der nicht weiß, verlaufen Machtbeziehungen, die nicht die schlichte und einfache Projektion der großen souveränen Macht auf die Individuen sind; sie sind eher der bewegliche und konkrete Boden, in dem die Macht sich verankert hat, die Bedingungen der Möglichkeit, damit sie funktionieren kann.“ (Ebd., 110) Deshalb ist die Familie nicht ein simpler Reflex auf die Staatsmacht, deshalb ist der Mann nicht der Prototyp der Macht für die Frau, deshalb sind die Eltern nicht die Prototypen der Macht für die Kinder, sondern Macht zirkuliert. „Damit der Staat funktioniert, wie er funktioniert, muss es vom Mann zur Frau oder vom Erwachsenen zum Kind sehr spezifische Herrschaftsverhältnisse geben, die ihre eigene Konfiguration und ihre relative Autonomie haben.“ (Ebd.) Hier hängt es immer von unserer Beobachterposition ab, inwieweit wir solche Konfigurationen und relativen Autonomien schärfer in den Blick bekommen. In jedem Fall müssen wir uns nach Foucault davor hüten, eine Repräsentation der Macht in einer Art schematischen Idee der Weitergabe oder Abbildung zu vermuten. Bestimmte Personen oder Klassen repräsentieren leichthin Macht, was weder der Komplexität der Mechanismen noch ihrer Spezifität gerecht werden kann. Von hier aus erschließt sich Foucault ein durchaus zirkuläres Verständnis der Macht: Erst durch das Beobachten von Machtpraktiken, von Wirkungen und Gegenwirkungen werden wir ein Verständnis von den komplexen Verhältnissen der Macht gewinnen, wobei unsere eigene Beobachterposition gewiss nicht frei von Machtaspekten ist. Deshalb spricht Foucault auch von Dispositiven der Macht. Dispositive handeln von einem entschieden heterogenen Ensemble, „das Diskurse, Institutionen, architektonale Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philosophische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wie Ungesagtes umfasst“ (ebd., 119 f.). Hierbei handelt es sich um Elemente des Dispositivs der Macht. Zwischen diesen Elementen aber gibt es Positionswechsel und Funktionsveränderungen, die in sehr unterschiedlicher Weise diesen oder jenen Diskurs entweder als Programm oder als Institution entwickeln helfen, in dem Praktiken der Macht deutlich werden. Ein Dispositiv beinhaltet also auch Verbindungslinien, die, so möchte ich hinzusetzen, von einem Beobachter imaginär oder symbolisch festgestellt werden. Im Ordnen der Elemente und ihrer Verbindungen erscheinen dann jene Kräfte-
linien, nach denen die Praktiken der Macht gemessen werden. Andererseits hat ein Dispositiv für Foucault immer auch eine strategische Funktion, es stellt einen bestimmten Typ von Genese dar, um auf bestimmte Zustände – Notstände – eines Zeitalters zu antworten. Der Begriff des Dispositives oder der Disziplinen ersetzt den früher bei Foucault gebräuchlichen Begriff der *episteme*, des Wissens oder der diskursiven Formationen. Hieraus sollte man aber nicht umgekehrt ableiten, dass die alten Begriffe damit hinfällig oder überflüssig wären. Foucaults Theorien zeichnen sich gerade durch Wechsel der Beobachterstandpunkte aus, die es ihm erlauben, neu, d.h. je auf andere Weise in ein Beobachtungsfeld einzudringen. Da das Dispositiv immer in ein Spiel der

Macht eingeschrieben ist, wie Foucault sagt, ist es auch an die Grenzen des Wissens gebunden, mit denen es verbunden ist. „Eben das ist das Dispositiv: Strategien von Kräfteverhältnissen, die Typen von Wissen stützen und von diesen gestützt werden.“ (Ebd., 123) Die Sackgasse, in die Foucault in „Die Ordnung der Dinge“ geraten war, begründete sich darin, dass sich eine allgemeine *episteme* oder Ordnung der Dinge eben nicht mehr herstellen lässt. Dadurch erscheint eine größere Unschärfe: In der Idee der *episteme* versuchte Foucault noch, Grundlinien bestimmter Erkenntnisse und Wissensperspektiven festzuhalten, die in der Idee der Dispositive in die heterogenen Elemente unterschiedlichster Möglichkeiten zerfallen. Darin artikuliert sich ein Zerfall des erkenntnismäßigen Bemühens um die Ordnung der Dinge überhaupt, die uns einen Zugang zu einem konstruktivistischen Verständnis von (Human-)Wissenschaften eröffnet.

1.3.4.3 Derrida und der Mechanismus der Dekonstruktion

Auch Jacques Derrida gehört wie Foucault, Deleuze oder auch Lyotard zu jenen französischen Denkern, die eine „Philosophie der Differenz“ vertreten. Die Differenz im Sinne dieser Autoren zu denken, bedeutet, eine Reduzierung des Anderen, des Verschiedenen, des Fremden auf das stets Selbe, das eindeutig Identifizierbare, zu vermeiden. Aus diesem Anspruch erwächst nun zugleich das Paradox, dass aufgrund der Differenz diese Autoren kaum auf ein Selbes, d.h. auf einen eindeutig identifizierbaren umfassenden gleichen symbolischen Gehalt ihrer Werke, fixiert werden können.¹ Dies ist besonders für Derrida offensichtlich und auch von ihm und Bennington (1994) ausdrücklich dokumentiert worden. Selbst unter dem Versuch einer Zusammenfassung der Ideen Derridas entsteht bereits eine Dekonstruktion dessen, was er intendierte. Denn es ist die Pointe seines Werkes, die Differenz auf die Spitze zu treiben.²

Um das symbolisch-konstruktive Sprachspiel der Wissenschaften zu retten, könnte man annehmen, dass es irgendwie ursprüngliche Bedeutungen geben müsse, von denen andere abgeleitet werden könnten. Solche Sprachspiele sind in der Wissenschaft üblich und durch die Forschungsgemeinschaften kontrolliert. Und diese Kontrolle beruft sich gern auf die Zeichen selbst, mit denen der Sinn festgehalten und verobjektiviert werden kann. Solche Konstruktionen locken sehr, denn sie sind Versuche, sich Meisteraussagen und panoptisch kontrollierbare Disziplinarsysteme zu erzeugen, die als Bildung tradiert, als Leistung geprüft, als Sozialisation lerntheoretisch festgeschrieben werden können. Derrida jedoch verstört solche Sprachspiele, indem er ihnen jeglichen Ernst und alle vermeintliche Ehre raubt, eben weil er sie zeichenhaft aufs Genaueste studiert. In diesem Studium, das er Texten von Hegel, Heidegger, Husserl, Rousseau und anderen widmet, dekonstruiert er nämlich die Perspektiven, die in den Texten selbst lauern, dadurch, dass er die Zeichen, die gesetzt sind, oft nur minimal verschiebt. Dieses Sprachspiel gilt dem französischen Begriff *différence* selbst, das bei Derrida als *différance* mit einem „a“ erscheint, das man nicht hört, sondern das nur geschrieben

¹ Diesem Gedanken widmet Welsch (1995) eine umfassende einführende Darstellung, in die er auch noch andere Denker einschließt. Inwieweit sich aus diesen Untersuchungen eine „transversale Vernunft“ ableiten lässt, soll hier noch nicht diskutiert werden. Vgl. dazu später Kapitel IV. 3.3.2.3.

² Vgl. zur Einführung insbesondere Bennington/Derrida (1994), Derrida (1986); Kimmerle (1992), Welsch (1995, 245 ff.).

sein Eigenleben entfaltet. Es ist ein Eigenleben, das markiert, was man nicht hört, und es markiert darin in symbolischer Weise, dass Bedeutungen selbst veränderlich sind, ohne im Spiel der Differenzen auf Ursprünge zurückgeführt werden zu können, weil wir in aller Suche in verschiedensten Texten doch immer nur eines sicher finden: Die Verschiebung der Differenz – oder eben *différance* –, wobei dieses von Derrida gewählte Symbol über die Unterschiede aber zugleich schon wieder trügerisch ist, wenn man es für eine Ursprungsgröße hält. Die Ursprünge sind tot, es leben die Unterschiede. Aber indem ich die Unterschiede an Texten studiere, falle ich in die Ursprünge jener Autoren zurück, die mir ihre Zeichen hinterlassen haben, damit ich mein dekonstruktives Spiel beginnen kann.

Dieses Spiel konzentriert Derrida eigentümlich auf Texte, auf die Schrift, die er gegen den Phonozentrismus des Abendlandes hervorheben will.¹ Dabei versteht er Texte allerdings sehr weiträumig, denn es gibt für ihn keine schriftlosen Kulturen in der Menschheitsgeschichte. Von schriftlosen Völkern statt von primitiven zu sprechen, wie es sich in der Ethnologie eingebürgert hat, ist für Derrida bloß ein neuer Ethnozentrismus, denn alle Kulturen kennen die Form von Zeichen, die – in welcher Art und auf welchem Material auch immer – angebracht, gefertigt, skizziert, schließlich auch gedeutet werden. Solche Formen tauchen in Ritualen, Mythen, Tabus zahlreich auf – sie sind ein Spiel mit Unterschieden. Wenn z.B. in einem Stamm ein Eigenname nicht benannt werden darf, weil er tabuisiert ist, dann wird ein Name durchgestrichen, was nur ein anderer Ausdruck für Schrift ist. Damit aber verkehrt Derrida das, was man gewöhnlich wissenschaftlich unter Schrift versteht. Denn traditionell geht man davon aus, dass die Schrift von bildhaften Zeichen sich allmählich bis hin in abstrakte Systeme wie die alphabetische Schrift übersetzt hat, um darin, wie Rousseau es darlegte, einen Übergang von der Wildheit über die Barbarei bis hin zur Moderne zu charakterisieren. Die Schrift, das ist der Hintergrund bei aller subtiler Brüchigkeit solcher Sprachanalyse, repräsentiert die Sachen der Welt, sie steht für etwas, was an sich von der Schrift zwar abgerückt ist, aber im Zeichen selbst stets aufgehoben und verstanden bleiben muss. Derrida hingegen sieht in der Schrift bloß eine Spur, die nichts repräsentieren kann, weil es kein statisches Präsenz einer Verweisung gibt, sondern immer nur Verweisungen auf Verweisungen, die ein ganzes Gefüge von Verweisungen ergeben, in dem wir als Beobachter, so möchte ich hinzusetzen, zirkulieren. In solcher Zirkulation aber erfassen wir nicht eine Ein-Fach-Heit von Dekonstruktion, sondern erleben Dekonstruktionen allenfalls als Potenzen, als Möglichkeiten von Blickwinkeln, die verschieden ausfallen, wenn wir uns den Kon-Texten nähern. Wenn es damit auch schwierig ist, Derridas Ergebnisse de-konstruktiv zu beschreiben, so lässt sich gleichwohl die Verschiebung, die er erkenntnistheoretisch in Bezug auf die Methode vornimmt, zumindest ansatzweise skizzieren. Für seine Methode gilt vor allem:

○ *Ein ständiger Perspektivwechsel:*

Es gibt nicht die eine Perspektive, aus der sich irgend etwas beschreiben ließe. Wenden wir uns Kon-Texten zu, dann ist bereits unsere Zuwendung eine Ergänzung zu dem, was da ist, eine Dekonstruktion dessen, was bei jeder Veränderung der Gegenstände, um die es uns geht, stattfindet. Und darin ist der mögliche Beobachter selbst eingeschlossen,

¹ Auf seine Kritik am Phonozentrismus, die Präsenztheorie und die Vorrangigkeit der Schrift gehe ich nicht intensiver ein. Vgl. dazu z.B. einführend Welsch (1995, 249 ff.).

der nicht gleichsam von außen seine De-Konstruktionen im Griff behält und symbolisch eindeutig reinigen kann. Der Beobachter ist vielmehr stets unterwegs, stets in einem Wechsel, der sich zwar an Gegenständen – für Derrida Texten – situieren kann, aber in derartigen Kommentierungen keinen Anfang und kein Ende mehr findet. So bleibt nur der Wechsel als das Eine, das wir methodisch festhalten können, obgleich es im Festhalten bereits wieder der Dekonstruktion durch ein anderes unterliegen wird. Was aber nützt es, Perspektiven zu bezeichnen, wenn deren Unterschiedlichkeit und ihr steter Wechsel jeden Meta-Beobachter verbietet, der über dieses Spiel noch symbolisch gebieten könnte? Dekonstruktionen erreichen über den Perspektivwechsel einen Raum der Unendlichkeit, ohne darin als neue Ontologie uns trösten zu können. Dieser Widerspruch richtet sich nun gegen Derridas eigene Bemühungen.

○ *Den blinden Fleck des Autors aufspüren:*

Denn Derrida will durchaus den „blinden Fleck“ im Auge des Autors aufspüren, indem er sich als Beobachter hinter oder neben oder abseits vom Autor setzt, um so jenen Punkt zu finden, von dem aus der Autor sieht, aber im Moment seines Sehens nicht sehen kann, oder auch um jenen Punkt zu erkennen, der vom Autor eben in seiner Blindheit übersehen wird. Damit aber geraten wir in die Gefangenschaft eines Sprachspiels, das je zu sehen beansprucht, obwohl die Wechsel der Perspektiven schon dieses Sehen wieder der Dekonstruktion opfern müssen. Solche Dekonstruktion übt Derrida an seinen Sprachspielen mit Zeichen.

Was sind Zeichen? Zunächst scheinen sie, so wie ich es weiter oben herausgearbeitet habe, einerseits Aufgaben der Repräsentation zu erfüllen, indem sie auf Dinge, Sachen usw. verweisen, hierin aber sind sie andererseits schon widersprüchlich, weil sie dies nur über die Verständigungsleistung mit Anderen vermittelt können. Auch Derrida geht dieser Ambivalenz der Zeichen nach, um dabei dann allerdings das schon eng konstruierte Band der Sprachphilosophie zu verstören: Zeichen sind zwar einerseits unverzichtbare und stets relevante Mittel einer Beweisführung, wie sie etwa von der Metaphysik angestrebt wird, sie sind dabei die einzigen Mittel, die Quellen der Mittel, die Mittel an der Quelle (Derrida 1974, 459 ff.), derer wir uns nicht berauben können, obwohl sie andererseits in dieser Beweisführung zumeist vereinseitigt erscheinen. Diese Vereinseitigung liegt in der metaphysischen Denkweise selbst: „Der metaphysische Zeichenbegriff trifft die Unterscheidung Signifikant/Signifikat auf der Grundlage der Unterscheidung sinnlich/intelligibel, aber er drängt auf die Reduktion dieser Unterscheidung zugunsten des Intelligiblen.“ (Bennington/Derrida 1994, 47) Darin aber wird das Zeichen metaphysisch gedacht zu etwas Sekundärem, es wird getilgt und vernichtet, denn das Zeichen soll etwas re-präsentieren, wofür es gar keinen Präsenz gibt. Denn der Ursprung, der Ort, die Sache, der Anfang usw., die vorhanden sein müssten, um diese ursprüngliche Fundierung des Zeichens zu bezeichnen und für uns verstehend zu erklären, sind bloße Fiktionen, die im Kampf des Intelligiblen gegen das Sinnliche schon eingeführt sind, bevor mittels Zeichen das Intelligible sich noch verzweifelt zu versinnbildlichen sucht. Denn was ist ein Zeichen anderes, als die Möglichkeit einer Wiederholung (Iterabilität), die notwendig vorausgesetzt werden muss, wenn wir dem Zeichen, damit es Zeichen sein kann, eine Bedeutung zumessen? Das Zeichen ist im Medium seiner Reproduktion, es ist ein Zeichen, weil es den Unterschied zwischen dem Präsenz des ersten Mals und der Repräsentation einer Wiederholung – der unzähligen Male – auszulöschen hat (Derrida 1979, 103 ff.), was aber nur anzeigt, dass es nichts als seine

je eigene Repräsentation ist, deren Fundierung selbst Auslöschung ist. Nun mag es immer Beobachter geben, die diese Auslöschung bezweifeln, weil sie sich untereinander auf eine Konvention – eine Metaphysik – einigen, die die mögliche Dekonstruktion durch andere Beobachter aufhalten soll. Sie können sich vor allem darauf berufen, dass in den Zeichen selbst die Wiederholung, die den Sinn, den Zeichen in einer Verständigungsgemeinschaft ausmachen, bewahren können, so dass diese Bewahrung über den individuellen Tod eines jeden Mitglieds dieser Verständigungsgemeinschaft eine Weltordnung sicherstellt. Dies ist in der Tat die Funktion der Schrift, in der die Zeichen eigenartig tanzen. Da Derrida nun den Fokus seiner Untersuchungen auf die Funktion der Zeichen ohne Beobachter und ohne Verständigungsgemeinschaften in ihrem eigentümlichen Wechsel konzentriert, entdeckt er notwendig ein Paradox: Einerseits überleben die Zeichen das individuelle Leben, dem sie gleichgültig entgegentreten können und dessen Wahrheit sie organisieren sollen, um damit andererseits als Fiktion dieser Wahrheit selbst zu erscheinen, weil sie nichts außer sich selbst repräsentieren und eines jeden Ursprungs in bestimmten individuellen Konstruktionen, die sich dauerhaft gebärden, entbehren. Selbst die Wiederholung sichert damit nur das Spiel, aber nicht die Ewigkeit, die als Wahrheit hinter diesem Spiel zu lauern scheint, denn solche Wahrheit dekonstruiert sich stets im Spiel selbst.

Die Dekonstruktion wird mit Instrumenten erarbeitet, die Derrida in der Regel den von ihm gelesenen Texten entnimmt. Er schneidet aus diesen Begriffe heraus, die er dann in die Texte wieder eintreten lässt, indem er Meta-Positionen errichtet, die sich jedoch auf keinen höheren Wert oder besseren Ursprung zurückziehen, um so als Ergänzung, als Supplement zu fungieren. Dupuy/Varela (1991) beschreiben dies wie folgt: Immer dann, „wenn in einem theoretischen Text ein Terminus auftaucht, der einen Logos, einen Begriff als sich selbst genügend zitiert, setzt ein *circulus vitiosus* ein, der von innen heraus den Anspruch auf Autonomie untergräbt.“ (Ebd., 249) Dies geschieht folgendermaßen. Wenn ein Ursprung, ein Logos, ein vollständiger Begriff behauptet wird, dann braucht es eine Ableitung und Manifestation dieser Behauptung, d.h. weitere Begriffe erscheinen. Setze ich z.B. den Begriff König, dann erscheint als Gegenpart z.B. der Untertan. Nun ist es aber eigentümlich so, dass kein Begriff ohne solche Ergänzungen auskommen kann, d.h. kein Begriff verfügt über die absolute Souveränität, die ihn ohne andere – seine Ergänzungen, die ihn erst möglich machen – auskommen lässt. Der Grundgedanke, der hier erscheint, ist sehr dem verwandt, was Hegel als das Spiel von Eins und Auch oder erster und zweiter übersinnlicher Welt in der „Phänomenologie des Geistes“ beschreibt. Es ermöglicht ein Sprachspiel, das die jeweilige Begrenzung durch andere Situierungen des Problems – durch das Spiel der Ergänzungen – in unendlichen Variationen entwickeln lässt.

Die Frage bleibt, ob dieses Sprachspiel von Ergänzung und Verweisung ausreichen kann, um die Metaphysik wie auch die moderne Sprachpragmatik zu bekämpfen. Folgender Vorwurf ist gegen Derrida häufig zu hören: In der Konzentration auf Texte und hierin noch auf Zeichen verschärft sich ein Fehler, der schon für Saussure festzuhalten ist. Indem nämlich die Ergänzung und Verweisung von Zeichen hervorgehoben wird, wird in all den Verweisungen und Verschiebungen nunmehr hauptsächlich auf die Zeichen selbst gesehen, die Schrift überbewertet und von der einzig konkreten Realität der Zeichen – ihrer Verwendung in konkreten Dialogen nämlich – abgesehen. „Schwieriger ist aber, dass eine derartige Theorie es uns verwehrt, jemals zu wahren Aussagen über die Welt zu gelangen. Folgt man nämlich der Lehre Saussures, so ist jede

Aussage in eine Unendlichkeit von Verweisungen auf andere Aussagen verflochten, die ihrerseits wieder nur auf andere Aussagen verweisen.“ (Bennington/Derrida 1994, 109) In dieser Verweisung aber entschwindet die Stringenz von Bedeutungen und Referenzen, die den Sinn von Lebenswelt erschließen könnten, weil sich nun alles in Sprachspiele, in eine Ununterscheidbarkeit von Wissenschaft und Literatur auflöst, die als unerträglich erscheint. Und hieraus kann sich sogleich ein zweiter Einwand ableiten: „Gesetzt, dass es keinen möglichen Zugriff auf die Welt gibt – wie steht es dann um die Möglichkeit einer an Wahrheit ausgerichteten Politik? Politische Entwürfe müssen in einer Beschreibung der Welt wurzeln, die Anspruch auf Wahrheit erhebt, und das Kommen einer gerechteren Welt vorhersagen oder normativ bestimmen, in der man gleichwohl noch in der Lage sein muss, über die Wahrheit der Aussage zu urteilen, die sie für gerechter als die alte erklärt.“ (Ebd., 109 f.)

Diese Kritiken lassen sich nicht so leicht widerlegen, wie es Bennington versucht (ebd., 112). Sie sind auch differenzierter zu betrachten, als es die schnelle Zusammenfassung von eben suggeriert.

Zunächst hat Derrida eine Methode etabliert, die man auf der Basis ihres Zeichenbegriffs kaum noch angreifen kann. Die mögliche Liste der Ergänzungen ist unendlich. In solchen Listen kann jeder Begriff, der sich aus Zeichen zusammensetzt, die anderen beherrschen, er kann benennen und bezeugen, um schließlich doch immer unvermeidlich in sie wieder einzutreten. Hier erscheint eine „Quasi-Transzendentalität“ (ebd., 104), die ihren Ursprung, ihr transzendentales Gefüge stets dekonstruiert sieht. So bleiben die Verweisungen selbst, die wie eine Transzendentalität erscheinen, aber doch nur quasi für jene Augen-Blicke stehen können, in denen ein Anfang, ein Zeichen, ein Wort usw. gefunden werden, die eine Wiederholung, eine Kontinuität voraussetzen, obwohl sie in dieser stets verflüssigt und verwiesen sind.

Derrida behauptet einen Vorrang des Phonozentrismus im Abendland, der zu einer Unterschätzung der Schrift geführt hat. Er scheint geradezu besessen von der Idee, dass die Stimme in ihrer Bevorrechtigung gegenüber der Schrift und die gesprochene Sprache gegenüber den Texten, wie es seit Platons „Dialogen“ oder Rousseaus Essay „Über den Ursprung der Sprachen“ von 1763 immer wieder tradiert wird, einen Logozentrismus und Ethnozentrismus produzieren, der sich durch Rückbesinnung auf die Schrift unterminieren lässt. Indem sich Derrida den Zeichen und der Schrift als grafischen Signifikanten dieser Zeichen zuwendet, kritisiert er die Metaphysik, die die Zeichen selbst als sekundär, als bloße Hilfsmittel denunziert und entwertet hatte. Hier ist es interessant, dass Derrida den Beobachter gerade durch die Betonung der Bedeutung der Schrift aus seinen Überlegungen zurücknehmen muss, ihn geradezu im Spiel der Dekonstruktion vernachlässigt, weil er bloß eine Variante des Phonozentrismus darzustellen scheint. In jeder mündlichen Kommunikation kompliziert sich die inhaltliche Seite des Gesprochenen durch die Beziehungen, die die Sprechenden miteinander eingehen. Demgegenüber ist die Schrift reduktiv. Und sie ist überdauernder, weil sie den Moment überlebt, die Kommunikation zumindest soweit übersteigt, dass auf sie wieder zurückgegriffen werden kann, was eine Wiederaufnahme kommunikativer Momente bedeutet. Doch diese Wiederaufnahme entbehrt der Singularität der persönlichen Beziehung einer Kommunikation, denn die Schrift ist fälschbar, sie kann entstellt, verwirrt, dekonstruiert werden. Zwar ist auch die Rede nie ideal das, was in einer Situation von mir als wahre Vielfalt meiner Sinnlichkeit ausgedrückt werden mag, aber die Schrift ist deutlich distanzierter, und ihre Sinnlichkeit heftet sich an Ab-

straktionen. Deshalb gibt es in der Philosophie selbst auch so viele Vorbehalte gegen die Schrift, die Derrida durchaus zur Kenntnis nimmt. Gleichwohl insistiert er auf jenem Teil der Schrift, der die Wiederholung erinnert und die Grenze zum Tod markiert, die auch jene Philosophen nicht unberührt lässt, die wir bloß über die Schrift kennen. Interessant wird diese Aussage allerdings erst in der gesteigerten Form, die Derrida ihr gibt: Für ihn ist die Philosophie ihrem Wesen nach geschrieben. Wer nun aber hierfür einen Nachweis erwartet, der eindeutig ist, der muss zugleich enttäuscht werden. Derrida gelingt zwar ein Nachweis, aber nur aus der begrenzten Perspektive seiner Beschäftigung mit Texten. Er setzt sich ausschließlich mit Texten von bekannten Autoren der Vergangenheit auseinander, was jedem Nachweis ein besonderes Gewicht verleiht, der in den Zeichen, die dort behandelt sind, schon verwurzelt ist. Das ist gewiss willkürlich und kann als Willkür auch gar nicht bestritten werden (Bennington/Derrida 1994, 56 f.). Diese Willkür ist von dem Interesse geleitet, zu betonen, dass auch die Rede jene Iterabilität der Zeichen benötigt, die so klar in der Schrift erscheint. In der Schrift oder einer Ur-Schrift, von der er auch spricht, erscheint für ihn eine Wurzel, die mit dem Wesen der Schrift selbst zusammenhängt. Diese überdauert den Tod, sie ist damit für die Lebenden eine Vorgängigkeit, die immer schon das umfasst, was diese als lebende Beobachter dann verrichten, indem sie mit jenen Zeichen operieren, die als Schrift ihnen überliefert und zur De-Konstruktion freigegeben sind. Dies ist aber nicht nur die Aufgabe einer Verschiebung im Signifikanten, wenn etwa in der „différance“ ein Zeichenwechsel zur „différance“ vorgenommen wird, sondern wohnt unteilbar ebenso den Signifikaten inne. Deshalb besteht Derrida darauf, die transzendentalen Fragestellungen der Philosophie immer wieder zu durchqueren, um an ihrem Sinn konstruktive Bedeutungen abzulesen, die den Sinn aber bereits wie die Verschiebung von *e* zu *a* verändern, die sie als das De- in der Konstruktion ausmachen. Derrida ist dabei als ein Beobachter solcher Texte zugleich Leser und Autor, so wie er uns auffordert, Leser und Autor seiner Texte zu sein. Denn die Verschiebung selbst ist eine symbolische Sprachspielfigur, die uns die Möglichkeiten der Unterscheidungen selbst thematisiert, indem sie sie an Texten inszeniert und dramatisiert. So verbreitet Derrida Schrecken mit dieser Verschiebung unter allen Wörtern, Begriffen und symbolischen Wahrheiten, weil er ihnen nur noch erlaubt, zu sein, was sie sind. Aber was sind sie? Indem wir ihnen Sinn zuschreiben, landen wir in der Paradoxie, dass die Be-Deutung dieses Sinns schon Verschiebung ist, die den Sinn auslöscht, weil dieser bedeutet und damit ergänzt und verschoben wird. Jede Verschiebung schafft eine Ergänzung, ein Supplement, und die unendlichen Texte sind von Spuren durchzogen, die als Re-Markierungen jene Ur-Sprünge enthaupten, die ihnen selbst zu einem Sprung auf die Basis dieser Texte verholfen haben. Und hier erscheint ein impliziter Beobachter, der für sich festhält, dass es letztlich nichts als Spuren in diesem Spiel der Zeichen gibt, nichts als Verweisungen von Verweisungen. Und deshalb gibt es auch kein „was ist“, das alles noch einmal festhalten könnte, sondern bloß Spuren, deren Gebinde von Verweisungen wir uns in Hilfskonstruktionen festhalten: Schrift, Literatur, Frau, Appropriation, Aufhebung, Zeichen, Datum, Kunst (Bennington/Derrida 1994, 85) sind Formen, mit denen sich Derrida insbesondere auseinander gesetzt hat.

Es ist deutlich: Derridas Methode setzt an den Zeichen, an der Sprache selbst an, die ihm jene Verweisungen zeigt, die er dekonstruiert. Er verbleibt in dieser Ebene und übersteigt sie nicht durch eine Meta-Position, z.B. die Betonung eines Beobachters, weil er eng am Text seinen Kon-Text und Ko-Text findet. Ein Beobachter, so könnte man

aus seiner Sicht sagen, ist ja auch schon in aller Beobachtung in diesem Kon-Text gefangen (eingeschrieben), bevor er mit freiem Blick auf jenen Augen-Blick schießt, der seine Freiheit postuliert.

Was aber geschieht, wenn wir doch auf jene andere Ebene des Beobachters wechseln und ihn aus seinem Kon-Text befreien? Da nun aber die Texte die Unterschiede markieren, die den Beobachter selbst vervielfältigen, da sie alles in Frage stellen – und deshalb ist eben alles Text, weil dieser die größte Infragestellung aller möglichen Deutungen überhaupt symbolisiert –, stellen sie auch die Texte selbst in Frage, indem sie als Kon-Texte alles sein können: „Wirkliche“, nichtdiskursive, politische, soziale, historische Kontexte überhaupt (ebd., 93). Aber Texte können sich auch den Kontexten entreißen, indem sie kontextunabhängig zitieren, um hierüber in ein weiteres kontextgebundenes Spiel von Verweisungen zurückzufallen. Auch hier erscheint eine Paradoxie. Aber sie erscheint nur dem, der sich in das Sprachspiel selbst einmauert und einem Beobachter dieses Spiels selbst keine subjektive Freiheit mehr zugesteht. Gewiss ist auch ein solcher Beobachter nie frei von Verweisungen und Ergänzungen, wenn er in seinem Welt-Spiel wie in einem Text zu lesen scheint. Und doch, das wird Derrida entgegenzuhalten sein, geht die Welt nicht in dem Spiel der Verweisungen auf, die im oder als Text erscheinen. Der Beobachter mag sich sprachlich vermittelt in seinen Konstruktionen frei fühlen, er wird immer dekonstruierbar in seinem Beobachten bleiben. Dies wird man mit Derrida teilen können. Aber diese Einsicht, so wichtig sie die Relativität der Erkenntnis selbst hervorhebt, bleibt recht *ein*-fach. Sie ist auch nichts als eine neue Meister-Verweisung und die Errichtung eines Meistersignifikanten wie dem Begriff der „différance“, der dieses Spiel ironisiert. Die Meistersignifikanten sind tot, indem wir sie *erleben*. Aber dieses Leben, das die Dekonstruktion herausfordert, ist mehr als Text. Es dekonstruiert aus der Sicht von Beobachtern die Texte ebenso wie solche Beobachter aus der Sicht von Texten dekonstruiert sein mögen. Aber es gibt keine Texte ohne Beobachter. Diese Subjektivierung der Schrift aber nun dekonstruiert zugleich die Priorität der Schrift, die Derrida gegenüber dem Phonozentrismus eingeklagt hatte.

Ein sehr schönes Beispiel hierfür ist die „Derridabase“, in der Bennington (Derrida/Bennington 1994) Derridas Werk zusammenzufassen versucht, um seinerseits eines blinden Flecks durch den Paralleltext Derridas überführt zu werden. Der Leser dieser Arbeit der Unterschiede kann nun beide Texte gegeneinander lesen, um darüber die Dekonstruktion zu erfahren, die als Sprachspiel sich nur noch selbst ad absurdum führen kann. Aber es ist dieser absurde Raum der Sprache und darin vor allem für Derrida der Texte, in dem wir unsere Perspektiven oft situieren. So benutzen wir Sprache und Zeichen, aber wir können für die Sprache keine ursprünglichen Zeichen, die sie festbinden und auf bestimmte normative Geltungsansprüche festschreiben, mehr ausmachen. Der Beobachter gewinnt einen Vorrang vor den Zeichen, so will ich Derrida uminterpretieren, denn es gibt eine unendliche Derivation der Zeichen, sie irren umher, sie wechseln die Schauplätze und selbst die Beobachter, obwohl sie doch immer Beobachter benötigen, die sie herstellen und situieren, aufnehmen und re-markieren, rekonstruieren und de-konstruieren. Dies ist durch die Pluralisierung der Beobachter der Verlust *einer* ursprünglichen Bedeutung, von der alles andere abgeleitet werden könnte. Gleichwohl sind sie nie nur Beobachter, sondern auch Teilnehmer und als solche sind viele Kontexte bereits in sie eingeschrieben, was Derrida durchaus richtig sieht. Als Akteure mögen sie dies leben, aber sie können sich auch auflehnen und die Perspektiven wechseln, bis sie sich als Texte neu in die Beobachtungen eingeschrieben haben.

○ *Absolut und relativ:*

Wenn nun aber Derrida mit dem Begriff der „différance“ selbst ein absolutes Symbol dafür gesetzt hat, das zugleich anzeigen soll, dass die Errichtung solcher Symbole relativ im Blick auf die Auslöschung des Absoluten ist, so wird die Paradoxie selbst sichtbar, die der Beziehung von absolut und relativ angehört. Wann immer wir Zeichen gebrauchen, die sich in ihrer Wiederholung als Zeichen erweisen, benutzen wir schon ein zumindest begrenzt Absolutes, das wir zwar wie die traditionelle Metaphysik verdammern und kritisieren mögen, aber dessen Durchquerung wir nicht hindern können, um zu unserem relativierenden Ziel eines relativierten Urteils zu gelangen.

○ *Der Andere als Anderer:*

Deshalb erscheint auch der Andere als jemand, der uns relativiert, nur, wenn er absolut im Sinne seiner Andersartigkeit bleibt. Aber hier hilft uns Derrida nur begrenzt weiter, weil er über diesen Grundbezug hinaus sich kaum mit der Beziehungsseite der Kommunikation beschäftigt, in der die Vereinnahmungen des Anderen in interaktiven Modellen erscheinen (vgl. dazu Kapitel II. 2.). Genau dies aber führt dazu, dass sein Sprachspiel relativ steril und alltagsabgewandt bleibt. Es mündet deshalb auch in eine Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse, die bloßes Vor-Spiel bleibt, weil sich Derrida zwar kritisch gegen Freud oder Lacan wenden kann, wenn er deren Verweisungs-Tätigkeit dekonstruiert, wenn er zutreffend metaphysische Aspekte hierin aufdeckt, aber doch zugleich die anderen, vom Beobachter in der Kränkung des Un-Bewussten eröffneten De-Konstruktionen übergeht (vgl. dazu weiter unten die dritte Kränkungsbewegung). Ja, sein Sprachspiel verbleibt im Grunde in einem sehr einfachen Muster der Bejahung, einer fast schon positivistisch erscheinenden Struktur, die ein elementares Grundverständnis artikuliert: Wann immer wir über Zeichen Begriffe und mit diesen Einheiten von bestimmter Idealität und darin Iterabilität bilden, konstruieren wir ein Selbes, ein Eins, eine Einheitlichkeit, die sich einer Kraft verdankt, die solche Einheit bindet („bande“), und die darin in einer Gegenbindung („contrebande“) existiert. So tritt ein Begriff mit einem Ja in eine Verständigungsgemeinschaft ein, mit einem durch ein Ja markierten Vertrag, den der Andere anerkennt, um als Code jenes Minimum an Verständigung zu ermöglichen, das jedoch niemals eine Ursprünglichkeit darstellen kann, sondern als Fiktion gilt, als Illusion einer Bejahung auf ungewisse Dauer, als Pseudogegenwart, die in sich Dissens trägt. Und dieser Dissens ist auch die Zerstörung des Positivismus, denn nichts kann als Verweis auf Dauer jener positive Bezug sein, an den wir uns binden könnten. Wir können zwar einen Konsens in einer Verständigungsgemeinschaft finden, aber nur um den Preis eines grundsätzlichen Dissenses, der jedem Konsens schon zugrunde liegt. Und würden wir eine Politik betreiben, die endlich zu einer gerechten Gesellschaft kommt, dann wäre die Verwirklichung dieser Gesellschaft mit Sicherheit die größte Ungerechtigkeit, weil sie allen Dissens ausschließen müsste, weil sie totalitär werden müsste, die Zeit und die Subjekte auslöschen müsste, da sie alle Texte auslöschen müsste, die schon Verweisungen sind. Hier wäre keine Unterscheidung mehr duldbar. „Die einzige Chance, eine Gerechtigkeit zu denken, die diesem konstativen Modell nicht länger gehorcht, liegt in der Anerkennung der (notwendigen) Möglichkeit einer Ungerechtigkeit, die dem Gesetz selbst eingeschrieben ist: Nicht als Antizipation seiner eigenen Übertretung, sondern als eine Ungesetzlichkeit, die ihm als solchem inhärent ist.“ (Bennington/Derrida 1994, 247)

○ *Der implizite Beobachter:*

In seinen Sprachspielen geht Derrida von Beziehungen aus, die sich in Ergänzungen, Verschiebungen der Zeichengefüge und Verweisungen in ihnen ereignen. Dabei unterstellt er ein Spannungsverhältnis von mindestens zwei Kräften, die miteinander in Beziehung treten, ohne sie als Akteure selbst namhaft machen zu müssen, weil Texte und Kon-Texte schließlich immer mit Menschen in unterschiedlichsten Formen und Lebensweisen verbunden sind. Es erscheinen damit implizite Beobachter, die aber nicht als explizite eingeführt werden. Hier ist Derrida Opfer jener sehr abstrakten Texte, die er kommentiert und dekonstruiert, weil schon sie den Beobachter verbergen, um sich als Texte von hoher Allgemeinheit zu behaupten. Je allgemeiner und abstrakter die Textart wird, und dies gilt für Derridas eigene Texte im besonderen Maße, desto mehr entschwindet das beobachtende Subjekt. Auf die Spitze wird dies in Benningtons Darstellung von Derridas Werken getrieben, denn dieser einführende Text in Derrida errichtet eine Denkfigur von großer Dichte und statischer Brillanz. Sie findet ihre Entgegnung in einem Dialog, den Derrida als autobiografische Notizen diesem abstrakten Monstrum entgegensetzt und die nun einen expliziten Beobachter darstellt, der im Spannungsfeld von Beschreibungen des Todes der Mutter und den Kastrationsängsten einer eigenen Beschneidung situiert ist und sich Assoziationen hingibt.

Doch dieser Text, der gleichsam Derrida selbst dekonstruiert, indem er seine Schriften und deren Extrakt mit Aspekten seines Lebens kontrastiert, die das verschieben und ergänzen, was eben noch sichere Theorie schien, sind nicht typisch für sein Werk. Dieses schließt vielmehr den Beobachter eher aus, weil es in jeder neuen Theorie einen weiteren Text sieht, der auf Texte verweist, die Spuren von Texten in sich tragen. Er favorisiert den Teilnehmer, der immer schon eingeschrieben festgelegt ist. Dies führt zu Vermengungen von Beobachterperspektiven in der gewollten Vereinseitigung in Richtung der Teilnahme. Wenn Derrida z.B. eine psychoanalytische Interpretation Rousseaus dadurch relativiert, dass er sie in dasselbe Netz eingeschrieben sieht, dem Rousseau als auch wir angehören, so mag dies zeichentheoretisch betrachtet ein zwar sinnvolles Sprachspiel begründen, das aber eben auch bloß ein Sprachspiel mit begrenzter Reichweite bleibt. So wird jeder Kontext eines möglichen Beobachters unter die Perspektive des Textes gepresst, was gerade der Psychoanalyse nicht gerecht werden kann, wie ich in der dritten Kränkungsbewegung noch ausführlicher zeigen werde.¹

○ *Symbolisches, Imaginäres und das Begehren der Dekonstruktion:*

In der Auseinandersetzung mit Freud spielt die Schrift „Jenseits des Lustprinzips“ eine wesentliche Rolle.² Der Triebbezug des Menschen führt ihn zu einem Streben nach Lust, nach Abfuhr der Triebenergien, die als Primärvorgänge bis hin zur Selbstzerstörung des Systems reichen können, wenn ihre Kräfte nicht durch Sekundärvorgänge gebunden werden. Freud argumentiert in einem Spannungsverhältnis, das den

¹ Bei Derrida tauchen übrigens immer wieder Ideen des Psychoanalytikers Lacan auf, ohne dass ihre Herkunft bedacht erscheint. Liest man Derrida *nach* einer Lacan-Analyse, dann erscheint seine Vermeidung der *Anerkennung* dieses Autors bei gleichzeitigem Gebrauch von dessen zentralen Grundbegriffen als besondere Abwehrleistung. Derrida kritisiert zwar zutreffend Lacans Phallogentrismus, gibt sich aber selbst zu wenig Rechenschaft über zentrale Denkfiguren, die er Lacan entlehnt hat. Zu Freud und Lacan vgl. etwa Derrida (1982, 1986, 1987).

² Derridas Argumente sind hier teilweise oft auf dem Übergang in die dritte Kränkungsbewegung. Dennoch, so meine ich, hat er seinen primären Platz in der Kränkung der „traditionellen“ Vernunft.

Trieb auf der einen Seite und seine Bindungsmöglichkeiten auf der anderen beschreibt, um daraus das konfliktäre Leben des Menschen zu bezeichnen: Ein zu Viel an Lust reicht bis an den Tod des Systems ebenso wie der Stillstand einer zu geringen Lust, die ebenfalls den Stillstand und Tod signalisiert. Hier zieht Derrida Konsequenzen für das symbolische System, wenn er aufzeigt, dass die Schrift und die Supplementarität in dieser ebenso einen Schutz darstellen, dass sie Sinneffekte bieten, die, wie die Begrenzung der Lust, einen Schutz vor sich selbst mit sich führen (Bennington/Derrida 1994, 147). Hier scheint sich die „différance“ selbst dem psychoanalytischen Diskurs einzuschreiben, denn die Verweisung aus dem Geflecht des Verwiesenen scheint erst die Verdrängung hervorzubringen, die im Spannungsverhältnis zwischen Lust- und Realitätsprinzip erscheint. Doch wer sollte den Streit zwischen Freud und Derrida entscheiden, ob die Verdrängung nun Texte produziere oder die Texte mit ihren Unterschieden erst Verdrängungen entstehen lassen? Es ist das Paradoxe an Derrida, dass mit seiner Theorie ja gerade dieser letzte Beweis ausbleiben muss, so dass der Beweis brüchig wird. Deshalb irrt Bennington, wenn er meint, dass erst die „différance“ jene Struktur des Selben ermöglicht, die man braucht, um Lust und Unlust zu situieren. Dies setzt ein Sprachspiel in den Vordergrund, das sich selbst bereits so weit dekonstruiert hat, dass es nicht einmal mehr diese Bevorrechtigung wird behaupten können, wenn es nicht Opfer der eigenen Dekonstruktion werden will. Denn selbst wenn wir als letzte Möglichkeit die Bedingung der Möglichkeit von Verweisungen als „différance“ behaupten, so zerstört doch eben diese Behauptung die Behauptung selbst, weil sie ja bloß zeigt, dass nichts als Verweisung bleibt. Damit aber könnte ein Triebtheoretiker wie Freud sein Verweisungsspiel beginnen und Derrida dekonstruieren, indem er ihm seine Texte als verwiesen z.B. durch seine Beschneidung nachweist, was angesichts seines autobiografischen Textes nicht schwer fallen dürfte.

Mit Derridas Dekonstruktivismus haben wir einen gewissen Höhepunkt der Zerstörung traditioneller Vernunftgebäude erreicht. Vernunft tritt in eine neue Form ein, sie ist durch Pluralität charakterisiert (vgl. Welsch 1995; vgl. auch später insbes. Band 2, Kapitel IV. 3.3.2.3.). Es gibt viele Wege, dies wissenschaftlich zu entwickeln. Der konstruktivistische ist einer davon.

1.4. Zur Genese von Konstruktionen nach Piaget

Nachdem ich bisher erkenntnistheoretische Kränkungen am Ideal einer „objektiven Welt da draußen“ aus der Sicht sehr unterschiedlicher Richtungen beschrieben habe, um dabei einen impliziten Konstruktivismus hervorzuheben, soll es in den nächsten Schritten darum gehen, explizit konstruktivistische Ansätze in diese Denkbemühungen einzubeziehen. In ihnen konkretisiert sich vieles von dem, was ich bisher herausgestellt habe, aber es wird auch erforderlich werden, die bisherigen Denkpositionen öfter gegen eine zu große Enge und Kurzsicht explizit konstruktivistischer Argumentationen zu schützen und den Konstruktivismus in erweiterter – vor allem kulturalistischer – Hinsicht zu sehen und zu begründen.

In der Psychologie des 20. Jahrhunderts hat sich vor allem Piaget mit dem konstruktiven Aufbau des Weltbildes beim Menschen beschäftigt. Sein Ausgangspunkt ist eine biologische Erklärung des Wissens, wobei er zutiefst von Kants Einsicht beeinflusst ist, „dass all das, was wir Wissen nennen, notwendig in hohem Maße, wenn nicht insgesamt von den Wahrnehmungs- und Denkmöglichkeiten des erkennenden Menschen bestimmt ist.“ (Von Glasersfeld 1996, 101)

Bewusst ziehe ich die Erörterung des Piagetschen Konstruktivismus hier vor, bevor ich später auf andere explizit konstruktivistische Ansätze eingehe. Da Piaget eher am konkreten Fall der kindlichen Entwicklung und weniger an der spekulativen Theorie einer Möglichkeit von Entwicklung schlechthin arbeitet, wird er mir helfen, bestimmte Ausgangspunkte der Diskussion für den weiteren Verlauf zu fixieren.¹ Zwar befindet sich sein Ansatz im Rahmen des Grundanliegens, Wissen als Anpassung an bestehende Umwelten und *dabei* als Ausdruck einer aktiven Konstruktion zu begreifen, in ständiger Veränderung², gleichwohl gelangt er zu relativ klaren Auffassungen über die Abläufe solcher Konstruktionen. Entscheidend ist für Piaget, dass der Mensch einerseits Wissen benötigt, um aktiv in seiner Umwelt zu bestehen, dass er andererseits aber jedes naive Abbildmodell ablehnt, das Wissen als bloße Übernahme einer äußeren Welt oder deren Widerspiegelung behauptet. Für ihn ist Wissen an das Handeln von Subjekten gebunden. Das Erkennen von Objekten ist an Handlungen und Erfahrungen geknüpft, die ihrerseits einer Stufung unterliegen: Von der frühen Kindheit an bilden wir insbesondere kognitive Strukturen aus, die als Schemata alle weiteren Erfahrungen eingliedern. Dieser Vorgang führt dazu, dass unser Verstand die Welt organisiert, indem er sich selbst organisiert. Die aktiven Konstruktionen unseres kognitiven Systems gestalten erst die Erfahrungen mit der Umwelt und koordinieren sie bis hin zum Aufbau einer strukturierten Welt.

Hier besteht für Piaget zwar grundsätzlich ein Gegensatz zwischen Umwelt als äußerem Einflussfaktor und dem Subjekt, das sich an die Umwelt anpasst. Aber die Form menschlicher Anpassung ist als konstruktive Strukturierung der Welt zu begreifen, weshalb wir über die *Welt an sich* auch nichts aussagen können, sondern mit Wirklichkeit oder Realität letztlich immer nur unsere Erfahrungswelt meinen können.

Der Aufbau der konstruktiven Welt bei Kindern ist nun das engere Thema bei Piaget, wobei ein Schwerpunkt – wenn auch keine Ausschließlichkeit – auf der Herausbildung vor allem kognitiver Strukturen liegt.³ Piaget stellt eine phasenorientierte Entwicklungstheorie auf, die die Konstruktion von Wirklichkeit nach ihren Gesetzmäßigkeiten in der

¹ Besonders von Glasersfeld hat zutreffend erkannt, dass Piagets Ansatz aus seiner spezifischen Sicht grundlegend für konstruktivistische Begründungen sein kann.

² Vgl. einführend dazu z.B. Vuyk (1981), von Glasersfeld (1996, 98 ff.).

³ Zur Abgrenzung zur Psychoanalyse vgl. insbesondere Kapitel II.3.4.

kindlichen Entwicklung zu analysieren versucht. Entwicklung ist für ihn jenes moderne Konstrukt, das typisch für das emanzipativ und an Autonomie orientierte Bewusstsein des neuzeitlichen Menschen geworden ist. Nachfolgend soll uns ein Einblick in die Entwicklungsphasen des Kindes insoweit interessieren, wie dabei der konstruktive Charakter von Erkenntnis deutlich gemacht und problematisiert werden kann.¹ Die Thematisierung von Eins und Auch erscheint dabei unter einer neuen Perspektive: Wie bilden sich jene permanenten Objekte des Eins heraus, von denen wir insbesondere sprachlich ausgehen, wenn wir die Auchs unterscheiden wollen?

Piaget zielt auf eine Objekterkenntnis, auf eine Gegenständlichkeit oder Handlung „da draußen“, die aber nicht angeboren dem Menschen gegeben ist, sondern erworben werden muss. Dabei ist das Wissen, das es erlaubt, nicht zeitlich und räumlich anwesende Ereignisse geistig gegenwärtig zu halten, ein symbolischer Vorgang, ein Vorgang, der die Repräsentation als vermeintliches Abbild, als Fantasie, als Sprache, als Konstruktion einschließt – je nachdem, wie ich meine Beobachtertheorie sprachlich mit diesen intellektuellen Vorgängen vermittelt denke. In mehreren Arbeiten hat sich Piaget bemüht, die Grundstruktur der darin liegenden Entwicklung zu erfassen.²

Die Begriffe Objekt und Symbol dienen ihm als Grundelemente, um seine Theorie der Operationen und der Äquilibration zu fundieren, wobei die Begriffe Konstruktion und Aufbau besonders seine Forschungsstrategie markieren. Piaget sucht nämlich, da weder rein biologisch angeborene noch rein umweltlich eingeprägte Quellen z.B. der Intelligenzentwicklung ausgemacht werden können, den Aufbau solcher Intelligenz anhand der konstruktiven Aktionen des Kindes nachzuweisen. Dabei folgt er einer eingeschränkten, empirisch orientierten Beobachtertheorie, die durch gezielte Experimente Belege dafür sucht, was sich als Phasen der Entwicklung mittels Kriterien beobachtend fixieren lässt.

Wenn wir zwischen einem instinkthaften und einem bewussten Verhalten unterscheiden, dann ist zu bemerken, dass beide Arten des Verhaltens notwendige Regulierungen benötigen. Das bewusste, erwachsene Regulierungsverhalten eines Menschen ist nach Piaget durch vier Gemeinsamkeiten ausgezeichnet: „Sie regulieren Aktionen gegenüber der Umwelt; sie werden im Verlauf von Phylogenese (Evolution) oder Ontogenese (individuelle Entwicklung) als Funktion dieser Aktionen erworben; sie gehen über bloß passives Reagieren auf Umweltzwänge hinaus, und daher gibt es die Komplementärprozesse von Assimilation und Akkommodation; und schließlich weisen diese Regulierungen logisch-mathematische Eigenschaften auf und eignen sich zur Formalisierung in logisch-mathematischer Sprache.“ (Furth 1990, 28)

Um diese vier Seiten deutlich zu machen, will ich zunächst den Grundbegriff Assimilation näher im Blick auf Entwicklung erläutern.

Der Unterschied zwischen einem Erwachsenen und einem Kind liegt nach Piaget darin, dass der Erwachsene sich in einer Welt zurechtfinden kann, in der Zeit, Raum und Kausalität geordnet sind, wobei alle möglichen Objekte der Welt in diese Ordnung selbst hineinragen. Für das Kind ist die Welt jedoch zunächst ohne diese Objekte. So gehört es zu den notwendigen Aufgaben des Kindes, sich in seinen kindlichen Aktionen

¹ Dies kann hier allerdings nur als eine Einführung in die Problemstellung verstanden werden. Weitergehende Darlegungen liefert z.B. Furth (1981, 1983, 1990). Eine konstruktivistische Einführung gibt von Glasersfeld (1996).

² Vgl. dazu insbes. die frühen Arbeiten von Piaget (1969 a, b, 1974), die Zusammenfassungen von Piaget (1988) und Piaget/Inhelder (1986).

permanente Objekte zu erschließen, die das Kind hin zu einer Beobachtungswelt der Erwachsenen führen. Piaget hält den entscheidenden Schritt sich so fest: Zunächst ist in den Aktionen des Kindes das Objekt so lange anwesend, wie es sinnlich gewiss ist. Dann jedoch gibt es eine Phase, in der das Objekt nicht vor Augen steht, nicht direkt greifbar ist, aber dennoch gedanklich verfügbar erscheint. Dies charakterisiert permanente Objekte. Assimilation nun bedeutet, dass einerseits innere Strukturen als Handlungsschemata aufgebaut werden, um sich in der Umwelt zu orientieren, wobei andererseits aber das Entscheidende dieser Strukturen die Wiederholung ist: Neues Material aus der Umwelt, spätere Erfahrungen werden vom Menschen als Wiederholung von etwas bereits Bekanntem erfahren. Da jedoch Piaget mit seinen Beobachtungen die dabei ablaufende Kognition der Kinder nicht direkt beobachten konnte, musste er aus den Aktionen der Kinder aus seiner Sicht rückschließen, was dies für den Aufbau der Welt und die Konstruktion der einzelnen Aktion bedeutet. So scheint er zwar streng „neutral“ und empirisch vorzugehen, aber die Beobachtung selbst greift stark interpretierend ein, weil die Kinder nicht in der Lage sind, ihre eigene Kognition gleichberechtigt als anerkannte Beobachter zu diskutieren. Diese Forschungsmethode geht direkt in den Begriff der Assimilation ein: Eine Schematisierung unserer kognitiven Strukturen kann ich erst dann erkennen und behaupten, wenn das Muster Sinn für mich als Beobachter erzeugt, wenn ich also erkennen kann, dass ein Subjekt ein Erlebnis in ihm bereits vertraute Strukturen¹ einpasst.

Unter dieser Voraussetzung kommt Piaget zu folgender Stufenauffassung:²

- ▶ Grundsätzlich sind erste Objekte dem Kind passiv gegeben, da nach der Geburt die Saug- und Greifreflexe lediglich aktiviert erscheinen, aber das Kind keineswegs eindeutig auf das Objekt einwirkt. Aktiv-assimilatorische Funktionen gelten als angeboren, aber eine Erkenntnis zwischen Subjekt und Objekt scheint zu fehlen, weil die Objekte noch nicht direkt gesucht und gefunden werden. Allerdings verbessern sich schon in den ersten Tagen nach der Geburt die Fähigkeiten des Kindes ständig, wobei sich nach und nach seine Fähigkeiten steigern, sich aktiv auf etwas hin zu orientieren, was erste Anfänge hin zu einer Entwicklung ausdrückt, die auf ein permanentes Objekt hinweisen.

Diese Behauptung ist in gewisser Weise allerdings heikel, weil sie sehr stark auf gegenständliche Objekte abzielt, weniger jedoch die Mutter oder den Vater oder andere Bezugspersonen in ihren interaktiven Bezügen³ oder ihrem emotionalen Bereich thematisiert. In der emotionalen Interaktion steckt sehr viel mehr Entwicklungspotenzial, als es die vereinfachende Beobachtung menschlicher Intelligenzentwicklung auszudrücken vermag.⁴

- ▶ Objekterkenntnis des Kindes entsteht nur aus Aktionen. Erste Objekte sind Aktionsobjekte, die durch den engen Radius der Aktionen in frühester Kindheit sehr begrenzt sind, wobei die Aktionen vorsprachlicher Natur sind, sich auf Wahrnehmungen und Bewegungen stützen und sich später immer stärker erweitern.

¹ Hier wirkt das konstruktive Moment der Beobachtertheorie als Behauptung eines Vertrautseins, das in Kinder projiziert wird. Zur Kindheit als Konstruktion vgl. auch Reich online unter http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/reich_works/aufsatz/index.html 21 b.

² Vgl. hierzu einleitend auch Furth (1990, 32 ff.).

³ Piaget vernachlässigte die praktische Intersubjektivität, die ich weiter unten im Anschluss an Mead diskutieren will. Vgl. dazu mit Angabe kritischer Arbeiten gegenüber Piaget besonders Joas (1989, 159 ff.). Piaget vernachlässigte auch die Bedeutung der Imaginationen – wie der Gefühle im allgemeinen –, wie es besonders ein Vergleich mit Lacan zeigen kann (vgl. Kapitel II. 3.5.).

⁴ Vgl. dazu weiterführend z.B. Stern (1993).

Funktionale Entwicklungsbedürfnisse scheinen diesen Prozess zu motivieren. Piaget hat die motivationale Basis dieser Entwicklung nicht näher differenziert, weil sie ihm über die biologische Funktionalität hinaus offensichtlich zu spekulativ war.¹ Gleichwohl wird in seiner Beobachtertheorie eine Motivation als nicht näher psychologisch differenzierte Voraussetzung unterstellt. Der Fokus unserer Beobachtungen wird aber methodisch eher auf die äußeren Aktionen des Kindes gerichtet und vermeidet ein triebtheoretisches Interpretationsmodell. Die sensorische Koordination wird so in den Fokus genommen, mögliche emotionale Wahrnehmungs- oder Vorstellungswelten des Kindes werden aber zunächst ausgeblendet.

- ▶ Gewisse Stadien der Entwicklung markieren Fortschritte, die bis hin zu einem Verhalten reichen, das Psychologen als intelligent bezeichnen. „Von den spontanen Bewegungen und dem Reflex zu erworbenen Gewohnheiten und von diesen zur Intelligenz gibt es eine kontinuierliche Progression, und das eigentliche Problem besteht darin, den Mechanismus dieser Progression zu erfassen.“ (Piaget 1986, 16)

Auf diesen Voraussetzungen lassen sich nun die weiteren Entwicklungsschritte des Kindes in mehrere Teilstadien einer insgesamt sensomotorischen ersten Entwicklungsphase zerlegen:²

Teilstadium 1: Eine vererbte assimilatorische Funktion des Kindes zeigt sich schon wenige Tage nach der Geburt, wenn das Kind die verlorene Brustwarze der Mutter leichter wieder findet. Die Schematisierung dieser Assimilation zeigt sich sowohl in einer verallgemeinerten Assimilation (als leeres Saugen oder als Saugen an Gegenständen zwischen den Mahlzeiten zu beobachten) als auch in einer wiedererkennenden Assimilation (als Unterscheidung der Brustwarze von anderen Gegenständen). Aktionsobjekte sind – außerhalb der wiederkehrenden Assimilation – im ersten Lebensmonat nicht sehr stabil, aber gegenüber der angeborenen Reflextätigkeit ist das Kind bereits auf diese Assimilationsobjekte angewiesen, um Aktionsregulierungen vornehmen zu können, die die Basis für die weiteren Stufen schon anzeigen. Gegenüber der Psychoanalyse bestreitet Piaget, dass Daumen und Brust bereits in diesem Stadium für das Kind symbolisch vermittelt sein können, weil dazu die ersten inneren Bilder fehlen würden (ebd., 18).

In diesem ersten Teilstadium dominieren also spontane und totale Tätigkeiten des Organismus und Reflexe, die diese Tätigkeiten differenzieren, wobei Assimilationsobjekte zur Bildung erster Assimilationsschemata beitragen.

Der Begriff Assimilation bezeichnet nach Piaget ein Wechselspiel zwischen einem Organismus und äußeren Reizen. Es ist eine Struktur, die Umweltereignisse an den Organismus heranzieht und sie nach bestimmten Assimilationsschemata löst. Piaget beschreibt z.B. das Greifverhalten eines Babys als einen Greifplan, der mannigfaltige äußere Gegenstände zu assimilieren versteht. Als Beobachter des Kindes sehen wir, wie das Kind nach verschiedenen Gegenständen tastet und greift und erkennen wiederkehrende sensomotorische Abläufe. Das Baby hat nach und nach gelernt, seine Motorik

¹ Dies wird auch aus seiner Kritik an Freud sichtbar, die ich weiter unten in Kapitel II. 3.4. aufnehmen werde.

² Vgl. dazu auch Furth (1981, bes. 72 ff., 1990, 32 ff.), einfürend Piaget (1986). Diese erste Phase umfasst etwa die ersten zwei Lebensjahre. Die angegebenen Zeitabschnitte können individuell variieren, aber Piaget geht davon aus, dass sie Schritt für Schritt vollzogen werden müssen.

so zu koordinieren, dass dies gelingt. Es hat mit anderen Worten als Assimilationschema jenen Greifplan in sich errichtet, den es nun einsetzen kann, solange die zu ergreifenden Gegenstände dies gestatten. Hier wird nichts in das Kind hinein abgebildet, sondern das Kind selbst geht von einem Greifplan aus, den es auf alle möglichen Gegenstände seiner Umwelt ausdehnt. Was dabei einmal als Assimilationschema erlernt wird, kann mannigfach übertragen werden. Dabei tritt der Prozess der Akkommodation, die eng mit jeder Assimilation verbunden ist, hinzu. Wenn das Kind einmal einen Plan für sein Handeln hat, so müssen die Gegenstände des Handelns nicht immer in der Ordnung auftreten, wie es ursprünglich typisch für die Herausbildung dieses Plans war. Die Akkommodation ist daher der nach außen gerichtete Prozess einer Handlung (bzw. eines operativen Aktes), der den jeweiligen besonderen Realitätsbedingungen entspricht. Die Akkommodation wendet also eine innere Struktur auf äußere, variierende Verhältnisse an, indem sie auf deren Neuheit reagiert, zu Modifizierungen führt, eine schon ausgebildete Struktur dabei gegebenenfalls differenziert oder im extremeren Fall zum Aufbau neuer Strukturen stimuliert. Demgegenüber stellt die Assimilation die Verinnerlichung von operativen Akten gegenüber einer äußerlichen Welt dar, die als innere Struktur eine Art Plan oder Schema¹ darstellen, von dem aus potenzielles Material der Umwelt aktiv angeeignet wird. Offen bleibt, warum dies geschieht: Ist es eine Nützlichkeit oder Viabilität, wie von Glasersfeld (1996, 104) meint, die den Antrieb für den Aufbau solcher Schemata liefert, oder sind wir aus der Allgemeinheit des Modells und seiner biologischen Grundannahme her überfordert, solche Antriebe überhaupt anzugeben? Piaget stellt sich hier keinen Spekulationen, sondern klammert die Frage nach Antrieben überhaupt aus. Er stellt als Beobachter nur allgemein fest, dass ein assimilatives und akkommodatives Verhalten in einer Umwelt für ihn als Beobachter vorhanden ist. Das Vorhandensein scheint schon genügend Sinnaufladung zu besitzen. Behaupten wir mit von Glasersfeld, dass diese Struktur eine Viabilität, eine rechte Passung in der Natur darstellt, dann ziehen wir als Beobachter schon einen weitergehenden Schluss: Aus dieser Perspektive scheint dann nämlich alles menschliche Verhalten sich dem Kriterium der Viabilität beugen zu müssen. Wenn dies nur meint, dass stets etwas passen muss – also bestimmten Beobachterperspektiven entsprechen –, dann ist die Aussage in ihrer Allgemeinheit kaum zu bestreiten. Meint dies hingegen ein generelles biologisches Kriterium für alle – auch kulturellen – Prozesse, dann wird recht gewagt aus einer rekonstruierten biologischen Funktion auf kulturelle Dimensionen geschlossen, was eine Übergeneralisierung darzustellen scheint. Dieser Aspekt wird mich bei der Behandlung des radikalen Konstruktivismus, der sich auf Piaget beruft, noch beschäftigen. Er wird von Kritikern des radikalen Konstruktivismus auch als naturalistischer Fehlschluss bezeichnet (vgl. insbesondere Hartmann/Janich 1996, 1998).

Teilstadium 2: In diesem Stadium bis etwa viereinhalb Monate werden die angeborenen Reflexe durch Verhaltensweisen, durch Gewohnheiten überschritten, die bereits von Plänen und auch einer Koordination vorher elementarer Reflexe zu einer Gesamtheit abhängen. Allerdings sind dies keine zweckgerichteten Tätigkeiten, sondern überwiegend wiederholende Körpertätigkeiten als motorische Bewegungen (z.B. neben allen anderen Körperbewegungen das Daumenlutschen). Dennoch gibt es noch keine aktive

¹ „Ein Plan (schème) ist für Piaget ... die Koordination und Organisation adaptiven Verhaltens; und dieser Plan wird als eine Verhaltensstruktur innerhalb des Organismus aufgefasst, derart, dass der Organismus das Verhalten auf ähnliche und analoge Umstände übertragen kann.“ (Furth 1981, 73) Wenn von Assimilationschemata gesprochen wird, so ist damit nur ein Instrument der Assimilation gemeint, weil es keine Schemata darüber hinaus gibt.

Suche nach dem Objekt – es gilt der Grundsatz: Aus den Augen, aus dem Sinn. Was dem äußeren Beobachter als angeboren oder irgendwie notwendig erscheint, ist eine Projektion des erwachsenen Zieldenkens auf das Kind. Dieses erlernt z.B. das Daumenlutschen aus einer zufälligen Bewegung, wo der Daumen den Mund berührte und nach dem Schema des Saugens zu einer neuen Gewohnheit wird. Die Assimilation wird erweitert und verfeinert, die Akkommodation tritt ansatzweise hervor.

Teilstadium 3: Etwa mit viereinhalb Monaten werden das Sehen und Greifen koordiniert und das Kind scheint aktiv nach Objekten zu suchen. Das Interesse an den Wirkungen eigener Aktionen steigt, einzelne Aktionen, die zufällige Effekte erzielen, werden aktiv wiederholt, wobei das Kind sich sogar nach äußeren Objekten orientiert, die außerhalb seiner direkten Reichweite liegen. Von Baldwin übernimmt Piaget den Begriff „zirkuläre Reaktion“, der die wiederholten Versuche des Kindes beschreibt, eine Aktion, die eine zufällige Wirkung erzielte, zu verlängern.

Teilstadium 4: Mit siebeneinhalb bis acht Monaten erscheint ein Zweck-Mittel-Verhalten des Kindes, das eine deutliche Strukturierung aufweist und einen Übergang von Reflexen hin zur Intelligenz für Piaget markiert. Es erscheint eine praktische Intelligenz, wobei sich das Ziel stärker aufdrängt als die Reflexion der vorhandenen Mittel. Das Kind versucht etwa, einen weiter entfernten Gegenstand zu erreichen. „Die Mittel werden erst anschließend ausprobiert oder gesucht, aber sogleich als Mittel: Das Kind nimmt zum Beispiel einen Erwachsenen bei der Hand und zieht ihn in Richtung des zu holenden Gegenstandes mit, oder es hebt die Decke hoch, die den verborgenen Gegenstand dem Blick entzieht.“ (Piaget/Inhelder 1986, 21) Versuch und Irrtum bestimmen die Logik der Aktionen, die bereits erworbenen Verhaltenspläne bringen das Kind dazu, begierig neue Dinge zu erkunden. Hierzu gehören auch schematische Nachahmungen von Bewegungen. So beobachtete Piaget die Imitation des Öffnens und Schließens der Augen durch die Hände, was eine körperliche Abstraktion andeuten könnte. In diesem Alter erscheint eine zunehmende Objektivierung der Welt, das Kind scheint einen ersten Schritt zur Einsicht zu gehen, dass die Dinge der Welt auch unabhängig von subjektiver Einwirkung existieren. Auffällig ist, dass die Kinder dabei ihre eigenen Aktionen stärker als aktionsunabhängige Daten von Objekten wieder erkennen. Wenn z.B. ein Kind ein Objekt hinter dem Schirm A gefunden hat, und man nimmt ihm dieses Objekt weg und versteckt es hinter Schirm B, sucht es stets erst hinter Schirm A, weil dies die erfolgreiche Aktion war, die es in sein assimilatorisches Schema integriert hatte, und weil dies die Wirklichkeit des Objektes war, die daraus als Konstruktion einer Anordnung erwuchs. Hier erscheint eine Schematisierung, die für den Menschen sehr typisch ist: Aus einer einmal erfolgreichen Aktion leitet er sehr gerne eine Objektivierung ab, die dann später dem Objekt selbst zugerechnet wird, obwohl es nur die konstruktive Aktion war, die diese Verobjektivierung produzierte. Piaget spricht in diesem Zusammenhang auch vom magischen Denken. Dieses Denken hält die eigene Aktion für die Ursache der Existenz eines bestimmten Objekts oder Ereignisses. Kinder erfahren solche Magie in dem Moment, wo sie das Zweck-Mittel-Denken erreichen. Es ist nicht einfach für sie, die realistischen Grenzen ihrer Aktionen zu erlernen. „Dauerhafter Kontakt mit Menschen und Dingen wird die notwendigen Widerstände und kognitiven Störungen liefern, um weitere Entwicklungsschritte zu begünstigen.“ (Furth 1990, 39) Aber solche Widerständigkeit und kognitive Störung hängt ganz von der Konstruktion der (erwachsenen) Wirklichkeit ab, in die Kinder hineingeboren werden und die variantenreich ihre magische Welt berührt. Eine Restrukturierung der geleisteten

Assimilationen ist jedenfalls erforderlich, um von den verdinglichenden und magisch-ursächlichen Schematisierungen wieder zu lassen, auch wenn bis in das Erwachsenenalter Reste hiervon spür- und erinnerbar bleiben mögen. Im Erwachsenenalter sind die magischen Handlungen dann allerdings stärker symbolisch vermittelt.

Kinder bis zum zwölften Lebensmonat haben so eine gewisse Stabilität ihrer Aktionsobjekte erreicht und können diese von aktionsunabhängigen Objekten in gewissem Rahmen unterscheiden. Die Hand-Augen-Koordination ist vorangeschritten, die Assimilationsschemata sind bereits sehr differenziert. Die Akkommodation hat zugenommen, weil die Kinder sich stärker an den konkreten Eigenschaften äußerer Objekte orientieren und ihre Pläne hieran anpassen. Schienen die früheren Phasen das Kind eher in seiner geschlossenen Welt zu zeigen, so erfolgt nunmehr eine Weltöffnung, die die Konstruktion von Aktionsobjekten intendiert. „Die Kinder beseitigen jetzt Hindernisse, ziehen und schieben die Gegenstände herum, um ein angestrebtes Ziel zu erreichen. Intentional gesteuerte (das heißt aktive) Akkommodationen der Schemata an Aktionsobjekte tragen zur allmählichen Trennung von Aktion und Objekt bei, einer Vorbedingung für die schließlich erreichte Externalisierung und Objektivierung der Welt.“ (Furth 1990, 38)

Die große Gemeinsamkeit zwischen Piaget und Freud liegt in der biologischen Grundannahme, dass die kleinen Kinder zunächst eher physiologisch als psychologisch zu betrachten sind. Wo für Freud am Anfang nur „Es“ ist, ein Bündel von Trieben, da sieht Piaget die biologische Aktion, aus der heraus erst nach und nach die Fähigkeit entsteht, theoretisches Wissen als ein Wissen, das abgelöst von den Objekten der Aktion ist, aufzubauen. Als Beobachter des Kleinkindes ist es allerdings schwierig, auf jene inneren Bilder oder Repräsentationen von Wirklichkeit zu schließen, die im zeitlichen Ablauf und in sozialer Interaktion erworben werden. So mag das Kleinkind mehr innere Bilder und Vorstellungen haben, als wir es uns nach der Methode unserer Beobachtung vorstellen können. Gleichwohl hat Piaget jene Vorstellung gründlich erschüttert, die meint, dass es angeborene Ideen oder biologisch eingepflanzte Repräsentationen in uns geben könnte, die die Entwicklung eindeutig determinieren. Beobachtungen an Kindern lassen vielmehr im Blick auf die Herausbildung kognitiver Strukturen erkennen, dass die Pragmatik von Aktion, Aktionsobjekten, von Assimilation und Akkommodation, in einer Art Wechselspiel Schematisierungen einübt, die als Gewohnheiten und Verhaltensweisen den Moment des Erlernens überdauern. Und dies erfolgt als *Konstruktion* von Wirklichkeit: „Das vier Monate alte Mädchen, das zufrieden die Mutter anlächelt, assimiliert die Situation an sein ‚Zufriedenheitsschema‘. Dies besteht in einer aktuellen Körperhaltung (oder Gefühl), in der Schema und Objekt wechselseitig zueinander passen. Wenn wir einen Begriff wie ‚wiedererkennendes Gedächtnis‘ verwenden müssen, sollten wir im Auge behalten, dass das Subjekt die eigenen Aktionen wiedererkennt – lange bevor die Mutter als Objekt erkannt wird.“ (Furth 1990, 40 f.)

Hier jedoch bleibt festzuhalten, dass die Behauptung des Schemas eben auch nur eine Behauptung eines Beobachters ist, die aus beobachteten Aktionen des Kindes abgeleitet wird. Inwieweit ein Zufriedenheitsschema die Triebdynamik des Kindes wiedergeben mag, bleibt zum Beispiel für einen Psychoanalytiker strittig, wie umgekehrt Piaget die Triebtheorie für zu spekulativ hält. Insoweit ist empirisch betrachtet die Unschärfe in der Interpretation des Kleinkindalters besonders hoch, weil sich das Kind selbst nicht auf jener Stufe der Raum-Zeit-Kausalitätsauffassung äußern kann, die der Beobachter als Denknötwendigkeit seiner stadienhaften Beschreibung und wahrheitsangenäherter – Piaget-Anhänger sprechen gerne von korrekter – Aussage konstruiert.

Teilstadium 5: Zwischen dem 12. und 18. Lebensmonat – mit individuellen Abweichungen – werden die aktiven Erkundungen des Kindes zielgerichteter und weitreichender. Die Suche nach neuen Mitteln durch Differenzierung der bekannten

Schemata tritt in den Vordergrund. Kinder sind in der Lage, deutlicher zu antizipieren, was geschehen wird – etwa, wenn sie Objekte fallen lassen –, sie experimentieren viel stärker mit den Objekten ihrer Umgebung und üben eine Kontrolle im Blick auf diese Experimente, indem sie unendlich ausprobieren und die Nerven ihrer Eltern oft strapazieren.

Teilstadium 6: Etwa zwischen dem 18. und 24. Lebensmonat gelangt das Kind langsam aus der sensomotorischen Intelligenz heraus, indem es beginnt, von seinen konkreten Sinneseindrücken und Bewegungen zu abstrahieren. Das permanente Objekt wird hier konstruiert. Dieses Objekt ist nach Piaget nicht ein einzelner Gegenstand oder eine Person, sondern „ein Modus des erkennenden Zugangs zur Welt der Aktion, der die Welt der erkannten Objekte ankündigt.“ (Furth 1990, 42) Der Objektbegriff ist damit konstruktiv, denn er wird vom Kind durch Aktionen gebildet, er „umfasst die Gesamtheit der durch die eigenen Tätigkeiten elaborierten Beziehungen zwischen den einzelnen Aktionsobjekten.“ (Ebd.) Permanent wird dieses Objekt, wenn das Kind bemerkt, dass Gegenstände, die versteckt sind, über eine konstante Existenz in Raum und Zeit verfügen und der Gedanke an sie eine Suche provoziert. Das Kind wird nun fähig, neue Mittel nicht nur durch Versuch und Irrtum oder materielle, tastende Versuche zu finden, sondern auch durch innere Kombinationen zu entwickeln, was zu plötzlichen Verstehensprozessen führen kann. Damit ist das Kind in der Lage, immer mehr Gegenstände oder Handlungsabläufe symbolisch zu repräsentieren. Wenn es spielt, kann es sich nunmehr „als ob“ verhalten, was für uns ein Symbolspiel ausdrückt. Dieser Übergang in das symbolische Denken ist ganz entscheidend, denn er entlastet den Menschen von der Präsenz der Dinge, mit denen er umgeht. Sie werden in begrifflicher Weise vorstellbar, damit auch wiederholbar, indem sie wieder in die Vorstellungen geholt werden. Dies ist das Geheimnis der Re-Präsentation: Sie ist das erneute Durchspielen einer zuvor gemachten Erfahrung, die sich als Schema (bildlich oder begrifflich, figurativ oder operativ) aufgebaut hat und die nunmehr konstruktiv den Aufbau der Wirklichkeit koordiniert und strukturiert. Dabei tritt nun an die Seite dieser Fähigkeit, Re-Präsentationen von Objekten zu bilden, auch die individuelle Identität, mit der ein Subjekt den Vergleich seiner gegenwärtigen Erfahrungen und der Repräsentationen von Objekten mit bisher aufgebauten Weltansichten herstellt. Hier wirken Assimilation und Akkommodation zusammen.

Wenn wir die Entwicklung der Teilstadien dieser ersten, sensomotorischen Entwicklungsphase zusammenfassen, erkennen wir den starken Eingriff des Beobachters in die Konstruktion dieser Theorie. Es ist daher nicht verwunderlich, dass es um Piagets Ergebnisse, sowohl was die Zeiteinteilung als auch was die Deutung der einzelnen Entwicklungsschritte betrifft, immer wieder Streit gab und gibt. Besonders von der affektiven Entwicklung her scheint es so, als wäre ein intuitives – vorstellendes – Erfassen schon sehr viel früher möglich, als es Piaget zuzugestehen scheint. Gleichwohl hat Piaget – jenseits philosophischer Spekulation über das Wesen des Menschen – versucht, aus den konkret beobachtbaren Aktionen von Kindern Schlüsse auf ihre Intelligenzentwicklung zu ziehen, die möglichst frei von Projektionen des Erwachsenen auf das Kind sind. Er kränkt dabei eine Sichtweise, die dem Menschen angeborenerweise eine „höhere“ Vorstellungswelt zugestehen will. Erkenntnis ist vielmehr eine Konstruktion und als Konstruktion eine individuelle Entwicklungserfahrung und zunächst Aktionswissen. Dies charakterisiert die biologisch bestimmte Offenheit des Menschen, sich veränderten Umwelten anzupassen, denn Objekte und Handlungen

sind durch die gelebte Aktion mit ihren unendlichen Variationen bestimmt. Aktionswissen benötigt Aktionsobjekte, wobei die räumliche, zeitliche und kausale Bestimmtheit, wie sie der Erwachsene sieht, vom Kind zunächst noch nicht erkannt wird. Die wesentliche Leistung der ersten zwei Lebensjahre besteht darin, dass das Kind in die Lage gesetzt wird, seine Wirklichkeit nach allgemeinen Verhaltensplänen zu organisieren. Diese Pläne entwickeln eine Organisation von Zeit, Raum, Kausalität und führen dazu, ein permanentes Objekt zu erzielen, von dem aus die weitere Intelligenzentwicklung sich von ihrer sensomotorischen Wurzel befreien kann.¹ Am Ende dieser Entwicklung kann sich das Kind als ein Objekt neben anderen Objekten einordnen, d.h. es ordnet sein Selbst in das Universum der permanenten Objekte, die raumzeitlich strukturiert und kausal konstruiert sind, ein. Die Konstruktivität dieses Vorgangs selbst ist jedoch hinter der verdinglichenden Objektpermanenz versteckt. Bis hin ins Erwachsenenalter wird sich dem Menschen so immer wieder die Vorstellung aufdrängen, dass die Dinge objektiv so sind, wie sie einmal in ihrer Objektpermanenz erfasst wurden. Erst einem Beobachter wie Piaget, der von außen in die Konstruktivität dieses Vorgangs blickt, indem er sich von der Suche nach Wahrheit hinter den Dingen – als Suche nach allgemeiner Objektpermanenz – freimacht und nur ein Wie der Entwicklung erfahren will, wird bei seinen Beobachtungen deutlich, dass dieses Wie bereits den konstruktiven Rahmen für alle vermuteten Hintergrundwahrheiten abgibt.

Wenn ich weiter oben auf die formal-logische Struktur der Regulierungen hingewiesen habe, die Piaget als Anlass nimmt, die Phasen und Aspekte der Entwicklung in formal-logischen Kalkülen uns als Beobachtertheorie anzubieten, dann darf man dies allerdings nicht als eine empirische Eindeutigkeit überschätzen. Bei Piaget scheint der Stellenwert seines eigenen Konstruktivismus nicht immer klar zu sein, denn bei aller versuchten Schärfe seiner Beobachtungen bleibt seine Empirie notwendig deutend und konstruierend, sie ist keinesfalls ein Abbild einer irgendwie verankerten Objektivität von kindlicher Entwicklung, sondern Produkt einer Beobachtungsleistung, die die kindliche Entwicklung nach bestimmten Prämissen beschreibt. Allein ein Wechsel der Prämissen wird zu völlig anderen Beschreibungen führen, wie ich weiter unten für die Psychoanalyse noch thematisieren werde.

Die Befreiung von der sensomotorischen Entwicklung charakterisiert das nächste Stadium, das Piaget als präoperationales Stadium bezeichnet (etwa zweites bis siebtes Lebensjahr). Die stärkere Interiorisation des Erkennens führt hier dazu, dass die sensomotorischen Pläne durch innere Operationen abgelöst werden, wobei dem Aufbau von Symbolen entscheidende Bedeutung zukommt. Erkenntnis wird damit von der Notwendigkeit zur Aktion abgelöst. Die Welt der Symbole tritt zur Aktion hinzu. Sie erscheint als „Imitation bei Abwesenheit des Modells, Rückruf-Gedächtnis, Als-ob-Spiele, Sprechen-in-Kommunikation, Selbstgespräch (inneres Sprechen), Fantasie, innere Bilder, Imagination oder Träume.“ (Furth 1990, 45)²

Am Beispiel des Als-ob-Spiels kann die Symbolbildung besonders anschaulich beschrieben werden. Ein dreijähriges Kind spielt z.B. mit einem Stück Holz, das ein Auto symbolisiert. Es rutscht auf dem Boden herum und imitiert dabei Autogeräusche. Diese Geräusche variieren, und wenn das Holz gegen andere Gegenstände gerät, dann ruft das Kind „Krach“.³

¹ Im permanenten Objekt erlangt die Aktionswelt eine gewisse Schließung, aber keinen Abschluss. In der weiteren Intelligenzentwicklung scheint nun das Objekt gegenüber der Aktion bevorrechtigt, aber das Aktionswissen bleibt für das ganze weitere Leben wesentlich.

¹ Ich nenne diese neue Sicht Symbolfunktion nach Furth, auch wenn Piaget hier von semiotischer Funktion spricht. Vgl. dazu Furth (1990, 45 f.).

² Vgl. zu diesem Beispiel Furth (1990, 46 f.).

An diesem Beispiel können wir der Konstruktion von Wirklichkeit recht gut nachgehen. Zunächst: Was symbolisiert das Stück Holz? Es scheint das Objekt Auto, vielleicht das Familienauto, darzustellen. Aber es ist von diesem tatsächlichen Gegenstand Auto weit entfernt und erscheint in einer Spielsituation. Diese Situation selbst symbolisiert das Objekt Auto. Das Auto wird von dem Kind offensichtlich als Zeichen und Bild gewusst, es wird bewegungsmäßig und lautsprachlich imitiert, es ist ein als Objekt Auto ein gewusstes Auto, das im Spiel symbolisch gehandhabt wird. Unter der Aktion des Spiels ist eine möglichst getreue „Abbildung“ des eigentlichen Gegenstandes aber kaum mehr von Interesse. Vielmehr tritt im Spiel die symbolische Handlung des Als-ob in den Vordergrund, was eine Ablösung aus allen Situationen des realen Autofahrens bedeutet. Das dreijährige Kind erlebt in diesem Spiel eine recht freie Konstruktion, die ihm die symbolische Vermittlung gestattet. Andererseits ist es noch eine Freiheit der symbolischen Aktion, die sich nicht selbst als konstruktiven Erkenntnisprozess reflektieren kann. Kein Kind spricht davon, dass es in einer symbolischen Welt lebt. Erst mit dem Schuleintritt wird dem Kind die Scheidung von Aktionswelt und symbolischer Welt deutlicher werden. Wenn wir nun zu den Begriffen Assimilation und Akkommodation zurückkehren, dann wird ein Zusammenhang zu den vorangehenden Teilstadien sichtbar. So wie der Objektbegriff zunächst durch die Aktionen des Kindes immer geschlossener und konstanter werden konnte, so erzeugen auch symbolische Objekte und symbolisches Spiel Voraussetzungen, die für den späteren logischen Umgang mit Symbolwelten wesentlich sind. Wenn in dem Aktionswissen oder den Spielaktionen der assimilative Vorgang dominiert, so lässt sich das symbolische Objekt eher aus der Sicht der Akkommodation erfassen. Hiermit ist gesichert, dass die jeweilige Umwelt symbolisch in den Aufbau von Wirklichkeit des Kindes integriert wird. Alle symbolischen Tätigkeiten, so sehr sie konstruktiven Charakter tragen, sind durch die umweltbezogenen Aktionen des Kindes zugleich Rekonstruktion von Lebenswelt, in der Kinder in Abhängigkeit von ihren Lernumgebungen stehen. Wenn in den ersten Teilstadien der Entwicklung die Assimilation als Bedeutung und Motivation zirkulärer Wiederholungen angesehen werden muss, was dem Aufbau von Assimilationsschemata dient, so tritt zunehmend mehr die Akkommodation in den Vordergrund, je mehr Aktionsobjekte den erworbenen Schemata angepasst werden. Wenn wir auf unseren Dreijährigen mit dem Holzstück, das ein Auto symbolisiert, zurückkommen, dann ist das Stück Holz mit seiner Bewegungssimulation ja keineswegs notwendiger Teil einer Auto-Aktion. Die Verbindung zwischen diesem Spiel und dem Auto ist eine mentale Operation des Kindes, die Akkommodation ist von dem eigentlichen Auto abgelöst und bloß repräsentativ, symbolisch vermittelt. Gegenüber dieser symbolischen Akkommodation gibt es aber auch noch die aktuelle Akkommodation in der Aktion, d.h. das Kind spielt in einem spezifischen Raum mit spezifischer Ausstattung, was auch eine Akkommodation an diese Bedingungen erzwingt. So ist es nicht ganz zufällig, dass das Stück Holz gegriffen wird – irgendwie liegt es als Material bereit –, um das Auto zu symbolisieren, auch wenn es viele beliebige Gegenstände eigentlich tun könnten, weil sie gegenüber der symbolischen Spielfunktion sekundär sind. Schließlich ist hier vorgezeichnet, dass das symbolische Spiel sogar ganz auf seine Gegenstände verzichten kann, wenn die Vermittlung von symbolischem Objekt und Aktion entknüpft und bloß an die Gedanken verwiesen wird. Insoweit erscheint eine gedankliche Konstruktion von Wirklichkeit immer als eine symbolische (materielle oder geistige) Konstruktion. Um das Wesen solcher Konstruktion zu durchschauen, reicht es nicht hin, bloß das symbo-

liche Objekt zu rekonstruieren – also etwa zu erkennen, dass das Stück Holz ein Auto sein soll –, sondern es muss hier ebenso die symbolische Funktion der gesamten (Denk)Handlung rekonstruiert werden – also erkannt werden, dass das Als-ob-Spiel selbst eine symbolische Akkommodation an die Lebenswelt bedeutet.

Die Differenz von Kindern zu Erwachsenen ist hier bezeichnend. Erwachsene agieren deutlich weniger auf der Ebene des symbolischen Spiels. Bei ihnen dominieren Gebräuche, Traditionen, innere Bilder und Geschichten, Normen und Werte als Abstraktionen, die irgendwann einmal angeeignet wurden. So mag aus dem Dreijährigen später einmal ein begeisterter Autofahrer werden. Zumindest auf der symbolischen Ebene hat er die besten Voraussetzungen dafür als Konstruktion seiner Wirklichkeit erworben. Die Ablösung von der Aktion des Autofahrens ermöglicht dem Dreijährigen eine symbolische Leistung, die ihn später auf die eigentliche Aktion, die er jetzt noch nicht leisten kann, zurückkommen lässt. So hat er sich von den realen Zwängen befreit – er kann noch nicht Auto fahren –, indem er symbolische Zwänge – das Autofahren als symbolische Handlung einer imitierten Lebenswelt – aufrichtet. Insoweit ist das Kinderspiel in einer Lebenswelt unter konstruktivistischem Blickwinkel immer als symbolische Funktion dieser Lebenswelt bedeutsam.

Die spielerische Lockerung von den Zwängen der Realität, die eine unendliche Variation des kindlichen Spiels gestattet, nennt Piaget verzerrende Assimilation. Die Verzerrung entsteht durch die je spezifische Assimilation an persönliche Begierden. Die lebensweltbezogene Sozialisation von Symbolen hingegen entspricht zwei Tendenzen: Einerseits der Aufrichtung gemeinsamer logischer Regeln oder Operationen als Konstruktion eines gemeinschaftlichen Systems von Objekten und Handlungen, andererseits der Koordination der Standpunkte durch Kooperation, um die Egozentrik der Begierden durch Realitätsanpassung zu beschränken. Im präoperationalen Stadium lernen Kinder so Größenverhältnisse, Zahlen, Meßvorgänge und Mengen als „mathematische“ Begriffe kennen, sie erfahren Konstanz und Invarianz, auch wenn es ihnen in ihrer „egozentrischen“ Sichtweise noch schwer fällt, Gesetzmäßigkeiten und Ordnungsprinzipien außerhalb der eigenen Kontrolle, außerhalb des eigenen Selbst anzuerkennen. Insoweit sind Kinder hier aber auch vielfach konstruktivistischer als Erwachsene, die sich hinter den Operationen sachwaltende Kräfte einbilden, um die ungeheure Last der (von ihnen mit-verantwortlich) konstruierten Welten besser distanzieren zu können.

Im operationalen Stadium (etwa siebtes bis zwölftes Lebensjahr) treten geistige Aktivitäten deutlich an die Seite sensomotorischer oder egozentrischer Aktionen. Geistige Operationen sind in alle Richtungen möglich, sie sind reversibel, d.h. lassen sich rückgängig machen, sie enthalten Gesetze – als Konstruktionen –, mit denen man operieren kann. Sie unterstellen eine Art Beobachtertheorie, die es auch erlaubt, sich in andere hineinzusetzen, ebenso wie sich Gesetze zu denken, die als Wirklichkeit aufgefasst und in Wirklichkeit (z.B. Technik) umgesetzt werden können.

Das Stadium der formalen Operationen (etwa elftes bis dreizehntes Lebensjahr) schließt die Intelligenzentwicklung in gewisser Weise ab, weil hier nun zwischen Inhalt und Aussage unterschieden und die Logik nach innerer Schlüssigkeit überprüft werden kann. Denkalternativen, Möglichkeitsformen, deduktives Denken sind nun Ausgangspunkte neuer Konstruktionsprinzipien, die in der wissenschaftlich orientierten Welt zum Maßstab einer Weltbeobachtung schlechthin gemacht werden.¹

¹ Wenn Piaget-Anhänger, wie es in interessanter Form vor allem Dux (1989) versucht hat, ihr Weltbild der Formen dann allerdings für ethnologische Untersuchungen universalisieren, müssten sie die spezifische Beobachterposition ihrer Ethnozentrik herausarbeiten, um nicht in den Fehler einer Generalisierung *bestimmter* Weltbilder oder Denkerwartungen zu fallen. Vgl. auch Schöfthaler/Goldschmidt (1984).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Piaget im Blick auf die Konstruktivität der Erkenntnis den wesentlichen Unterschied zwischen Aktionswissen und symbolischem Wissen herausgearbeitet hat. Seine Konzeption von Assimilation und Akkommodation, deren umfassende erkenntnistheoretische Entfaltung im Modell der Äquilibration hier nicht weiter ausgeführt werden soll, hilft uns, sowohl die konstruktive als auch rekonstruktive Seite des Aufbaus von Objekten und Handlungen beobachten und beschreiben zu können. Symbolische Aktionen oder Symbole erscheinen als Bewegungsgesten und Spiel, als Sprache in symbolischer Kommunikation und als innere Bilder oder inneres Sprechen. Sie bauen auf sensomotorischen Erfahrungen auf und führen zu Plänen, nach denen Wirklichkeit aufgefasst wird. Die Assimilation akzentuiert dabei die aktive Rolle des Ich, die Selbsterfahrung und den Selbstbezug, in dem ein nicht näher spezifiziertes Begehren nach Tätigkeit steckt; die Akkommodation weist auf die Seite der Außenwelt, der Objekte oder Objektivationen hin, die für die Selbsterfahrung Widerstand und Realitätsprinzip sind, die aber nicht als passives Abbild gedacht wird. Mit dieser Sichtweise hat Piaget alle Versuche gekränkt, die sich ein Eins in der dinglichen Welt als permanentes gedankliches Objekt einbildeten. Aus der Beobachtung von Kindern ergibt sich für ihn kein Hinweis, dass die Objekte „da draußen“ irgendwie aufgenommen werden, sondern die konstruktive Tätigkeit, die durch Aktion vermittelte assimilative Aufnahme erscheint als Konsequenz einer gezielten Erforschung der Entwicklung kognitiver Strukturen.

Mit seinem Vorgehen hat Piaget auch strukturalistische Ansätze aufgenommen.¹ Im Strukturalismus ist man, ausgehend von Saussure, zu einer wichtigen Begründung gelangt: Die Sprache wird als ein System von Unterschieden betrachtet, das nicht irgendeinen spezifischen Inhalt oder eine Substanz repräsentiere, sondern Form und Funktion darstelle. Saussure gründet diese Idee darauf, dass es keine „natürliche“ Beziehung zwischen sprachlichem Laut und Idee gibt, denn aus den Lauten allein können wir nichts über die Ideen oder sprachlich formulierten Dinge der Welt aussagen. Damit war der Weg frei, sprachliche Prozesse auf der Seite der Signifikanten – jener Laute und Zeichen, mit denen wir Bedeutung überhaupt erst herstellen können – als reine Form zu betrachten, als autonome Gebilde mit inneren Unterschieden, die Bedeutungen generieren, als Unterschiede, die Unterschiede machen. Dabei können sich im Geflecht der Signifikanten der Laut oder der Sinn von Termen verändern, indem Transformationen erfolgen. Der Strukturalismus nun beschäftigt sich vor allem mit solchen Transformationsregeln. Er nimmt die Elemente, die in einer Struktur vorliegen, und ordnet diese nach Funktionen, d.h. nach systematischen Gesichtspunkten, in denen diese Elemente zueinander auftreten. Dabei interessiert weniger die materielle Wirklichkeit einzelner Elemente, als vielmehr ihre Form, ihre Funktion im Wechselspiel des Systems, das als Struktur gedeutet wird.²

Beziehen wir diesen Vorgang auf die Erforschung der Kindheit. Das Kind, das ganz bestimmte Augen, ein spezifisches Gewicht, ein besonderes Aussehen usw. hat, ist dasselbe physikalische Ding wie das Kind, dessen Aktionen ich im Blick auf sein Aktionswissen oder den Aufbau seiner symbolischen Welt untersuche. Einmal habe ich ein Regelsystem, meinethalben seines Aussehens, ein anderes Mal einer Nachstellung der Erkenntnisse von Piaget. Es hängt nun ganz vom Beobachter und seinem normieren-

¹ Allgemein zum Strukturalismus und zu seinem Verhältnis zum Konstruktivismus vgl. auch Kapitel II. 3.3.

² Eine ganz ähnliche Form der Betrachtung findet sich bei Luhmann. Vgl. Kapitel II.2.5.

den Blicken ab, welche Funktionen ich bevorzugen werde. Je nach der Bevorzugung werden bestimmte Werte und Bedeutungen in die Funktionen hineingedacht, eine Konstruktionsarbeit, die allerdings durch die oberste Konstruktionsregel, dass mögliche Transformationen durch die Erfordernisse des geregelten Systems selbst begrenzt sind, beschränkt bleibt. Daraus entsteht der Anspruch, ein System bzw. eine Struktur als mit sich identisch zu beschreiben, eine Behauptung, die Piaget als Selbstregulierung bezeichnet. Diese Selbstregulierung meint, dass sich Strukturen zwar verändern, aber nur als Strukturen verändern können. Damit konstruiert sich Piaget ein Kontinuum von Relationen – so, wie wir es in seiner konkreteren Theorie dann auch finden –, das scheinbar die gültigen Möglichkeiten eines Systems repräsentiert.¹ Aber er thematisiert nicht hinreichend, dass er selbst als Beobachter solche Gültigkeit – oder wie Piaget-Anhänger sagen: Korrektheit – mit Ausschließungen betreibt: Denn der von ihm unterstellte Begriff der Selbstregulierung definiert ja zugleich die Systembedingungen, die er als Beobachter zulässt. Zwei kritische Möglichkeiten ergeben sich gegenüber diesen Zulassungen: Entweder bestreiten wir, dass Piaget hierbei die Systembedingungen richtig ausschöpft – was sich zum Beispiel an Furths Kritik, dass er zu wenig die motivationale Basis des Handelns von Menschen berücksichtigt hat, ausdrückt –; oder wir bestreiten, dass er überhaupt ein richtiges System als Konstrukteur von Systemen im Blick auf die gestellte Aufgabe ausgewählt hat. Dann allerdings sind wir im Zugzwang, ein gegebenenfalls besseres uns vorzustellen und Anderen plausibel zu machen.

Unterstellen wir zunächst, dass das von Piaget konstruierte und gewählte System insbesondere als Kränkung von psychologischen Abbildungstheorien oder naiven behavioristischen Reduktionen Sinn macht, dann wird für die Kränkungsbeziehung selbst folgendes sichtbar. Piaget differenziert die Dialektik von Eins und Auch: In der doppelten Bewegung von Assimilation und Akkommodation hat er ein Erklärungsmodell konstruiert, das uns eine Beobachtungshilfe für den Nachvollzug des Aufbaus der Wirklichkeit(en) bei Kindern liefert. Zugleich erscheint bei ihm als grundlegendes Problem des Konstruktivismus eine Leerstelle, die durch die Konzentration auf die Form des Aufbaus der konstruierten Weltbilder verdeckt wird: Inwieweit greift der kulturelle Kontext in die konstruktiven Akte ein? Diese Frage kann und soll bei Piaget nicht beantwortet werden, denn aus der Beobachterperspektive des assimilierenden und akkommodierenden Subjekts wissen wir stets nur von seinen Aktionen und Begriffen, von seinen Koordinationen, Strukturierungen und Konstruktionen. Doch inwieweit erfindet nun dieses Subjekt seine Wirklichkeit? Nach Piaget scheint es sie zunächst erst einmal entdecken zu müssen: Die gegenständlichen und begrifflichen Vorräte der Welt sind so groß, dass das Subjekt als Kind genügend damit zu tun hat, sich Schemata zu erschließen, die die Unübersichtlichkeit von Welt koordinieren, strukturieren und konstruieren helfen. Wie dies im einzelnen vor sich gehen mag, darüber entwickelt Piaget eine Psychologie. Was aber kulturell und als Kontext solcher ethnozentrischen Re-Präsentationen vermittelt wird, was sozusagen die Entdeckung in all den Erfindungsmöglichkeiten darstellt, dazu erfahren wir nur wenig.

Deshalb wird es auch nützen, Piagets Ansatz selbst zu kränken: Ich werde in der zweiten und dritten Kränkungsbeziehung entscheidende Ansatzpunkte dafür finden, sowohl (kulturelle) Interaktionen als auch Aspekte des Unbewussten als notwendige Erweiterung konstruktiver Perspektiven einzuführen.

¹ Zu seinem Verhältnis zum Strukturalismus vgl. Piaget (1968).

1.5. Konstruktivistische Wahrheitskränkungen

Vico hatte in seiner „Neuen Wissenschaft“ von 1725 den Weg für einen konstruktivistischen Methodenbegriff der Moderne geebnet. Nach ihm ist im strengen Sinne sowohl in der Geschichte als auch der Philosophie nur das verstehbar, was von Menschen gemacht wurde, wobei wir für dieses Machen über Erzeugungsregeln verfügen. Es erscheint damit die Heraufkunft eines konstruktivistischen Denkens, welches das Sinnverstehen an einen Nutzen, eine Passung, einen Gebrauch knüpft. So entstand ein konstruktivistisches Wahrheitskriterium, das besonders erfolgreich in den Naturwissenschaften und in der Technik Ausdruck finden konnte. Konstruieren im Sinne des Erfindens war seither ohnehin eng mit der Entwicklung der Industrie verbunden. In ihr wurde die neue Mächtigkeit eines konstruierenden Geistes erkennbar, eine Selbst-Mächtigkeit, die sich auch erkenntnistheoretisch bis hin in die Radikalisierung der Erkenntnis als Konstruktion von Wirklichkeit niedergeschlagen hat. Allerdings ist diese Mächtigkeit und ihr naturwissenschaftlicher, technischer Niederschlag von vornherein mit einer Hypothek belastet gewesen, mit einer Einseitigkeit, die seit Vico tradiert wird: Das konstruktivistische Prinzip eines möglichst präzisen Sinnverstehens, das das Verstehen selbst an die Handlung bindet, in der etwas gemacht wird, beschränkte das Verstehen auf eine sachliche, inhaltliche Ebene und klammerte die Beziehungen von Menschen, den sozialen Sinn von Dialogen, Interaktionen, Verständigung als soziales Ereignis überwiegend aus. So trat der agierende, machende Mensch in den Vordergrund, ein Techniker der Welt, dem es jedoch an sozialem Sinn mangelt. Hier erscheint bereits zu Beginn einer explizit konstruktivistischen Begriffsgeschichte ein Problem, das bis in die Gegenwart weiter wirkt.

Ich will dem Vico-Axiom, das am Anfang vieler konstruktivistischer Behauptungen steht, kurz differenzierter nachgehen, um seine übliche Vereinnahmung zu relativieren.¹ Interessant ist zunächst schon, dass Vico sein Axiom in direkter Auseinandersetzung mit Descartes formuliert, indem er dessen „Diskurs über die Methode“ nachahmt.² Dort ist beschrieben, dass eine Gewissheit des Wissens sich nicht aus dem Studium der Bücher ableiten lässt. Für Descartes komme ich erst zu meiner Gewissheit, wenn ich auf mich selbst zurückdenke. Das „Cogito ergo sum“ aber wird von Vico, der ebenso aus den Büchern und den Worten der zahlreichen Gelehrten kein wahres Wissen ableiten kann, in die Aussage seines Axioms verkehrt, dass „die Welt ganz gewiss von den Menschen gemacht worden ist“³. Auch bei Vico fungiert wie bei Descartes der Zweifel am Wissen seiner Zeit, an den gelehrten Werken und den bloßen Tradierungen durch Konvention. Auch er versucht, einen neuen Weg der Erkenntnisbegründung einzuschlagen, der auch hier zunächst die Tafel des bisherigen Wissens der Menschheit blank wischen muss, um sich zur Geltung zu bringen. Insbesondere wischt er damit alle die Aussagen aus dem Wissen fort, die darauf vertrauen, aus der Natur selbst die Ordnung des Geistes sich zu konstituieren. Statt dessen setzt seine „Neue Wissenschaft“ darauf, die Welt der Zivilisation (*mondo civile*) als Vorbild zu entwickeln und sie mit ihren Stammvätern Platon, Tacitus, Bacon und Grotius zur Geltung zu bringen. Hier ist es nun besonders wichtig zu erkennen, dass es Vico dabei keineswegs in der Suche nach

¹ Vgl. z.B. von Glaserfeld (1990, 26 ff.; 1992 a, 21 ff.).

² Vgl. hierzu ausführlich die Analyse von Trabant (1994). Zu Descartes vgl. auch weiter unten.

³ Zunächst war dies bei Vico auf die heidnischen Nationen begrenzt, später dann auf die zivile Welt erweitert worden. Vgl. genauer Trabant (1994, 17).

seiner Wahrheit des Wissens darum geht, das Universelle und Ewige solcher Wahrheit selbst zu bestreiten, also die klassische aristotelische Betrachtungsweise von Wissenschaft etwa durch einen relativierenden Konstruktivismus zu ersetzen, sondern es geht ihm vielmehr darum, den Beobachter-Bereich zu wechseln, in dem das Universelle und Ewige beobachtet werden kann: Von der Natur zur Zivilisation/Kultur selbst überzugehen, in der Wahrheit geschaffen wurde und wird. Dies setzt ihn gegen Descartes ab, für den die zivile Welt eben nicht umfassend wissenschaftsfähig ist, der das unsichere Terrain des Alltags, der Gebräuche, Sitten, Lebensformen ablehnt, um hieraus Aussagen von universellem und ewigem Gehalt zu schöpfen. Demgegenüber ist der Weg Vicos offener: Zunächst grenzte er sich wie Descartes gegen die Unübersichtlichkeit und Widersprüchlichkeit menschlicher Gelehrsamkeit ab, die nichts als Verwirrung stiftet. Aber während Descartes sich aus dem Studium der Welt auf ein reines Ich zurückzieht, „kehrt Vico wieder in den dunklen Wald der Gelehrsamkeit zurück, ausgerüstet mit dem Licht der Gewissheit, dass die gesamte gesellschaftliche Welt von den Menschen gemacht ist und dass man deswegen von dieser in Büchern und Zeichen aufbewahrten Welt der Kultur sichere Kenntnis gewinnen kann. Seine Gewissheit bezieht er nicht aus der Gewissheit der *cogitatio*, des reinen Denkens. Er sucht sie auch nicht, wie die neue Naturwissenschaft, in der Gewissheit des Experiments. Er geht jedoch insofern mit den Empiristen und nicht mit Descartes, als auch er die Sicherheit seines Wissens aus der *Erfahrung* bezieht, aus der Erfahrung des *Machens*, allerdings des Machens der *kulturellen* Welt.“ (Trabant 1994, 34)

Das Machen schließt das Hand-Werk ein. Es ist ein Selbst-Machen, so wie auch nur Gott, der alles gemacht hat, deshalb als einziger wissen kann, wie alles ist.

Vico hat folgenden Grundsatz¹ aufgestellt: „*verum et factum convertuntur*“ (das Wahre und das Gemachte sind konvertibel).² Damit aber begrenzt sich die Reichweite menschlicher Erkenntnis auf das kulturell Gemachte, denn über die Natur allgemein, die Gott gemacht hat, können wir nichts aussagen. Unter dieser Voraussetzung nun kann Vico alle Gelehrsamkeit, die er zuvor mit seinem Zweifel, wie auch Descartes dies getan hatte, beiseite wischte, neu arrangieren. Und hier kommt eine eigentümliche Theorie ans Werk, die nicht wie bei Hobbes, der auch schon den Reichtum der Nationen als von Menschen selbst gemacht gesehen hatte, die politische Verfassung in den Vordergrund stellt, sondern die zuvor kritisierte Unübersichtlichkeit der Gelehrten sich neu aneignet: Es sind nämlich die Poeten, die Autoren, die Macher der kulturellen Tradition selbst, die jene Zeichen erfinden, aus denen die kulturelle Welt sich zusammensetzt. Diese Erkenntnis wird von Vico als seine wesentliche, ureigenste Errungenschaft angesehen. Die Zeichen, aus denen sich Sprache bildet, treten zwischen Körper und Geist, sie vermitteln zwischen den Gegensätzen einer schon gemachten Natur und einer vom Menschen gemachten Kultur. Für Trabant ist dies die erste linguistische Wende in der Philosophie³, und sie ist durchaus modern: Hinter der Laut-Sprache der Moderne, die auf das zivilisierte Gesprochene sich fixiert, lauert für Vico ein Imaginäres, das durch die ersten Poeten, durch Wildes, durch Fantastisches, Visuelles und Körperliches ausgedrückt ist – ein Denken in poetischen Charakteren.⁴ Für Poeten ist es aber geradezu

¹ De antiquissima Italorum sapientia liber primus (1710).

² Vgl. zu diesem erkenntnistheoretischen Grundsatz und seiner Bedeutung in der Geschichte der Philosophie insbesondere Löwith (1986).

³ Es folgt eine zweite bei Humboldt und die dritte, von der heute immerzu die Rede ist; vgl. dazu auch oben Kapitel II.1.3. und weiter unten Kapitel II.2.4.

⁴ Trabant verweist richtig darauf, dass diese linguistische Wende auf *sémata*, auf „poetische“ Zeichen beschränkt bleibt, wohingegen später Humboldts Wende eine einzelsprachlich-historische und dialogische Wende der Philosophie Kants charakterisiert; die linguistische Wende im 20. Jahrhundert

typisch, dass sie weniger in abstrakten Zeichen der Wissenschaft rationalisieren, als vielmehr die Imagination, visuelle Zeichen und die Herkunft des Logos aus dem Mythos betonen. Betrachtet man Vicos Werk aus dieser Perspektive, dann taucht ein poetischer Re-Konstruktivismus auf, den er aus der kulturellen Welt sich als Wahrheit abzulesen bemüht, denn bei Vico steht der Logos vor dem Mythos, der aber, obwohl er aus den Zeichen schöpft, Bilder an den Anfang setzt.¹

Man darf von Vico für die Erörterung moderner Fragen gewiss nicht zu viel erwarten. Aber seine Sicht stößt uns auf ein Problem der Moderne: Wenn er seinem Zeitalter einer sich entfaltenden Rationalität die bildhaften, wilden Wurzeln seiner weltlichen Herkunft – seiner von Menschen gemachten Herkunft – vor Augen stellte, dann war dies eine Mahnung, die beispielsweise in der Romantik oder kritisch reflektiert der „Dialektik der Aufklärung“ (Horkheimer/Adorno 1971) wiederkehrte. Es ist die Mahnung an Ursprünge, Verdrängungen, die sich schon in den Anfängen in die Rationalität durch den kulturellen Transport eingeschlichen haben. In der Moderne erneuert und verkompliziert sich das Problem, indem die Bilder und ihre Macher mit ihren wilden Fantasien neben die Rationalität gerückt sind. Die Moderne ist ein Nebeneinander hoher und arbeitsteilig fixierter Rationalität wie fantasiierter Bildhaftigkeit, deren Macher allerdings oft in die Barbarei von Klischees und bloßer Reproduktion trivialer Muster zurückfallen, die zu obersten Feinden für eine Gedächtnis-Bildung – im Sinne der Aufklärung über sich selbst – werden, die damit keinem traditionellen Bildungsbegriff mehr entsprechen können. Hier müsste, wie Trabant folgert (1994, 184 ff.), Vico von einer doppelten Barbarei sprechen: Einerseits ist in der Moderne des späten 20. Jahrhunderts die Barbarei der reinen Rationalität geblieben, der die eigenen Bilder – ihr imaginäres Begehren, wie ich später sagen werde – immer noch zu undeutlich sind; andererseits eine Barbarei audio-visueller Sinnesüberflutung, eines künstlichen Bilder-Waldes, die den Macher vom Konsumenten trennt und die Masse der Konsumenten in überwiegende Passivität, in Rezeption und damit ins Verfehlen ihres Gedächtnisses treibt. Was verfehlen sie? Sie verfehlen, dass die Welt eine von ihnen gemachte – und zu machende – Zivilität, Kultur ist. Sie verfehlen damit ihren eigenen (möglichen) poetischen Charakter.

Aber diese Konstruktion, die Trabant über Vico aufbaut, ist schon weit seiner Zeit ent-rückt, wo das Wissen sich noch als selbst-machend und erneuerungsfähig unabhängig von den Interessengegensätzen in der zivilen Welt und unabhängig von den weiteren Kränkungs-bewegungen des Wissens selbst wähen konnte.

Mit dieser über Vico vermittelten Einführung ist bereits eine Kränkungs-bewegung an jenen Theorien bezeichnet, die sich als Eins eine außermenschliche oder natürliche Ableitung der Ordnung der Welt ableiten wollen. Insoweit ist Vico ein konstruktivistischer Ursprungsautor. Andererseits aber wird mit Vico zugleich auch deutlich, dass die zivile/kulturelle Welt in das konstruktivistische Bewusstsein zurückkehrt, wenn konkret entschieden werden soll, welche bisherigen Konstruktionen von Menschen in das eigene Welt-Bild aufgenommen werden.

hingegen kann als eine pragmatisch-kommunikative Wende des semantisch ausgerichteten Positivismus (und seiner teilweise treffenden Analysen) bezeichnet werden. Vgl. Trabant (1994, 41 f.).

¹ So beginnt auch die „Neue Wissenschaft“ mit einem Bild, das eine Philosophie in Gestalten symbolisiert, die nicht mehr auf der Welt der Natur, sondern der Welt der Kultur basiert. Vgl. dazu auch Trabant (1994, 19 f., 180 ff.).

Diese Spannung wurde in der bisherigen explizit konstruktivistischen Aufnahme Vicos allerdings übersehen. Vico wurde insbesondere bei Ernst von Glasersfeld zu einem konstruktivistischen Protagonisten. Von Glasersfeld betont, dass Vico den Menschen in die bevorrechtigte Position setzt, nur das wissen zu können, was er selbst geschaffen hat. „Vicos Erkenntnis, dass man – um etwas wissen zu können – dessen Elemente kennen und die Zusammensetzung dieser Elemente nachvollziehen können muss, verschiebt den Interessenfokus von einer angeblich vor der Wahrnehmung existierenden Welt auf den aktiven, produktiven Urheber der Kognition. An die Stelle eines passiven Empfängers von Daten oder ‚Informationen‘ tritt bei ihm das erkennende Subjekt als Wissensproduzent.“ (Von Glasersfeld 1992 a, 22 f.) Für von Glasersfeld kommt Vico hier Piaget nahe. Und der „radikale Konstruktivismus“ übernimmt von Vico, „dass rationales menschliches Wissen niemals eine gottgemachte Welt erfassen oder irgend etwas produzieren kann, was zu Recht als deren Repräsentation bezeichnet werden könnte.“ (Ebd., 30) Und weiter: „Von Vico übernimmt der Radikale Konstruktivismus die grundlegende Idee, dass menschliches Wissen eine menschliche Konstruktion ist.“ (Ebd.)

Die Verkürzung ist an dieser Stelle offensichtlich.¹ Zwar betont Vico die aktive, hervorbringende und machende Seite des Menschen, aber dies doch nur auf dem Hintergrund seiner Kultur. Und diese Kultur ist von poetischen Charakteren durchzogen, die gewiss nicht nur Produzenten von Informationen und von Wissen sind, sondern von Bildern und Imaginationen, die uns an ein Vergangenes, Mythisches dieser Kultur selbst erinnern. Da diese Erinnerungen aber aufgeschrieben und tradiert sind, kommt es Vico gar nicht in den Sinn, an den nicht-konstruktivistischen Wahrheitsgehalten einer Weltsicht zu zweifeln, die seit Platon nach jener Ur-Abbildungs-Welt einer wahren Entsprechung von Zivilisation/Kultur und Mensch in ursprünglichen Bildern sucht. Hier ist es eher Ausdruck eines Verzagens vor der Allmacht der Gottheit, wenn Vico das menschliche Machen dem göttlichen gegenüberstellt, und es wird seinem vermeintlichen Konstruktivismus meist der bedeutende Punkt unterschlagen, dass das konstruierte Wissen der Menschen eben nicht jene imaginären Kräfte übergehen sollte, die der Rationalismus in seiner Bevorzugung der symbolischen Klarheit gerne übersieht: Die mythische Herkunft unserer Selbst-Bilder.

Warum habe ich Vicos Ansichten und von Glasersfelds Interpretation hier an den Anfang einer Beschäftigung mit explizit konstruktivistischen Ansätzen gesetzt? Es ist die Kritik der Auslassungen, die stutzig machen sollte. Denn der neuere Konstruktivismus wähnt sich oft besser als jede andere Erkenntnistheorie, obwohl er meist auf wenige Thesen von allgemeinstem Charakter sich reduziert, wenn man nach Bundesgenossen in der Geschichte der Philosophie Ausschau hält, wie wir es eben bei von Glasersfeld gesehen haben. Dann aber greifen insbesondere die Auslassungen, die im Blick bleiben müssen, wenn nicht eine sehr verkürzte und kurzlebige Epistemologie geschaffen werden soll. Und hier ist es auffällig, was insbesondere an Vico ausgelassen wurde: von Glasersfeld hat weder den erkenntnistheoretischen Zusammenhang von Wissen und Wahrheit nach der Art der Erkenntnis (absolute Wahrheit im universellen Sinne wird bei Vico gar nicht bestritten) und dem Bereich ihrer Gültigkeit (zivile Welt) unterschieden, noch hat er die wesentliche Vermittlung durch Sprache und die trennende Rolle von symbolischen und imaginären Zeichen hierbei gesehen. Was bedeuten diese Auslassungen?

¹ In einer neueren Arbeit argumentiert von Glasersfeld offener (1996, 74 ff.). Hier betont er auch die metaphysische Einbettung bei Vico.

Meine dekonstruktiv motivierte These geht dahin, dass explizit konstruktivistische Ansätze sich in der Phase ihrer ersten Entwicklung zunächst vor allem darum sorgten, Bestätigungen in der Geschichte des Denkens für ihren Ansatz zu finden, ohne hinreichend Rücksicht auf deren Kontexte zu nehmen. Dies ist im Rahmen sogenannter „wissenschaftlicher Revolutionen“, wie es Kuhn nennt, der durchaus übliche Weg. Allerdings erscheint nun gerade für den Konstruktivismus ein eigentümliches Dilemma. Wenn denn der konstruktivistische Grundsatz, dass das menschliche Wissen eine menschliche Konstruktion sei, aufgestellt wird, dann muss man auch anerkennen, dass alles bisherige – also auch nicht-konstruktivistisches – Wissen eine Konstruktion sei. Dann aber erfindet man als Konstruktivist nicht nur seine Wirklichkeit, sondern entdeckt auch seine in den konstruierten Wirklichkeiten jener Autoren und Kulturen, die sich selbst gar nicht als konstruktivistisch auffassen. So sucht man sich implizit Komplizen für den eigenen Ansatz, obwohl ihre Konstruktionen oft das genaue Gegenteil dieses Ansatzes sind. Der explizite Konstruktivist hat sich also einen Beobachterstandpunkt außerhalb jener Ideenwelten gesucht, die sich als nicht-konstruktivistisch verstehen, um sie als Beleg der Richtigkeit seiner Beobachtungen dann doch wieder einzuführen. Ein solches Re-entry hat Vico bei von Glasersfeld erfahren. Aber ist dabei Vico noch der Vico geblieben, wie er sich als Vico selbst gesehen hätte? Gewiss nicht, denn dies könnte ohnehin nie sein, so müsste der Konstruktivist antworten, weil er ja bereits einen anderen Platz des Beobachtens eingenommen hat. Aber wie weit sollen Auslassungen gehen? Die bisherige Geschichte des expliziten Konstruktivismus ist eine Geschichte solcher Auslassungen. Sie sind auch zwangsläufig, wie von Glasersfeld gewiss zugestehen würde. Aber sie sollten in einem vertretbaren Rahmen bleiben. Ich will der Vertretbarkeit dieses Rahmens hier nicht näher nachspüren, weil er sich ohnehin, wie es eben für Vico problematisiert wurde, nur im Einzelfall klären lässt.¹

Zunächst will ich das Argument von der Konstruktion der Wirklichkeit noch mehr zuspitzen. Wenn es denn im umfassenden Sinne gültig wäre, dann müsste es für jede Theorie in der menschlichen Ideengeschichte gelten. Wenn es aber für jede Theorie gilt, dann könnte diese es als ihr Kriterium gegen die Widerlegung durch Andere – also auch gegen heutige Konstruktivisten – geltend machen. Dann könnte ein Theoretiker des Mittelalters behaupten, dass seine Logik der Erkenntnisconstruction von Engelsbeweisen die einzig gültige Konstruktion sei, um zu beweisen, dass und inwieweit Engel existieren. Aber, so wendet der moderne Konstruktivist ein, das würde er ja nicht zugestehen, weil er absolut die Existenz von Engeln, die er beweist, voraussetzt, indem er glaubt, von ihnen zu wissen. Aber, so mag nun ein Beobachter neben jenem fiktiven Engelstheoretiker und Konstruktivisten schlussfolgern, wenn der Unterschied denn nur in der Anerkennung der konstruktivistischen These von der menschlichen Konstruktion des Wissens besteht, dann wäre das Resultat der gültigen Konstruktion von Engelsbeweisen ja gar nicht bestritten, sondern nur seine Einbettung in eine relativierende Sicht über Konstruktion überhaupt. Dann wäre es nur von der Verständigungsgemeinschaft abhängig, was gültig und wahr konstruiert ist und was nicht. Denn nur die zivile/kulturelle Welt, die bei Vico im Hintergrund seiner These vom konstruierenden Menschen steht, kann uns als Beobachter Auskunft über die Konstruktionsqualität von Wirklichkeit geben. Damit wird auch der weiter oben beschriebene Konstruktivismus von Piaget radikalisiert, denn hier konnte noch der Eindruck entstehen, dass die Kinder

¹ Aus psychologischer Sicht – allerdings in der Einschränkung eines eher engen kognitivistischen Ansatzes – sind Kritikpunkte z.B. von Nüse u.a. (1991) zusammengetragen worden.

ja durchaus sinnvolle und wahre Gegenstände symbolisch sich aneignen, um ihre Wirklichkeit zu konstruieren. Was aber wäre, wenn die Verständigungsgemeinschaft der Erwachsenen irrte? Was, wenn lauter „falsche“ Gegenstände oder Idole, wie Bacon befürchtete, den Kindern zum Aufbau der wirklichen Welt gegeben werden? Wie könnten wir dann noch z.B. den Faschismus kritisieren, dessen Verständigungsgemeinschaft sich doch so sicher in ihrer „wahren“ Konstruktion ihrer Wirklichkeit wähnte?

An dieser Bruchstelle wird deutlich, dass die konstruktive Geschichte der Menschheit nicht ganz unbedeutend sein kann, wenn wir Maßstäbe, Perspektiven, Blickweisen dafür finden wollen, welche Konstruktionen wir bevorzugen. Aber solche Bevorzugung ist nicht identisch mit dem Vorgang des Konstruierens selbst: dieser kennt kein wahr oder falsch, gut oder böse, arm oder reich usw., sondern betreibt ein symbolisches Spiel, wo Unterschiede bloß Unterschiede machen. Fatal nun aber wäre es, wenn der Konstruktivist nur auf die erkenntnismäßige Beziehung des Konstruierens selbst abhebt, nicht aber hinreichend dessen zivile/kulturelle Einbettung, nicht mehr seinen Kontext beachtet.

In der Rezeption Vicos bei von Glasersfeld ist aber nun gerade die kulturelle Welt ausgespart. Sie scheint nicht vorzukommen. Wir suchen sie vergeblich. Und von Glasersfeld steht hier nicht allein. Entweder ist es die sachliche Welt der Kybernetik, aus der das neue Erkenntnisbild des „radikalen Konstruktivismus“ emporwachsen soll, oder es ist die Welt der Biologie, die als neue Basis einer neuen Epistemologie erhalten muss. Und wir werden in der Tat sehen, dass konstruktivistische Ansätze oft die sachliche und menschlich-isolierende Seite der Argumentation bevorzugen, so dass sich die Frage nach ihrem Interaktionskonzept und ihren zivil-kulturellen Perspektiven notwendig als Kritik stellen wird. Andererseits gibt es aber nicht *den* Konstruktivismus, sondern sehr heterogene Begründungsfiguren.

Explizit konstruktivistische Ansätze der Gegenwart tragen im Blick auf erkenntnistheoretische Begründungen ein vielfältiges Gesicht: (1) der sogenannte radikale Konstruktivismus, in den auch die Ansätze von Maturana und Varela eingegangen sind¹ und dem teilweise auch Piaget hinzugerechnet wird²; (2) der Erlanger Konstruktivismus, der sich als erkenntniskritische Richtung besonders im deutschen Sprachraum entwickelt hat³; (3) der konstruktive Realismus, der in Österreich bekannt ist; (4) der Dekonstruktivismus, der in Frankreich durch Derrida bekannt wurde und den verschiedenste Autoren, so z.B. Dupuy und Varela⁴, aufnahmen; (5) Luhmanns Systemtheorie, die sich konstruktivistisch versteht⁵; (6) schließlich ein Konstruktivismus, der sich stärker sozialen Fragen in der Begründung von gesellschaftlichen Konstruktionen zuwendet.⁶ Es ist hier nicht der Ort, in diese Richtungen umfassend einzuführen, weil

¹ Vgl. als Einführung in diesen z.B. von Glasersfeld (1992 a,b,c, 1996), Schmidt (1987, 1992 a, 1994), Foerster (1985, 1993, 1995).

² Piaget erwähnt zwar die konstruktive Seite der Erkenntnis, ohne jedoch bewusst eine ausschließlich konstruktivistische Theorie zu propagieren. Insoweit ist seine Zuordnung zum sogenannten radikalen Konstruktivismus willkürlich. Dennoch ist sein Ansatz, wie wir in Kapitel II. 1.4 gesehen haben, insoweit konstruktivistisch, als er die menschliche Aktion bei der Herstellung symbolischer Welten immer wieder betont. Ich werde seinen Ansatz weiter unten besonders bei der dritten Kränkungsbewegung im Zusammenhang mit Freud nochmals aufnehmen (vgl. Kapitel II.3.4).

³ Vgl. zur Einführung in die Geschichte dieses konstruktivistischen Ansatzes z.B. Janich (1992 a, 1996). Bei der Entstehung des sog. radikalen Konstruktivismus war es sehr auffällig, dass man zunächst vom Erlanger Konstruktivismus keinerlei Kenntnis nahm; vgl. dazu Janich (1992 b).

⁴ Vgl. dazu z.B. Varela u.a. (1992). Zu Derrida vgl. weiter oben Kapitel II.1.3.4.3.

⁵ Vgl. insbes. die Wendung der Systemtheorie zum Konstruktivismus in Luhmann (1988 a, 1992 a, 1993 a). Auf Luhmann gehe ich gesondert in Kapitel II.2.5 ein.

⁶ Hier gibt es sehr unterschiedliche Akzente. Als klassisch gilt der Ansatz von Berger/Luckmann (1995),

dafür hinreichend Literatur bereitsteht, vielmehr soll das Thema der Kränkung aus ausgewählten Blickwinkeln dieser Richtungen thematisiert werden. Ich zeichne nachfolgend aus der Perspektive der Kränkung von absoluter Wahrheit Begründungsprobleme des radikalen Konstruktivismus (1.4.1.), des Erlanger Konstruktivismus (1.4.2.), des konstruktiven Realismus (1.4.3.) und des sozialen Konstruktivismus (1.4.4.) nach. Alle haben insbesondere an der ersten Kränkungsbewegung ihrerseits teilgenommen, wobei ich mir wichtig erscheinende Aussagen herausgreife, für mich offene Fragen erörtern, dabei aber auch erste Abgrenzungen zum interaktionistischen Konstruktivismus skizzenhaft aufweisen möchte.¹

1.5.1. Absolute und relative „Wahrheit“ im radikalen Konstruktivismus

Der radikale Konstruktivismus gewinnt seine theoretische Plausibilität aus verschiedenen Blickrichtungen her, die unterschiedlich miteinander konkurrieren und jeweils eigene Problemzüge aufweisen. Einerseits kommen die Stammväter des radikalen Konstruktivismus – Ernst von Glasersfeld, Heinz von Foerster, W. McCulloch – aus dem Geiste der kybernetischen Bewegung, für die das Errechnen von Wirklichkeit im Zusammenhang mit Selbstregulationen von Systemen, mit Autonomie und hierarchischen Ordnungen maßgebend waren. Auch der Autopoiesis-Ansatz von Maturana und Varela im Bereich der Biologie war durch diese Denkhaltung mit inspiriert, um dann seinerseits auf den Konstruktivismus begründend zurückzuwirken. Andererseits werden Ansätze wie die von Piaget und Bateson in das weitere Feld des Konstruktivismus ebenso gerechnet wie Systemtheorien, die sich den Problemen von „System und Modell, Steuerung, zirkuläre Kausalität, Feedback, Äquilibrium, Adaption oder Kontrolle“ (Schmidt 1987, 12) stellen.

Nun ist der Begriff Konstruktion zunächst ein Allerweltsplatz, dessen Eins in viele Auchs zerfällt.² Als zusammenfassendes Eins entwickelte sich aber immerhin in dieser Richtung die Vorstellung, dass die Weltabbildung nicht isomorph im menschlichen Gehirn geschieht. Es gibt einen grundsätzlichen Unterschied, einen Riss, der zwischen dem Gehirn und der Außenwelt besteht und nicht durch direkten Transport von Informationen überwunden werden kann. Dies hängt damit zusammen, dass die

der wissenssoziologisch ausgerichtet ist. Vgl. weiterführend auch z.B. Sprondel (1994). Man findet allerdings auch etliche Anknüpfungspunkte in den Werken so unterschiedlicher Autoren wie M. Weber, N. Elias oder E. Goffman. Unter Einbeziehung von Theorien des Selbst und der Postmoderne argumentiert besonders Gergen (1991). Für die neuere deutsche Diskussion vgl. einführend z.B. Rusch/Schmidt (1992, 1994 a), Schmidt (1994).

¹ Dass sie bis auf wenige Ausnahmen fast gar nicht an den anderen Kränkungsbewegungen teilgenommen haben, wird zu einer entscheidenden Kritik an ihrer Reichweite führen müssen.

² Es gibt dabei kein Einheitskonzept, sondern zunächst Vielfalt, die durchaus verwirrend sein kann. Schmidt meint: „Wohl gibt es Gemeinsamkeiten im Grundsätzlichen, so vor allem hinsichtlich der generellen Annahme, ... dass wir die Welt, in der wir leben, durch unser Zusammenleben konstruieren. Diese Konstruktion beginnt und endet mit Wahrnehmen, Erfahren, Handeln, Erleben und Kommunizieren. Sie beginnt und endet kognitionstheoretisch gesehen mit dem Beobachter in der Gesellschaft ... Lässt sich aber erfahrungswissenschaftlich und logisch plausibel machen, dass Beobachter und Beobachten allererst durch strikte Selbstreferentialität diejenigen Konstellationen produzieren, die uns »als Welt« bewusst und kommunizierbar werden, dann kommt man schnell zu konstruktivistischen Schlussfolgerungen – wie unterschiedlich diese auch in den einzelnen Argumentationsschritten ausfallen und formuliert werden mögen.“ (Schmidt 1992 a, 9)

Information selbst fragwürdig geworden ist: Klassische Informationstheorien, wie die von Shannon und Weaver (1949), konzentrierten sich auf den übermittelbaren Gehalt einer Information, der nach der Perspektive des Wie, der Messbarkeit und Codierbarkeit, wichtig wurde und nach dem Modell Sender und Empfänger, Input und Output organisiert gedacht wurde. Mittels Abbildungsvorschriften konnten Codierungen erzeugt werden, die durch konventionelle Anerkennung zu Ordnungsmustern der Übertragung führten, wie sie für die Computerwelt entscheidend geworden sind. Durch die Reduzierung auf messbare Grundbestandteile einer Information, wobei informationelle Kopplung erreicht wird, kann man unter Benutzung solcher Codesysteme Informationen übertragen und verarbeiten. Doch jeder, der mit solchen Maschinen arbeitet, erfährt sehr schnell, dass diese keinesfalls menschlich zu kommunizieren in der Lage sind, weil sie den Bereich der subjektiven Abhängigkeit der Informationsverarbeitung – sowohl der Aufnahme als auch der Weitergabe – von Sender und Empfänger ausschalten müssen, um technisch machbar zu sein. „Eine Theorie der Kommunikation, insbesondere menschlicher Kommunikation, die auf diesen mathematisch-quantitativ geprägten Begriff der Information aufbaut, umgeht die philosophisch, linguistisch und psychologisch interessanten und problematischen Fragen dadurch, dass das kommunikativ Maßgebende, nämlich das *intersubjektiv gültige Ordnungsprinzip* in Form eines gemeinsamen Codes (Sprache) bereits vorausgesetzt ist.“ (Fischer 1991 c, 76) Damit aber wird das Problem der Sinngebung, der Bedeutung, den Sätze bzw. Aussagen für die Kommunikationsteilnehmer haben, aus der Konstruktion bzw. Rekonstruktion ausgeschlossen, die bei Analysen menschlicher Kommunikation – nach einem nicht-reduktionistischen Verständnis – anstehen. An dieser Stelle verstehen sich die konstruktivistischen Theorien als nicht-reduktionistisch. Sie radikalisieren – analog zu anderen geistesgeschichtlichen Strömungen der Vergangenheit¹ – die Subjektposition, indem die wissenschaftliche Beschreibung, die über Informationen vorgenommen wird, immer in Abhängigkeit von einem Beobachter gedacht bleibt, der alle Objekte und auch sich selbst aus der je spezifischen Beobachterperspektive beschreibt, in die er eingebunden ist oder aus der er sich zu entbinden weiß. Damit werden alle möglichen Operationen der „wirklichen“ Welt heikel, weil sie durch die jeweilige Beobachterperspektive mit bedingt sind, d.h. gar nicht anders als aus einer solchen Perspektive gedacht werden können. Als obskur erscheinen nunmehr alle Ursachenbehauptungen, die den Dingen an sich innezuwohnen scheinen, die sie ursächlich selbst bewegen, seien es also den Lebewesen innewohnende Prinzipien, göttliche Vorgaben oder weltabbildende Gesetze, die wir aus der Natur empfangen. Gleichwohl aber bleibt die kybernetische Herkunft der Beobachterwelt bestehen, wie es sich besonders deutlich bei Maturana zeigen lässt. Er will nämlich die Entstehung von Kognition, wodurch der Beobachter seine Welt beschreibt, durchaus mechanistisch erklären, indem er durch eine neue Sprache, mittels einer eigentümlichen Grammatik, das konstruktive Handeln erläutert. Dabei wurde der Begriff der *Autopoiesis* zu einem Schlüssel- und Modewort, das diesen Mechanismus näher bezeichnen lässt.

¹ Interessant ist z.B. der Vergleich zu Berkeley – vgl. Fischer (1991 b, bes. 29 ff.). Noch deutlicher scheint mir ein Vergleich zu Fichte. Schmerzlich vermisst wurde eine Auseinandersetzung des Konstruktivismus mit dem Pragmatismus. Oft werden pragmatische Autoren einfach den Konstruktivisten ohne nähere Begründung zugerechnet. Ein erster Ansatz zur Reflexion findet sich bei Kramaschki (1992); eine umfassende Interpretation aus der Sicht des interaktionistischen Konstruktivismus gibt Neubert (1998); vgl. auch die Werke des interaktionistischen Konstruktivismus online..

1.5.1.1. Autopoiesis als reduktionistischer Konstruktivismus (Maturana)

Aufgrund von Experimenten, aber mehr noch durch Denkvermutungen¹, werden die Leistungen des Gehirns als umweltgeschlossene beschrieben. Dahinter verbirgt sich der Umstand, dass das Gehirn kein umweltoffenes Reflexsystem ist, indem es etwa wie ein Sinnesorgan Reize in sich aufnimmt und im Sinne eines Inputs codiert. Hier entsteht nämlich sehr schnell die Frage nach einer Überlast, wenn wir es z.B. mit maschinellen Systemen vergleichen. Wird hingegen das Gehirn als geschlossen-funktionales System betrachtet, dann folgt es nur seinen eigenen Codierungen, es versteht nur seine Sprache. Als Schnittstelle zur Außenwelt verfügt es über Rezeptoren, die durch Umwelteinflüsse in ihren Eigenschaften so verändert werden, dass sie Signale an dieses geschlossene System weitergeben, das diese dann nach seinen eigenen Maßstäben übersetzt. Solche Übersetzung nun aber bedeutet, dass kein isomorphes Abbild gewonnen werden kann, es ist der Tod einer jeden Fantasie auf Widerspiegelung einer objektiven Welt in die subjektive, was den objektivierbaren Grad an Übertragung von Abbildungsgleichheit betrifft. Es gibt sozusagen außerhalb des Beobachterstatus, der je subjektiv ist, keine Instanz, die dem Subjekt von außen mitteilen könnte, was denn nun eigentlich wahr oder eindeutig *wirklich* für alle Subjekte ist. Dabei hat Maturana den Beobachterstatus des Wissenschaftlers, der sich gezielt mit Beobachtungsleistungen zum Zwecke der Erklärung beschäftigt, unter anderem nach vier Operationen hin differenziert:²

(1) Zunächst muss eine Beobachtung präsentiert werden. Dies geschieht aus der Sicht des Standard-Beobachters, so nennen wir den Wissenschaftler, im Blick auf eine zu erklärende Erfahrung und in Begriffen dessen, „was ein Standard-Beobachter in seinem Erfahrungsbereich (Lebenspraxis) tun muss, um sie zu erfahren.“ (Maturana 1991, 178) Dabei unterstellt er keine objektive Realität außerhalb, die sich ihm abbilden könnte. Er selbst bringt einen generativen Mechanismus hervor, mit dem er im Sinne einer Ad-hoc-Hypothese, die sich spezifisch auf seinen Erfahrungskontext bezieht, einen Vorschlag macht, ein Phänomen zu erklären (ebd., 185). Dies ist die Poesie der Wissenschaft (ebd.).

Hier sehen wir deutlich die Subjekt-Abhängigkeit solcher Erfahrung. Zugleich aber mildert Maturana an dieser Stelle seine Behauptungen nach Subjekt-Abhängigkeit dadurch ab, dass er eine gewisse Standardisierung der Erfahrung durch gezielte Beobachtung unterstellt:

(2) Der Standard-Beobachter soll die „Umformulierung der zu erklärenden Erfahrung (des Phänomens) in Form eines Erzeugungsmechanismus“ leisten. Auch dies ist ein generativer Mechanismus, der davon absieht, irgendwelche in der äußeren Realität vorliegende Gesetze zu finden. Dieser Erzeugungsmechanismus drückt aus, dass er – falls

¹ Der experimentelle Nachweis in einem Forschungsgebiet, das sehr schwer einen eindeutigen Beobachterstatus zulässt, wie die Hirnforschung oder die Erforschung der menschlichen Psyche, ist immer mit Vorsicht zu betrachten. Hier ist insbesondere vor einer Euphorie zu warnen, wenn etwa im Zusammenhang mit Maturanas Forschungen von empirischem Nachweis gesprochen wird. Dieser Nachweis ist, bei all seiner Wichtigkeit, zunächst nur ein *Ein*-blick in das beschriebene System. Die Folgerungen sind heuristischer Natur.

² Vgl. hierzu Maturana (1991, 178 ff.).

er denn verwirklicht würde – jenes Resultat, jene Konsequenz einer Operation darstellt, die der Standard-Beobachter nach (1) in seinem Erfahrungsbereich macht.

So bleibt die Subjekt-Abhängigkeit zwar erhalten, aber der Erzeugungsmechanismus deutet auf ein theoretisches Prinzip hin, eine mechanistische Erklärung in logischen Beziehungen, nach denen die Beobachtungen aus (1) in eine gewisse Ordnung bei unterstellter Auftretenswahrscheinlichkeit im Erfahrungsbereich des Standard-Beobachters gebracht werden. Sonst wäre Wissenschaft kaum mittels eines Kriteriums der Validierung, das Maturana hier vorschlägt, von Alltagstheorien und Spekulationen unterscheidbar.

Auf diesen beiden Grundzügen von Wissenschaft bauen sich zwei weitere Forderungen auf:

(3) Aus den ersten beiden Forderungen resultieren operationelle Kohärenzen, die nunmehr deduktiv zu weiteren Ableitungen herangezogen werden können. Mittels Anwendungen oder Operationen in seinem Erfahrungsbereich sollte der Standard-Beobachter die Anwendung der operationellen Kohärenzen durchführen und die Wirkungsweise des Erzeugungsmechanismus in Operationen ausführen und beobachten.

(4) Schließlich liegen Erfahrungen der aus (3) deduzierten Erfahrungen oder Phänomene vor, die ein Standard-Beobachter durch die Verwirklichung von Operationen in seinem Erfahrungsbereich hergestellt hat.

Weder (3) noch (4) sollten aber dazu veranlassen, Konzepte von Verifikation, Falsifikation oder Bestätigung hierfür anzusetzen, da durch diese immer noch unterstellt wird, dass eine transzendente Realität unabhängig vom Beobachter enthüllt werden könne. Allenfalls im metaphorischen Sinne jedoch kann ein Konstruktivist solche Begriffe gebrauchen, meist erschweren sie ein besseres Verständnis (ebd., 187 f.).

Die biologische Herkunft der Behauptung der Autopoiesis mit ihren Implikationen der Selbsterstellung und Selbsterhaltung ist ein Konstrukt, das auf der Basis biologischer Vorgänge zu starken Verallgemeinerungen herangezogen wird. Für Maturana verwandelt sich die sophistische Aussage, dass der Mensch das Maß aller Dinge sei (Protagoras), in die konstruktivistische, dass der Beobachter das Maß der Dinge wird. Aber die Begründung ist nicht philosophischer, sondern zunächst biologischer Natur, und sie gründet auf einem mechanistischen Weltbild¹, das auch unter dem Programm nicht-reduktionistischer Bemühung doch letztlich zur reduktionistischen Falle wird. Es kommt mir hier nicht auf Detailstudien an (vgl. dazu Fischer 1991 a), sondern vielmehr auf Grundzüge der Kritik und gleichzeitig eine Aufnahme jener Leistungen des Ansatzes, der die Kränkungsbewegung erkennbar hält.

Welche Beobachtungstheorie baut sich auf den biologischen Grundannahmen Maturanas auf? Nicht nur der Standard-Beobachter, sondern jeder Beobachter sagt etwas zu einem anderen Beobachter. Maturana stellt den Vorgang der Sprache in den Vordergrund seiner Beobachtertheorie. Im Blick auf die Autopoiesis ist die Organi-

¹ Vgl. dazu Maturana (1982, 148 f.): „Es werden nur einfache operative Begriffe benutzt, die für jeden Menschen ... unmittelbar gültig sind ... Es wird eine mechanistische Erklärung aller biologischen Phänomene geliefert.“ Problematisch wird eine solche Konstruktion, wenn sie auf soziale Bereiche bruchlos übertragen wird, was Maturana nach eigenen Aussagen zwar nicht intendierte, was aber von seinen Anhängern immer wieder praktiziert wurde. Vgl. z.B. Maturana in Riegas/Vetter (1991, bes. 37 ff.).

sation entscheidend, nach der sich ein solches System in basaler Selbstreferenz selbst organisiert: „Diese zirkuläre Organisation stellt ein homöostatisches System dar, dessen Funktion darin besteht, eben diese zirkuläre Organisation selbst zu erzeugen und zu erhalten.“ (Maturana 1982, 35) Das System funktioniert hierin geschlossen, es ist – mit anderen Worten – autonom. Gleichzeitig ist es jedoch gegenüber der Umwelt im Blick auf den Stoffwechsel, auf Austauschfunktionen hin, offen. Was nun die Kommunikation betrifft, so werden instruktive Interaktionen, wie sie die Informationstheorie nach dem Muster von Input und Output bedingt, bei Maturana ausgeschlossen. Sie sind bloße Fiktionen eines Beobachters. Denn die Geschlossenheit des Systems gilt auch kognitiv. In seiner Geschlossenheit funktioniert das autonome Lebewesen strukturdeterminiert und zustandsdeterminiert nach den systemimmanenten Gesetzen seiner Autonomie. Damit aber ist nichts dieser Struktur oder diesem Zustand von außen auf- oder einprägsam, was nicht bereits in dem System vorhanden ist und allein in ihm aktiviert werden kann. Einflussnahme von außen wird von einem autopoietischen System als Störung empfunden und entsprechend der in ihm herrschenden Mechanismen verarbeitet. Warum der Beobachter von außen gerne die menschlich anerkannte Fiktion betreibt, der Instruktion von Menschen direkte Abbildungswirkung zuzuschreiben, das erfahren wir von Maturana nicht. Aber die Fiktion, so erklärt er, gründet in einer unterstellten Einflussnahme, deren neurobiologisches Korrelat eben nicht nachgewiesen werden konnte. Und deshalb müssen wir dieses fiktive Weltbild aufgeben.

Verdeutlichen wir die Ausgangspositionen mit einer vereinfachten Veranschaulichung. Wenn Widerspiegelungs- oder Abbildtheorien nach der Vorgabe von Locke (tabularasa-Theorie) oder einer ihrer Variationen noch davon ausgehen, dass eine wirkliche äußere Welt in ein Subjekt aufgenommen wird, und es erkenntnistheoretisch insbesondere darauf ankommt, das Verhältnis von (äußerem) Sachverhalt und (innerer) Idee zu klären, um zur Wahrheit zu kommen, so scheint nach Maturana das innere System geschlossen zu sein und gar keine „Welt“ aufnehmen zu können.

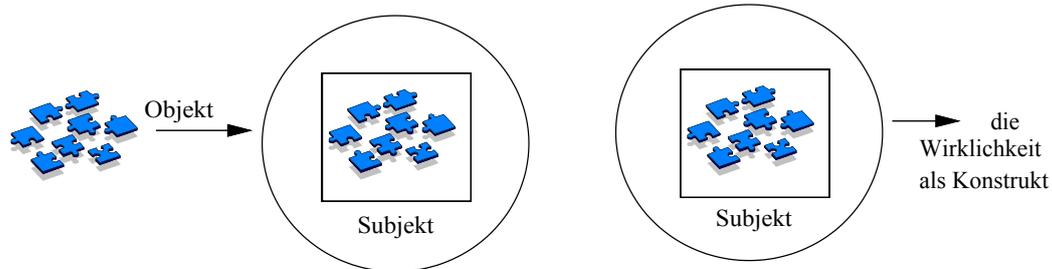


Bild 1

Bild 2

Bild 1 zeigt ein klassisches Widerspiegelungsmodell, Bild 2 den fensterlosen und geschlossenen Körper, den wir uns autopoietisch vorstellen können.

Beide Modelle tragen unhaltbare Schwierigkeiten in sich. Modell 1 musste in den erkenntnistheoretischen Kränkungen durch sehr unterschiedliche Ansätze, wie z.B. die Phänomenologie, die sprachphilosophische Wende (etwa den späten Wittgenstein oder nachmetaphysisches Denken nach Habermas), den Pragmatismus und mit ihm verbundene Interaktionstheorien, die Psychoanalyse, insgesamt die meisten philosophischen Richtungen des 20. Jahrhunderts (meist schon vorbereitet durch trans-

zendentalphilosophische Ansätze) eine Kritik an der naiven Übernahme von Informationen der Außenwelt in eine unterstellte Innenwelt erfahren. Die Schwierigkeiten dieses Modells erscheinen sehr schnell, wenn es – außer der kulturellen Einprägung und Normierung von Gewohnheiten – Veränderungen in menschlichen Einstellungen, Innovationen, Kreativität, Begehren und Individualität erklären will. Modell 2 hingegen, das wir bei Maturana und analog im „radikalen Konstruktivismus“ repräsentiert finden, bringt sich in die umgekehrte Schwierigkeit, noch angemessen auf das Verhältnis von subjektiver Konstruktion und je subjektiv bewusstseinsunabhängiger Welt (vorbewusste oder noch nicht bewusste oder sogar unbewusste Welt) oder als Umwelt bedeutsamer kultureller Welt zu schließen, wenn der Fokus ausschließlich und reduktiv auf biologische Vorgänge gerichtet wird, die notwendig zu Hypothesen des Ausschlusses führen.¹ In beiden Modellen entsteht eine erkenntnistheoretische Übertreibung:

In *Modell 1* gibt es eine objektive Außenwelt, die dann wahr ist, wenn sie adäquat in der Innenwelt repräsentiert werden kann. Viele philosophische Theorien kreisen um diese Adäquanz, um sich kritisch immer sicherer darüber zu werden, dass die Erkenntnisfähigkeit des Menschen a priori in die Konstruktion dieser Wahrheit eingreift (die klassische Ausgangsposition in Kants Kritiken). Alle Versuche, den Widerspruch allerdings noch metaphysisch zu retten, scheitern an der grundsätzlichen Paradoxie, die die sprachphilosophische Wende besonders veranschaulicht: die je abzubildende Funktion benötigt schon die Voraussetzungen, die sie erst zu beweisen versuchen will. Oder anders ausgedrückt: nur in der *Vorannahme* einer Abbildung oder Widerspiegelung, die sich auf sogenannte Erfahrungen stützt, lässt sich beweisen, was die Bedingungen des Erfahrens selbst sein sollen.

In *Modell 2* nun wird es keineswegs einfacher, wie Maturana gerne unterstellt. Auch hier bleibt – allerdings verdeckt – das Dilemma von Modell 1 bestehen. Nun wird zwar zunächst behauptet, dass alle Wirklichkeit nur die Wirklichkeit des konstruierenden subjektiven Beobachters *ist*, zugleich aber bleibt unterschieden, dass es doch Standardbeobachter gibt, die als wissenschaftliche Beobachter genauer oder exakter als andere sehen. Was ist der Hintergrund einer solchen Behauptung? Offensichtlich gibt es doch eine Wirklichkeit, die wirklicher als die Wirklichkeit anderer Beobachter ist. Dann aber wären wir wieder zu Modell 1 zurückgekehrt. Das aber genau sollte ausgeschlossen sein.

Denken wir also noch einmal nach. Sollte sich diese Wirklichkeit hinter der Wirklichkeit nachweisen lassen, dann wäre das gesamte Gespenst dieser konstruktivistischen Begründung fragwürdig, weil es im Gegensatz zu der eingenommenen Behauptung des rein subjektorientierten Vorgehens dann doch auf eine Wirklichkeit rekurriert, die Unterschiede zwischen Beobachtern manifestiert, die jede Behauptung einer Autopoiese ad absurdum führen. Und in der Tat gibt es in diesem Ansatz diese Wirklichkeit hinter der Wirklichkeit, nur dass wir sie nicht wissen und aussagen können. Beschäftigen wir uns kurz mit diesem Widerspruch.

Als geschlossene Systeme können lebende Systeme nichts über die objektive Realität, in der sie existieren, aussagen. Sie beobachten sich zwar in ihrem System, aber sie können, wie es Rusch ausdrückt, sich nicht in ihrer absoluten Wirklichkeit, in dem Medium, in dem sie existieren, aussagen (1987, 224). Es gibt, mit anderen Worten, keinen direkten Zugang zur Wirklichkeit, als Menschen vergleichen wir immer nur Er-

¹ Die Ausschlussbedingungen fasst Rusch (1987, 45 ff.) in einem Überblick zusammen. Zu ihnen gehören vor allem als Autopoiese des gesamten Vorganges zyklische Organisation, operationale Geschlossenheit, Selbstreferenz, strukturelle Plastizität, strukturelle Koppelung, homöostatische Ausrichtung, Struktur- und Zustandsdeterminiertheit, wobei jeweils das Nervensystem in spezifischer Weise integriert wird.

fahrungen mit Erfahrungen, was subjektive Beobachter voraussetzt. Was aber ist dann die Wirklichkeit hinter der Wirklichkeit?

„Wenn ich ein Pferd anschau“, sagt von Glasersfeld, „wie kann ich sicher sein, dass das, was ich sehe, dem *wirklichen* Pferd gleicht, das meine Wahrnehmung verursacht?“ Die Lösung nach Modell 1 bietet sich an: „Um diese Frage zu beantworten, müsste ich meine Wahrnehmung des Pferdes mit dem „wirklichen“ Pferd vergleichen können. Das aber ist einleuchtenderweise ganz unmöglich, denn der einzige Weg zum wirklichen Pferd führt über meine Sinne.“ (Von Glasersfeld 1987, 134)

Die Sinne nun sind offensichtlich nach Modell 2 aber ein eigenes Medium, sie gehören einem subjektiven Beobachter an, der – wenn wir es nach Maturana denken – in seiner operationalen Geschlossenheit sitzt und keinen direkten Zugang zur objektiven Realität hat. Das Problem von Modell 2 aber nun ist, dass es schon *als Modell* eine objektive Wirklichkeit aussagt, die es als Grenzbedingung definiert und für die Konstruktion des Modells auch benötigt, obwohl es diese Aussage nach der eigenen Theorie der Geschlossenheit gar nicht treffen dürfte. Zu dem Pferd: es ist nicht möglich, ein wirkliches Pferd in meiner Wahrnehmung festzuhalten, so dass ich eigentlich gar nicht auf die Idee kommen darf, dass es das wirkliche Pferd wirklich gibt. Aber von Glasersfeld benutzt es in *seiner* Wirklichkeit, um es als Unmöglichkeit zu zeigen.

Ebenso widersprüchlich wie die Rede vom Pferd ist die Rede vom Medium oder einer tatsächlichen Wirklichkeit, die es dann tatsächlich doch nicht geben kann. Hier lauert ein unterschwelliger erkenntnistheoretischer Naturalismus, der trotz der Subjektposition doch noch von einer tatsächlichen Wirklichkeit spricht, von einer Unhintergebarkeit der Erfahrung, von einem Medium – also alles Ereignisse, die der Ansatz eigentlich widerlegen will. Allerdings schützen sich die Autoren dann oft vor diesen erkenntnistheoretischen Fallen, indem sie das Paradoxe der Situation selbst betonen oder explizit behaupten, dass sie eigentlich keine der Hypothesen, die sie formulieren, je beweisen können (vgl. ebd., 184).

Immerhin hat von Glasersfeld direkt auf diese Kritik reagiert. Der radikale Konstruktivismus lehnt den Realismus ab, nimmt aber andererseits eine Position ein, in der er zugibt, dass eine ontologische Realität das menschliche Handeln beschränkt. „In der gängigen Sprache der Philosophen sind diejenigen ‚Realisten‘, die glauben, dass sie Wissen von der Welt an sich gewinnen können. Dies lehne ich ab, und wenn ich zugebe, dass es ontische Beschränkungen unserer Erkenntnis gibt, dann ergibt sich daraus kein Widerspruch. Obwohl diese Beschränkungen festlegen können, was uns unmöglich ist, so legen sie doch nicht die Arten und Weisen unseres Handelns und Denkens fest, die wir innerhalb dieser Beschränkungen verwirklichen können.“ (Von Glasersfeld 1996, 96 f.)

Wer aber ist nun jener Beobachter, der die Beschränkungen sieht, die der sich Beschränkende eigentlich nicht wissen kann? Die Antwort kann konstruktivistisch anscheinend nur lauten, dass wir – trotz unseres Nicht-Wissens – immer auch ein Wissen über das Nicht-Wissen haben. Wir wissen es als Grenze unserer Beobachtermöglichkeiten. Da diese aber ausschließlich als Konstrukt von Wirklichkeiten gedacht werden können, bleibt logisch nicht schlüssig, wieso nun gerade die Reflexion auf Grenzbedingungen auf einmal ontologisch erfolgen soll. Schlummert hier der heimliche Gott des Konstruktivismus?

Dieser heimliche Gott scheint mir ein verborgener Naturalismus zu sein. Mit Quine (1975) lässt sich dies recht gut rekonstruieren. In seiner Schrift „Naturalisierung der

Erkenntnistheorie“ bezeichnet er das Dilemma einer Erkenntnis, die in den Zirkelschluss ihrer eigenen Begründung gerät. Wann soll eine Erkenntnis als Erkenntnis gelten, wenn der Erkennende selbst schon das voraussetzen muss, was er als Erkennen postuliert? Quine unterscheidet philosophische Erkenntnisprobleme von empirischen Belegen aus den Tatsachenwissenschaften (Naturwissenschaften), die solche theoretischen Problemlagen empirisch fundieren und damit ausräumen. Die traditionellen philosophischen Geltungsfragen werden durch die naturwissenschaftlichen Tatsachenfragen und entsprechende Ergebnisse beantwortet. Und dies ist in der Tat ein Weg, den viele neuere Erkenntnistheorien beschritten haben. Solche Naturalisierung der Erkenntnis finden wir sehr ausgeprägt in der „evolutionären Erkenntnistheorie“ wie auch im „radikalen Konstruktivismus“.¹ Im Blick auf kognitive Prozesse liefern die empirisch orientierten Kognitionswissenschaften hier ebenfalls Belege für eine tatsachenwissenschaftliche Orientierung, die von ihren konkreten Beobachterstandorten scheinbar die traditionellen philosophischen Fragen beantwortet. Aber dieser Schein trügt. Die alten Probleme der Erkenntnistheorie kehren nunmehr unter bloß neuen Namen auch in die scheinbar reinen Tatsachen zurück. Eine solche Rückkehr ist im naturalisierten Konstruktivismus die Entgegensetzung von Verzicht auf ontologische Referenzen bei gleichzeitiger Anerkennung einer ontischen Realität.²

Unabhängig von diesem Selbstwiderspruch, der völlig unnötig ist, wenn man die Beobachterposition im nachmetaphysischen Denken – mit all seinen Verzichten, die man sich dadurch allerdings einhandelt – bestimmt, müssen wir vor allem die Auslassungen der erkenntnistheoretischen Modelle prüfen, um ihre Reichweite zu beurteilen. Hier wird ein erkenntnistheoretisches Dilemma offensichtlich. So wie Modell 1 an dem Mangel leidet, die innere, subjektive, singuläre Welt noch erkennen zu können, so wird in Modell 2 nun die äußere, normative, sozialisationsbedingte, machtbezogene, kulturelle Welt vernachlässigt. Dies zeigt sich fundamental daran, dass radikale Konstruktivistinnen sich nicht dem Problem von Erkenntnis und Interessen oder Macht stellen, dass sie die Verständigungsgemeinschaft vernachlässigen und damit gesellschaftliche Kontexte der Strukturierung von Wahrnehmung übergehen. Das Pferd wird nur auf der Ebene der Sinne gesehen, aber nicht als Kulturprodukt im Rahmen sprachlicher, sozialer, ökologischer usw. Kontexte. Dies jedoch ist unhaltbar, denn gerade das erkenntnistheoretische Dilemma einer Aussage, was ein Pferd nun wirklich sei, wird ja eben erst durch solche symbolischen (und eben nicht ausschließlich sinnlichen) Kontexte konstruiert und bedeutsam.³ Bei von Glasersfeld verwundern mich solche Beispiele, da er sich in der Beschäftigung mit Piaget durchaus der Unterscheidung von sinnlichen und begrifflichen Kontexten bewusst ist.⁴

Wo entstehen solche bedeutsamen Kontexte? In Verständigungsgemeinschaften. Wie aber sollen diese als geschlossen operierende Systeme dargestellt werden? Auch Maturana muss immerhin anerkennen, dass die Menschen sich miteinander über ihre subjektiven Wahrnehmungen, mögen diese auch nicht instruktiv vermittelt sein, einigen. Solche Einigung in der Kommunikation beschreibt die Interaktionen von zwei autopoietischen Systemen, die dann, wenn sie rekursiv sind und stabil erscheinen, als

¹ Aus der Position des methodischen Konstruktivismus der Erlanger Schule wird dies ebenso gesehen; vgl. dazu etwa Janich (1996), der beide Ansätze kritisiert.

² Die Diskussion um die Bestimmung einer natürlichen Realität hinter einer konstruierten nehme ich in Kapitel II. 1.5.3. am Beispiel des konstruktiven Realismus noch einmal auf.

³ Diesen Mangel hätte man zumindest teilweise ausräumen können, wenn man den wissenssoziologischen Konstruktivismus z.B. von Berger/Luckmann (1995) aufgenommen und weiter entfaltet hätte.

⁴ Im Zusammenhang mit seinen Darlegungen in von Glasersfeld (1996) erscheinen seine Überlegungen auch deutlich differenzierter als die von Maturana, auf den ich nachfolgend eingehe.

strukturelle Kopplung gedeutet werden. Damit ist gemeint, dass zwei Lebewesen, die an sich autonom sind, in ihrer Ontogenese dennoch so aneinander gekoppelt sind, dass ihre Selbsterhaltung daran geknüpft wird, d.h. ihre Autopoiese wird gerade durch die strukturelle Kopplung sinnvoll verwirklicht. Solche Kopplung ist für den Menschen die Voraussetzung für Kommunikation, die zugleich für die Formulierung der Beobachterstandpunkte wesentlich ist. Durch die Interaktion in einem konsensuellen Bereich ergeben sich jene operationellen Kohärenzen, die für den Standard-Beobachter zur Maxime der Wissenschaft werden können. Dies hat etliche Konsequenzen:

- ▶ Sprachliche Kommunikation ist radikal als subjektabhängig zu betrachten, wobei der Konstitutionsbereich zunächst das autonome Subjekt ist.
- ▶ Strukturelle Kopplung ermöglicht es, dass Subjekte einen konsensuellen Bereich entwickeln, der offenbar eine Zweiteilung von Erfahrung provoziert: die innere, gänzlich subjektive Verarbeitung in privater Sprache und die konsensuelle Realität, die im Austausch der Wissenschaft auch zu Standardisierungen führen kann, wenn sich alle gleichermaßen an die operationalen Regeln solcher Kommunikation halten.¹
- ▶ Sprache trägt nur unter dem Aspekt des konsensuellen Bereiches, den die Lebewesen in ihrer strukturellen Kopplung eingehen. In wechselseitiger Anpassung aneinander oder gegeneinander entwickeln die Menschen in ihrer Ontogenese nach Maturana die Sprache, die ihnen eine gemeinsame Interaktion, gemeinsame Handlungen ermöglicht.²
- ▶ Erklärungen, insbesondere wissenschaftliche Erklärungen, können nicht die Notwendigkeit von Erfahrungen ersetzen, die im Erfahrungsbereich von Standard-Beobachtern gemacht werden und im Konsensbereich solcher Beobachter Gültigkeit haben. Maturana macht die Teilnahme an der Gemeinschaft dieses Konsensbereiches und die Bereitschaft zur Validierung in seinem Sinne zur Voraussetzung für die Qualifikation von Standard-Beobachtungen (Maturana 1991, 180 f.). So gibt es zwar keine objektive Realität im Sinne einer unabhängigen Realität, aber die operationellen Kohärenzen führen doch die Gemeinschaft der Wissenschaftler zur „Gültigkeit durch die Anwendung der operationellen Kohärenzen“ (ebd., 183). Für die nicht-wissenschaftlichen Beobachter gelten im übrigen die gleichen Mechanismen wie für die Standard-Beobachter. Der normale Beobachter kommt aber eher zu einer Vermengung von erklärenden Hypothesen in empirischen und phänomenalen Bereichen, was einem Standard-Beobachter nicht passieren sollte (ebd., 184).
- ▶ Die Erzeugungsmechanismen sind grundsätzlich mechanistisch, da sie sich immer nur auf einen strukturdeterminierten Systembereich beziehen und auf den strukturellen Determinismus dieses Systems angewiesen sind (ebd.). Dies soll wissenschaftliche Erklärungen allerdings nicht beschränken, sondern als Voraussetzung der Möglichkeit solcher Erklärungen gelten.

¹ „Demnach sind wir alle Bürger zweier Welten, einer privaten und einer intersubjektiven. Als autopoietische Systeme sind wir deshalb solitäre Existenzen und leben in einer subjektabhängigen Welt. Wir sollten dies aber nicht beklagen, so Maturana, denn dadurch würde unser Leben interessanter, weil die einzige Transzendenz unserer individuellen Einsamkeit durch die konsensuelle Realität entstehe, die wir miteinander schaffen.“ (Fischer 1991 c, 83)

² Ich will hier nicht näher auf die Begründung von Denken, Sprache und Kommunikation bei Maturana eingehen.

- ▶ Nicht-Reduzierbarkeit bedeutet, dass die Beziehung zwischen zu erklärendem Phänomen und Erzeugungsmechanismus im Grunde „in unabhängigen und sich nicht überschneidenden phänomenalen Bereichen stattfinden“ (ebd.). Deshalb muss der Biologe nicht mehr Phänomene wie Bewusstsein, Sprache, Geist usw. leugnen, sondern nur anerkennen, dass diese nicht auf einen Bereich reduzierbar sind, der sie stellvertretend als Wirklichkeit umfassen soll. Die Konstruktion der Wissenschaft erzeugt sich generative Beziehungen zwischen Bereichen, die ansonsten unabhängig und überschneidungsfrei voneinander sind. Daraus folgt, dass durchaus Erklärungen möglich sind, die in einem anderen Bereich ablaufen als demjenigen, für den der generative Mechanismus gefunden wird. Wesentlich bleibt, dass alle Phänomene wissenschaftlich erklärt werden können, wenn sie in einem deduzierbaren Bereich der Erfahrung stattfinden, und es möglich ist, mittels mechanistischer Erklärungen auch nichtmechanistische Bereiche wie das Selbstbewusstsein zur Erklärung heranzuziehen (ebd., 182).
- ▶ Wissenschaftliche Validierung bedeutet nun aber nicht unbedingt Quantifizierung der Erfahrung. Wissenschaftliche Erklärungen lassen sich vielmehr in jedem Bereich aufstellen, auch wenn Quantifizierungen den Umgang mit der Validierung von Behauptungen eines Beobachters erleichtern mögen (ebd., 187). Die Validierung bedeutet auch nicht, den Standard-Beobachter als eine Person ohne Emotionen zu betrachten. Er folgt als Beobachter seinem Tun, seiner Struktur-determiniertheit, die ihn keine Unterscheidungen treffen lässt, die außerhalb seines Tuns oder seiner Erfahrungen liegt. Er folgt dabei dem Weg seiner Validierung nach den vorgestellten Thesen, aber nicht einem Weg, ihre Falsifizierung nachzuweisen.

Im Sinne einer Kränkung der Übererwartung an Wissenschaft ist die Argumentation Maturanas durchaus hilfreich. Als positiv möchte ich folgende Punkte hervorheben:

(1) Die aktive Seite menschlicher Subjektivität bei der Konstruktion von Wirklichkeit wird betont. Eine auch in der Philosophie und anderen Wissenschaftszweigen bereits vorhandene Tendenz der Begründung der Erkenntnis dadurch, dass keine bewusstseins-unabhängige Objektivität im Sinne einer bloß an sich seienden Objektivität, absoluten Wahrheit oder eines abbildungsfähigen Dings an sich existiere, wird biologisch fundiert. Damit wird die Idee der objektiven Erkenntnis relativiert und durch die Einführung des notwendigen Beobachterstandpunktes auch präzisiert. Ganz ähnlich wie in der späten Philosophie Wittgensteins kommt Maturana aus anderem Blickwinkel bei der Beschreibung der Wirklichkeit zu der Schlussfolgerung, dass die Logik des Beschriebenen die Logik des beschreibenden Systems und dessen kognitiven Bereichs ist. „In der Terminologie des späten Wittgenstein lässt sich die These Maturanas so formulieren: Die Logik bzw. die Grammatik (das konstitutive Regelsystem) des Beschreibungssprachspiels ist nicht die Logik des Beschriebenen an sich. Die Logik der Beschreibung konstituiert die Logik des Beschriebenen: die vermeintliche Logik (Struktur) der Welt ist der Schatten, den die Grammatik auf die Welt wirft.“ (Fischer 1991c, 84 f.; vgl. auch Fischer 1991 d)¹

(2) Die Beobachtertheorie, die Maturana fordert, lässt seinen Ansatz nicht in Solipsismus oder willkürlichen Subjektivismus ableiten. Gleichwohl bleibt jener notwendige Teil der Subjektivität bedacht, der Innovation, Kreativität im Umgang mit Beobachtungen und Erfahrungen bzw. Tätigkeiten des Menschen konstituiert, ohne die

¹ Das oben genannte Privatsprachenargument, das bei Maturana erscheint, wird aber gerade durch Wittgenstein begründet verworfen, wie ich schon oben diskutiert habe.

Entwicklung schlechthin nicht denkbar wäre. Zwar arbeitet Maturana dies nicht philosophisch stringent heraus, aber die solitäre autopoietische Struktur des Lebewesens Mensch auf der einen Seite und seine notwendige strukturelle Kopplung auf der anderen Seite, die auf einen konsensuellen Bereich verweist, der nicht mehr solipsistisch konstituierbar ist, bezeichnet ein Spannungsfeld, das viele bisher entwickelte – größtenteils dualistisch ausgelegte – erkenntnistheoretische Bemühungen der Wissenschaftsgeschichte aus neuem Blickwinkel aufheben lässt. Es wird damit der Blick einerseits für die natürliche, biologische Struktur dieses Lebewesens frei, indem es in seiner selbstreferentiellen Struktur klarer erscheint und aus den ihm zugeordneten Objektivationsfesseln höherer Religion, Moral oder begrenzender Ethik befreit werden kann; andererseits aber bleibt durch den konsensuellen Bereich auch der andere Blickwinkel erhalten, dass diese solitäre Existenz als Existenz über sich hinaussteht, d.h. immer den Anderen benötigt, um ein Selbst sein zu können. Damit aber wird die Notwendigkeit einer Definition des konsensuellen Bereichs nach menschlich wünschenswerten Zielen nicht durch die Überforderung von Wertfreiheit ausgeschlossen, sondern deutlich verlangt.

(3) Die Spezifizierung einiger sprachlicher Forderungen an die Beobachtertheorie deckt sich mit kritischen erkenntnistheoretischen Annahmen aus anderen Perspektiven. Auch hier kann eine Parallele zu Wittgenstein herangezogen werden: Auch für den späten Wittgenstein war die Sprache im Horizont der Lebensformen angesiedelt, weil es für sie typisch ist, dass sie aus dem Tun der Menschen entsteht und in ihm verfeinert wird. Maturana betont, dass kulturell unterschiedliche Menschen auch in unterschiedlichen kognitiven Wirklichkeiten existieren. Das jeweils kulturelle System bestimmt sowohl ihre konkreten als auch ihre begrifflichen Erfahrungen, so dass die Welt, in der gelebt wird, sich dadurch erzeugt, dass in ihr gelebt wird. Ähnlich spricht Wittgenstein von der Einbettung der Sprache in einen „präreflexiven Handlungs- und Interaktionskontext“, „den er als ‚Kultur‘ oder ‚Lebensform‘ thematisiert. Die Grammatik der Sprache fungiert dabei als konstitutives bzw. konstruktives Moment sprachlicher Beschreibung von Welt. Deshalb haben wir die Relation Sprache (Grammatik) – Lebensform als selbstreferentielles System zu betrachten. Das Gleichgewicht dieses Systems wird dadurch aufrechterhalten, dass die Grammatik als kognitive Perspektive eine gemeinsame, konsensuelle Wirklichkeit dadurch etabliert, dass ihr bestimmte Lebensformen als kongruente korrespondieren. Durch das Praktizieren dieser Lebensformen wird daher in rekursiver Weise die kognitive Wirklichkeit geschaffen, die das System Sprache (Grammatik) – Lebensform erfüllt.“ (Fischer 1991 c, 86)

(4) Einer naiven Übertragungstheorie der Information wird eine Absage erteilt, d.h. maschinelle und menschliche Kommunikation werden als nicht gleichwertig betrachtet. Damit wird der Weg frei zu einem Verständnis, dass die Validierung der Beobachtungen zurück an die Erfahrungswelt der Beobachtenden verweist, so dass sie sich nicht aus ihrer Verantwortung diesen Erfahrungen gegenüber blind freimachen und auf gleichsam ihnen vorgegebene unumstößliche Normen und Werte zurückziehen können. Der konsensuelle Bereich ist in der Subjektabhängigkeit zugleich ein Bereich der Unterschiede, die Beobachter machen und in ihren Erfahrungsbereichen gegeneinander oder miteinander austragen. Dies öffnet einerseits den Blick für die Subjektmächtigkeit von Normen und Werten, indem ihre Abhängigkeit von der Lebensform, dem Erfahrungsbereich als fundamental angesehen wird. Keiner dieser Beobachter kann einem Anderen mit dem Argument, dass nur er die Welt richtig interpretieren könne, weil er die Dinge an sich durchschaue, kommen. Gleichwohl schließt dies andererseits nicht aus, dass sich

mehrere Beobachter auf einen validierten Bereich einigen, der dann jedoch von Dogmatisierung frei gehalten werden muss. Da dies für die Konstituierung des Konstruktivismus selbst gilt, versucht dieser in einer Beobachtertheorie, die Geltung beansprucht, die Begrenzung von Geltung zu definieren, was – wenn es nicht unlogisch enden soll – von vornherein einschließt, dass der Konstruktivismus seinen konsensuellen Geltungsanspruch in der Gemeinschaft von konstruktivistisch argumentierenden Menschen findet, aber nicht bei jenen, die anderen Konstruktionen folgen. Dieses Dilemma ist unaufhebbar, wenn der Konstruktivist nicht doch wieder auf eine Form der Objektivität zurückgreifen will, die das menschliche Kognitionssystem in ihrer Begründungsreichweite überfordert. Es mag im Einzelfall zwar durchaus unangenehm sein, sich als Konstruktivist durch die Konstruktionen anderer Beobachtertheorien negiert zu sehen, doch die eigene Theorie bietet keinen Anhaltspunkt für einen Ausschluss solcher Möglichkeit, sondern lässt diese Möglichkeit als Bedingung der Möglichkeiten konsensueller Diskurse geradezu zwingend erscheinen.¹

Den von mir hervorgehobenen positiven Aspekten stehen eine Reihe von Ungereimtheiten und Verkürzungen zur Seite. Hier muss man sich ohnehin, so denke ich, von der Annahme frei machen, dass das Konzept der Autopoiese zu *der* Grundlage des Konstruktivismus² werden könnte, weil es ja nur ein aus biologischer Sicht begrenztes Modell von Konstruktion darstellt, das anderen Konstruktivismen Anregungen zu geben vermag. Als besonders ungünstig im Blick auf andere – insbesondere sozialwissenschaftliche – Konstruktivismen erweisen sich dabei folgende Punkte:

(1) Gerade die biologistische Begründung deutet auf ein Dilemma hin, dass eine notwendig verkürzte biologische Perspektive als Ansatz zur Erklärung komplexer menschlicher Kommunikation – einschließlich der gesamten Ideen- und Sozialgeschichte der Menschheit – genommen wird. Die bereitstehenden konsensuellen Beobachterstandpunkte der Menschheit, die sich durch die Lebensformen der Vergangenheit, Gegenwart und erwarteter Zukunft geformt finden, folgen, auch wenn sie irgendwann je im Einzelfall als Konstrukte aus den oben beschriebenen Bedingungen eines Beobachters entstammen mögen, ihrerseits bestimmten Regeln und Gesetzmäßigkeiten, die mit unterschiedlichen Interessen von Beobachtern des konsensuellen Systems kulturabhängig vermittelt werden oder von distanzierten Beobachtern kulturkritisch betrachtet werden können. Sie wirken nicht nur in den jeweils subjektiven Beobachtungen, sondern sind meist unbefragt in diesen durch die vorhandenen Tätigkeiten und Produktionen von anderen Menschen im Konsenssystem bereits vorausgesetzt, oft sogar materielle Voraussetzungen der Lebensform selbst. Maturana aber blendet diesen Erfahrungsbereich, der in historisch durchaus widersprüchlichen Entwicklungstendenzen steht, weitgehend aus, indem er ihn zwar durch sein Grundkonzept nicht ausschließt, aber nicht weiter differenziert. So kann er weder die Frage beantworten, in welchen spezi-

¹ Wenn Fischer (1991 c, 88) fragt, ob auch Maturanas Aussagen konstruiert sind und warum denn seine und keine anderen nun gültig sein sollen, so kann die einzig sinnvolle konstruktivistische Antwort darauf lauten, dass die Anerkennung ihrer Gültigkeit nur durch eine Verständigung über die Anerkennung dieser Theorie für bestimmte Bedürfnisse des konsensuellen Bereichs entschieden werden kann. Allerdings ist dies, wie wir gleich sehen werden, die entscheidende Schwachstelle bei Maturana: Er verfügt über keinen kritischen Ansatz zur Beschreibung konsensueller Bereiche des Erkenntnisinteresses und verkürzt schon die Fragestellung biologistisch.

² Welcher Grundlage welches Konstruktivismus? Will man denn eine neue subjektunabhängige Theorie, die auf nunmehr empirischer Eindeutigkeit gründet? Genau dann scheitert das konstruktivistische Anliegen als Anliegen einer Verständigungsgemeinschaft in einem kulturellen Kontext – auch wenn sich viele von der biologischen Grundlage her hier in die Irre einer vermeintlich härteren Aussagekraft verführen lassen.

fischen Richtungen sich eigentlich dieser Konsensbereich entwickelt hat und was wir mit ihm heute kulturabhängig nach Erkenntnis *und* Interesse voraussetzen, noch kann er im Blick auf diesen Konsensbereich erörtern, warum die autopoietische Sicht eigentlich gerade in unserer Zeit eine gewisse Verbreitung finden konnte und welche konsensuellen Bedingungen hierfür maßgebend sind. Er suggeriert sogar mit seiner Behauptung, dass wissenschaftliche Erklärungen mechanistischer Natur seien, die zur Erklärung nichtmechanistischer Zusammenhänge, wie z.B. dem Selbstbewusstsein oder geistigen Erfahrungen, herangezogen werden können (Maturana 1991, 182), dass die mechanistische Erklärungskonstruktion einen Vorteil gegenüber anderen einnehmen könnte. Genau diesen Vorteil kann er aber nicht validieren, weil er dies nur in einer subjektunabhängigen Gültigkeitstheorie formulieren könnte (vgl. auch Maturana 1994). Der Weg des Empirismus im 20. Jahrhundert lässt hier keinen Ausweg, wie insbesondere der Erlanger Konstruktivismus zeigte. Wenn nämlich die Subjektabhängigkeit ernst genommen wird, dann wird die Wahrheit einer Aussage auf die Eindeutigkeit dieser Aussage innerhalb jener Gemeinschaft von Menschen begrenzt, die als Standard-Beobachter fungieren. Im Gegensatz zu Maturana ließe sich dann umgekehrt behaupten, dass nur aus einer nichtmechanistischen Theorie auch jene biologischen Vorgänge erklärbar erscheinen, die mechanistisch verkürzt beobachtet werden. Nur diese These macht genauso wenig Sinn wie seine: da die Beobachtungsbereiche jeweils eigene Standardisierungen bei Beobachtern, die professionell organisiert sind, hervorbringen, muss ich zunächst solche konsensuellen Beobachtersysteme untersuchen, bevor ich verallgemeinerte Aussagen über die Beobachtung schlechthin treffe. Der Fehler seines Systems liegt grundlegend darin, dass er das autopoietische System, das isoliert wird, mit einer Privatsphäre korreliert¹, die dunkel und unaufgeklärt bleibt, obwohl auch nach seiner Ansicht die strukturelle Kopplung gerade den Menschen zu einem konsensuellen Bereich zwingt, der eine gemeinsame Welt voller Objektivationen darstellt. Immer dann, wenn diese Objektivationen übermächtig zu werden scheinen (hier: im Blick auf die Autopoiese) werden sie durch das autopoietische System kritisiert, immer dann, wenn ein Kritiker sagt, dass nun aber doch Bereiche wie Sprache, Kultur, Geist usw. vorhanden sind und der strukturellen Kopplung notwendig innewohnen, wird auf einmal die Freiheit, Verantwortung, Liebe und Toleranz beschworen – alles Begriffe, die Maturanas ethischen Versuchen innewohnen² –, die aber nur eine naive Beobachtertheorie der geschichtlichen Entwicklung von Konsensbereichen der Menschheit darstellen. Hier eröffnet sich ein Dualismus von privat und öffentlich, den Maturana schlicht in seiner Theorie übergeht: Das autopoietische System Mensch bleibt letztlich

¹ Bemerkenswert ist allerdings, dass Maturana nicht in den Fehler verfällt, eine Privatsprache zu fordern, die aus ihrer Subjektabhängigkeit zu subjektunabhängigen Postulaten kommt. Dies gilt analog zu Wittgensteins Bekämpfung einer Privatsprache. Die Aussage z.B., dass nur ich wissen kann, was Schmerzen sind, beschreibt ein solches privates Problem, von dem dann auf den konsensuellen Bereich der Schmerzen an sich hochgerechnet wird. Wenn nun die Sprache dazu verführt, durch ihre Privatisierung gleichwohl sich die eigene Wirklichkeit in einer Wirklichkeit an sich zu erhöhen, um damit Anderen erklären zu können, dass nur ich weiß, wie es wirklich ist, dann liegt ein Rückfall in die von Maturana und zuvor von Wittgenstein kritisierte Subjektunabhängigkeit von Aussagen vor (vgl. Fischer 1991 c, 85 f.). Als Fehler meine ich bei Maturana den Umstand, dass der konsensuelle Bereich von Sprache, also jener subjektabhängige Bereich, der sich durch gesellschaftliche Vermittlung in Bezug auf Begriffe wie Schmerzen bildet, unentwickelt bleibt und gegenüber der biologischen Autopoiese nachgeordnet erscheint.

² Vgl. in Auseinandersetzung dazu z.B. Exner/Reithmayr (1991).

jener solitäre Mechanismus der Selbsterhaltung eines einmal hergestellten Systems, das andererseits andere autopoietische Wesen benötigt, um zu kommunizieren und Sprache als Weg konsensueller Bereiche zu finden; es ist mithin ein dialektisches Wesen zwischen Körperlichkeit und Geist, Leib und Seele, oder wie immer wir diesen Dualismus bezeichnen wollen, wobei bei Maturana in unerträglicher Reduktion nur die biologische Ebene überhaupt jene Struktur aufweist, die für den Gesamtkontext ausschlaggebend sein soll. Damit ist aber bloß *ein* konstruktivistischer Blickwinkel bezeichnet, den zu verallgemeinern dann gefährlich ist, wenn auch der konsensuelle Bereich eingeschlossen wird. Die Menschheitsgeschichte zeigt nämlich dem Konstruktivisten Maturana hier eine Fülle eigener Konstruktionen, die ihrerseits in ihren Zeitaltern mächtige bis ohnmächtige Regulationen menschlicher Selbsterhaltung abgaben. Aus der Sicht dieser Konstruktionen erscheint die biologische Basis des Menschen als relativ gleich bleibend, aber seine historische Realisation als äußerst veränderlich. Maturanas Ansatz kann solchen Konstruktionen allenfalls verdeutlichen, dass es gewiss immer ein biologisches Problem ist, ein System sich erhalten zu lassen, aber er wird naiv gegenüber den bisherigen Realisationen bleiben, wenn er diese biologisch interpretieren will.

(2) Maturanas konstruktivistische Theorie verniedlicht zudem die Fallen logischer Bestimmung von Erkenntnis – was im Zusammenhang mit einer Ignoranz gegenüber bisherigen Resultaten der Geistesgeschichte steht.¹ Im Vergleich zu den Erkenntniskränkungen, die ich weiter oben bereits besprochen habe, mutet das Modell von Maturana als sehr gewagt an, denn er ignoriert geradezu die Entwicklung in den Kultur- und Geisteswissenschaften. Damit komme ich zu einer grundlegenden konstruktivistischen Schwierigkeit, die ich am Beispiel einer Kritik von Fischer (1991 c, 88 ff.) an Maturana verdeutlichen möchte.

Fischer nimmt Maturanas Aussage, dass alle Erfahrung subjektabhängig sei, zur Grundlage seiner Kritik. Zunächst ist es ja eine triviale Aussage, weil bei jeder Erkenntnis immer ein Subjekt, wie Fischer schließt, vorausgesetzt wird. Nun, so wird man Fischer entgegenhalten müssen, ganz so trivial ist dies nicht, denn auch im 20. Jahrhundert gibt es noch zahlreiche Theorien, die einen Objektivismus von Erkenntnis dulden. Aber dies soll hier nicht unser Problem sein, denn erkenntnistheoretisch geht es bereits seit langem mehr um das Wechselspiel von Subjekt und Objekt und nicht um eine Entscheidung pro und contra für nur eine Seite. Mit anderen Worten: Auch wenn Maturana die Subjektabhängigkeit betont, so muss er die Seite der Objektivität hier sinnvoll theoretisch integrieren, um nicht rein solipsistisch zu werden. Eine erste Falle ist die Behauptung eines empirischen Nachweises dieses Umstandes. Es ist dies eine Falle, sofern eine subjektunabhängige Verortung behauptet werden sollte, aber dies kann Maturana nach den von ihm gesetzten Validierungskriterien nicht, so dass Fischers Angriff gegen diesen Umstand im Sande verläuft. Insoweit greifen logische Angriffe gegen Maturana an dieser Stelle nicht, es sei denn, es ließe sich herausfinden, dass seine Behauptung der Gültigkeit seiner Aussagen selbst so aufgefasst wäre, dass es nur diese und keine andere Lösung gäbe.² Das scheint mir aber mehr ein Problem der Kritiker als des Konstruktivisten selbst zu sein, sofern dieser sich an seine aufgestellten Regeln hält.³ Maturana kann also keinen empirisch gültigen Satz im Sinne der Subjektunabhängigkeit zur Begründung der Aussage, dass alle Erkenntnis subjektabhängig sei, aufstellen, sondern nur konstruktivistisch einen konsensuellen Bereich mit anderen

¹ Einige kritische Stimmen gegen solche Vereinfachungen finden sich z.B. in Fischer (1995).

² Die Formulierungen Maturanas geben oft zu dieser Vermutung Anlass.

³ Dass er sich nicht immer daran hält, versuchen Nüse u.a. (1991) aufzuweisen. Vgl. auch Fischer (1995).

Wissenschaftlern bzw. Beobachtern finden, die gleiches in ihren Erfahrungsbereichen zugestehen.¹ Erkenntnis wird damit aus dem Reich großer Mächtigkeit in das Reich der Bescheidenheit von momentanen Übereinstimmungen überführt.² Gleichwohl entsteht nunmehr ein Problem des Eins und Auch, das Maturana verniedlicht bzw. auslöst, was aber große Probleme hervorruft, wenn die Konstruktionen angewandt werden. Die Sprache ihrerseits ist nämlich bereits die Falle, die der Konstruktivist so gerne vermeiden möchte, obgleich er sich wissenschaftlich nur durch Sprache ausdrücken und vermitteln kann. Die sinnliche Gewissheit, so sahen wir weiter oben, kann uns nicht zum Garanten für eine eindeutige Subjekt-Objekt-Vermittlung werden, und auch aus autopoietischer Sicht benötigen wir zwar sinnliche Reize, aber diese werden für den Beobachter zu Begriffen, zu Aussagesystemen, die sich gegenüber aller Sinnlichkeit verselbständigt zeigen. Begriffe sollen in der Menschheit nun etwas „wahr“ repräsentieren, d.h. sie sollen im konsensuellen Bereich der Beobachter, wie Maturana es ausdrücken würde, der Validierung von Standard-Beobachtern unterliegen. Wahrheit kann also nicht notwendig nur subjektabhängig gedacht werden, sondern muss in einem konstruktivistischen Konzept durchaus subjektübergreifend auf die Erfahrungsbereiche von vielen Beobachtern zurückbezogen werden. Aber solche Wahrheit ist komplex und kompliziert geformt. Realität zerfließt in Imaginationen und gerinnt zu Zeichen und Symbolen, die allesamt durch Erfahrungsbereiche vermittelt sind. Die subjektive Willkür, die als Gefahr einer Privatsprache erscheint, wird durch Absicherungsmechanismen der Menschheit eingeschränkt, indem der konsensuelle Bereich, um Maturanas Sprache aufzunehmen, reguliert wird. Nur eine Theorie solcher Regulationen wird uns als Beobachter helfen, die Subjektabhängigkeit solcher Konsensbereiche hinreichend zu differenzieren und Beobachtungen aus der Naivität oder Willkür herauszuhalten. Das Eins der Begriffe hält uns in der Gestalt der Symbolisierung bereits einen Konsens fest, den der subjektabhängige Beobachter eigentlich frei wählen zu können scheint, der ihm als Eins jedoch sprachlich vorgegeben ist. Solche Vorgegebenheit ist für das Subjekt eine konsensuelle Abhängigkeit, die bis zur Vernichtung seiner Autopoiesis reichen kann.³ Gerade sie fördert zudem jenes Denken immer wieder, den Begriffen eine dingliche Welt „an sich“ zuzuschreiben, die vermeintlich reiner Wahrheit gehorcht oder als direkt abbildbar erscheint, weil das Subjekt nicht mehr zu erkennen vermag, wo und wann diese Konstrukte geformt wurden, so dass es sich aus diesen Konstrukten nicht befreien kann. Es muss bedacht werden, dass diese Befreiung ohnehin erst im Prozess der Zivilisation begrenzt erreichbar wurde, was auf die in Kapitel I. beschriebene Dialektik von Fremd- und Selbstzwängen einmal mehr verweist. Verallgemeinerung als Vereinfachung ist auch für den Konstruktivisten nicht auflösbar; er kann nur behaupten, dass er sich den weiteren Gefahren des Verallgemeinerten nicht aussetzen will, indem er sie nicht als dogmatisierte Wirklichkeitspostulate gebraucht, aber bereits die Benutzung der Sprache, der Begriffe, bedingt, dass er zu Verallgemeinerungen gezwungen ist. Das Ergebnis ist ernüchternder, als es Maturana und radikale Konstruktivisten darstellen. Es

¹ Sollte er mehr wollen, dann greift sofort die Kritik Fischers (1991 c, 88 ff.).

² Insoweit verpufft in meinen Augen die ansonsten klug geführte Kritik Fischers genau an den andersartigen Voraussetzungen, die sie hier unterstellt. Es zeigt dies, wie schwer es ist, sich überhaupt auf die Radikalität des konstruktivistischen Diskurses an dieser Stelle einzulassen.

³ Besonders frühe Kulturen sind reich an Beispielen für die Selbstaufgabe des eigenen Lebens durch Unterwerfung unter sprachliche Regeln der Dämonisierung von Wirklichkeit, d.h. durch Konstruktionen, die regulierend und vernichtend auf das Leben selbst zurückwirken. Auch die zivilisierte Gesellschaft weist in den rationalisierten Formen ihrer Feind- und Fremdbilder solche Konstruktionen zahlreich auf.

besteht zunächst nur recht simpel in der Relativierung des Geltungsanspruches der Gültigkeit aufgestellter Wahrheit. Dies trifft notwendigerweise auch die Behauptung eigener Konzepte, damit auch die Unterstellung der Autopoiesis, die nichts als eine *ver-ein*-fachende Konstruktion ist.¹

Nun kann der Konstruktivismus zwar behaupten, dass gerade er die vielen möglichen Auchs anzuerkennen bereit ist, aber in der Wissenschaftspraxis zeigt sich auch bei ihm notwendig die Fixierung auf bestimmte Eins, die zu Verallgemeinerungen, zu Gesetzmäßigkeiten gerinnen. Und hier erscheinen auch wieder die Auslassungen, mit denen ich dieses Kapitel am Beispiel der Vico-Rezeption bei von Glasersfeld eingeleitet habe. Der Hinweis auf die rechte Passung oder Nützlichkeit, die die Aufnahme solcher Einsichten sichert, ist im Blick auf die Geschichte der konsensualen Erfahrungsbereiche der Menschen jedoch einseitig und unkritisch.² Damit aber wird eine Theorie des Beobachters erforderlich, die auf die Veränderung kultureller Werte und Zwecke abzielt, um anhand von diesen sich zu rekonstruieren, welche Konstruktionen in Subjektabhängigkeit in den Zeitaltern dominant wurden. Es ist die Frage nach Erkenntnis *und* Interesse, die Maturana auslöst, wobei der hohe Allgemeinheitsgrad seines abstrakten Konstrukts sogar eine empirienah konstruktive Anwendung verhindert. Dies liegt vor allem an der Abgehobenheit von konkreten gesellschaftlichen Fragestellungen im Vermittlungsprozess der Subjekte mit der tätigen Welt, in der sie leben und den Produkten, die sie als Voraussetzungen ihrer Tätigkeiten sich erzeugen.

(3) Es gibt eine Reihe weiterer Kritikpunkte, die besonders aus dem biologistischen Kontext herrühren, dem Maturanas Konzept entstammt. Sie werden teilweise weiter unten aufgenommen, wenn Luhmanns Konzept der Autopoiese besprochen wird, insbesondere aber durch die zwei weiteren beschriebenen Krümmungsbewegungen berührt, die sich auf Aspekte der Interaktion und das Verhältnis von bewusst und unbewusst beziehen. Zu bemängeln ist insbesondere die Reduzierung der Kommunikation auf zudem noch eingeeengte Aspekte der Sprache, die mangelnde Sicht des Subjekts als tätiges und produzierendes Subjekt in all seiner Vielfältigkeit, die durch die Abstrakta des gewählten Konzeptes aus dem Blick gerät, das normative Defizit des Ansatzes, der die Geschichte des konsensualen Bereiches vernachlässigt. Auch wenn diese Punkte teilweise in meiner Kritik anklingen, so ließen sie sich noch differenzieren und im Detail nachweisen.

Als Fazit bleibt mir, dass Maturanas Konstruktivismus – genauer sein autopoietisches Konzept – ohnehin nur als *eine* konstruktive Möglichkeit in der Vielfalt von Konstruktionen betrachtet werden kann, deren Beobachtungsgestalt uns einige neue Sichtweisen gewinnen lässt. Aus der Sicht der Geistesgeschichte blieb die biologische Perspektive oft unbeachtet, meist nur der Darwinismus und Neodarwinismus wurden herangezogen, um die evolutionsgeschichtliche Basis sozialer Veränderungen zu dis-

¹ Aber leider hat Maturana genau diesen Umstand nicht deutlich thematisiert, da er seine biologische Theorie von dem philosophischen Diskurs der Moderne entkoppelt hat.

² Eine Erkenntnistheorie auf Passung aufzubauen, bevorzugt wieder allein die biologische Sicht. Eine Fundierung auf Nützlichkeit favorisiert die Profitidee der bürgerlichen Gesellschaft. In der Menschheitsgeschichte gab es immer auch andere Konstruktionen, was allein schon für einen Konstruktivisten Anlass sein muss, mit der Verallgemeinerung seiner Konstruktionen zurückhaltender zu sein. Er kann dann so argumentieren: Für den biologischen Aspekt scheint der Begriff der Passung besonders geeignet; für die Industriegesellschaft ist das Nützlichkeitskriterium in den Vordergrund getreten. Alles andere ist ein Rückfall in die abstrakt kritisierte Subjektunabhängigkeit von Theorie, die hier unter der Hand bei vielen Konstruktivisten Einzug gehalten hat.

kutieren.¹ Die Errichtung einer „evolutionären Erkenntnistheorie“ ließ viele alte Streitpunkte in dem Wechselspiel natur- und geisteswissenschaftlicher Erklärungen bereits diskutieren.² Hier nun kann die Grammatik autopoietischer Systeme dann hilfreich werden, wenn sie uns insbesondere den Umstand verdeutlicht, dass im Prozess der Selbsterhaltung das autopoietische System seine Identität mittels Metamorphosen gewinnt.³ Die Welt nach innen und außen löst sich im Band zirkulärer Verstrickung auf, Maturana hat hier einen Denkanstoß gegeben, dessen weitere konstruktivistische Verzweigungen offen für jene Variationen des Themas sind, die als Metamorphosen – in Anspielung auf Escher und sein Möbiusband⁴ – gelten. Gleichwohl ist sein enger Biologismus für ein kulturtheoretisches Verständnis oft eher hinderlich.

1.5.1.2. Viabilität als Grundkriterium des Konstruktivismus? (Ernst von Glasersfeld)

Ernst von Glasersfeld spricht bei seinem Konstruktivismus von einer Arbeit, die sich bewusst von der philosophischen Tradition absetzt. „Wo die Überlieferung, trotz Kant, zwischen Erlebnis und „Wirklichkeit“ stets Gleichförmigkeit, Übereinstimmung oder zumindest Korrespondenz als natürliche und unerlässliche Voraussetzung betrachtete, postuliert der radikale Konstruktivismus die grundsätzlich andersartige Beziehung der Kompatibilität oder, wie ich sie in Anlehnung an den englischen Ausdruck nennen möchte, der Viabilität.“⁵

Im Gegensatz zu der „ikonischen“ Relation der Übereinstimmung, die – auch wenn nur eine ungefähre Annäherung postuliert wird – begrifflich auf Isomorphie beruht, ist die Relation der Viabilität auf den Begriff des Passens im Sinne des Funktionierens gegründet. Das heißt, etwas wird als ‚viabel‘ bezeichnet, solange es nicht mit etwaigen Beschränkungen oder Hindernissen in Konflikt gerät.“ (Von Glasersfeld 1992 b, 18 f.)

Die Begriffe Anpassung oder angepasst werden häufig als bloße Übernahme missdeutet, weshalb von Glasersfeld den Begriff Viabilität bevorzugt: Er steht für Handlungen, Begriffe und begriffliche Operationen, die „zu den Zwecken oder Beschreibungen passen, für die wir sie benutzen.“ (Von Glasersfeld 1996, 43) Dies aber kann nur ein Raum der Erfahrung sein. Insoweit ersetzt der Begriff Viabilität den der Wahrheit, wenn diese als eine korrekte Abbildung der Realität bestimmt wurde. Solche Abbildungen sind aus konstruktivistischer Sicht nicht mehr möglich; möglich bleiben allein viable Lösungen, die als besondere Art des Wissens – nicht nur als Ergebnis, sondern auch als Tätigkeit – gelten.

Mit einem metaphorischen Beispiel erläutert von Glasersfeld seine Sicht (1992 b): Nehmen wir an, ein blinder Wanderer sucht einen Fluss jenseits eines Waldes zu er-

¹ Wie z.B. Gould (1988, 1989, 1991) zeigt, unterliegt jedoch gerade die Naturgeschichte mit ihren vermeintlich klaren und eindeutigen Aussagen dem konstruktiven Sog zeitgenössischer Fehlerurteile, die wir im nachhinein aus unseren veränderten Beobachterperspektiven rekonstruieren können.

² Vgl. dazu z.B. Vollmer (1980); zur Kritik z.B. Engels (1989).

³ Vgl. dazu Radermacher (1991). In seinem Beitrag geht Radermacher auf die besondere Stellung der autopoietischen Grammatik ein.

⁴ Vgl. Maturana und Varela (1987, 30); Radermacher (1991, 65 f.).

⁵ Von Glasersfeld erläutert diesen Begriff in einer Fußnote: „Viability hieß ursprünglich die ‚Gangbarkeit‘ eines Wegs und wurde dann in der Entwicklungsgeschichte für die Überlebensfähigkeit von Arten, Individuen und Mutationen verwendet. Dies ist genau der Sinn, in dem ich das Wort in der Epistemologie gebraucht habe.“ (Von Glasersfeld 1992 b, 18)

reichen. Er kann viele Wege zwischen den Bäumen finden, wobei er, selbst wenn er sehr oft liefe und alle Wege im Gedächtnis behalten würde, nicht ein Bild des Waldes, sondern ein Bild eines Netzes von Wegen erhalten würde. Die Hindernisse, auf die er dabei stößt, sagen ihm, wo sein Laufen behindert wurde. Sein Netz „passt“ in den Wald, aber da er blind ist, enthält seine erlebte Wirklichkeit nicht den Wald oder die Bäume, die ein außenstehender Beobachter sieht, wenn er diesen Wanderer betrachten würde.

Passung in diesem Sinne ist die Anpassung eines jeweiligen Beobachters an eine Umwelt. Die Voraussetzungen des Beobachters können ebenso wechseln wie die Umwelt selbst. Wir Menschen, so meint von Glasersfeld, verlieren durch die Vielfalt unserer Versuche, durch Misserfolge und Erfolge in unserer Erlebenswelt, die mit unzähligen Hindernissen im Blick auf von uns gesetzte Ziele versehen ist, die Klarheit des Erfassens dieser ursprünglichen Situation, die der blinde Wanderer erleben müsste. Je mehr wir von Kindheit an erlebt haben, desto mehr erinnern wir solche Versuche und Erlebnisse, erst darauf baut sich der abstrahierte Begriff von Wirklichkeit oder Illusion auf, der uns in der Philosophie begegnet.

Der Läufer im Wald selbst erlebt, wenn er gegenüber dem Wald blind ist, die erfahrbaren Laufhandlungen, wobei die Hindernisse für ihn im Vordergrund stehen. Der außenstehende Beobachter, der sieht, der mag einen Begriff des Waldes benutzen, den er erweitert notiert.

Nun kann es immer sein, dass ein Subjekt in der Situation des blinden Wanderers sich befindet, ein anderes, außenstehendes Subjekt dies aber von seiner Beobachterposition sieht und damit anders erfährt. Für den Konstruktivist ist entscheidend, dass die Sinneseindrücke kein Abbild der Wirklichkeit sind, keine dingliche Übertragung sein können, sondern aus der Selbstreferenz des Subjekts jeweils dadurch erfahrbar werden, dass zunächst vermittelt der Sinnesorgane Unterschiede wahrgenommen werden, die dem Subjekt selbst angehören und aus denen es seine Schlussfolgerungen zieht. „Wie der blinde Wanderer seine Vorstellung von der Umwelt nur aus den Endpunkten aufbauen konnte, die seine Bewegungsfreiheit beschränken, so bauen wir unser ‚Weltbild‘ aus Signalen auf, deren Ursprung wir uns ebenfalls nur in Berührungen mit Hindernissen der Umwelt vorstellen können. Wie diese Signale dann zu ‚Gegenständen‘ verbunden werden, hängt keineswegs nur davon ab, welche Signale unsere Sinnesorgane eben erzeugen. Im Gegenteil, eine genauere Untersuchung, sei sie introspektiv oder experimentell, zeigt, dass wir nie alle vorhandenen Signale verwenden, sondern durch unsere Aufmerksamkeit stets eine relativ kleine Anzahl auswählen und diese Auswahl zudem durch die Vergegenwärtigung erinnerter Wahrnehmungen (die im Augenblick nicht von den Sinnesorganen spontan erzeugt werden) je nach Bedarf ergänzen. Der ‚Bedarf‘ wird dabei durch den Zusammenhang des Handelns bestimmt, in dem wir uns gerade befinden; und dieser jeweilige Zusammenhang erfordert es nie, dass wir die ‚Umwelt‘ so sehen, wie sie in „Wirklichkeit“ ist (was wir ja ohnedies nicht könnten), sondern er verlangt nur, dass das, was wir wahrnehmen, uns zu erfolgreichem Handeln befähigt. Das ist der Grund, weswegen auch schon auf dem Gebiet der Wahrnehmung der Begriff des Passens weitaus zutreffender erscheint als jener der ikonischen Übereinstimmung.“ (Ebd., 21 f.)

Nach dieser Sicht erübrigt sich die Fragestellung, wie wirklich nun die Wirklichkeit sei, weil das alleinige Dasein, was ein Beobachter braucht, dadurch bestimmt ist, wie er sein Ziel so erreichen kann, dass „Zusammenstöße mit den Schranken der Wirklichkeit“ in seinen Vorstellungen vermieden werden.

In dieser konstruktivistischen Sichtweise schimmert amerikanischer Pragmatismus durch. Und wie für diesen der Nutzen einer Handlung wesentlich wird, so ist auch

dieser Konstruktivismus wesentlich durch Nützlichkeitsüberlegungen geprägt: An die Stelle alter Wahrheitstheorien soll eine instrumentelle Anschauung treten, die von „Wahrnehmungen, Begriffen und Theorien nur Viabilität, also Brauchbarkeit, im Bereich der Erlebenswelt und des zielstrebigem Handelns verlangt“ (ebd., 22).¹

Um bei unserem Bild des blinden Wanderers zu bleiben, haben wir allerdings mehrere sehr weitreichende Möglichkeiten, sein Ziel, zum Fluss zu gehen, zu beurteilen.

Erstens täuscht uns das Bild des isolierten und blinden Wanderers schon über die intersubjektive Verschränkung, aus der er hervorgeht. Ohne menschliche Interaktion könnte er nicht existieren, ohne gefühlsmäßige Einbindung keinen Mut zum Wandern finden, ohne jene Anderen – seine Eltern und Freunde, Menschen, die ihm begegnen – entstünde ihm kein sozialer Sinn und daher auch keine generalisierte Vorstellung eines Zieles, die sich nur unter äußerster Abstraktion auf die isolierte Situation eines Weges im Wald mit dem Aspekt der Passung reduzieren lässt. Aber nur, wenn wir solche reduktiven Bilder auflösen, erkennen wir Unterschiede in den Zielen, begreifen wir, welche Ziele vorrangig oder sekundär sind, und wie sie sich in den Gang des sozialen Handelns selbst einbinden; nur so werden wir uns darüber bewusst, wo wir in unserer Zivilisation – und eben nicht in der Idylle des Waldes – stehen, eine Bewusstheit, die angesichts der Krisen zwischen Mensch und Umwelt vordringlich ist. Doch hier ist bei von Glasersfeld der Beobachter blinder als der Wanderer. Er beobachtet formal und lässt den Wanderer nicht zu uns als Teilnehmer an unserer Beobachtung sprechen. Interaktion ist so doppelt fragwürdig unterbunden: in den unklaren Motiven und Zielen des Wanderers selbst und in seiner Vermittlung mit uns. Dies fällt dann auf ein Niveau sozialwissenschaftlicher Argumentation vor dem Pragmatismus zurück.² Und von hier verstehen wir jetzt auch die eigentümliche Vico-Rezeption, die ich an von Glasersfeld in der Einleitung in dieses Kapitel bereits kritisierte. Auch an Vico konnte er nicht den Kontext einer Kulturtheorie erkennen, die notwendig immer der konstruktiven Tätigkeit des Menschen selbst vorausgeht. Eben deshalb unterschätzte er die Reichweite von Vicos Theorie überhaupt.

Zweitens könnte es sein, dass das Ziel des Wanderers, zum Fluss zu gehen, bewusst oder unbewusst gewählt, aus Motiven seiner Erinnerung, aus Wunschvorstellungen oder dergleichen hergeleitet ist. Dann wäre es auch für eine Theorie des Passens wesentlich, sich mit diesen inneren Vorstellungen zu beschäftigen, da es in der Konstruktion von Zielen dann so etwas wie eine nicht direkt von außen beobachtbare Verzahnung von Konstruktion (als Ziel) und Bereitschaft, Hindernisse auf dem Weg zu bewältigen (Handlung) und ein Begehren hierfür aufzubringen (Motive), geben müsste.

Drittens könnte es aber auch so sein, dass weder der Wanderer noch wir als außenstehende Beobachter dies beurteilen könnten. Es mag zufällig sein oder einfach nicht relevant, weil es als Ursachenforschung uns angesichts der Mannigfaltigkeit von Zielvorstellungen dieses Wanderers überfordert. Dann reduzieren wir uns mangels verfügbarer Erkenntnisse auf die Beobachtung jener Hindernisse, die seinen Überlebenskampf bedeuten. Damit wird es für uns aber auch schwierig, wenn nicht unmöglich, Ziele kritisch zu hinterfragen.

¹ Zur Kritik an den Nützlichkeitsvorstellungen im radikalen Konstruktivismus vgl. weiterführend z.B. Nüse u.a. (1991, 202 ff.).

² Bei Pragmatisten findet sich hier eine genauere Beschreibung des Problems der Wahrnehmung; vgl. dazu Kapitel II.2.3. Vgl. auch Neubert (1998).

Es wird sofort deutlich: Die erste Position steht für den Konstruktivisten schnell in der Gefahr, sich erneut eine gegenständliche Objektivität zu suggerieren, von der aus man dinghaft behaupten kann, was ein sinnvolles und ein sinnloses Ziel sei. Gleichwohl wird auch der Konstruktivist, wenn er z.B. die Umweltkrisen der Gegenwart beobachtet, nicht umhin können, ethische Normen aufzustellen, die das gewählte Ziel selbst problematisieren. Die zweite Position gesteht dem Subjekt eine große Eigenmächtigkeit zu: Bewusstes und unbewusstes Begehren, das vielgestaltig zwischen Subjekt und Welt vermittelt. Die Passung ist nur eine der möglichen Vermittlungsweisen – und aus der Sicht des Begehrens oft eine unmögliche. Auch hier ist der Beobachter des Wanderers blinder als dieser selbst bzw. rezipiert die Motive des Wanderers über sein eigenes Begehren. Die dritte Position aber wird den Kritiker des Konstruktivismus interessieren, weil sie zeigt, dass der Konstruktivismus auch ein allgemeines Entschuldigungsformular für die bösartigsten Handlungen werden kann. Da es unterschiedliche konkurrierende Ziele in einer kapitalistischen Gesellschaft gibt, setzen sich die herrschaftsbezogenen und mächtigen eher durch als die schwachen. Wenn nun ein Weltbild propagiert wird, das Ziele selbst nicht mehr in vorderster Front hinterfragen will, sondern eher auf die Hindernisse ihrer Durchsetzung schaut, dann liegt der Verdacht einer unkritischen, apologetischen Theorie nah, die sich durch die subjektivistische Wahrnehmungsbehauptung elegant aller subtilen Theoriearbeit kritischer Wissenschaft entzieht.

Blicken wir deshalb näher darauf, wie von Glasersfeld systematisch seinen Ansatz entfaltet. Bei ihm heißt es: „Der Radikale Konstruktivismus ist unverhohlen instrumentalistisch.“ (Von Glasersfeld 1996, 55) Er schließt dabei direkt an den Konstruktivismus Piagets an, indem er von folgenden Thesen ausgeht (ebd., 96):

- „1.(a) Wissen wird nicht passiv aufgenommen, weder durch die Sinnesorgane noch durch die Kommunikation.
- (b) Wissen wird vom denkenden Subjekt aktiv aufgebaut.
- 2. (a) Die Funktion der Kognition ist adaptiver Art, und zwar im biologischen Sinne des Wortes, und zielt auf Passung oder Viabilität;
- (b) Kognition dient der Organisation der Erfahrungswelt des Subjekts und nicht der „Erkenntnis“ einer objektiven ontologischen Realität.“

Diese Thesen verdienen eine genauere Untersuchung, weil sich in ihnen nicht nur behauptete Bedeutungen, sondern vor allem auch Auslassungen thematisieren lassen (vgl. als andere Auseinandersetzung auch Rusch/Schmidt 1994 b):

Zu 1. (a) Nicht nur Piagets Theorie, sondern etliche pädagogische, psychologische oder kulturbezogene Theorien des 20. Jahrhunderts betonen die aktive Aufnahme des Wissens. Hier ist insbesondere John Dewey zu nennen, der mehr noch als Piaget *in der Aktivität* der Wissensaufnahme auch die kulturbezogenen Leistungen des Individuums betont (vgl. Neubert 1998). Hier erweist es sich, dass eine Begrenzung der Aktivität auf die Wissenserzeugung schon problematisch und vereinseitigend ist: Wissen ist ja nur eine symbolisch orientierte Möglichkeit der Wirklichkeitskonstruktion und –bewältigung, in der menschliche Aktivität nicht alleine aufgeht. Insoweit entsteht durch diese erste These eine eingeschränkte Grundbedeutung des radikalen Konstruktivismus, die ich als kognitive Vereinseitigung und symbolische Übergeneralisierung bezeichnen will.

Die kognitive Vereinseitigung ergibt sich schon daraus, dass von Glasersfeld sich recht strikt an die Vorgaben Piagets hält. Dabei hat er zwar durchaus eine Spannung von

sensomotorischer und begrifflicher Aktivität vor Augen, aber das unterstellte Erfahrungsmodell konzentriert sich ausschließlich am Aufbau von Wissen. „Die Begriffe des Wandels und des Zustands, des Raums und der Zeit sowie einer Welt, in der Dinge dauern und existieren können, während wir uns nicht mit ihnen beschäftigen, das sind alles Werkzeuge des kognitiven Subjekts, das sie zur Organisation und Steuerung des Stroms seiner Erfahrung benutzt.“ (Von Glasersfeld 1996, 150) Es soll nicht bestritten werden, dass dies *eine* Möglichkeit ist, mit der ein Beobachter die Welt der Erfahrungen sieht. Problematisch aber ist die Generalisierung dieses Beobachters, der allein auf diese Werkzeuge setzt. Er muss sich seiner Reduktionen bewusst sein:

- ▶ Denn er setzt allein auf symbolische Werkzeuge, die im sprachvermittelten Prozess der Wissenkontexte gebraucht werden.
- ▶ Er konzentriert sich dabei auf ein recht einfaches Modell der Re-Präsentation, die sich mit Abstraktion, begrifflicher Reflexion und bewusster Begriffsbildung vermittelt, ohne jedoch hinreichend die Grenzen ihrer gedachten Geschlossenheit zu thematisieren: Was motiviert und interessiert mich? Wie wirken symbolische Vermittlungen aus Interaktionen in den Prozess der Re-Präsentation ein? Inwieweit ist das Konstrukt kognitiver Wissensmodelle seinerseits ein Ausschluss von Beobachterperspektiven?
- ▶ Er individualisiert alle Probleme des Wissens durch Konzentration auf den Aufbau einer symbolischen Ordnungswelt außerhalb des Kulturbezugs, da der Beobachterfokus fast ausschließlich auf die individuelle Genese der Voraussetzungen des Wissens sich richtet, ohne hinlänglich kulturelle oder soziale Bezüge einer Vermittlung solchen Wissens zu thematisieren. Zwar gesteht von Glasersfeld solche Vermittlungsmöglichkeiten durchaus zu, aber er übergeneralisiert stets die individuelle Position einer einzelnen Sicht, die als Voraussetzung für Verständigung unterstellt wird. Es sei „absolut wahr“ (?), so sagt von Glasersfeld, dass er sich „nur für das einzelne Individuum interessiere. Aber darum, weil es mir um Wissen geht. Und das Wissen, soweit ich das absehen kann, ist unweigerlich in einem Kopf. Von sozialem Wissen zu sprechen ist eine Metapher. Dieses soziale Wissen stellt sich immer nur aus den Einzelwissen in den Köpfen zusammen, die die Gesellschaft bilden.“ (Ebd., 343 f.) Und konsequent heißt es wenig später: „Die Gesellschaft ist für mich das, was ich von Interaktionen mit den Objekten, die ich Leute nenne, abgeleitet habe, und dann von Beobachtungen dieser Objekte untereinander.“ (Ebd., 347) Diese Perspektive ist konsequent einseitig. Sie hat kein Verständnis von Vermittlung zwischen individuellen und gesellschaftlichen Ebenen der Beobachtung, weil sie aus den Beobachtungsmöglichkeiten nur einen Fokus herauschneidet. Es gibt gerade unter sozialen Konstruktivisten, mit denen von Glasersfeld, wie er im Blick auf Gergen sagt, gar nicht ins Gespräch kommen kann (ebd., 311), die gegenteilige Einseitigkeit, die nur über das soziale Sein argumentiert und darin alles Individuelle aufhebt. Beide Positionen sind möglich, aber einseitig. Sie übersehen genau das, was mir wesentlicher erscheint, um als Beobachter kultureller Prozesse wissenschaftlich vorzugehen: die interaktive Vermittlung und Rückkopplung selbst ist als wechselseitiger Vorgang entscheidend. Es gibt ja nicht diesen idealtypischen Menschen, den von Glasersfeld aus Piaget ableiten will, der gleichsam ohne die Einbettung in eine Kultur, in einen Lebenshorizont sich eine aktive Konstruktion als sensorische und begriffliche Welt auf-

baut, die dann an aller übrigen Welt gemessen wird, weil *Welt als kulturvermittelte* hier schon ein Bild des Agierens selbst ist. Selbst in der engen Beschränkung auf Wissen erweist sich dieser radikale Konstruktivismus damit nicht als weit-sichtig.

- Der Instrumentalismus verschärft den einseitigen Individualismus. Der Instrumentalismus hängt sowohl mit Wurzeln des radikal-konstruktivistischen Denkens im Positivismus und kritischen Rationalismus Poppers zusammen, als auch mit seiner Herkunft aus dem kybernetischen Denken (ebd., 237 ff.). Hier wird das Wissen eines *Wie* betont, der funktionale Wert des Wissens steht im Vordergrund. „Wissen ist dann gut, wenn es zu den einschränkenden Bedingungen der Realität passt und nicht mit ihnen kollidiert.“ (Ebd., 253) Man muss allerdings eine solche sehr enge Auslegung des Wissens sehr dehnen, um überhaupt noch Phänomene wie Kreativität, Kunst, Religion, Kultur zu erfassen.¹ Solche Phänomene legen es ja eben nicht schwerpunktmäßig darauf an, sich auf ein *Wie* des Lebens anzupassen, sondern beschwören als Ausdruck menschlicher Aktivität unter anderem auch genau jene Kollisionen herauf, die funktional vermieden werden sollen. Das Bild, das sich aus der funktionalistischen Sicht aufdrängt, ist sehr einfach und geradezu kulturfeindlich: Anpassung an eine Wirklichkeit erscheint als oberstes Gebot, wohingegen mir jede Kultur immer auch die Auflehnung gegen dieses Gebot auszudrücken scheint. Der Mensch sucht kulturell jene Realität zu verändern, die ihm als Natur entgegentritt. Er selbst ist Gestalter seiner Realität. Damit aber ist er nicht nur ihrem *Wie* ausgeliefert. Und wenn der radikale Konstruktivismus als Funktionalismus für die Beschreibung solcher Wirklichkeit sich als nützlichste Theorie anbietet, dann versagt er gerade hier: Wie will er erklären, warum gerade am Ende des 20. Jahrhunderts der Mensch bewusst eine Kollision mit der teilweise von ihm materiell konstruierten Realität eingeht, die bis in die direkte Vernichtungsmöglichkeit allen menschlichen Lebens reicht? Von Glasersfeld bietet hier nur einen allgemeinen Instrumentalismus an, der das Funktionieren als Fähigkeit, das Überleben zu sichern und ein Gleichgewicht (als mentales Konstrukt unseres Wissens über Welt) herzustellen, anbietet (ebd., 313). So bleibt dieses Konzept strikt individualistisch und reduziert Kultur auf jene singulären Ereignisse, die zufällig (?) in die Pass-Konzepte von Beobachtern fallen.

Zu 1. (b) Das denkende Subjekt ist nur eine der Beobachtermöglichkeiten des Subjektiven. Die ausschließliche Konzentration auf Wissen verkennt, dass Wissen auch nur ein Beobachterkonstrukt ist, das sehr unscharfe Ränder aufweist. Von Glasersfeld deutet solche Ränder an, wenn er etwa betont, dass eine Re-Präsentation symbolisch als Darstellung oder als ein Vorstellen erfasst werden kann. In der Darstellung dominiert eine Zeichen- und Zeigefunktion, die symbolisches Wissen in einer Verständigungsgemeinschaft normativ kontrollieren hilft, wohingegen in der Vorstellung eher das autonome Subjekt agiert, das seine eigenen Vorstellungen (auch über Darstellungen) hat. Hier kommt von Glasersfeld dem nah, was ich als Unterscheidung von symbolischen und imaginären Beobachtungen hervorhebe: Die Darstellungen als Vorstellungen sind immer symbolisch, weil und insofern sie als Aussagen und Diskurse einer Verständigungsgemeinschaft eine sprachliche Kontrolle der Bedeutungen intendieren. Ein imaginäres Vorstellen aber ist eine individuelle Leistung, die solche normativen Kontexte auch aufsprengen kann. In dieser Aufsprengung löst sie sich jedoch zugleich vom Wissen. Das denkende Subjekt baut – mit anderen Worten – nicht

¹ Ansatzweise finden wir dies bei von Glasersfeld (1997, z.B. 38 ff., 45 ff., 212 ff.), aber der gut gewählte Titel der Arbeit – „Wege des Wissens“ – signalisiert zugleich die Beschränkung.

nur Wissen aktiv auf, sondern auch sein weiteres Vorstellen. Aber wie das geschieht, entzieht sich den Theorien des radikalen Konstruktivismus vollständig. Darin drückt sich ihre Einseitigkeit in der Hervorhebung der kognitiven Strukturen aus (vgl. weiterführend insbes. Band 2, Kapitel III.).

Zu 2. (a) Die These erscheint mir als ein Spezialfall, der übergeneralisiert wird. Zwar kann ich diesen Fall insbesondere dann sehr gut studieren, wenn ich Assimilation und Akkommodation in der kindlichen Entwicklung beschreibe, wie wir bei Piaget bereits gesehen haben, aber die Viabilität wird zugleich ein zu allgemeines und unverbindliches Konzept, wenn sie auf Kreativität, Innovation, Abwehr, Angst, Lust usw. übertragen werden soll. Solche Übertragungen können nicht ohne die sehr viel komplexeren Bezugnahmen auf kulturelle Bedeutsamkeit und Kontexte hergestellt werden – also auf kulturelle Viabilität –, was sowohl ein Bild von biologischer Adaption als auch von funktionaler Passung oder Viabilität erschüttert und als zu einseitig markieren wird (vgl. Band 2, Kapitel III. 2.1.4.).

Zu 2. (b) Diese These führt leicht zu konstruktivistischen Selbstwiderlegungen, wie wir gesehen haben, wenn von Glasersfeld doch noch eine ontische Realität als Grenze der Beobachtungsmöglichkeiten zugesteht. Interpretiere ich die These als Ausgangswunsch einer konstruktivistischen Orientierung, dann zeigt sich erneut ein kulturelles Problem: Die Konstruktion der Erfahrungswelt von Subjekten, so verdeutlichen Verständigungsgemeinschaften solcher Subjekte in der Geschichte immer wieder, drängen geradezu darauf, eine objektive ontologische Welt zu erfassen. Kognitive Konstruktionen dienen also in sozialen Kontexten immer wieder dazu, etwas zu versuchen, was erkenntnistheoretisch als problematisch erscheint. Dann müsste es aber auch vorrangiges Ziel einer konstruktivistischen Theorie sein, solche Kontexte kritisch auszuleuchten. Von Glasersfeld gesteht ein, dass genau dies nicht der Fall ist, denn der radikale Konstruktivismus ist eher ein „methodologischer Individualismus“, wobei ihm als Vertreter dieses Ansatzes das Soziale auch als „irgendwie untersuchenswert“ erscheint (ebd., 361).

Am schwierigsten an diesen Thesen sind die Auslassungen, die sich dann aufzeigen lassen, wenn wir das enge konstruktivistische Konstrukt von Kognition aufsprengen. Zwar schimmert durchaus ein Ansatz durch, die Intersubjektivität einer Verständigungsgemeinschaft zur Beurteilung und Bekräftigung objektiver Aussagen heranzuziehen (ebd., 195 ff.), aber dies bleibt nur angedeutet und wird doch stets in die Position eines abgrenzenden Individualismus zurückgeführt. Im Blick auf das soziale Ich (ebd., 208 f.) fehlt sowohl ein klares Konzept der Interaktion als auch ein gesellschaftskritisches Verständnis. Macht, Selbst- und Fremdwänge, damit auch soziale Bezüge zu Selbst- und Fremdbeobachtungen bleiben ausgeklammert. Die soziale Umwelt reduziert sich auf die Annahme von Perturbationen, die das kognitive System erreichen, wobei stets nur die Funktionen und nicht die sozialen Konstruktionen thematisiert werden. Zwar können so durchaus Einsichten in Funktionen im Blick z.B. auf Lernvorgänge gewonnen werden (ebd., 283 ff.), aber sie verbleiben immer auf einer instrumentellen Ebene.¹ Hier stehen Funktionen wie in der Kybernetik im Vordergrund (ebd., 237 ff.), es herrscht ein aus-

¹ In dieser geht es einerseits ums Überleben und andererseits um die Gewinnung eines inneren Gleichgewichts. Vgl. von Glasersfeld (1996, 334). Auch hier sind biologische Funktionen dominant.

gesprochener Biologismus vor, der zugleich soziale Problemlagen individualisiert und subjektiviert, sich empirischer Begründungen vorrangig aus der konstruktiven Psychologie, der Kognitionsforschung und der Kybernetik versichert. Dies alles führt dazu, dass der radikale Konstruktivist auch keine Ethik propagieren kann, weil er als rationale Philosophie nur auf Voraussetzungen der Erkenntnis abhebt, die das Soziale ausklammern (ebd., 335). Zumindest jedoch fordert von Glasersfeld, eine konstruktivistische Toleranz zu entwickeln, die wie der kategorische Imperativ von Kant dazu auffordert, die eigenen Handlungen so auszurichten, dass sie stets ein allgemeines Gesetz werden können. Hier nun endet die subjektive Freiheit dann doch an den Freiheiten der anderen Subjekte. Aber es bleibt völlig offen, welche Bedeutung die sozialen Strukturen von Verständigung haben. Bei von Glasersfeld ist auch erkannt, warum er sich hier vom sozialen Kontext abschneidet: Er interessiert sich (a) nur für das Individuum und (b) nur für die Erzeugung von Wissen für dieses Individuum. Sein radikaler Konstruktivismus ist daher sehr begrenzt und ausschließlich symbolisch ausgerichtet.

Nicht nur bei von Glasersfeld, sondern auch in der übrigen Literatur des radikalen Konstruktivismus überwiegt, so möchte ich zugespitzt formulieren, noch der Eindruck einer Theorie, die die schwierigen gesellschaftlichen Fragestellungen des Beobachterstandpunktes ausklammert. Zudem ist die Auseinandersetzung mit anderen Theorien unterentwickelt. In der Tat ist es verwirrend, wenn man sieht, wie hier konstruktivistische Autoren mit Begriffen umgehen.

So schreibt z.B. von Glasersfeld: „ ‚Objektive‘ Erkenntnis, laut unserer abendländischen Überlieferung, hieße ein Objekt so kennen, wie es wäre, bevor es in dem Erlebensbereich eines erkennenden Subjekts erscheint. Obschon das Paradoxon dieser Forderung schon von den Vorsokratikern aufgedeckt worden war¹, halten Philosophen nach wie vor an der Auffassung fest, dass es unter allen Umständen nur ein wahres Wissen geben kann, denn verschiedene kognitive Strukturen könnten ja niemals ein und denselben ‚wirklichen‘ Sachverhalt wahrheitsgetreu widerspiegeln.“ (Von Glasersfeld 1992 b, 31) Dieses Wissen sieht von Glasersfeld verloren. Wissen ist für ihn stets nur ein möglicher Weg, „um zwischen den ‚Gegenständen‘ durchzukommen“ (ebd., 32), was niemals ausschließt, dass nicht auch andere Wege von Anderen möglich und sinnvoll sind.

Verwirrend hieran ist, dass es ja gerade die abendländische Philosophie in ihrer Entwicklung war, die die Wahrheitsaussage objektiver Erkenntnis relativierte, damit den Bezugsrahmen darstellt, auf den sich von Glasersfeld kritisch berufen kann², statt ihn als bloßen Gegner und als Feindbild zu imaginieren, um ein Pseudobild jener alten Philosophie aufzustellen, die die kritischen Wendungen der eigenen Geschichte ignoriert. Dies mag zwar besonders für Verquickungen von Theologie und Philosophie gelten, aber selbst jene Hegelsche Philosophie, die das absolute Wissen zu retten versuchte, wurde gerade in ihrem Rettungsversuch zum Bahnbrecher der Relativierung einer naiven Objektivität.³

¹ Ernst von Glasersfeld spielt hier z.B. auf Demokrit an, der schon im 5. Jahrhundert vor unserer Zeit behauptet hatte, dass wir nicht erkennen können, wie die Dinge in Wirklichkeit beschaffen seien oder nicht. Auch andere Vorsokratiker hatten die Relativität unserer Erkenntnis beschrieben.

² Dies wird ansatzweise in von Glasersfeld (1996) unternommen.

³ Insoweit ist gerade Hegel konstruktivistisch interessant. Aber dies gilt für die klassische Philosophie überhaupt, da sie ja Konstruktionsgeschichte des Selbstbewusstseins ist und somit offensichtliche konstruktivistische Geschichte, wobei ihre Wahrheitstheorien, eben weil sie nicht bloß naive Abbildungstheorien darstellen, uns immer wieder auffordern, über unsere Konstruktionen begründend und abgrenzend nachzudenken.

Verwirrend hieran ist auch, dass weder phänomenologische noch pragmatische Richtungen der Philosophie in das Konzept eingearbeitet werden, ja nicht einmal jener Zweig moderner Erkenntnistheorie, der sich auch konstruktivistisch nennt und bis vor kurzem mit dem Namen Konstruktivismus in Deutschland eindeutig verbunden war.¹ Für einen Geisteswissenschaftler verwirrend ist auch die Integration des Konzeptes der Autopoiesis (Selbsterzeugung) von Maturana und Varela, mit der viele Konstruktivisten ein biologisches Konzept zur Bestimmung sozialer Ereignisse heranziehen, um sich so der Rekonstruktion sozialwissenschaftlicher Ansätze zu entledigen. Bei Maturana wird Erkenntnistheorie, wie ich gezeigt habe, naturalisiert. Für ihn rückt der Beobachterstatus zwar an die zentrale Stelle, da er als Biologe den Prozess der Selbstorganisation eines Körpers aus autopoietischer Perspektive deutet, aber auch er blendet gerade soziale Verhältnisse aus: Ein einmal gezeugter Organismus sucht sich selbst zu erhalten, existiert autonom, und experimentelle Untersuchungen ergaben für Maturana, dass das Bewusstsein, das Gehirn, nicht etwa die Außenwelt in welcher Form auch immer abbildet, sondern sich selbst organisiert, dabei zwar Mustern der Wechselwirkung folgt, diese aber nur auf der Basis der Autonomie strukturell koppeln kann, keineswegs aber sich durch diese Außenwelt umprägen oder bestimmen lässt. Verwirrend hieran ist, dass es Konzepte des Menschen als eines sich selbst bewegenden Systems schon öfter gegeben hat, denken wir nur an Thomas Hobbes, der den Menschen als eine sich selbst bewegende Maschine beschrieb. Solche Beschreibungen erwiesen sich in der geistes- und gesellschaftswissenschaftlichen Kritik als zu einfach, weil sie den komplexen Grad an sozialer Interaktion und Kommunikation, die Verschränktheit von Selbst und Anderen, die soziale und kulturelle Bedeutung, die dieses Konstrukt inspirierte, vernachlässigten. Diese Vernachlässigung trifft auch die gegenwärtigen Ansätze, und nur durch große Auslassungen in den wechselseitigen Sprachspielen gelingt es offenbar, Standpunkte „radikal“ zu erneuern. Ich könnte solche Verwirrungen jetzt weiter verfolgen, aber dies würde meinem eigentlichen Ziel, die konstruktivistische Weltsicht zu präzisieren und auf eine verbreitete Sicht zu führen, hier entgegenstehen. Daher will ich den aufgerissenen Problembereich von einer anderen Seite her angehen:

Das Beispiel des blinden Wanderers und des möglichen äußeren Beobachters impliziert eine Beobachtungstheorie. In seinem Beispiel unterstellt von Glasersfeld eine Form konstruierter Wirklichkeit, in der der Wanderer sich selbst zum Beobachter werden kann, in der aber auch ein fremder Beobachter ihn auf seinem Weg beobachten kann, und wir können die Ketten weiter spinnen, indem wir einen jeden Beobachter von unserer Sicht als Beobachteten oder Beobachter beobachten. Beobachtung ist das Erleben des Anderen und im Diskurs mit dem Anderen die Bestätigung dieses Erlebens durch Austausch von Beobachtungen und Bildung von Wissen hierüber. Damit scheint der Konstruktivist eine Brücke gefunden zu haben, die die oben erwähnte Kritik ausräumen könnte. Der Wanderer könnte ja von seinen Motiven, sein Ziel zu wählen, sprechen, ebenso über seine Erfahrungen der Hindernisse. Gleichwohl macht es uns der gewählte Begriff der Passung schwer, hier nach allen Seiten noch schauen zu können, denn von Glasersfeld hat die Erlebniswelt uns bereits eingeengt: „Die Erlebniswelt erhält Struktur und Organisation einzig und allein durch die Regelmäßigkeiten und Invarianten, die es dem Erlebenden im Fluss seines Erlebens zu abstrahieren gelingt. Sie

¹ Beim Pragmatismus ist dies besonders unverständlich, da viele radikal-konstruktivistische Einsichten bloße Nachentdeckungen dieser Theorieschule sind. In Deutschland bekannt war vor dem radikalen Konstruktivismus der methodische Konstruktivismus (vgl. Kapitel II.1.5.2).

besteht aus eben jenen viablen Begriffen, Beziehungen, Regeln und Modellen, die es dem handelnden Subjekt ermöglichen, seine Ziele zu erreichen.“ (Ebd., 34) Nun scheinen die Ziele jenes Ding an sich zu sein, das nicht näher bestimmt werden kann. Aber es heißt: „Dabei ist es nun wieder wesentlich, zu betonen, dass die Ziele des Erlebenden notwendigerweise und ausnahmslos in Begriffen erfasst werden, die seiner eigenen Konstruktion entstammen.“ (Ebd.) Ziele werden als Begriffe erfasst. Als Begriffe aber wiederum sind sie im Zirkel der Regelmäßigkeiten und Invarianzen der Erlebniswelt gefangen.¹ Damit aber wird die Beobachtertheorie heikel: Ist der Beobachter immer Selbstbeobachter und wann wird der Teil der Selbstbeobachtung zu einem regelmäßigen und invarianten Anteil eines anderen Selbstbeobachters? Der Aufbau begrifflicher Welten mit anderen Menschen erzwingt die Preisgabe ausschließlicher Selbstbeobachtung und erbringt die Fremdbeobachtung, die mit der Selbstbeobachtung korrespondiert. Damit aber wird der Fluss des eigenen Erlebens immer durch den Fluss anderer Erlebnisse mit bedingt. Was bedeutet dies für die Beobachtertheorie?

Der bisherige radikale Konstruktivismus differenzierte seine Beobachtertheorie wohl vor allem deshalb ungenügend, weil er sich mit dem gewählten Zirkel der Passung von Ziel und Handlung begnügte, indem er die Handlung bevorzugte und das Ziel der Handlung unterwarf. In dieser Unterwerfung aber wird vernachlässigt, dass zwar alle Menschen Konstrukteure ihrer Wirklichkeiten sein mögen, aber diese Wirklichkeit nach sehr unterschiedlichen Interessen konstruiert haben. Der Konstruktivismus steht hier vor dem Widerspruch, dass er sich zwar als eine relativ schnell erfassbare und relativierende Erkenntniskritik anbietet und viel darüber zu sagen weiß, was die Anderen falsch machen, kaum bisher jedoch ein Verständnis für sich dafür finden konnte, warum, wenn denn alle Wirklichkeit eine konstruierte sein müsse, diese Plausibilität nicht alle dazu verführt hat, sofort Konstruktivisten zu werden. Es gibt eben keine eingängige Passung – vor allem nicht in der Erkenntniskritik, weil „Erkenntnis und Interesse“, um einen Titel von Jürgen Habermas aufzunehmen, in der neueren Wissenschaft miteinander verschränkte Antagonisten sind. Der Begriff der Passung taugt hierzu auch wenig, denn er ist zu allgemein, als dass nicht irgendwo ein jeder sich schon als Konstruktivist fühlen könnte. Begriffe wie Begehren, Interesse, Macht (Fremd- und Selbstzwänge) taugen schon eher, die erkenntnismäßige Passung auf ihre intersubjektive und kulturelle Geltung zu befragen und damit ein einfaches Konzept der Passung auch schon zu verlassen. Diesen Weg will der interaktionistische Konstruktivismus beschreiten.

1.5.1.3. Erfinden oder Entdecken? (Heinz von Foerster)

Heinz von Foerster gilt als derjenige, der zu einer kopernikanischen Wende im 20. Jahrhundert beigetragen hat, die für alle Konstruktivisten bedeutsam ist. Haben wir nämlich nach Kopernikus noch den Glauben halten können, „Krone der Schöpfung“ zu sein, so sei dies nach Heinz von Foerster unmöglich, der die Objektivität als die Illusion bezeichnete, dass Beobachtungen ohne einen Beobachter gemacht werden könnten.² Heinz

¹ Piagets Entwicklungstheorie wird als durchweg konstruktivistische Theorie bei konstruktivistischen Autoren meist an dieser Stelle zur weiteren Erklärung herangezogen.

² So Ernst von Glasersfeld (1991, 17). Freud übrigens sprach von drei Kränkungen: Kopernikus, der uns die Erdzentriertheit nahm, Darwin, der uns als Lebewesen unter anderen sehen ließ, und Freud selbst, weil er zeigte, dass der Mensch nicht einmal Herr im eigenen Haus, seiner Psyche, sei. Ich nehme die von Glasersfeld benannte Kränkungsbewegung auf, systematisiere sie aber anders. Die Rolle des Beobachters ist auch für den interaktionistischen Konstruktivismus entscheidend, wird aber immer um den Akteur und Teilnehmer erweitert.

von Foerster war maßgeblich an Positionen beteiligt, aus denen auch Maturana und andere sich ihre Beobachtertheorien gewannen. Er vertrat die Subjektabhängigkeit der Beobachtung immer radikal. Um nicht in eine unnötige Wiederholung oder zunehmende Spezialisierung von Argumenten einzutreten, will ich auf das Werk von Foersters¹ nur unter einer sehr eingeschränkten Fragestellung eingehen: Heinz von Foerster benennt ein eindeutiges Kriterium, was ein Konstruktivist ist. Indem er die Begriffe Entdecken oder Erfinden entgegensetzt (Foerster 1992), stellt er die Frage, ob die folgenden Begriffe Entdeckungen oder Erfindungen seien (ebd., 45 f.): Ordnung, Zahlen, Formeln, Symmetrien, Naturgesetze, Gegenstände, Taxonomie usw.? Wer alle diese Begriffe als Erfindungen bezeichnet, der kann als Konstruktivist angesehen werden.

Von einer Seite her mag ich diesem Kriterium gar nicht widersprechen: Jedes Subjekt hat bestimmte Gedanken, Vorstellungen, Ideen, oder wie auch immer wir die imaginativen und symbolischen Inhalte nennen mögen im Kopf, und diese Kopfstimmen oder -bilder sind niemals das, was *die* (?) Wirklichkeit *ist* (?). Nur haben wir weiter oben bereits gesehen, dass dies eine Unterstellung einer Wirklichkeit hinter der Wirklichkeit impliziert, die wir eigentlich nach der Idee der Konstruktion gar nicht wissen können. Also gibt es überhaupt dieses *Die* der Wirklichkeit? Dann müsste sie eine Identität im Kopfe der Subjekte sein, obgleich wir wissen, dass solche Identität durch das je graduell unterschiedliche Erfassen, durch die Andersartigkeit eines jeden Selbst gegen ein anderes Selbst niemals absolut eindeutig oder gar identisch gebildet werden kann. Skepsis aber gilt auch meinem zweiten Fragezeichen, dem *Ist*. Ein Sein der Wirklichkeit könnte leicht unterstellen, dass diese Wirklichkeit wiederum ein absolutes Wesen darstelle, das unabhängig von jenen Konstrukten gemacht sei, also unmenschlich gefertigt, vorgegeben, dinghaft einprägsam oder abbildbar sei, was aller neueren Erkenntnistheorie – und nicht nur der konstruktivistischen – widerspricht. Demnach stimme ich dem Erfinden zu, wenn auch aus dieser Zustimmung sofort ein Zweifel entsteht. Wenn denn auch Menschen immer irgendwann etwas erfunden haben – und dank der mündlichen und mehr noch schriftlichen Überlieferung fangen wir nicht immer wieder von vorne an –, so war doch nicht jeder gleichermaßen Erfinder. Halt, so ermahnt mich der Konstruktivist, ein jeder ist schon Erfinder seiner Wirklichkeit, denn als Subjekt ist er jenes Subjekt, das nicht einfach Dinge verschluckt und dann weiß, was sie sind. Und wenn er sich den Erfindungen der Vergangenheit stellt, so frage ich zurück? Dann muss er sie für sich selbst noch einmal erfinden. Aber kann er das leisten? Nimmt er nicht wie schon von seinen Eltern, den ersten großen Anderen, jenes an, was er gesagt bekommt? Wird, kurzum, aus diesem potenziellen Erfinder so nicht doch bloß ein Entdecker?

In der Tat verkleinert die Entgegensetzung bei von Foerster das Problem. Der kulturelle Kontext, die menschliche Sozialgeschichte, Normen, Traditionen und Institutionen verschwinden hinter dem Fokus der Erfindung. Aber von Foerster bringt dabei sehr originell die Subjektposition des Beobachters zur Geltung.² Dies reicht so weit, dass er, den man für einen Stammvater des „radikalen Konstruktivismus“ hält, sich selbst gar nicht so sieht (vgl. von Foerster 1995, 212). Er tritt als Konstruktivist vielmehr gegen jedes Kästchendenken auf, das jemanden in bestimmte Schubladen oder Gedankenräume verweisen will, „Um überhaupt dieses In-Schächtelchen-eingezwängt-zu-

¹ Vgl. dazu z.B. besonders Foerster (1985, 1993 a, c). Über Foerster weiterführend z.B. Segal (1986).

² Zwei sehr interessante Arbeiten, auf die ich hier nur hinweisen kann, finden sich in Foerster (1993 b, 1996). Weitere Arbeiten z.B. in Foerster (1993 c).

werden-Spiel zu vermeiden, sage ich – ‚ich weiß nicht, was ich bin, keine Ahnung. Was glauben Sie, dass ich bin?‘ Ich möchte mich der Kategorisierung entziehen. Ich glaube nicht an Radikalismus, ich glaub‘ nicht an Konstruktivismus, ich glaube, dass Menschen miteinander reden können, versuchen, sich irgendwie gegenseitig ein Bild zu geben in der Weise, wie sie sich gegenseitig zu besprechen haben.“ (Ebd.) Und daraus resultiert ein Unglück, wie von Foerster hinzusetzt, denn dies macht viele Menschen unzufrieden, weil sie so eine symbolische Ordnung verlieren, die sie ja gerade erwarten, wenn sie mit jemanden sprechen, von dem es heißt, er sei ein „radikaler Konstruktivist“. Ihnen kann er aber nur die Relativierung jeder seiner Positionen anbieten, denn erst in der Verständigung miteinander werden sie die Kästchen vermeiden können.

Nun muss aber von Foerster zugestehen, dass die Geschichte des Konstruktivismus, wie er sie erlebte, eben doch eine Geschichte der Gefangennahme durch solche Kästchen war. Dies ergab sich schon daraus, dass er sich als Kybernetiker verstand. Es wäre sehr leicht, seinen Werken eine Reihe von Gefangenschaften in konstruierten Kästchen nachzuweisen. Aber er will einer solchen Festlegung entfliehen: Soweit es geschieht, „dass man in ein Kästchen gestopft wird, versuche ich, diesem Kästchen zu ent-schlüpfen, so schnell ich kann.“ (Ebd., 213)

Dazu aber gibt es nur einen Weg: den Dialog mit Anderen. Von Foerster sieht die ein-zige Lösung, kreativ gegen das Kästchendenken anzugehen, in der Verständigungs-gemeinschaft, die dann allerdings eine gewisse kommunikative Offenheit besitzen muss. Denn es wäre eine große Gefahr, wenn sich z.B. eine wissenschaftliche Ver-ständigungsgemeinschaft nur als Kästchenwesen selbst zulassen würde, was jeden kreativen Dialog beschränken würde. Mit der Verständigungsgemeinschaft jedoch führt von Foerster in dieser Dekonstruktion seines eigenen Ansatzes doch wieder das Ent-decken ein, auch wenn er die Intention des Erfindens in jeder Verständigungsgemein-schaft als höchstes Ziel ansieht.

Der interaktionistische Konstruktivismus versucht, sowohl an Ernst von Glasersfelds als auch an Heinz von Foersterns Arbeiten anzuknüpfen, indem er die subjektorientierte Position aufnimmt, diese aber gleichzeitig auf ein interaktives Verständnis zurückführt. So können eine vereinseitigende subjektivistische Position vermieden und der Konstruktivismus im Blick auf seine sozial-kulturellen Bedeutsamkeiten hin geöffnet werden. Dazu werden die beiden nächsten Kränkungs-bewegungen uns – vor der Um-setzung in eigene Modelle in Band 2 – wesentliche Hinweise und Begründungshilfen geben.

1.5.2. Systemimmanente und systemtranszendente Wahrheit im methodischen Konstruktivismus

Im methodischen Konstruktivismus, einer Richtung, die, im Anschluss an Hugo Dingler, vor allem von Paul Lorenzen und Wilhelm Kamlah entwickelt wurde¹, geht es vor-rangig um Handlungen und deren rekonstruierbare Folgen. Das Grundanliegen einer methodischen Rekonstruktion ist dabei nicht naturalistisch, sondern kulturalistisch ge-prägt (vgl. Janich 1996): „Die historisch vorfindlichen Wissenschaften, unter ihnen vor allem die technisch erfolgreichen Naturwissenschaften, sollen als Kulturleistungen, d.h. als Handlungsprodukte unter sich wandelnden, historischen Bedingungen im Rahmen

¹ Zur Herkunft des methodischen Konstruktivismus aus dem Gedankenkreis der Phänomenologie vgl. Gethmann (1991).

einer *Mittel-Zweck-Rationalität* begriffen werden, um sie *in ethischer Perspektive einem Rechtfertigungsdiskurs* überantworten zu können.“ (Ebd., 65) Dieser Ansatz versucht damit das Wahrheitsproblem aus der Sicht einer praktischen Philosophie zu bewältigen und das Rechtfertigungsproblem mit der Einbettung von Handlungen in eine Mittel-Zweck-Rationalität zu bearbeiten. Wissenschaft konstituiert sich aus dieser Sicht stets aus menschlichen Handlungen, die allerdings nun nicht allgemein naturalistisch auf evolutive Vorgänge oder ein biologisches Prinzip der Passung¹ bezogen werden, sondern auf das menschliche Handeln selbst. Wissenschaftliche Gegenstände konstituieren sich aus dieser Sicht aus den Praxen menschlicher Handlungen, die durchaus vorwissenschaftlichen Charakter tragen können bzw. irgendwann einmal getragen haben. Aus solchen Praxen heraus erwachsen erst die Aufgaben – z.B. aus der Züchtungspraxis von Tieren und Pflanzen die Aufgaben des Evolutionsbiologen –, die Wissenschaften auszeichnen. Wissenschaft neigt zu der Illusion, sich unabhängig von solchen Praxen zu fühlen, sich verselbstständigt ihnen gegenüber zu setzen, obwohl sie immer aus einem Zusammenhang gemeinschaftlicher Lebensbewältigung entsteht (vgl. ebd., 68). In den Wissenschaften werden nun solche Praxen hochstilisiert, d.h. sie werden in wissenschaftliche Konstruktionen und Termini überführt, um die Zwecke in einem wissenschaftlichen Kontext zu verallgemeinern und die eingesetzten Mittel rational zu kontrollieren und ihre Transsubjektivität zu sichern. Das wissenschaftliche Verfahren ist so strenger als etwa ein handwerkliches, und der Begriff der wissenschaftlichen Konstruktion ist „eine Sammelbezeichnung für alle technischen und begrifflichen Anstrengungen, die poetischen und sprachlichen Leistungen vorwissenschaftlicher Praxen transsubjektiv zu machen“ (ebd., 70). Hinzu zu solchen Konstruktionen tritt eine Reflexion, die ein Reden über ein Reden von Bedeutung und Geltung einschließt, weil sich in den menschlichen Handlungen nicht nur eine Bewegung findet, die gleichsam von unten nach oben logisch aus Handlungsschritten und -folgen schließt, sondern die auch nach einmal konstruierten Bedeutungen und Geltungen den umgekehrten Weg von der Reflexion zur Praxis von oben nach unten folgern kann. Das entscheidende Problem der Wissenschaft scheint dann darin zu bestehen, auf beiden Wegen eine Exaktheit und Eindeutigkeit zu erreichen, die den Aspekt der Handlungen hinreichend differenziert, rationalisiert und normiert.

Der methodische Konstruktivist hat es mit diesen Ansprüchen, die ich gleich noch näher untersuchen will, zunächst schwer, gegen traditionelle Wissenschaftsbilder anzutreten. In den Naturwissenschaften gibt es einen alten Realismus, der sich etwa bei Newton zeigen lässt. In diesem Realismus hat Gott die Welt geschaffen, und der Naturforscher betrachtet diese objektiv, d.h. als ein gegebenes Objekt, um die Naturgesetze des göttlichen Schöpfungsplanes abzulauschen. „Der moderne, aufgeklärte Naturforscher dagegen nimmt seinen Realismus aus gleichsam der umgekehrten Überlegung: weil die Naturwissenschaften einen unbestrittenen prognostischen, explikativen und technischen Erfolg haben, muss da etwas sein, wovon sie handeln und was ihre Sätze wahr macht.“ (Ebd., 78) Solche realistischen Positionen, die durchaus auch in der Wissenschaftstheorie breit vertreten sind, vergessen wesentliche Zusammenhänge und suggerieren ein wertfreies und relativ problemloses, objektives Herangehen. Sie verkennen, dass auch Naturwissenschaften vom Menschen hervorgebracht werden und sich den Zwecken und

¹ Zur Abgrenzung von der evolutionären Erkenntnistheorie vgl. Janich (1996, 135 ff.), zur Abgrenzung vom radikalen Konstruktivismus (ebd., 105 ff.). Zur Einführung in den Ansatz vgl. insbes. Janich u.a. (1974), Janich (1992 a, 1999, 2001 a,b).

Anstrengungen in bestimmten Lebenskontexten unterwerfen. Dabei gehen sie auch illusionär mit den eigenen, erkannten Gesetzen um, die wie ein selbstständiges und objektives Wissen in der Wissenschaft selbst erscheinen, obwohl sie bloß endliche Produkte der Geschichte solcher Wissenschaften selbst sind. Kurzum: „die Naturwissenschaften hätten keine Gegenstände, über die sie Aussagen machen, wenn diese nicht aus einer Lebenspraxis entstanden wären, in denen zweckgerichtete, an Bedürfniserfüllung orientierte Handlungen in das Vorgefundene, Vorhandene mit den Händen eingegriffen hätten.“ (Ebd., 84) Und hierin steckt auch die Grenze der Naturwissenschaften, die sich nicht allen Erkenntnismöglichkeiten durch freies Herumvagabundieren in allen Denkmöglichkeiten stellen, sondern stets durch Anwendungsfragen begrenzt wissen, die zumindest an den Anwendungsrahmen jeweiliger Forschungshandlungspraxis orientiert sind. Es besteht nicht nur die Vermutung, sondern es ist nachweisbar, dass hierbei in die Naturwissenschaften ein industrielles und profitorientiertes Interesse mit eingeht.

Auch für den methodischen Konstruktivismus hat das Vico-Axiom seine tragende Bedeutung. „Wir können nur erkennen, was wir machen können“, dies ist die fundamentale Grundaussage einer handlungsorientierten Sicht auf die Wissenschaft, die zugleich die Schritte und Folgen von Handlungen rekonstruieren will. Dabei ist der Begriff Handlung allerdings nicht eng aufzufassen, sondern er reicht bis hinein in geistig hoch abstrakte Aussagen. So ist z.B. die Logik auch in ihren sehr formalen Formen kein Abbild irgendwelcher Seinsverhältnisse, sondern durchgängig Handlung: „die Hochstilisierung von Redeverbindungen der natürlichen Sprache zu speziellen, erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch präzisierten Zwecken“ (ebd., 163). Sehr deutlich ist dies auch in der naturwissenschaftlichen Laborpraxis zu erkennen, die zeigt, dass „Natur“ aus der Sicht der gelingenden Technik ihre Dimensionierung bezieht und hierin Geltung beansprucht. Deutlich tritt der konstruktive Charakter der Erkenntnisgewinnung hierbei hervor. Gleichwohl bedeutet dies nicht, dass alles Handeln, so sehr es sich Ziele setzt und Handlungen zu kontrollieren versucht, stets erfolgreich ablaufen wird. Das Widerfahrniswissen ist ein Wissen, das erst in den Handlungen selbst erfahren wird, wenn die geplanten und erhofften Zwecke in den Handlungen erprobt werden, was Gelingen oder Scheitern bedeuten kann. Aus solchem Erfahrungswissen entsteht Verfügungswissen über reproduzierbare Sachverhalte.

Jedes menschliche Wissen, sofern es verlässlich sein soll, wird im methodischen Konstruktivismus als Resultat menschlicher Handlungen begriffen. Hier gibt es viele Ähnlichkeiten zum Pragmatismus vor allem bei Dewey, ohne dass dies jedoch bisher systematisch aufgearbeitet wurde. Handlungen schließen Entdeckungen und Rechtfertigungen ein, denn im zweckrationalen Handeln nur die Entdeckung zu betonen, ohne die Aussagen im Blick auf Handlungen im Lebenskontext zu thematisieren, erweist sich für methodische Konstruktivisten als kurzschlüssiges Argumentieren. Damit betont auch der methodische Konstruktivismus einen Instrumentalismus, eine Bevorzugung zumindest der Zweck-Mittel-Relationen, die sich eindeutig rekonstruieren lassen und klare Handlungsschritte und -folgen aufweisen. Doch wie weitreichend können solche Re-Konstruktionen sein?

Zunächst beschränken sich die Arbeiten von Vertretern des Erlanger Kreises auf eine sprachbezogene Rekonstruktionsarbeit, die versucht, Lehrmeinungen, wie sie vor allem in den Naturwissenschaften auftreten, sprachlogisch zu rekonstruieren. Lorenzen z.B. hat solche Rekonstruktionen für die Geometrie, Analysis, Physik und Logik vorgelegt. Der Konstruktivist versucht hierbei, die Eindeutigkeit der Sprachregeln im Blick auf notwendige Abfolgen zu normieren, dabei zu bestätigen oder zu verwerfen, insgesamt eine gereinigte Eindeutigkeit im Sprachsystem der wissenschaftlichen Abarbeitung zu

leisten. Solche Reinigung betrifft nicht nur die allgemeine Vermeidung jeglicher Abbildannahmen, sondern eine grundsätzliche Normierung. So konzentriert sich eine konstruktive Sprachphilosophie z.B. darauf, eine Theorie der Wissenschaftssprachen zu artikulieren. Grundbegriffe, alle weiteren Termini, die in der Wissenschaftssprache auftreten, sind zu normieren, indem sie expliziert und auf die vor- oder außerwissenschaftliche Lebenswelt bezogen werden. Definitionen werden durch Auswahl geeigneter Standardbeispiele und durch die exemplarische Bestimmung elementarer Prädikatoren gewonnen, wobei ein pragmatisches Bemühen vorherrscht. „Die Gegenstände der Wissenschaften werden durch Sprachnormierung (eventuell in Verbindung mit nicht-sprachlichen Handlungen) allererst konstituiert.“ (Ebd., 94)

Der methodische Konstruktivismus hat sich dabei einer Tradition verpflichtet, die als Bereinigung von wissenschaftlichen Missverständnissen durch die Wahl einer gereinigten Kunstsprache bezeichnet werden kann. Allerdings dogmatisiert er dieses Verfahren nicht, sondern sucht Anschluss sowohl an Alltagssprache und außerwissenschaftliche Handlungen als auch an vorliegende wissenschaftliche Konstrukte, die er kritisch aufzuheben versucht. Dies ergibt sich notwendig aus den konstruktiven Überlegungen selbst: Schließlich sind alle wissenschaftlichen Konstruktionen ihrerseits Handlungsanliegen, die eben im Blick auf Handlungsimplikationen rekonstruiert werden können. Der Re-Konstruktivist erweist sich damit als ein Bastler im Stückwerk bisheriger Wissenschaftsgeschichte, der allen Versuchen eine konstruktive Basis zurückzugeben versucht. Er konkurriert dabei mit all diesen wissenschaftlichen Stücken, um seinerseits zu behaupten, dass allein die höhere Eindeutigkeit seines Verfahrens auch einen Empirieüberschuss als höhere Adäquatheit wissenschaftlicher Aussagen erzielen wird (ebd., 95 f.). Dies gilt insbesondere für den Einbezug der Voraussetzungen wissenschaftlichen Handelns in der Lebenswelt selbst.

Nun ist allerdings zu bezweifeln, ob dieser Anspruch genügen kann. Nehmen wir das Beispiel eines poetischen Aktes, um diesen Zweifel zu begründen.

Bei Dingler gibt es die Beschreibung einer Holzstatue, die man erst schnitzen muss, bevor man sie bemalt. Es scheint offensichtlich, dass man Handlungen in einer bestimmten Reihenfolge auszurichten hat. Darin allerdings kann nie ein Naturgesetz liegen; es könnte ja auch sein, dass jemand erst malt und dann schnitzt. Aber im Blick auf gesetzte Ziele und zu befriedigende Bedürfnisse sind Reihenfolgen entscheidend. Eine normierte Argumentation kann zumindest im Blick auf den Herstellungszweck, der eine Reihenfolge eindeutig erforderlich macht, rekonstruiert werden (vgl. ebd., 36 ff.). Nun sind jedoch Handlungen in ihrer Komplexität nicht immer einfach beschreibbar. Bei der Holzstatue mag dies noch klar sein, denn jeder wird schnell einsehen, wo der Fehler liegt, wenn ich zuerst male, dann schnitze und am Schluss eine bemalte Figur erwarte. In der Physik aber z.B., wo viele Instrumente und verschlungene Vorgaben gemacht werden, entstehen solche Irrtümer jedoch immer wieder, da durch die Vermengung unterschiedlicher Handlungszwecke eine Unübersichtlichkeit entsteht, die zu reinigen Aufgabe des Konstruktivisten ist.

Zunächst sei positiv festgehalten, dass solche sprachliche Reinigung bzw. Normierung für Wissenschaften stets notwendig erscheint. In ihr dokumentiert sich eine fortschreitende Reflexion und Selbstbewusstwerdung des Wissenschaftlers. Auch scheint mir der grundsätzliche konstruktivistische Anspruch hierbei unproblematisch. Zugleich muss jedoch erkannt werden, dass der methodische Konstruktivismus, obwohl er auf die Lebenswelt Bezug nimmt, diese nur im Blick auf sehr eingeschränkte Fragestellungen

einbezieht. Hier ist es auffällig, dass die Gegenstandsbereiche aus der Mathematik, Chemie, Physik und der experimentellen Psychologie gezielt versuchen, naturwissenschaftliche Normierungen ansatzweise kulturalistisch zu rekonstruieren. Dabei wird grundsätzlich reduktiv vorgegangen: Ausschließlich Zweck-Mittel-Setzungen können in einem rationalisierten Verfahren zu einer Kunstsprache führen, die den Ansprüchen an diese Normierung genügen. Wenn z.B. Janich den Bereich der Emotionen, der Sensibilität, aufnimmt, um emotional gefärbte Wahrnehmungen zu rekonstruieren, dann zeigt sich die Problematik des Verfahrens sehr schnell. Der Konstruktivist übernimmt aus der wissenschaftlichen Verständigungsgemeinschaft bestimmte Setzungen, die er fraglos für richtig hält. Hier z.B., dass der Mensch Grundbedürfnisse hat (Nahrung), dass er andere Menschen zum Leben benötigt, dass er Sprache entwickeln muss. Zusammenfassend heißt es dann: „Harmonische Formen menschlichen Zusammenlebens, etwa in Ehe und Familie, dürften ebenfalls dadurch ausgezeichnet sein, dass – dann in wechselnder Rollenverteilung von Bedürfnis und Zuwendung – ein gegenseitiges sprachliches Sichverstehen und damit eine Sprachnormierung etabliert wird, die auch die Bereiche des Affektiven, des persönlichen Betroffenseins, allgemein alle Formen der Sensibilität erfassen.“ (Ebd., 174)

Vorrang hat auch hier die Sprache. Vorrang hat eine Sprachnormierung, was aber schon eine sehr ausgewiesene Reduzierung möglicher Blickwinkel darstellt (vgl. dazu vor allem Janich 2001 b). Vorrang hat eine Eindeutigkeit, die im Normierungsproblem affektiver Wahrnehmung erscheint. Dabei nun, und dies zeigt dieses Beispiel sehr deutlich, wird Janich das Opfer der eigenen Voraussetzungen: Die Sprachnormierung dominiert die Affekte. Hier wird nicht mehr an jene lebensweltlichen Erfahrungen angeschlossen, in denen Affekte *vor, neben oder gegen* Sprache agieren. Ein Bewusstsein für mögliche Wirkungen einer Realität, die außerhalb der funktionalen Normierungsversuche steht, kann gar nicht mehr in den Sinn kommen. Allein die Sprache scheint die Affekte erfassen zu können – und dies ist ja auch richtig, wenn wir an wissenschaftliche Beschreibungsversuche denken. Nur der wissenschaftliche Versuch, der sich auf Lebenskontexte bezieht, sollte auch bedenken können, hier an seine Grenze zu stoßen. Die Grenze des methodischen Konstruktivismus ist sein alleiniger Bezug auf die symbolische Ebene. Das Imaginäre wie auch das Reale werden ausgespart, wie im Fortgang der Kränkungsbewegungen noch deutlicher werden wird. Damit aber wird auch hinter gewisse phänomenologische Erkenntnisse zurückgefallen, die sich auf die Lebenswelt beziehen. Nur im Symbolischen macht es Sinn, von Handlungen ausschließlich so zu sprechen, als ob sie gelingen oder misslingen. Im menschlichen Begehren, in der Lust, in den Affekten, so werde ich noch zeigen, wird dieses Kriterium zu eng, zu einer rekonstruktiven Falle, die alles auf Symbolisches führt und damit den Lebenskontext, den sie eben noch einführen wollte, doch wieder unerträglich verkürzt. Die Kränkung an den Illusionen realistischer oder naturalistischer Abbildung von Wirklichkeiten hat der methodische Konstruktivismus vorrangig im symbolischen Zweck-Mittel-Handeln vollzogen, aber sie reicht weiter, wie ich nachzuweisen versuchen will. Auch für den methodischen Konstruktivisten gilt die Verständigungsgemeinschaft als ausschlaggebend, um die Wahrheit der eigenen Auffassungen zu sichern. Zwar wird diese Wahrheit gekränkt und auf eine systemimmanente Eindeutigkeit beschränkt, aber der methodische Konstruktivist vertraut doch auf eine bessere sprachliche Normierungsarbeit und dadurch erzeugte höhere empirische Adäquatheit. Gleichwohl muss er zugeben, dass ein dialogisches Verfahren es in der Wissenschaftspraxis schwer hat. Die bisher vorgelegten konstruktivistischen Arbeitsergebnisse sind trotz vielfältiger An-

strengungen dieser philosophischen Schule wenig in den Fachdisziplinen selbst rezipiert worden.¹

Dieses Widerfahrnis in der Lebenswelt sollte nachdenklich stimmen.² Es hängt, so denke ich, hauptsächlich mit der recht künstlichen Position zusammen, die die methodische Arbeit dieses Konstruktivismus auszeichnet. Das wichtige Argument, das gegen den methodischen Konstruktivismus spricht, liegt darin, dass er sich insbesondere im Blick auf die Humanwissenschaften bisher als zu enger Ansatz erwiesen hat. Weder problematisiert er hinreichend Fragen der Ethik, noch kann er seinen kulturalistischen Anspruch in einem weiteren Sinne einlösen. Denken wir an das Beispiel der Argumentation bei Foucault, das ich weiter oben gab, denken wir an die Dialektik von Fremd- und Selbstzwängen, so erscheinen die Arbeiten des methodischen Konstruktivismus als ausgesprochen eng. Die vorrangige pragmatische und instrumentalistische Sicht erweist sich nur in den systemimmanenten Setzungen für bestimmte Handlungsaufgaben der Wissenschaften als plausibel, sie stößt sofort an Grenzen, wenn sie sich auf unschärfere Bereiche innerhalb der Humanwissenschaften bezieht. Hinzu kommt, dass die sprachlichen Re-Konstruktionen zumeist die fachwissenschaftlichen Erkenntnisse bloß ergänzen, sie lassen sie in einem neuen Licht und einer logischeren, d.h. vor allem eindeutigeren Herleitung erscheinen, ohne jedoch fundamental neue Erkenntnisse zu erzeugen. Dies ist ja auch nicht primäres Ziel, da der Zweck-Mittel-Zusammenhang und die Handlungsperspektive bloß *rekonstruktiv* angegangen wird. Ich glaube, dass eine konstruktivistische Sicht sich hingegen im Kampf der Wissenschaftsansätze – und dies ist ein Handlungskampf – nur wird behaupten können, wenn sie direkt konstruktivistisch, d.h. durch eigene Erfindungen, in den Lebenskontext eingreift und sich hierin kreativ und innovativ bemerkbar machen kann. Zwar ist nicht zu bestreiten, dass die mühsame konstruktivistische Arbeit des methodischen Konstruktivismus kreative und innovative Komponenten enthält, aber die Mühen der Re-Konstruktion und enger sprachlicher Normierungen werden durch die Schnelllebigkeit wissenschaftlicher Erfolge unterlaufen. Dies zeigt der radikale Konstruktivismus sehr deutlich, der vor allem im psychotherapeutischen Milieu breite Resonanz gefunden hat und darüber in andere Humanwissenschaften zurückstrahlt.

Eine eher für humanwissenschaftliche Belange formulierte Variante des methodischen Konstruktivismus hat Klaus Holzkamp (1968) vor seiner Wende zu einer marxistisch orientierten Psychologie vorgelegt.³ Holzkamp unterscheidet in Anknüpfung an klassische konstruktivistische Positionen – insbesondere Dingler – sehr treffend systemimmanente und systemtranszendente Eindeutigkeit, um die Arbeit des Konstruktivisten, sofern er sich auf methodische Präzisierungen von Ordnungen einlässt, zu bestimmen.

¹ Dies gilt auch für meinen eigenen Versuch (Reich 1978), in dem ich für die Erziehungswissenschaft das konstruktivistische Verfahren in eine eigene Sprachnormierung umzusetzen versuchte. Vgl. dazu online http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/reich_works/buecher/erziehung_erkennntnis/index.html

² Hinzu kommt, dass erst später der sogenannte radikale Konstruktivismus mit viel mehr Erfolg (der Popularität nach) in die Wissenschaftspraxis Eingang gefunden hat.

³ Die mangelnde Rezeption dieses Werkes im Konstruktivismus ist kaum nachvollziehbar. Offensichtlich wird die Qualität dieser Arbeit aufgrund der Wandlung des Autors hin zu einer anderen Konstruktion unterschätzt. Dabei enthält sie eine profunde Abgrenzung zum Positivismus und einen guten Zugang zu psychologischen Phänomenen, wenngleich sie – ebenso wie meine Analyse (Reich 1978, 99 ff.) – einseitig auf der symbolischen Ebene situiert ist.

Systemimmanente Eindeutigkeit bezeichnet ein logisch widerspruchsfreies, eindeutiges Sprachsystem, in dem – entsprechend der Handlungsfolgen – eine Hierarchie von Sätzen besteht, in der aus allgemeineren logisch speziellere abgeleitet werden. Hier drückt sich ein Verknüpfungssystem aus, in dem möglichst viele spezielle Sätze abgeleitet werden können, um eine Sprachnormierung zu erreichen, die für den methodischen Konstruktivismus als Re-Konstruktion von Handlungen so wichtig ist. Je mehr spezielle Sätze so ableitbar sind, um so mehr kann in dieser Mannigfaltigkeit ein Kriterium erblickt werden, das auf Handlungen in einer Realität gerichtete Jetzt-und-Hier-Aussagen erzeugt. Insbesondere die Einfachheit der Aussagen und die Integration solcher Mannigfaltigkeit in einer Theorie sind Kriterien dafür, wie hoch die systemimmanente Eindeutigkeit einzuschätzen ist (vgl. ebd., 114 f., 185 ff.).

Systemtranszendente Eindeutigkeit relativiert die systemimmanente Eindeutigkeit. Das logische Sprachsystem kann nicht die Realität repräsentativ wiedergeben, es stellt *eine* ausgewählte Wirklichkeit konstruktiv her und ist selbst eine. Insoweit reflektiert die systemtranszendente Eindeutigkeit auf solche Auswahl- und Herstellungsbedingungen. Der Beobachter, der Wissenschaft betreibt, gibt hier zu, dass er im Blick auf sein normiertes Sprachsystem einseitig und ausschließend verfährt. Er erkennt an, dass es Bedingungen gibt, die er realisiert, indem er in Handlungen reale Verhältnisse auswählt (Beobachtung) oder herstellt (Experiment).

Hier nun zeigt sich ein Dilemma der empirischen Arbeit, das auch der Konstruktivismus nicht hintergehen kann. In jeder Realisation gibt es konstituierende oder störende Bedingungen. Im Blick auf Handlungsschritte und -folgen lässt sich dann so argumentieren: unter diesen oder jenen konstituierenden Bedingungen treten folgende (theoretisch angenommene) Effekte ein, sofern nicht störende Bedingungen die Effekte beeinträchtigen. In jeder empirischen Leistung setzt nun eine theoretische Interpretation solcher Effekte ein. Da es zu jeder Beobachtung und jedem Experiment störende Bedingungen gibt, weil der Konstruktivist eine reduktive Eindeutigkeit von Aussagen anstrebt, muss er sie durch eine Rückführung auf störende Bedingungen reinigen (hier gilt das sogenannte Exhaustionsprinzip). Als belastet gilt eine Theorie, für die sehr stark exhaustiert werden muss, d.h. für die so umfassende störende Bedingungen erfasst werden, dass der eigentlich erwartete Effekt nur durch hochgradige Interpretation erzielbar ist. Das schließt die Überlegung ein, dass auch die störenden Bedingungen selbst begründet werden müssen.

In diesen Aussagen wird der Rückzug des Konstruktivismus von der Abbildung objektiver Wahrheit nochmals deutlich erkennbar. Zugleich – und dies dokumentiert der Entwicklungsgang Holzkamps – stellt sich die Frage, inwieweit der Wissenschaftler, wenn er denn eine so bevorrechtigte Rolle in der Auswahl, Herstellung und Interpretation wissenschaftlicher Konstruktionen gewinnt, selbst als vernetzter, in Lebenswelten und sozialen Bezügen stehender Forscher zu sehen ist. In dieser Stellung ist er stets beteiligt an Wertungen, Ideologien, Vorannahmen, er ist Teil solcher Interessen, so dass es nicht ausreicht, anzuerkennen, dass solche Einschlüsse implizit in seinen Konstruktionen enthalten sind. Die Verantwortung der Wissenschaft läuft vielmehr darauf hinaus, diese Beobachterperspektiven selbst explizit zu benennen und zu dokumentieren.¹

¹ Die kritische Psychologie, die Holzkamp ab den 1970er Jahren vorlegte, war eine solche Explikation. Sie war aber auch antikonstruktivistisch, weil sie nunmehr eine marxistisch orientierte Weltauslegung für die richtige Handlungsorientierung nahm und den Weg zu anderen verstellte.

1.5.3. „Wirklichkeit“ und „Realität“ im konstruktiven Realismus

Fritz Wallner hat in seinem Ansatz eines „konstruktiven Realismus“ insbesondere auf das Problem reagiert, inwieweit wir tatsächlich alle Wirklichkeiten erfinden, oder ob es nicht doch Grenzen des Erfindbaren gibt. Er unterscheidet „Wirklichkeit“ und „Realität“ in folgender Weise: „Unter ‚Wirklichkeit‘ verstehe ich die Welt, mit der wir leben, welche also allen unseren Lebens- und Erkenntnisprozessen *vorausgesetzt* ist. Unter ‚Realität‘ verstehe ich die Welt, die wir durch unsere Erkenntnisprozesse konstruieren.“ (Wallner 1992 a, 96)¹ Da Wallner einen realistischen und konstruktiven Ansatz miteinander verbinden will, können wir als Erkennende allenfalls hoffen, die Realität näher zu erfassen, aber die Wirklichkeit im eigentlichen Sinne bleibt „unverstanden“. Wallner gibt mit dem Verweis auf die Wirklichkeit zu, dass wir nicht alles konstruieren können, was (z.B. als Natur) auf uns wirkt, dass es bei unseren Konstruktionen Unverstandenes gibt, dass wir uns aber auch nicht an unsere Realitätskonstruktionen vollständig ausliefern können, weil sie keine Grenzbedingung für vollständige Lösungen enthalten – hinter jeder Realität lauert eine übergreifendere Wirklichkeit. Deshalb folgert er: „*Realität ist die Weise, sich die Wirklichkeit zum Gegenstand zu machen.*“ (Wallner 1992 b, 48) Wir gewinnen nur ein Verhältnis zur Wirklichkeit, indem wir sie zu unserer Realität machen. Zugleich muss aber der Identitätsanspruch einer Vermittlung zwischen Realität und Wirklichkeit aufgegeben werden (ebd., 47).

Nun bringen uns diese realistischen Bestimmungen in erneute Schwierigkeiten. Wie sollen wir etwas von der Wirklichkeit hinter der Realität wissen, wenn wir doch immer nur unsere Realität konstruieren? Was bezeichnet dann diese Wirklichkeit?

Zunächst ist die begriffliche Zuordnung im konstruktiven Realismus nicht sehr glücklich gewählt. Der Begriff Wirklichkeit wird gemeinhin und aus guten Gründen im Konstruktivismus mit dem Wirken, den Wirkungen, auch der vorgängigen Wirkungsweise verbunden, die im Blick auf menschliches Konstruieren entstehen. Dies ist bedeutsam, weil es ein statisches Weltbild vermeidet. Insofern wir eine Wirklichkeit konstruieren, erzeugen wir Wirkungen, die diese Wirklichkeit verändern. Und gerade dies drückt der Begriff *Wirklichkeit* sehr schön aus. Also sollten wir ganz im Sinne von Glasersfelds den Begriff Wirklichkeit für den Bereich unseres Konstruierens beibehalten.

Was ist dann mit jener Realität, die hinter all diesen konstruierten Wirklichkeiten steht? Diese Frage thematisiert der konstruktive Realismus vorrangig.

Dabei steigert Wallner hypothetisch die Bedeutsamkeit der unverstandenen Wirklichkeit: Realität kann man „leben, aber nicht ohne Wirklichkeit. *Ohne Realität leben* wäre z.B. in der Bewusstlosigkeit leben. D.h. dass die Realität von der Wirklichkeit in gewissem Sinn abhängig bleibt, weil es ohne sie gar nicht die Möglichkeit gäbe, sich Bilder zu machen, sie aber die Wirklichkeit in vielen Bereichen ersetzt.“ (Wallner 1992 b, 72 f.) Wer aber entscheidet nun über das Wissen, das wir von dieser hintergründigen Wirklichkeit voraussetzen müssen?

Um die Frage zu beantworten, müssen wir einen Beobachter einführen, der so situiert ist, dass er überhaupt diese zwei Formen von Wirklichkeit/Realität unterscheiden kann. Was soll dies für ein Beobachter sein?

¹ Ernst von Glasersfeld nimmt auch diese Unterscheidung vor (1997, 47), ordnet jedoch dem Begriff Wirklichkeit die konstruierende und der Realität die subjektüberschreitende Seite zu. Diese Realität, so sagt von Glasersfeld, „ist in der konstruktivistischen Perspektive eine Fiktion“ (ebd.).

Am einfachsten wäre es, wenn wir einen Beobachter einsetzen könnten, der Beobachtungen von Meta-Beobachtungen zu unterscheiden weiß. Er könnte dann sagen: In all unseren Konstruktionen bestimmen wir unsere Wirklichkeiten, aber ich sehe dahinter noch eine Realität liegen, die als eigentliche Wirklichkeit das bestimmt, was wir als unsere Wirklichkeit bloß entdecken oder erfinden.

Diese Position bringt uns, konstruktivistisch gesehen, aber in eine unhaltbare Argumentation. Dieser Beobachter müsste auch angeben können, inwieweit dies geschieht. Er spekuliert z.B. darüber, was ist, wenn wir bewusstlos sind. Und hier erscheint bei Wallner ein klassischer realistischer Fehlschluss: Wenn wir denn bewusstlos sind, dann erscheint es so, als käme die Wirklichkeit hinter unseren bewussten Realitätskonstruktionen zum Ausdruck. Aber dies stimmt nicht. Was zum Ausdruck kommt, das ist nur ein weiterer bewusster Beobachter der Szene, der über die Bedeutsamkeit von Bewusstlosigkeit spekuliert. Also inwieweit bestimmt diese Realität unsere Konstruktionen von Wirklichkeit und was wissen wir hierüber? Oder aber wissen wir gar nichts? Vermuten wir bloß, dass es etwas gibt, was hinter unseren Konstruktionen steht? Ist diese Vermutung nun eine Konstruktion? Die These von einer Realität hinter der Wirklichkeit erzwingt, dass dieser Beobachter über ein Meta-Wissen verfügt, das diese Realität hinter all unseren Wirklichkeiten beschreibt oder zumindest soweit bezeichnet, dass wir uns über diesen Hinter-Grund sicher sein können. Dann aber geraten wir in einen Selbstwiderspruch: Sicher können wir uns nur sein, wenn wir schon voraussetzend konstruieren, was wir wissen. Aber gegenüber dieser uneinholbaren Realität wissen wir eigentlich nichts, weil wir nur verstehen können, was wir konstruieren.

Wallner gibt nun allerdings zu, dass der Konstruktivismus keine Metaebene mehr ausmachen kann, die letztlich und hinlänglich über die einzelnen Konstruktionen, die Beobachter festlegen, erhaben ist und diese kontrollieren hilft (vgl. z.B. Wallner 1992 a, 67). Deshalb hält er ein Konzept der Verfremdung – im interaktionistischen Konstruktivismus spreche ich von Dekonstruktion – für vordringlich, um implizit vorausgesetzte Deutungsschemata in den Wissenschaften zu unterlaufen und wirklich Neues zu konstruieren. Hier erscheint eine andere Seite der Hintergründigkeit einer Realität hinter den konstruierten Wirklichkeiten: Sie treibt uns offensichtlich an, immer neue Lösungen in unserer Annäherung von unseren Wirklichkeitskonstruktionen an die unverständliche Realität des Hintergrundes zu suchen.

Was aber ist dann die Wahrheit dieses Hintergrundes, die wir immer schon behaupten müssen, wenn wir ihn als eine Konstruktion normativ in die jetzt geübte Diskussion einführen? Wahrheit kann konstruktivistisch gesehen nicht mehr von außen als Abbild, Widerspiegelung usw. kommen, sondern wird selbst als Konstrukt betrachtet. Wer aber konstruiert Wahrheit?

Die Antwort lautet: Die auftretenden Beobachter selbst, die eine Verständigungsgemeinschaft bilden, die einen Konsens über bestimmte Konstruktionen finden, erzeugen Wahrheit als Konstrukt. Dann aber erzeugen sie auch normativ die Behauptung einer Realität hinter der Wirklichkeit als Konstrukt, um sich damit etwas verständlich zu machen, was ihnen als sinnvoll, nützlich, passend usw. erscheint.

Im Gegensatz zum konstruktiven Realismus will ich im Konstruktivismus gänzlich auf ein Konzept verzichten, das versucht, indirekt eine bewusstseinsunabhängige oder auch unabhängig von den Konstruktionen einer Verständigungsgemeinschaft erzeugte Realität hinter der Wirklichkeit ontologisierend zu bestimmen. Dies hindert uns zugleich jedoch nicht, einen wesentlichen Aspekt aufzunehmen, den Wallner vehement hervorhebt (z.B. Wallner u.a. 1993, 20 f.): Gerade die Praxis der Naturwissenschaften zeigt immer wieder, wie mittels Konstruktionen versucht wird, eine nicht von Menschen ge-

machte Natur (unabhängige Realität) dadurch zu verstehen, dass wir Modelle, Experimente, Aussagen usw. konstruieren, die uns zumindest einen indirekten Zugang ermöglichen.

Das Problem ist nun offensichtlich. Wollen Konstruktivisten nicht in einen argumentativen Selbstwiderspruch geraten, dann müssen sie auch jede Realität hinter den konstruierten Wirklichkeiten in der Prozedur des Konstruierens beschreiben. Aber sie können sich als Verständigungsgemeinschaft darauf einigen, dass ihre Konstruktionen zwar allesamt Konstruktionen von Wirklichkeiten sind, aber nicht alle möglichen, denkbaren, noch nicht erkannten oder bekannten Wirklichkeiten einschließen können. Es muss so etwas wie eine Grenze geben, die kritisch gegen die eigenen, überwiegend symbolischen Ordnungen und Lösungen vorgebracht werden kann.

Der interaktionistische Konstruktivismus wählt hier folgende Lösung, um auf das bei von Glasersfeld und Wallner angesprochene Problem einzugehen. Unter der strikten konstruktivistischen Einstellung, dass alle Wahrheitssetzungen als Konstruktionen aufzufassen sind, können und sollten wir gleichwohl zugeben, dass nicht alles in solche Konstruktionen als symbolisch sichere Ordnung aufgeht. Und hier sind nicht nur die Naturwissenschaften, die nach Gesetzen einer uns äußeren Natur suchen, sondern alle Handlungen von Subjekten betroffen, weil und insofern sie diese Grenze aufspüren und ständig erfahren. Es erscheint hier ein Problem von Konstruktion überhaupt: Es ist das Auftreten des Realen.

Das Reale ist im interaktionistischen Konstruktivismus ein Grenzbegriff, der uns insbesondere in den nächsten Kränkungsbewegungen noch näher beschäftigen wird. Im Blick auf Verobjektivierungsprozesse durch sprachliche oder gegenständliche Ordnungen kann ich aber hier schon sagen, dass konstruktivistische Verständigungsgemeinschaften einen Grenzbegriff benötigen, der aufweisen hilft, wo die Konstruktionen nicht hinreichen, nicht aufgehen, Lücken erzeugen, Risse der Ordnung selbst beobachtbar werden lassen. Dies ist das Erscheinen des Realen. Aber, es ist ein Erscheinen, das immer schon eingeklammert wird: durch die vorgängigen symbolischen Lösungen, die wir jeder unbekanntem oder unberührten Wirklichkeit entgegenbringen, und durch die konstruktive symbolische oder imaginäre Bewältigung, die uns im Augenblick des Erscheinens eines realen Ereignisses zur Lösung antreibt. So ist das Erscheinen eines Realen immer nur ein kurzes Moment, ein Schrecken, ein Staunen, ein Bemerkendes, das in alte oder neue Konstruktionen von Wirklichkeiten überführt wird. Bewusst bemerken und verarbeiten können wir dieses Reale also nur durch unsere Wirklichkeitskonstruktionen, aber wir geben zu, dass es Grenzen dieser Konstruktivität selbst gibt, die dann erscheinen, wenn für uns reale Ereignisse auftreten. Hier hängt es allerdings ganz vom Beobachter und seinen bisherigen Konstruktionen ab, was als reales Ereignis erscheint und gedeutet wird.

Nennen wir ein kurzes Beispiel, um dieses Reale an einem Naturphänomen zu illustrieren. Nehmen wir an, auf die Erde bewegt sich ein großer Asteroid zu, der für ein verheerendes Unglück sorgen wird. Einige Fachleute mögen symbolisch von der Gefahr wissen, aber sie erscheint statistisch gesehen als gering. Viele Menschen wissen nichts darüber. Nun geschieht das Ereignis. Es erscheint das Reale. Was haben wir schon an ihm konstruiert? Sowohl die Vorhersehbarkeit ist unser Konstrukt (als Wissenschaft und in der Form imaginierter Ereignisse, z.B. als Katastrophenfilm) als auch die einsetzende Bewältigung nach dem Ereignis. Es wird z.B. die Überlebenden wahrscheinlich motivieren, neue symbolische Lösungen zur Kontrolle solcher Ereignisse zu

suchen. Aber es verdeutlicht auch die Begrenztheit all unserer Wirklichkeitskonstruktionen, denn, dass es geschieht, das konnten wir nicht konstruieren.¹ In dieser Position aber sind wir nicht nur bei solchen Ereignissen, die viele Menschen als Natur-Unglück betreffen, sondern in etlichen Handlungen unseres Lebens. Es können dies auch Unglücke sein, die auf Konstruktionen von Menschen zurückzuführen sind. Solche Ereignisse weisen einerseits unsere konstruktivistischen Orientierungsversuche auf, andererseits aber erscheint immer wieder ein zuvor nicht berechenbares und unvorhergesehenes Reales. Mit ihm müssen auch Konstruktivisten rechnen. Und insoweit sollte dies Reale auch zu einem wesentlichen, grenzsetzenden Reflexionsgegenstand im Konstruktivismus werden, ohne dass dies uns in Selbstwidersprüche zwingt (vgl. weiterführend für die erste Kränkungsbewegung weiter unten S. 209 ff.).

1.5.4. Die Rache der Lebenswelt am Konstruktivismus

Nimmt man einen konstruktivistischen Anspruch ernst, der behauptet, dass wir eine Wahrheit nicht wissen können, weil jeder subjektive Beobachter sich seine Wahrheit erfindet, dann betont man recht ausschließlich einen relativierenden und agnostizistischen Standpunkt, der von der Lebenswelt und in dieser von der Vorgängigkeit einer Verständigungsgemeinschaft abstrahiert. Dies mag immer dann sinnvoll sein, wenn man subjektorientierte und individualisierte Blickpunkte erweitern und Beobachterperspektiven wechseln will, denn so kann hin auf das Neue, das Innovative und Kreative orientiert werden. Aber die Lebenswelt wird sich an diesem Konzept dann rächen, wenn es als ausschließliche erkenntnistheoretische Bestimmung gedacht wird. Dies hängt schon mit dem sprachlichen Dilemma zusammen, dass wir auf der symbolischen Ebene nur etwas aussagen können, wenn bereits etwas ausgesagt ist. Oder um dies in ein Bild zu setzen: Ein Kind, das in unsere Welt hineingeboren wird, mag als Erfinder seiner Wirklichkeit erscheinen, aber dieser Schein ist trügerisch. Es kann erfinden, was es will, aber es wird nicht seine Muttersprache gänzlich neu erfinden, sondern überwiegend vorfinden.

Vor allem Berger und Luckmann (1995) haben die damit zusammenhängende gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit analysiert. Die Lebenswelt, so lautet hier im Anschluss an Husserl und Schütz die Schlussfolgerung, führt zu Integrationen und Typisierungen, die als Wissen in konkreten gesellschaftlichen Gruppen zirkulieren.² Und Berger und Luckmann wird es wichtig, sich hier insbesondere mit jenen Alltagsformen in der Lebenswelt zu befassen, die als Alltags- und Jedermannswissen auftreten. Wer aber konstruiert solches Wissen? Ist es in der Lebenswelt selbst vorausgesetzt oder konstruiert der Wissenssoziologe nach eigenem Belieben?

Die Wissenssoziologie geht davon aus, dass die Konstruktion von Wirklichkeit für verschiedene gesellschaftliche Gruppen schon qua Wissen ist. Deshalb beschäftigt sie sich – in phänomenologischer Orientierung – mit diesem Wissen. Hier zählt also weniger die theoretische Beschäftigung mit einer Definition von Spezialisten, was diese für „wirklich“ halten, als vielmehr jenes Allerweltswissen, das man als Soziologe gleichsam auf

¹ Bereits bei Kant finden wir die Reflexion auf solche Grenzen in seiner Untersuchung, dass wir ein Wissen darüber haben, dass die Erde berechenbar in die Sonne stürzen wird. Die symbolische Lösung der Berechnung ist eine Konstruktion von Wirklichkeit, das reale Ereignis aber wohl davon zu unterscheiden.

² Vgl. hierzu Schütz (1981), Schütz/Luckmann (1979). Zum Begriff der Lebenswelt Welter (1986). In Band 2, Kapitel IV. gehe ich ausführlicher auf die Lebenswelt ein.

der Straße vorfindet. Aber wie kommen wir als Beobachter an dieses echte Wissen, an diese „Realität sui generis“ (ebd., 20)?

Berger und Luckmann erarbeiten hierzu Beobachterstandpunkte, die sie – frei von ontologischem Hinter-Sinn – intentional bewusst setzen (ebd., 24 ff.):

- ▶ In der Wirklichkeit treten verschiedene Sorten von Objekten auf, die zu verschiedenen Wirklichkeitskonstruktionen des Bewusstseins führen. Es gibt eine Vielheit von Wirklichkeiten.
- ▶ In dieser Vielheit ist die Alltagswirklichkeit vorrangig, weil sie uns als Lebewesen besonders beansprucht. „In ihrer imperativen Gegenwärtigkeit ist sie unmöglich zu ignorieren, ja auch nur abzuschwächen.“ (Ebd., 24)
- ▶ Die Alltagswirklichkeit wird als Wirklichkeitsordnung erfahren. Sie ist bereits objektiviert und konstituiert, sie ist durch Sprache, Orte, Werkzeuge und ein Geflecht menschlicher Beziehungen geordnet. Die Sprache erscheint dabei als vorrangiges Ordnungsinstrument.
- ▶ Das „Hier“ meines Körpers und das „Jetzt“ meiner Gegenwart legen fest, wie ich die Welt wahrnehme. Dennoch erschöpft sich solche Wahrnehmung nicht darin. Es gibt unterschiedliche Erfahrungszonen der Alltagswelt: „Am nächsten ist mir die Zone der Alltagswelt, die meiner direkten körperlichen Handhabung erreichbar ist. Diese Zone ist die Welt in meiner Reichweite, die Welt, in der ich mich betätige, deren Wirklichkeit ich modifizieren kann, die Welt, in der ich arbeite. In dieser Welt des Arbeitens ist mein Bewusstsein meistens pragmatisch, das heißt, meine Anteilnahme an dieser Welt ist im wesentlichen dadurch bestimmt, was ich in ihr tue, getan habe oder tun will. Auf diese Weise ist sie *meine* Welt par excellence.“ (Ebd., 25) Auch wenn ich anerkennen muss, dass ich damit nicht alle Zonen erreichen kann, dass sie mir unterschiedlich wichtig sind, so erkenne ich doch die Wichtigkeit gerade jener Zonen an, in denen ich potentielle Handlungsmöglichkeiten sehe.
- ▶ Die Alltagswirklichkeit ist intersubjektiv. Darin unterscheidet sie sich z.B. von Träumen.¹ In den alltäglichen Handlungen bin ich immer auf Andere angewiesen, mit Anderen vernetzt und verknüpft. Der Andere erscheint mir in Vis-à-vis-Situationen, die der Prototyp aller Interaktionen sind. „In der Vis-à-vis-Situation ist der Andere völlig wirklich.“ (Ebd., 32) Hier ist er vielleicht sogar wirklicher als ich selbst, weil er mir als wirklich erscheint.

Wissen wir aus diesen Bestimmungen nun, warum es die Wirklichkeit dieser Alltagswelt gibt? Sie ist einfach *da*, so lautet das Argument, da als „selbstverständliche, zwingende Faktizität“ (ebd., 26). Gleichwohl erscheint sie in ihren Aspekten als problematisch oder unproblematisch. Sie ist immer dann unproblematisch, wenn wir gar nicht weiter über sie nachdenken müssen, weil die Ordnung, die wir in ihr finden, die gelingenden Routinen nicht zerstört, auf denen unser Leben aufbaut.

In diesen Konstruktionen von Berger/Luckmann finden wir vieles wieder, was andere, explizit konstruktivistische, Ansätze in veränderter Terminologie fassen. Aber auch hier erscheint das Problem der objektiven Welt wieder, die einfach „da ist“, weil un-

¹ Dies ist ein zu einfaches Modell, denn es unterstellt den Träumen eine reine Subjektivität. Berger/Luckmann erkennen zu wenig, dass gerade Träume Intersubjektivität – allerdings nicht auf einer symbolisch-rationalen Ebene – agieren. Vgl. dazu Kapitel II. 3.1.

genügend eine Beobachtertheorie entwickelt wird, die aussagt, welcher Beobachter über welche Beobachtungen spricht. Die Autoren vermeiden solche Differenzierungen, weil sie auf dem Hintergrund eines (naiv?) faktischen Alltagswissens unnötig erscheinen. Schließlich leben wir in unserem Alltag nach unterschiedlichen Wissenszonen: Gültig wird mein Wissen immer im Blick auf etwas, sei es, dass ich ein knallhart kalkulierender Geschäftsmann bin, um im nächsten Moment mich in eine Utopie von herrschaftsfreien Diskursen zu versenken; sei es, dass ich mich zerstörerisch gegen Andere verhalte, um im nächsten Moment zur Nächstenliebe zu beten usw. Hier erscheint keine Notwendigkeit mehr, eine Wirklichkeit oder die Herleitung des Wirklichen zu formulieren, weil wir es stets schon mit Wirklichkeiten zu tun haben.

Gleichwohl kehrt das Problem der Bestimmung von Wirklichkeiten ständig zu Berger/Luckmann zurück. Auch sie kommen stets auf die Frage, wie wirklich nun die Wirklichkeit für jemanden ist. Sie müssen zugeben, dass die Antworten unterschiedlich ausfallen. Und sie überschätzen sehr oft den sogenannten Alltagsverstand, etwa wenn sie meinen, dass der Andere in einer Vis-à-vis-Situation völlig wirklich sei. Welcher Beobachter soll denn diese Wirklichkeit feststellen? Mitunter wird solche Feststellung geradezu komisch. So heißt es etwa bei den Autoren: „Ich sehe den Zeitungsverkäufer an der Ecke ebenso oft wie meine Frau. Aber er bedeutet weniger für mich. Ich stehe nicht auf vertrautem Fuß mit ihm. Er kann relativ anonym für mich bleiben.“ (Ebd., 35) Hier erscheint allein ein symbolisch-rationales Interesse, das Bindungen ausmachen soll. So wenig wie die Autoren ein Verständnis vom Hintergrund des Träumens haben, so wenig scheint ihnen der Hintergrund des Konstruktes Ehe deutlich zu sein. Allein der Vergleich von Zeitungsverkäufer und Ehefrau, der temporal gleichgesetzt wird, klammert alle Gefühle, Intimität und die gemeinsam verbrachten Nächte aus. Dies gerät zu einer komischen Setzung, weil sie strikt *wissenssoziologisch* mit psychischen Phänomenen umgeht.¹

Im symbolischen Ordnungssystem gibt es gesellschaftliche Generalisierungen, Legitimationen und Verknüpfungsregeln, die Berger und Luckmann einfühend beschreiben. Sie verweisen auf Sozialisationsvorgänge in einer Kultur, die die symbolische Anschlussfähigkeit aller Gruppenmitglieder garantieren, wenngleich daraus keine Harmonisierung der Interessen oder gar die Konstitution einer verbindlichen Wirklichkeit abgelesen werden kann. Die Lebenswelt ist das Medium, das die relativierende subjektive Wirklichkeitskonstruktion in eine Gefangenschaft nimmt, die zwar keine absolute Haft unter deterministischer Perspektive bedeutet, die aber für jede relativierende Sicht notwendig etwas Absolutes bereithält. Hier will ich über den Ansatz von Berger und Luckmann hinausfragen. Was ist dieses Absolute?

Will ich etwas relativ ausdrücken, also z.B. Wahrheit relativieren, dann benötige ich bereits *eine* Wahrheit, die mir die Relativierung herstellen hilft. Im Blick auf die Relativierung ist diese Wahrheit absolut, auch wenn sie intentional darauf abzielt, alle Wahrheiten zu relativieren. Erkenne ich diesen allein schon sprachlich definierten Umstand nicht an, dann erzeuge ich die Illusion eines Beobachterstandpunktes, der in völliger Freiheit zu stehen scheint, der aber in jeder einzelnen Aktion *einer* Behauptung (und auch Konstruktivisten behaupten stets etwas) sich selbst widerlegen muss.

Dieses Dilemma ist nicht hintergebar. Es lässt sich durch eine Unterscheidung verschiedener Beobachterperspektiven thematisieren, die maßgebend für den hier vorgestellten interaktionistischen Konstruktivismus ist:²

¹ Ansonsten referieren Berger/Luckmann stark die Position von Mead, auf die ich in Kapitel II.2.3. zurückkomme.

² Die nachfolgenden Bemerkungen über Symbolisches, Imaginäres und Reales werden in den nächsten

- ▶ *Symbolisch* versuchen wir sprachlich bezeichnete Ordnungssysteme zu entwerfen, die wie z.B. der Konstruktivismus erklären, was die Bedingungen der (Un-)Möglichkeit von Wahrheit sind. Symbolisch aber ist Wahrheit selbstverständlich als Konstruktion möglich, denn jede Form einer Bezeichnung dient ja dazu, z.B. ein Wahrnehmungs-, Auslegungs- und Ideenkonstrukt zu entfalten, das relativ eindeutig, wiederholbar, stabil, konstant, präzise – und wie immer wir hierfür empirische Sinnkriterien erweitern wollen – eine Wahrheit definiert, von der wir in unseren Ideen, im Denken und Handeln ausgehen. Diese eine Wahrheit, das zeigt uns insbesondere die Philosophie des 20. Jahrhunderts, ist nicht die ganze Wahrheit, die haben wir verloren, weil eine Unendlichkeit der Symbolvorräte im Nach- und Nebeneinander der Erkenntnisinteressen unterschiedlicher Verständigungsgemeinschaften jede Begrenzung zu verbieten scheint, weil Wahrheit selbst ein offenes Konstrukt geworden ist. Aber Offenheit bedeutet nicht das Verschwinden der Wahrheit, wenn Bezeichnungen, wie sie auch im Konstruktivismus geübt werden, auftreten. Offenheit bedeutet vielmehr allenfalls die Relativierung von Wahrheitsansprüchen. Wer dies damit verwechselt, dass Wahrheit verschwindet, wie es viele Texte von radikalen Konstruktivisten suggerieren, der verschleiert die eigene Wahrheitsbehauptung und gerät zwangsläufig in das Dilemma einer Selbstwiderlegung (vgl. z.B. Nüse u.a. 1991, 248 ff.).

Auf der symbolischen Ebene gelingt der Menschheit Verständigung, aber dies bedingt, dass nun gerade die ausschließlich subjektorientierte Position zugunsten einer vermittelten – mit anderen Subjekten und Objekten vermittelten – Position aufgegeben wird. Ohne eine Theorie der Lebenswelt verkümmert der Konstruktivismus an dieser Stelle zu einer trivialen bis nichtssagenden Theorie. Aber es gibt keine ausgewiesene konstruktivistische Theorie der Lebenswelt¹, weil dieses Konstruktionsfeld sehr unübersichtlich, widersprüchlich, durch unterschiedliche Erkenntnisinteressen geprägt ist. Wenn z.B. im sozialen Konstruktivismus bei Gergen (1991) oder anderen hier eine Metaposition eingenommen wird, um einen konstruktivistisch orientierten Überblick zu geben, so rächt sich die Lebenswelt sehr schnell durch den Nachweis von verkürzten Blicken, die andere Beobachter bemerken. Bevor soziale Konstruktivisten alle Sozialtheorien neu erfinden, sollten sie vorhandene, relevante Theorien erst einmal durchsehen und dann ihre Konstruktionen aufstellen. Gerade in diesem Bereich mangelt es jedoch noch an interdisziplinärer konstruktivistischer Arbeit. Die konstruktivistisch vorgelegten Sozialtheorien beschränken sich meist auf funktionale soziale Analysen bestimmter Systembedingungen, ohne auf die fundamentalen Probleme einer Erkenntnisbegrenzung selbst näher einzugehen.

- ▶ Auf einer *imaginären* Ebene, in der subjektiven Vorstellung, scheint jedes Individuum für sich zu sein. Wir alle begehren individuell und stellen unterschiedlich vor, solange sich das symbolische Wissen und Vergleichen nicht einmischt.

Kapiteln immer wieder aufgenommen und argumentativ weitergeführt werden.

¹ Gleichwohl gibt es Anknüpfungspunkte, weil und insofern an die Phänomenologie Husserls und dessen Konzept von Lebenswelt angeknüpft werden kann. Vgl. z.B. für den methodischen Konstruktivismus Gethmann (1991, 28 ff.), für den gesellschaftlichen Konstruktivismus habe ich eben die Arbeit von Berger/Luckmann angeführt. Der interaktionistische Konstruktivismus versucht, eine eigene konstruktivistische Lebensweltheorie zu erarbeiten (vgl. Band 2, Kapitel IV.).

Nur hat der Konstruktivismus bisher leider gar keinen Zugang zum Imaginären gefunden. Erst wenn er dieses leisten kann, was ich weiter unten versuchen werde, lässt sich präzisieren, ob und inwieweit das symbolische System selbst durch subjektorientierte Positionen hinterfragt werden kann. Hier reichen wir in Dimensionen des Verhältnisses von Selbst und Anderen und bewusst und unbewusst, die uns noch ausführlich beschäftigen werden.

- ▶ Schließlich ergibt sich auch eine Perspektive des *Realen*, die auch Konstruktivisten immer wieder einholt. Sie reflektieren auf Reales, wenn sie meinen, dass es so etwas wie eine Wirklichkeit (= real) hinter den subjektiven Konstruktionen (= Erfindungen des Subjekts) geben mag, obwohl man gerade über sie nichts aussagen kann, weil nur der je verfügbare Beobachter sich selbst aussagen kann. Aber nun erfahren unterschiedliche Beobachter mit ihren Erfindungen Rückmeldungen aus der Lebenswelt, die viabel sein sollen, die nützlich erscheinen sollen, die zu einer Homöostase oder strukturellen Kopplung, die zu folgerichtigen Handlungen, die insgesamt zum Überleben führen sollen. Dies kann offensichtlich nicht der symbolische Erfindungsreichtum sein, mit dem das Subjekt konstruierend Wirklichkeiten entwirft, sondern dies erscheint als Grenzbedingung aller Erfindungen. Aber genau diese Stelle bleibt, außer im methodischen Konstruktivismus, in den bisher skizzierten konstruktivistischen Ansätzen selbst unreflektiert. So gibt es Aussagen wie: „Da ist jemand, der eine Funktion des Gehirns schreiben möchte. Niemand von uns zweifelt, dass man *ein Gehirn* haben muss, um diese Theorie zu schreiben“ (Foerster 1987, 135). Bleibt man konsequent konstruktivistisch, dann ist diese Aussage eigentlich nicht haltbar, denn sie unterstellt eine naturalistische Wirklichkeit, die der Bedingung der Möglichkeit symbolischer Konstruktion vorausgeht und die somit als vorgängige Konstruktion der Natur gilt. Aber wer soll diese Vorgängigkeit beobachten, wenn man ohnehin nur eine Konstruktion des Gehirns vornehmen kann? Hier ist jeder erkenntnistheoretische Naturalismus zu vermeiden. Jede Form der Realität ist eine Konstruktion von Beobachtern. Das ändert aber nichts daran, dass Beobachter sich allerdings durchaus auf näher an der empirischen Wirklichkeit stehende oder weiter entfernt liegende Konstruktionen einigen können. Deshalb können Berger und Luckmann auch relativ naiv von einer Faktizität schreiben, weil bzw. insofern wir die widersprüchlichen Wirklichkeiten ihrer Beschreibungen aus den Erfahrungen unseres Alltags kennen.

Denken wir solche Zusammenhänge in ihrer historischen Entwicklung, dann fällt folgendes auf. Im Rahmen der Entzauberung der dämonischen Welten ist im Prozess der Moderne eine Versachlichung eingetreten, die einerseits Fortschritt dokumentiert und andererseits in dieser Dokumentation über die Brüchigkeit des modernen Empirismus hinwegtäuscht. Zwar mögen die Konstruktionen sachlicher geworden sein, aber ihre Wahrheit hat sich nicht absolut, sondern nur im Blick auf unterstellte und beabsichtigte Funktionen verändert. Die Realität (Wirklichkeit) erweist sich dabei immer als Grenze, an der Beobachter die Umsetzung ihrer Handlungen gegenüber ihren Wünschen und Plänen setzen. Sie ist eine Konstruktion, weil wir sie theoretisch bearbeiten, interpretieren und deuten, bis sie uns als plausibel, funktional, folgerichtig oder bedeutsam im Blick auf unsere Unternehmungen erscheint. Sollte in dieser Realität dann wider Erwarten etwas eintreten, was unsere konstruierten Welten ver-stört, dann erscheint in dieser Realität ein Reales, ein bemerkbares Ereignis, das – wenn wir aufmerksam genug bleiben – unsere Konstruktionen verändern wird. So erscheint das Reale, das auch der Konstruktivist als mögliche Relativierung seiner Erfindungen benötigt, aber dann übergeht, wenn er nur eine symbolische Beschreibung seiner

relativierenden Wahrheitstheorie versucht. Jeder Konstruktivist aber muss die Kränkung hinnehmen, dass seine Erfindungen an der Lebenswelt scheitern, was die Konstruktion des Begriffes des Realen bezeichnet.¹ Es ist sehr wichtig, sich dieses erkenntnistheoretischen Umstandes bewusst zu werden und ihn selbst als Akt der Konstruktion zu begreifen. Zu kritisieren ist hingegen, wenn eine Wirklichkeit hinter der Wirklichkeit *verdeckt* angenommen wird, weil so nur einer neuen Ontologisierung Vorschub geleistet wird.

Entscheidend für eine solche Konzipierung von Realität und Realem ist die Beachtung des Beobachterstandpunktes. Implizit findet sich ein solcher auch in einer phänomenologischen Annäherung, die dem konstruktivistischen Denken durchaus verwandt ist. So heißt es z.B. bei Schmitz: „Mit der Wirklichkeit beginnt der Ernst des Lebens; man kann von ihr plötzlich betroffen werden und stürzt dann gleichsam auf den harten Boden der Tatsachen, indem man aus Tagträumen oder entrücktem Dösen aufschreckt oder aus dem Leben in mythischer Fantasie, für das es auf Tatsächlichkeit nicht ankommt, wie in der von spielerischen Identifizierungen beherrschten Phase der Kindheit, herausfällt. Erst mit dem Schock, den das zersetzende Eindringen der Wirklichkeit auslöst, kann die philosophische Reflexion beginnen ... Daher ist eine Ontologie, die sich dieses Themas annimmt, insofern gewiss keine transzendierende Spekulation ... Sie ist eine ganz und gar empirische Wissenschaft, die sich auf dem Boden der Lebenserfahrung erhebt, nur dass sie diesen Boden selbst in Augenschein nimmt und nicht nur, wie die positiven empirischen Wissenschaften, die vielfältigen und wechselnden Gebilde, die als wirkliche gelten, weil sie auf dem Boden der Tatsachen stehen.“ (Schmitz 1995, 40 f.) Allerdings hebt die konstruktivistische Methode nun nicht mehr auf eine Ontologie ab. Sie ist stärker als der Phänomenologe durch den Beobachterstandpunkt selbst ernüchert. Da gibt es den Ernst des Lebens immer als Bestimmung eines Beobachters, der in seiner Verständigungsgemeinschaft definiert, was die Differenz zwischen Realität und Imagination ausmacht. In der Moderne ist diese Differenz z.B. maßgebend für die Zuschreibung von Normalität oder Anormalität, für Verrückt-Sein oder Vernunft entwickelt worden. Aber auch diese Konstruktion von Realität muss zugestehen, dass sie überstiegen wird durch ein Reales, das immer erst im nachhinein geschaut werden kann. Als Beobachter in der Lebenswelt wissen wir sogar auf der symbolischen Ebene von der Begrenztheit unserer konstruierten Realität – dies nennen wir dann z.B. systemimmanente Eindeutigkeit. Das Reale, das zwar immer noch den Beobachter benötigt, der es als solches erkennt, erschüttert jedoch immer wieder unsere vermeintlich geordnete Realität.

Ist das Reale dann aber nicht eine Realität hinter der Realität? Genau dies wehrt das konstruktivistische Denken ab. Ich gestehe zwar die Unvorhersehbarkeit von Ereignissen zu, die Lücken und Risse in unseren Konstruktionen, die Löcher der Lebenswelt, in die wir fallen können, das Dickicht der Lebenswelt, in das wir uns verirren können, aber wir können dies immer nur im Blick jener Ordnungen, die wir uns aus solchen Konflikten symbolisch aneignen. Dies trifft Piaget mit seiner Theorie sehr gut:

¹ Dieses Scheitern ist allerdings vielschichtig. Es kann individuelles Scheitern durch singuläre Ereignisse sein. Es kann aber auch der pluralistische Diskurs sein, der dazu führt, daß es andere Beobachter gibt, die andere Realitäten konstruieren. Pluralität ist damit ein Kampfbegriff, der Grenzen symbolischer Rekonstruktionen bezeichnet. Vgl. dazu etwa so unterschiedliche Autoren wie James (1994), Spinner (1974) und besonders Welsch (1995, 541 ff.). Weiterführend gehe ich auf den Pluralismus in Band 2, besonders Kapitel IV. 3. ein.

zwischen Assimilation und Akkommodation schwanken unsere Eingliederungen des Realen in unsere Realität. Aus dieser Erfahrung aber können wir ableiten, dass es das Reale als Grenzbedingung gegenüber unseren Imaginationen und symbolischen Ordnungswelten gibt.

Dennoch benötige ich nun nicht die Behauptung einer Lehre vom Sein, die diesem quasi eine Eigengesetzlichkeit *außerhalb* unserer Beobachtungen zugesteht. Wir können ein solches Außerhalb zwar intuitiv erahnen, indem wir uns in andere Beobachterstandpunkte hineinversetzen, aber es bleiben eben doch *unsere*¹ Stand- und Blickpunkte. Und mögen wir auch noch so sehr, wie Schmitz es fordert, empirische Wissenschaft betreiben, die in der Lebenserfahrung wurzelt, so kommt es einer groben Vereinfachung gleich, wenn wir als Empiriker zugleich diesen Boden selbst in Augenschein nehmen wollen, um dadurch besser und weiter als andere Ansätze zu sehen. Wer soll dies beurteilen? Es bleibt immer nur die spezifische Verständigungs- und damit Beobachtergemeinschaft, die solche Regeln des Bodenständigen aufstellt. In der Phänomenologie kann man sich hier ohnehin nur mit der *Intention* retten, die Lebenswelt nicht auszublenzen.² Und gleich, ob wir nun eher konstruktivistisch oder phänomenologisch denken, so benötigen wir eine Beobachtung von uns als Beobachter in solcher Lebenswelt, wenn wir nicht doch wieder in einem Zirkelschluss auf eine Wahrheitskonstruktion rekurrieren wollen, die das schon vorgeben muss, was wir als „Wirklichkeit“ hinter unserem Wirken stets noch vermuten können. Aus der phänomenologischen Analyse können Konstruktivistinnen lernen, dass der Beobachter den Zirkeln seiner eigenen Wirklichkeitskonstruktionen so nicht entkommen kann.

Das Symbolische, Imaginäre und Reale sind begriffliche Konstrukte – auf der symbolischen Ebene angesiedelt –, die als Beobachterkonstrukte hilfreich sein können, um festgefahrene Beobachtungen aufzulösen und erweiterte Perspektiven einzunehmen. Hinter ihnen verbirgt sich keine Ontologie, sondern eine schlichte konstruktive Setzung, die sich an kulturelle Erfahrungen ankoppelt. Diese Unterscheidungsebenen haben ihre Geschichte in verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen ebenso wie in Alltagserfahrungen. Sie taugen auch in anderen, in nicht-konstruktivistischen Zusammenhängen.³ An dieser Stelle habe ich mit diesen drei Perspektiven eine mögliche Lösung konstruiert, um gewissen erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten bisheriger konstruktivistischer Theoriebildung zu entgehen. Sie lassen sich vorläufig so zusammenfassen:

(1) Symbolisch muss und kann ein Wahrheitsanspruch gar nicht aufgegeben werden, wenn man konstruktivistisch argumentiert. Allerdings beinhaltet Wahrheit im konstruktivistischen Sinne unter Benutzung gewisser absoluter Zeichen immer die Möglichkeit einer Relativierung von Wahrheitsauffassungen. Dies wurzelt in dem Umstand, dass konstruktivistisches Argumentieren mindestens in drei Aspekte zerfallen kann:

¹ Also stets die Standpunkte *bestimmter* Verständigungsgemeinschaften.

² Allerdings bleibt die Phänomenologie, wie sie z.B. Schmitz umfassend entfaltet, in ihrem Denkansatz oft bloß an der Oberfläche der Phänomene. Sie scheut einen radikalen Beobachterstandpunkt, wie ich ihn in der dritten Kränkungsbewegung noch näher thematisieren werde, ebenso, wie eine kritische Dekonstruktion gesellschaftlicher und ideologischer Voraussetzungen in unseren Verständigungsgemeinschaften. So beschäftigt sie sich zwar mit Subjektivität, vernachlässigt aber sowohl ein umfassendes Verständnis des Unbewussten wie eine Kritik der sozialen Verständigungsgemeinschaften.

³ Bei Lacan werden sie psychoanalytisch genutzt. Vgl. Kapitel II.3.5.

- ▶ konstruktivistisch dominiert die Erfindung von Wirklichkeiten,
- ▶ die sich rekonstruktivistisch den schon erfundenen Wirklichkeiten stellen muss
- ▶ und die dekonstruktivistisch alle erfundenen Wirklichkeiten in Frage stellen kann.¹

Symbolische Konstruktionen vollziehen sich in einer Lebenswelt und in Verständigungsgemeinschaften, so dass es eine vordringliche Aufgabe konstruktivistischer Argumentationen ist, sich mit der Lebenswelt und den in ihr agierenden Verständigungsgemeinschaften zu beschäftigen, anstatt sich z.B. allein auf biologische Modelle oder handlungsbezogene Rekonstruktionen von Fachwissenschaften zu verlassen.

(2) Symbolische Systeme betonen kognitive Lösungen, die über Sprache vermittelt sind. Hier neigt der bisherige Konstruktivismus dazu, allein in diesem Kognitivismus zu verharren, und er vermeidet eine Erweiterung seiner Beobachterperspektiven hin auf imaginäre Vorstellungen. Dabei ist ein doppelter Mangel festzustellen: einerseits werden Interaktionen mit Anderen zwar zugestanden, wenn es um die Konstruktion von Wirklichkeiten geht, aber diese Interaktion wird ausschließlich kognitiv erfasst. Man bleibt dabei in sehr einfachen Konzepten der wechselseitigen Bezugnahme und thematisiert weder das individuelle Begehren im Blick auf Andere noch hinreichend die Dynamik von zwischenmenschlichen Spiegelungen, die in Konstruktionen sozialer Wahrnehmung, z.B. von Sympathie, Antipathie, Liebe, Hass usw. auftreten. Hier leidet der bisherige Konstruktivismus vor allem daran, dass er bisher zu stark entkoppelt von Interaktionstheorien entwickelt wird.²

(3) Schließlich bleibt vor allem im „radikalen Konstruktivismus“ eine Unterscheidung von systemimmanenter und systemtranszendenter Eindeutigkeit unklar, so dass im Blick auf Ereignisse, die wir als reale rekonstruieren, stets eine Wirklichkeit hinter der Wirklichkeit erscheint. Da wird dann noch von Dingen gesprochen, die wir nicht erkennen können, weil wir sie ja nur konstruieren können, was aber diese Dinge bereits als Konstrukt einer Wirklichkeit hinter der Wirklichkeit einführt. Solche Bestimmungen erweisen sich als unnötig, sofern wir die Beobachtung prinzipiell konstruktivistisch im Blick auf die Vor-Leistungen einer beobachtenden Verständigungsgemeinschaft auffassen.

In solcher Auffassung erscheinen Konstruktionen von Beobachtern uns in unserem Erleben und Erfahren *als Realität*, an der wir Lust gewinnen oder in der wir scheitern. Dies ist der tiefere Sinn einer Rache der Lebenswelt, die sich immer in unser Leben einmischt, weil wir auch als Konstruktivisten nicht frei von Rückkopplungen mit

¹ Wirklichkeit schreibt sich im Plural, da es verschiedene Verständigungsgemeinschaften mit unterschiedlichen Wirklichkeitsdefinitionen gibt. Es gibt nicht die eine universelle Wirklichkeit, die stets nur wahrscheinliche Annäherung an Handlungsrealisationen sein kann. Schon die unterschiedlichen Voraussetzungen des menschlichen Handelns in unterschiedlichen Verständigungsgemeinschaften zerstören die Fiktion von der einen Wirklichkeit. Auch Wirklichkeiten im Plural sind immer noch Konstrukte. Der Plural macht Erkenntnis nicht leichter, sondern sehr viel schwieriger.

² Ausnahmen gibt es nur, sofern die dritte Kränkungsbewegung einbezogen wird; dies gilt z.T. etwa für den Ansatz von Ciompi (1982, 1988) in der konstruktivistisch orientierten Therapie.

unserer Umwelt sind. Es ist eine Illusion zu glauben, dass wir hier ein geschlossenes System sein könnten, nur weil etwa unser Kreislauf oder andere körperliche Vorgänge relativ autonom in einer Umwelt funktionieren. Der Beobachter selbst definiert durch seine Blicke Bedingungen von Geschlossenheit oder Offenheit. Wenn wir reale Ereignisse in unserem Leben – z.B. von der Nahrungsaufnahme über die Erfahrung von Schmerzen bis hin zum Tod – nehmen, dann werden alle unsere Konstrukte immer wieder durch Lücken und Risse in unseren Konzepten überrascht werden können. Gerade die symbolischen Konstruktionen sollen uns die Rache der Lebenswelt an unserem Erfindungsreichtum verdecken helfen, um uns über unsere Unzulänglichkeiten zu trösten. Es ist hier die Unzulänglichkeit einer kognitiven Welt.¹

¹ Diese Einseitigkeit wird klar von Maturana vorgetragen: „Lebende Systeme sind kognitive Systeme, und Leben als Prozess ist ein Prozess der Kognition.“ (Maturana 1982, 39)

1.6. Realität: Zeichen und Symbol I

Aus der Sicht des Alltags stellt sich vielleicht noch deutlicher als aus der Sicht der wissenschaftlichen Konstruktionen die ganze Macht der Beobachtungsrealität. Jean Piaget hat hierüber eine Psychologie entwickelt, die uns verdeutlicht, wie ein Kind sich jene Konstruktionen kognitiv aneignet und schematisiert, die zivilisatorisch und kulturell angesehen und tradiert werden, wie dabei zugleich aber auch die biologische Aktivität des Menschen gewahrt bleibt und Veränderungen in Auseinandersetzung mit der Natur ermöglicht. Piaget hat dabei wesentliche Bezugspunkte durch die Phasenaufteilung des Erlernens konstruktiver Kompetenz uns als Beobachtungswelt nahe gelegt. Von der Geburt bis zum Spracherwerb erobert das Kind sein Handlungsuniversum, indem es sensomotorisch alles an sich zieht, durch Wahrnehmung und Bewegung sich die Umwelt aneignet, was sowohl eine aktive wie auch passive Seite einschließt. Wenn Sprache und Denken einsetzen, so formuliert Piaget, dann ist das Kind selbst ein Element oder eine Größe geworden, die sich Schritt für Schritt konstruiert hat und nunmehr von sich aus auch als extern beobachten kann. Bereits Hegel hatte, als er die beobachtende Vernunft des Menschen zu bestimmen suchte, in seiner „Phänomenologie des Geistes“ für die Beobachtung des Selbstbewusstseins eine Unterscheidung getroffen, die bei Piaget in anderer Gestalt wieder auftaucht. Hegel spricht von der Dialektik der teils empfangenden und teils selbsttätigen Beobachtung der handelnden Tätigkeit des Bewusstseins. Selbst- und Fremdbeobachtung sind hierbei zwei Sichtweisen, die jeder Mensch in seiner Sozialisation erlernt. Beide korrespondieren mit den Fremd- und Selbstzwängen.¹ Piaget hat die eigentümliche Balance in diesem Beobachtungsakt wohl aufgespürt: einerseits ist das Kind tätig, indem es die Dinge seiner Umwelt sich einverleibt, indem es die bereits konstruierten Dinge in sein Tun assimiliert; andererseits fügt es im Prozess der Akkommodation mit oft unmerklichen Transformationen den assimilierten Objekten neue Anordnungen bei, die die externen Objekte anpassen. Die Assimilation gliedert dabei die Umwelt in kognitive Strukturen des Kindes ein. Solche Strukturen sind für Piaget ohne das biologische Modell der Anpassung nicht diskutierbar, in ihnen ist immer auch die biologische Grundlage unseres Konstruierens ausgedrückt. Die Akkommodation ist dabei eine Reaktion auf die Umwelt, wobei die kognitiven Strukturen für die Anpassung an die Umwelt genutzt werden oder zu Transformationen, Differenzierungen führen, die in die innere Struktur integriert werden und in operativen Akten sich nach außen – auf besondere Realitätszustände – richten. Beide Prozesse sind letztlich kaum voneinander zu lösen, sie greifen ineinander und wirken in der Äquilibration, dem internen Mechanismus zur Selbststeuerung des Organismus zusammen.

In diesem Zusammenwirken nun ist ein Umstand besonders wesentlich – und er trägt auch zur Erhellung des Konstruktivismus des Kindes besonders bei. Das Kind eignet sich Objekte der Umwelt an. Dabei verfügt es aber zunächst nicht über so abstrakte Begriffe wie Umwelt, Wirklichkeit, Beobachtungsrealität. Es erlebt vielmehr sensomotorisch eine konkrete Wirklichkeit mit konkreten Konstruktionen. Entscheidend für das Kind ist es dabei, in all den Wechseln des Erlebens sich bestimmte Objekte festzuhalten, eine „Objektpermanenz“ zu erreichen. Hier nun stellte sich Piaget wie schon zuvor der Philosophie das Ding-an-sich-Problem. Piaget behauptet nicht eine Abbildung

¹ Dies wurde bereits näher in Kapitel I. ausgeführt.

der Außenwelt in das Kind, keine Widerspiegelung oder substanzielle Transformation, sondern sieht die aktive Seite des Subjekts. Hier ist es nicht das Schauen, nicht der Blick allein und auch nicht zuerst die Sprache, sondern die Sensomotorik, die die Welt erobern lässt, in die sich die Sprache dann einmischt. Wo die Erkenntnistheorie auch im 20. Jahrhundert noch das Problem artikuliert, inwieweit subjektive Erfahrung bzw. Konstruktion mit einer bewusstseinsunabhängigen Realität verbunden ist, da bleibt der Genfer Konstruktivismus von Piaget auf einer konkreteren Betrachtungsebene, die zunächst einmal in den Aktionen des Kindes die aktive Selbstkonstruktion von Wirklichkeit betont. Im Gegensatz zu Ernst von Glasersfeld, der darauf insistiert, dass alle realen Strukturen in Form von Unabhängigkeit von diesem Bewusstsein Unsinn seien (vgl. von Glasersfeld 1987, bes. 104 ff.), bleibt Piaget unentschlossener, weil er sich an dieser Stelle nicht grundsätzlich in den philosophischen Streit einmischt. Er spricht noch von dem Gegenstand, den das Kind aufnimmt, ohne immer zugleich dies als Konstruktion zu markieren, weil er die Ambivalenz des Konstruierens selbst spürt: einerseits Konstruktion und andererseits Re-Konstruktion zu sein. Gewiss erobert jedes Kind seine Wirklichkeit, indem es sie konstruiert. Aber dies geschieht in einer gegenständlichen Welt, die bereits Konstruktionsvorräte aufweist. Es sind dies auch nicht alles menschliche Konstruktionen, sondern vieles ist vom Menschen gespiegelte und verarbeitete Realität, Natur, Ordnung. Nicht, dass der Mensch an solcher konstruktiven Verarbeitung unbeteiligt sein könnte, aber ein naiver Solipsismus ist Piaget auch nicht zu eigen, denn er mündet in erkenntnistheoretische Aporien, weil er letztlich zur Weltverleugnung führen muss. Ernst von Glasersfeld zieht die Grenze zu einem solchen Solipsismus, indem er dem Konstruktivismus eine Regel der Anpassung an die Seite stellt (ebd., 112), die aber, wie wir gesehen haben, auch nicht unproblematisch bleibt. Er vergleicht in behavioristischer Manier den Organismus in seinen Input-Output-Regularitäten mit einem schwarzen Kasten, einer „black-box“, wobei der Organismus etwas registriert, was Umwelt oder Welt darstellt, aber für ihn eine „black-box“ ist. Aus dieser Registrierung erwächst seine Re-Aktion, die „pragmatische Viabilität seiner Konstrukte“ (ebd.), seiner Anpassung. Daraus kann das Subjekt keine Ontologie im Sinne einer bewusstseinsunabhängigen Realität ableiten, auch wenn es seine Konstrukte ständig in die Welt nach außen projiziert. Seine Koordination, seine Tätigkeit der Ordnung von Partikeln der Erfahrung nennt es wohl Dinge, Ereignisse, Wirklichkeit oder wie auch immer, aber dies hilft ihm nicht über den Punkt des Solipsismus hinweg. Selbst der konsensuelle Bereich mit anderen Konstrukteuren hilft ihm wenig über die „black-box“ hinaus, denn alles, was ein Subjekt hieraus entnehmen kann, ist nur die Gewissheit, dass es zusammen mit Anderen eine tragfähige Konstruktion gefunden hat (vgl. ebd.).

Problematisch an dieser Ansicht ist, dies sei noch einmal erinnert, dass sie auf der Basis der Subjektabhängigkeit von Konstruktionen deren interaktive Wirkung beim Aufbau von Objektpermanenz, von Schematisierungen des Denkens, von geronnener und historisch verfestigter Symbolisierung so maßlos unterschätzt. Zwar glaube ich nicht, dass radikale Konstruktivisten Voraussetzungen solch subjektiver Konstruktionen dem Grunde nach bestreiten wollen, aber dadurch, dass sie diese nicht zum wesentlichen Thema ihres Blickwinkels machen, erzeugen sie ihrerseits eine größere „black-box“, als es aufgrund der konstruktivistischen Grundüberzeugung nötig wäre. Aus der Sicht des hier vertretenen interaktionistischen Konstruktivismus gewinnen wir eine andere Einstellung.

Zunächst war es mir in der ersten Kränkungsbewegung wichtig, eine Argumentation zu entfalten, die insbesondere an sprachphilosophische Problematisierungen der Erkenntnis anknüpft. Ich entdeckte dabei – in exemplarischer Auswahl – einen impliziten Kon-

struktivismus, der ein konstruktivistisches Denken vorbereiten hilft, das ich hier vertrete. Solch ein Konstruktivismus problematisiert universalistische Ansprüche, rückt die Verständigungsgemeinschaft, die sich auf Zeit über Ansprüche einigt, in den Vordergrund, sieht das Nach- und Nebeneinander ebenso wie Interessen und Macht in die Ansprüche verwickelt, relativiert damit jedes Zeichen, jedes Wort und alle Aussagen, obwohl er - sprachlich gesehen - zugleich mit ihnen ausschließend operiert.

Zeichen, so argumentierte ich, sind dabei eine Basis der Verständigung, aber sie entbehren eines Ur-Zeichens oder Ur-Sinns. Gerade sprachphilosophische Erkenntnisse zwingen uns, Deutungen, Konsens und Verständigung immer mit in den Blick zu nehmen, wenn wir über Zeichen als Elemente oder absolute Bestandteile unseres Ausagens urteilen wollen. Allein die Wirkungsweise von Zeichen in menschlicher Verständigung verhindert aber auch von vornherein einen Zeichengebrauch, der bloß subjektivistisch sein könnte. Zeichen drängen als Bedeutungen immer auf Leistungen einer Verständigungsgemeinschaft, die wir als kulturelles Vorverständnis, als gruppenbezogene Voreingenommenheit, als Interessen in bestimmten Kontexten usw., rekonstruieren können. Zeichen erscheinen uns nicht einfach, wir bilden sie nicht in uns ab, und sie widerspiegeln auch nicht, was sein muss, sondern sie werden durch unsere Handlungen erzeugt, konstruiert, auch wenn die Konstruktion meist schon durch Andere vorvollzogen ist und uns als Re-Konstruktion erscheint. Zeichen sind aber auch noch recht offen, sie können vielgestaltig und widersprüchlich uns erscheinen; wer an ihnen ansetzt, um die Ordnung der Dinge oder Blicke zu richten, wird schnell ob der Kombinationen und Wandlungen in Sackgassen der Erkenntnis enden. Gerade deshalb gehört es zu den größten Wundererwartungen, dass uns ein „Zeichen“ gegeben werden möge. Auf der Höhe einer konstruktivistischen Argumentation haben wir jegliche Hoffnung auf solche Wunder – seien sie religiöser oder wissenschaftlicher Absicht – verloren.

Symbole, so schlussfolgerte ich, erlösen uns in der Form des symbolischen Denkens und Ordners aus der Misere eines unendlichen Zeichengebrauchs. In symbolischer Wandlung verdichten und verschieben sich Zeichen hin zu wiederholbaren, von Verständigungsgemeinschaften normativ überprüfbaren und sinnhaft gelebten Deutungen, die für Andere immer Bedeutungen und kulturelle Lerngegenstände sind. Hier erscheint die Ordnung der Zeichen als eine Ordnung von Konsens, Kontext und intentionaler Orientierung. Die vielgestaltigen Möglichkeiten der Zeichen-Auchs verzweigen sich in das sagbar und sichtbar gemachte Eins des Konsenses menschlicher Gruppen, in die bedeutsamen Kontexte und intentionalen Orientierungen, die für bestimmte Beobachterbereiche durch die Art und den Gebrauch definiert werden. So entstehen sehr unterschiedliche symbolische Ordnungen nach- und nebeneinander, die als Konstruktionen Welten erzeugen und als Rekonstruktionen Welten erhalten sollen. Weder ein Anfang noch ein Ende ist in diesen symbolischen Spielen abzusehen; die Dekonstruktion ist hier eine stete – aber oft nicht zugelassene – Möglichkeit. Die Möglichkeiten der Dekonstruktion hängen – anders betrachtet – von der Demokratisierung einer Gesellschaft und einer zugelassenen Pluralisierung als erkenntnismethodologischen Prinzipien ab. Für Konstruktivisten ist Pluralismus ein Kampfbegriff.

Aber ergreifen wir so die *Realität*, nach der wir anfangs gesucht haben, um in unseren Zeichen und Symbolen die Welt, so wie sie *ist*, „tatsächlich“ auszusagen? Unsere Suche wurde uns gekränkt, denn die Realität als Zauberwort, das eine Identität zwischen Sachen und Dingen „da draußen“ und unserem Wissen im Innern ausdrücken soll, ver-

weigert den zauberhaften Zugang, den bis heute Menschen erhoffen. Die Realität ist entzaubert, weil sie sich als ein Konstrukt erweist, das schon den Zeichen und Symbolen unterliegt, bevor wir *in unserem Wissen* überhaupt eine Chance hatten, sie so *rein* zu sehen, wie es uns ein naives Denken suggerieren will.

Können wir die Realität nicht doch irgendwie retten? Eine interessante Problematisierung, auf die ich bisher nicht eingegangen bin, bietet für dieses Problem Paul Feyerabend. In seinen Studien „Wider den Methodenzwang“¹ entwickelt er die These, dass in den wissenschaftlichen Forschungspraktiken, die sich um „objektive“ Maßstäbe der Forschung bemühen, keine allgemeine Regel des Fortschritts ausgemacht werden kann, außer der, die da lautet: „anything goes“. Feyerabend führt zahlreiche Beispiele aus der Wissenschaftsgeschichte an, um zu begründen, wie die Maßstäbe der Objektivität sich je nach den praktischen Erfordernissen der Wissenschaft veränderten. Er behauptet kein Erkenntnischaos, denn objektive Maßstäbe bleiben stets der Garant auch eines wissenschaftlichen Realismus, d.h. Ausdruck einer Forschungspraxis, die nicht nur mit Theorien jongliert, sondern handlungsbezogen agiert. Er argumentiert recht ähnlich dem Ansatz des methodischen Konstruktivismus, weil und insofern er sich auf ähnliche Gewährsleute stützt. Und dennoch radikalisiert er aus einer historischen Betrachtung der Wissenschaftsgeschichte nun gerade die rekonstruktive Arbeit, der er den letzten Schein einer unvergänglichen Realität nimmt: „Die Idee einer Methode, die feste, unveränderliche und verbindliche Grundsätze für das Betreiben von Wissenschaft enthält und die es uns ermöglicht, den Begriff ‚Wissenschaft‘ mit bescheidenem, konkretem Gehalt zu versehen, stößt auf erhebliche Schwierigkeiten, wenn ihr die Ergebnisse der historischen Forschung gegenübergestellt werden. Dann zeigt sich nämlich, dass es keine einzige Regel gibt, so einleuchtend und erkenntnistheoretisch wohlverankert sie auch sein mag, die nicht zu irgendeiner Zeit verletzt worden wäre.“ (Feyerabend 1986, 21) Darin nun allerdings setzt er auf einen wissenschaftlichen Realismus, „der die phänomenalen Objekte für wirklich erklärt.“ (Feyerabend in Duerr 1981, 338) Er rettet die Wirklichkeit als eine reale Außenwelt, aber betont diese zugleich als ein Erscheinen in Handlungen, indem er ganz auf die Wissenschaftspraxis abhebt: Schließlich entdecken die Wissenschaften immer wieder, dass die in ihnen auftretenden Gegenstände sich mit realen Handlungen decken, aber gar nicht in der Wirklichkeit auftauchen, sondern erfunden sind. Wissenschaftliches Vorgehen schließt ein, dass wir uns auf existierende Gegenstände, Relationen, Vorgänge usw. beziehen. Die Lösung aller Konstruktionsprobleme erscheint als pragmatisch: Was die Wissenschaften *tun*, das wird – immer im historischen Rückblick getestet – zugleich Garant für die Bestimmung von Realität. Ein wissenschaftlicher Realist allerdings muss kritisch sein: weder kann er einfach sogenannten Sinnesdaten noch den Versprechen von Wissenschaftstheoretikern vertrauen, die ihm *eine* Realität für immer sichern wollen.

Aus dieser Perspektive orientiert sich Feyerabend an Vorstellungen der Wissenschaftspraxis, die nun durchaus banale, fehlerhafte, problematische Praxis sein kann. Wer soll dies beurteilen? Wer kann sich je sicher sein, welche der trivialen Erkenntnisapparaturen nicht vielleicht doch einen Fortschritt bedingen, der in der Praxis als Fortschritt empfunden wird – mögen auch andere ihn als wissenschaftliches Desaster ansehen. Eine ähnliche Argumentation – pointiert insbesondere für die Praxis der Paradigmenfindung und -behauptung – finden wir bei Kuhn (1976, 1988). Hier erscheint nochmals der Werteverlust und die Aufgabe der großen Metaerzählungen (vgl. Kapitel I. 4.). Aber Feyerabend denkt dies noch weiter. In dem Maße, wie wir die wissenschaftlichen Praktiken berücksichtigen, erscheint das Autoritätsproblem in den Wissen-

¹ Vgl. dazu Feyerabend (1986; ferner erweiternd 1978, 1981).

schaften. Wissenschaftliche Aussagen sind Aussagen von Macht und Autorität, sie sind in die Fehler eingebunden, die durch Interessen und soziale Kontexte, durch Erfolgsorientierung, wissenschaftliche Hauptströmungen und den Sog damit verbundener Ausschlüsse entstehen. Insoweit wird wissenschaftliche Pluralität zu einem Kampfbegriff, um den Anspruch des wissenschaftlichen Realismus, die Welt zu sehen, wie sie *ist*, zu retten. Wissenschaftler sollten Menschen sein, die auch die Außenseiterposition einnehmen können, freie, mündige Menschen, die vor allem erkennen, dass die Wissenschaften kein Erkenntnisprivileg auf Wahrheitsbestimmung *der* Realität haben. Seine These gipfelt darin, der Wissenschaft keinen höheren Rang im Staat zu geben als anderen Traditionen. Dies liegt daran, dass Wissenschaft erstens gar keine Einheit darstellt, so dass ihre Autorität durch das Nach- und Nebeneinander widerstreitender Ansätze ohnehin fraglich ist. Zweitens sind die Werte, auf die Wissenschaft aufgebaut wird, unklar. Drittens gibt es genügend pragmatische Traditionen in Kulturen (z.B. indianische Medizin, ökologischer Anbau), die oft effektiver und billiger zu Ergebnissen gelangen als die Wissenschaft (vgl. ebd., 342). Damit aber ist die eben noch angedachte Rettung auch schon wieder Illusion. Wissenschaft muss auch hier bescheiden werden.

Beunruhigend an den Thesen Feyerabends ist ihr frontaler Angriff gegen die rationalisierten Standards der Wissenschaft (vgl. Duerr 1981). Und sehr populär ist dabei die Waffe, die er forschungsmethodisch und -strategisch einsetzt. Es ist die Wissenschaftspraxis selbst, aus deren unendlichen Geschichten sich jene Verknüpfungen ableiten lassen, die den Anspruch objektiver Realitätssuche stets schon unterlaufen.

Dies kommt einer konstruktivistischen Position oft nah. Auch der Konstruktivismus muss zumindest in technischen und instrumentellen Zusammenhängen zugeben, dass es so etwas wie überdauernde wissenschaftliche Wahrheit als weltweit wirkende Konvention gibt. Zwar stehen solche Konventionen immer vor dem Problem kontinuierlich neu verifiziert werden zu müssen, aber dies geschieht durch technische Normwerke hinlänglich. Gleichwohl kann solche technische Normierung nicht für ein durchgehendes Abbildverständnis von Natur oder eine realistische Begründungstheorie taugen. Wir müssen bedenken, dass auch in technische Normierungen schon kulturelle Ansprüche und Interessen, sprachliche Festlegungen eingegangen sind, und auch die Naturwissenschaften geben zu, dass stets neue Erfindungen und Umwälzungen der eigenen Weltbilder möglich sind. Aus solcher Sicht benötigen wir die Realität nicht mehr als eine in letzter Instanz universell objektive Realität, die uns die Grenze unserer Erkenntnis immer schon im Voraus festlegt. Es macht auch wenig Sinn, eine externe (= so ist die Welt wirklich) und interne (= so sehen wir sie bisher) wissenschaftlicher Geltung von Aussagen anzunehmen, denn unsere Welt ist „wirklich“ nur so, wie wir sie sehen (können). Der wissenschaftliche Beobachter nimmt interne Argumentationen auch in seiner Wissenschaftspraxis systemimmanent ein, er verfällt auf externe Perspektiven allein, wenn er diese Immanenz transzendieren will. Realität ist damit stets ein Konstrukt von Beobachtern. Sie mögen dabei auch oft sinnvoll zusätzlich konstruieren, wie nah sie empirisch überhaupt den vorfindlichen (aber eben doch immer auch rekonstruierten) Gegenständen kommen können. Und selbst, wenn alle die konstruierten Ordnungen von Realität scheitern und Ereignisse eintreten, die wir als *real* bezeichnen wollen, dann zeigt sich dieses Scheitern und das Auftreten des Realen immer noch für den Beobachter in Beobachtungen. Deshalb gelingt es ja auch Wissenschaftlern immer

wieder durch Exhaustion bzw. durch die Aufrichtung von Störbedingungen ihre Theorien gegen das Erscheinen des Realen zu immunisieren und den Theorienbestand möglichst lange zu schützen, um die erworbenen Machtpositionen in der Wissenschaft zu erhalten. Wenn wir uns mit der Konstruktion wissenschaftlicher Realität beschäftigen, dann müssen wir also nicht nur auf die beobachtende Konstruktionsarbeit allein schauen, sondern wir haben immer auch den sozialen Kontext der Verständigungsgemeinschaft und die historischen Bedingungen der jeweiligen Praktiken mit zu reflektieren.

Wenn wir den Zusammenhang von Zeichen/Symbolen und Realität beobachten, dann geraten wir leicht in einen Dualismus, der überhaupt für Erkenntnisbemühungen immer wieder sinnbildend zu sein scheint (vgl. z.B. Tyler 1991, 20 ff.). Als grundlegend gilt eine Unterscheidung, die eine sprachliche Welt von einer äußeren Welt trennt: „Das eine, erste, Glied der Dichotomie ist sprachlicher ‚Natur‘ (zum Beispiel Sprache, Beschreibungen, Sätze, Aussagen) und das andere, zweite, Glied ist (angeblich) nicht-sprachlicher ‚Natur‘ (zum Beispiel Welt, Realität, Objekte, *das, worüber* gesprochen wird).“ (Mitterer 1992, 91)

Mitterer nennt diese Dichotomie auch eine dualisierende Redeweise, die er strikt ablehnt. Auch hier haben wir es mit einem Zirkel zu tun: Wir müssen bereits voraussetzen – nämlich die Unterscheidung von Sprache und Realität –, was wir eigentlich erst zu beweisen hätten. Sollte dies aber so sein, dann liegt es verführerisch nah, die dualisierende Redeweise abzulehnen und eine nicht-dualisierende anzustreben. Aber was könnte das dann noch für eine Rede sein?

Zeichen und Symbole lassen sich nicht abschaffen, wenn Verständigung erhalten werden soll. Aber dennoch benötigen wir einen Verzicht auf Referenzbeziehungen (ebd., 42), denn gerade die unterscheidenden Referenzen (z.B. Theorie/Sprache und Wirklichkeit/Welt) sollen ja ihren Sinn verlieren. Nun kann Mitterer andererseits aber auch nicht mehr die Unterscheidungen selbst kritisieren, weil er sich ja dann auf das eingelassen hätte, was er überwinden will. Er sucht also nach einer Argumentationsweise, die solche unterscheidenden Grundprinzipien einfach ignoriert, um durch die Ignoranz zugleich neue Erkenntnisse zu gewinnen, die die Unterscheidungen selbst kritisieren lassen.

Betrachten wir dieses Vorgehen einmal näher, denn es ist für den Konstruktivismus sehr aufschlussreich: Es liegt auch für den Konstruktivismus nah, wie wir gesehen haben, ein naives Verständnis von Unterscheidungen zu verlieren, die wie die Entgegensetzung von Zeichen/Symbolen und Realität suggerieren, dass es doch so etwas wie eindeutige Abbildbarkeit von Welt in Sprache geben könnte. Gerade hier wirkt eine solche Dichotomie negativ, denn sie befördert ein Denken, das immer noch nach der Wirklichkeit sucht – wie z.B. der radikale Konstruktivismus¹ –, um daraus Wahrheitsbegründungen über diese Wirklichkeit selbst abzuleiten. Dabei ist es für die methodologischen Widersprüche, die dieses dualistische Prinzip erzeugt, so sagt Mitterer, nicht entscheidend, ob die Wirklichkeit oder die Sprache vorrangig gesehen wird. Man mag in solchen Theorien auch durchaus zu einer relativistischen Erkenntnis gelangen, die das eigene Framework im Vergleich mit anderen relativiert, aber innerhalb des eigenen Frameworks bleibt die Begründung der eigenen Wahrheitsfindung möglich, denn einander widersprechende Thesen werden „am gemeinsamen Objektbereich des Frameworks überprüft“ (ebd., 53). Hier erscheint das wieder, was ich in konstruktivistischen Worten als systemimmanente und systemtranszendente Eindeutigkeit charakterisiert habe. Aber mir stellte sich bisher das Problem der dualisierenden Redeweise nicht, weil ich vom

¹ Zur Kritik am radikalen Konstruktivismus vgl. deshalb auch Mitterer (1992, 115 ff.).

Beobachter aus argumentierte. Hier behaupte ich, dass ein jeder Beobachter als Teil von Verständigungsgemeinschaften auftritt, indem er mittels Konstruktionen von Wirklichkeit – und dies sind auf der Zeichen-/Symbolebene immer auch Unterscheidungen! – Sinn, Bedeutungen, Geltung usw. feststellt. Aus einer Perspektive *über* solche Beobachter mag es nun erscheinen, dass sie dichotomisch vorgehen, und dies lässt sich in der Tat in konkreten Fällen als problematisch kritisieren. Aber wir *als* Beobachter *über* solche Beobachter dürfen nie vergessen, dass auch wir nur Beobachter sind. Auch wir führen immer wieder Unterscheidungen ein, die als Unterschiede wirken. Oder sollte uns Mitterer einen Weg weisen können, diesem Dilemma zu entkommen?

In der Vorgehensweise, die er entwickeln will, „bilden Objekt der Beschreibung und Beschreibung des Objekts eine Einheit“ (ebd., 56). Dies soll so erreicht werden, dass die Beschreibung vom Objekt der Beschreibung ausgeht. Dazu benötigt Mitterer einen Beobachter, den er allerdings nicht explizit benennt. Er argumentiert von der Beschreibung her: etwas zu beschreiben heißt dann, eine Beschreibung „so weit“ (so far) mit einer weiteren (from now on) fortzusetzen. Damit scheint ein Dualismus vermieden: wir knüpfen bei Beschreibungen an bestehende Redeweisen an (ohne von Sprache auf Welt zu schließen) und setzen diese bloß fort. Nun scheinen wir allerdings in ein anderes Dilemma zu geraten. Wie sollen wir aus der Zeichen- und Symbolebene hinausgelangen und überhaupt Aussagen über *eine* Realität treffen? Gibt es zudem keine Beobachter mehr, die auch nicht-sprachlich beobachten?

Mitterer gesteht zu, dass es auch Objekte unabhängig von Beschreibungen gibt. Die Beschreibung ändert solche Objekte, indem sie ein Objekt (sprachlich) bildet, das bei Fortsetzungsbeschreibungen benötigt wird. Dabei kritisiert er den Konstruktivismus als idealistisch, sofern dieser davon ausgeht, dass die Sprache Objekte überhaupt erst konstituiert (ebd., 98 f.). Da er nun sprachlich unabhängige Objekte zugesteht, stellt er eine Ableitung auf: „Zuerst wird das Objekt angegeben, dann kann es beschrieben werden.“ (Ebd., 101) Was aber heißt Angabe? Ist dies nicht stets schon eine Beschreibung? Die Angabe darf keine Beschreibung sein, wenn Mitterer nicht in einen Zirkelschluss geraten will. Die Angabe bedeutet aber, dass das Objekt angegeben wird, „indem die Beschreibung *so far* an- und vorgegeben wird, die in dieser Beschreibung (*from now on*) fortgesetzt-entwickelt-verändert werden soll.“ (Ebd., 100)

Hier nun erscheint eine problematische Reduktion, die dadurch entsteht, dass Mitterer keine Beobachtertheorie entwickelt, die ihn aus seinen bloß durch Temporalität scheinbar gelösten Verstrickungen befreit. Weil nämlich die Beschreibung angegeben wird, erhalten Beobachter bereits etwas Unterschiedenes, sofern wir es mit Beobachtern in einer Verständigungsgemeinschaft zu tun haben. Diese unterscheiden in ihrer Funktion als Beobachter schon genuin, indem sie nach- und nebeneinander beobachten und darüber Unterscheidungen als Konventionen finden (das ist die Aufgabe sprachlicher Normierungen). Der Unterschied liegt also bereits im Beobachten, bevor es in irgendeiner Spezifikation weitere Unterscheidungen annimmt. Mitterer hingegen verbleibt ausschließlich in der symbolischen Ebene der Angabe und Beschreibung, die er aus der Sicht der Beobachter nicht in eine Ableitung bringt. Jeder Beobachter ist als Konstrukteur frei, seine Ableitungen zu treffen. Er ist unfrei, sofern die Verständigungsgemeinschaft hier Vorsorge getroffen hat. Aber eine Angabe *aus der Sicht des Objektes*, die dann weitere Beschreibungen bei Beobachtern generiert, ist ebenso problematisch, wie die zu Recht von Mitterer kritisierte Apriori-Setzung von Objekten, die eine Wirklichkeit abbilden soll.

Folgende Aussagen Mitterers erscheinen vor diesem Hintergrund als starke Vereinfachungen: „Erst durch ein ‚sprachverschieden‘ vorausgesetztes Objekt kann Adäquatheit-Wahrheit als Übereinstimmung (mit etwas grundsätzlich Verschiedenem) bestimmt und damit erstrebenswert werden.“ (Ebd., 104) Gleichzeitig soll das Streben nach Wahrheit aufgegeben werden. „Die Wahrheitstheorien sind eine erkenntnistheoretische Verschleierung des Faustrechts.“ (Ebd., 110) Was bleibt, das ist „die Wirklichkeit“, die als letzter Stand der Dinge – *so far* – Anlass weiterer Beschreibungen wird (ebd.).

Ich bestreite als Beobachter (und dabei Re/De/Konstrukteur) von Wirklichkeiten nicht, dass es Objekte gibt, aber ich bestreite, dass sie beobachterunabhängig vorausgesetzt werden können, um Übereinstimmung zu erzielen. Solche Übereinstimmung wird immer systemimmanent erworben und systemtranszendent verteidigt – und hier spielen Dualismen stets eine bevorrechtigte und sinnvolle (oft auch vereinfachende) Rolle, die nur im Wechselspiel der Beobachter, in Interessen- und Machtkämpfen ein- oder aufgelöst wird. Erst durch eine Verständigungsgemeinschaft erscheinen Objekte im Horizont von Übereinstimmung. Dabei ist Wahrheit nach wie vor ein Geltungsanspruch, dessen Relativierung ja nun gerade nicht verhindert, dass auch Mitterer wie ein (verschleierter) Vertreter des Faustrechts erscheint, das er generell abschaffen möchte. Aber wie soll dies geschehen? Erneut durch Rekurs auf die Realität? Dann geraten wir in die alten Fallen der Abbildtheorie. Durch Rekurs auf irgendeine Angabe von Objekten, die schließlich doch unterscheidend von irgend jemandem vorgegeben wird? Dann geraten wir in die Unterschiede und Dualismen, die Mitterer eigentlich aufheben wollte. Durch die Ineinssetzung von Sache und Welt im Beobachter? Dann geraten wir zu einer sich selbst erschaffenden rein subjektiven Welt, die weder die Vorgängigkeit von Verständigungsgemeinschaften noch Sprache adäquat erfassen kann.¹

Wenn wir uns mit dem Wechselverhältnis von Zeichen, Symbolen und Realitätskonstrukten beschäftigen, dann ist der Dualismus oft ohnehin nur ein An-Schein von Zirkularität. Dies liegt am symbolischen Ordnen und den begrenzenden Redeweisen von Verständigungsgemeinschaften, die sich nur schwierig zirkulär definieren können, wenn sie Eindeutigkeit anstreben. Solche Eindeutigkeit ist immer Ausschließung und mithin beschwört sie jene Dualismen, die bei einer Dynamisierung der Sichtweisen als zu statisch erscheinen. Ausschließung bedeutet im Nach- und Nebeneinander von Verständigungsgemeinschaften zwar eine systemimmanente Strategie, Ordnung und Wahrheit überhaupt noch – selbst in ihren nachmetaphysischen Formen – aufrecht zu erhalten. Aber in ihr wohnt kein übergreifendes und transzendierendes Kriterium mehr, das Verständigung begrenzen könnte. Aus der transzendierenden Sicht erscheint eine Nomadologie, eine Deterritorialisierung, die ins Mannigfaltige, ins Singuläre, in die Dekonstruktion und Auflösung zurückfällt, um sich als ontologisierende Anarchie (so bei Deleuze/Guattari 1992) zu behaupten, die sie aber *ontologisch* schon nicht mehr sein kann. Der Beobachter jedoch hat nicht nur individuell, sondern auch als Mitglied von Verständigungsgemeinschaften begrenzte Möglichkeiten. Er mag erkennen, was alles möglich sein könnte, aber er wird in der Pragmatik seiner Lebensformen nicht nach allen Möglichkeiten handeln können. Das Unendliche, das Mannigfaltige, das Singuläre erscheinen in den Konstrukten seiner Realität als Ankunft eines Realen, das symbolisch bearbeitet und verzehrt wird, das imaginär dem eigenen Begehren und Vorstellen einverleibt wird, so dass es bloß mögliche Begrenzung bleibt, die die Not-

¹ Eine andere Form einer nicht-dualistischen Haltung und Begründung wählt John Dewey, der über seine Handlungstheorie versucht, einem Denken in bloßen Gegensätzen zu entfliehen. Dabei zeigen für ihn andererseits die Handlungen der Menschen, dass Dualismen in der Praxis immer wieder bevorrechtigt benutzt und entwickelt werden, meist um Ordnung und Übersicht im Leben zu schaffen.

wendigkeit von Ausschließungen und die Maschinerie der Eindeutigkeitsuche stimuliert.

Vor diesem Hintergrund und nach Durchgang der ersten Kränkungsbewegung will ich einige konstruktivistische *Zwischenbemerkungen* zum Zusammenhang von Zeichen, Symbolen und Realitätskonstruktionen vornehmen.

Beobachten ist eine Grundeigenschaft des Menschen. Grundlegend tritt es in seiner Körperlichkeit auf – es ist nicht zufällig, dass für Piaget alle Intelligenz auf der Sensorik aufbaut –, es erscheint nicht nur in eigenen Aktionen, die sich durch Mimik, Gestik, Bewegung ausdrücken, sondern setzt zugleich immer ein Bild der anderen Menschen voraus, deren Mimik, Gestik und Bewegungen geschaut und hierin gedeutet werden. Kinder lernen sehr früh bedeutsame Zeichen von zufälligen Bewegungen zu unterscheiden. Wir finden hier Gründe dafür, weshalb menschliche Gemeinschaften diese Körpersprache in ein kohärentes Bild, in einen bestimmten Rhythmus zu bringen versuchen, um sich ihrer Gemeinsamkeiten unausgesprochen sicher sein zu können. Rituale, die sensomotorische und affektiv hoch besetzte Ereignisse sind, gehören zur Ausformung einer solchen Kohärenz, die sich über die Zeitalter zwar wandelte, aber bis heute erhalten geblieben ist. Denken wir nur an die Rolle von Rhythmik, Musik, Tanz- und Bewegungsformen in den jeweiligen Kulturen. In der Moderne allerdings spaltet sich die soziale Kohärenz aller Gruppenmitglieder in Systeme unterschiedlicher Gruppenkohärenzen auf. Die Massenmedien der Moderne ermöglichen zudem gegenüber der aktiven Teilnahme eher passive Formen ritualisierten Genusses.

Wissenschaftliches Beobachten schließt sich mit guten Gründen aus solcher Körperlichkeit aus, um seine reduzierten Intentionen eindeutiger durchzusetzen und darin klare Lösungen zu finden. Insoweit waren meine Reflexionen über den Gang sprachphilosophischer Argumente ein kurzer und hier gewiss nur einführender Eindruck von einer Ausschließlichkeit, die die Mimik, Gestik und Bewegungen der anderen Subjekte vernachlässigt, um zu einer von Subjektivität gereinigten Sicht zu kommen. Auch für diese Sicht bleibt das Problem eines Wahrnehmens in der Realität. Aber zugleich erscheinen nun die Zeichen, die sich im Bewusstsein in einer eigenen Realität der Imagination, der Vorstellungen und der Vorstellungskräfte, bewegen und die in einer kognitiven Konzentration auf solche Bewegungen Denken genannt werden. Bereits die Hervorhebung des Kognitiven gegenüber dem Affektiven und Sensomotorischen ist eine Ausschließung, die nur durch Rück- und Gegenbewegung in diesem Denken selbst relativiert werden kann. Dies fällt auch geschulten Denkern gewöhnlich sehr schwer.¹

Wahrnehmen erscheint vielen Beobachtern als etwas Unmittelbares. Kant unterscheidet die Rezeptivität der Sinne und die Spontaneität des Denkens. Damit ist ein wesentlicher Unterschied markiert, der darin wurzelt, dass alles, was wahrgenommen wird, für ein Denken in Frage steht. Die Wahrnehmungen fragen in uns an. Hier erscheint die Möglichkeit einer Freiheit des Denkens gegenüber dem Wahrgenommenen. Dabei ist das Bild der Rezeptivität selbst täuschend, denn es unterstellt, dass wir gleichsam einen Input erfahren, den wir dann überprüfen. Es gelangt aber nichts in uns im dinglichen Sinne hinein, sondern wir agieren unsere eigenen Sinne aktiv an dem Äußeren, wir sind selbst in dieser Aktion schon bestimmend. Das heißt nun aber nicht, dass wir das Medium, in dem wir existieren, unsere Umwelt, negieren könnten. Aber sie prägt sich nicht ein, sondern lässt uns alle Möglichkeiten aktiver Teilnahme. Ja, nur durch eine

¹ Die Verkürzung des kommunikativen Handelns auf kognitive Zusammenhänge wird in den nächsten Kränkungsbewegungen immer wieder als Kritikpunkt auftauchen.

gewisse Spontaneität unseres Wahrnehmens werden wir überhaupt genügend in sie eindringen und sie fraglich im Zirkel der Aktionen werden lassen. Insoweit täuscht Kants Bild so etwas wie einen kontemplativen Beobachter vor, den wir nur mit großer Distanz von den zirkulären Beobachtungsinteraktionen uns konstruieren können.

So ist es schwierig, das Wahrnehmen aus der Sicht der Wissenschaft, die bereits ausschließt, nicht reduktiv zu erfassen. Wir haben für Piaget gesehen, dass er nur bestimmte Wahrnehmungen für sich notiert, um hieraus etwas über die Intelligenz kindlicher Entwicklung abzuleiten. Andere konstruieren Kindheit eher nach affektiven Mustern. Wahrnehmen bedeutet damit also einen aktiven Eingriff, eine ausschließende Beobachtung von dem, was für Beobachter wichtig ist. Denn Beobachtungen können sich unerschöpflicher Beobachtungsvorräte bedienen und ihre Modi ständig wechseln. Trotz dieses beobachtenden Spielraums gelten nicht alle Beobachtungen und Modi der Beobachtung als sinnvoll. Dazu möchte ich wichtige Perspektiven für eine Beobachtertheorie zusammenfassen:¹

- ▶ Bei Hegel können wir etwas Grundsätzliches über Begriffe lernen. In seiner „Phänomenologie des Geistes“ wie auch in seiner „Logik“ entwickelt er bestimmte Grundbegriffe, die nicht als eindeutiges System nacheinander abgeleitet werden können. So geht die sinnliche Gewissheit über in die Wahrnehmung, deren Voraussetzungen sie schon enthält; die Wahrnehmung in ihrer Spaltung von Eins und Auch schließt wesentliche Momente des Verstandes auf, der wiederum in Aspekte der Vernunft zerfällt. Hier kann ich im Zeichenprozess selbst hin und her gehen, weil ich in einem Zirkel von Bedeutsamkeit und damit auch von unterschiedlichsten Beobachtungspositionen stehe, der mich gefangen hält. So bleibt jede Stufe an und für sich bedeutsam, aber schon die Spannung ihres „an sich“ gegen ihr „für sich“, die Spannung zwischen Konstruktion meiner Wahrnehmung und Rekonstruktion der Urteile Anderer, relativiert dieses Absolutum, dessen Bezeichnung ich dennoch benötige, um Bedeutungen mit Anderen austauschen zu können.² Ich hätte ohne solche Begriffe, die mit anderen Begriffene sind, gar keine Möglichkeit der Verständigung. Gleichwohl können die Bedeutsamkeiten von solchen Begriffen sich in meiner Zeit – meiner eigenen und der meiner Kultur – wandeln, verändern, zerstören. So greift immer die Zeit und die je spezifische soziale Form des Beobachtens prozedural in das Beobachten selbst ein. Erst daraus formt sich ein der Beobachtung entgegengesetzt Gedachtes, das wir Realität nennen.
- ▶ Realität ist außerhalb eines beobachtenden Zirkels von Zeichen und Symbolen hin zu Wahrnehmungen und Wahrnehmungsunterscheidungen nicht konstruierbar. Dieser Zirkel führt in bestimmte Ausschließungen, denn Wahrnehmung wird nur als Unterscheidung bewusst und beobachtbar. Es ist weder ein Ende der Beobachtungsvorräte noch eine Eindeutigkeit der Beobachtungsmodi ableitbar.³ Es

¹ Allerdings sollen in dieser Zusammenfassung nicht mehr alle relevanten Einzelaussagen der vorhergehenden Abschnitte wiederholt werden.

² Simon betont, dass Hegel in seiner Logik begreift, dass eine Erkenntnis rein aus Begriffen in Begriffen nicht im absoluten Sinne möglich ist, weil die Verdeutlichung von Begriffen in anderen Begriffen immer ein Produkt unseres „Fürwahrhaltens“ ist. Wo Kant die vorhergehende Philosophie, die rein aus Begriffen gedacht wurde, noch in Begriffen kritisiert, da wird für Hegel der Übergang hin zu einer Bedeutsamkeit erkennbar, die sich zwar noch ein absolutes Wissen retten will, aber dies schon am Aufschluss des Bedeutsamen im Spannungsfeld der Differenzen zwischen Personen zu denken hat. Vgl. dazu Simon (1989, 64 ff.).

³ Dies bedeutet nicht, dass wir uns über die physiologischen Merkmale des Beobachtens - eine Analyse unserer Sinne usw. - nicht zunehmend klarer werden können. Aber diese Klarheit bleibt gegenüber der je spezifischen Beobachtungsmöglichkeit bloß formal. Sie stellt nur Rahmenbedingungen dar, ohne die

wäre allerdings kognitiver Reduktionismus, wenn ich behaupten würde, dass nun Unterscheidungen immer Beobachtungen vorausgehen müssen.¹ Unterscheidungen und Beobachtungen produzieren sich zirkulär, d.h. es kann aus sinnlicher Wahrnehmung *im* Beobachten eine Unterscheidung erfahrbar und formulierbar werden, wie umgekehrt eine formulierte Aussage eine Beobachtung leiten mag. Auch wenn es angesichts der gewaltigen Beobachtungsvorräte und vorausgesetzter Modi des Beobachtens, die bis hin zum Klischee vorgängig alles Wahrnehmen zu strukturieren versuchen, zu einem enormen Druck in Richtung auf Vereinheitlichung sogenannter moderner Beobachtung kommt, so scheint mir trotz dieses Angriffes auf die Kreativität und Spontaneität des Subjekts damit seine grundsätzliche zirkuläre Möglichkeit neuer Beobachtungen und eigener Modi nicht vollständig beseitigt zu sein. Wird dieses Spannungsverhältnis, das weder Anfang noch Ende von Beobachtungen und Unterscheidungen nach letzten Gründen anzugeben vermag, gesprengt und in die Seite der Bevorzugung einer Welt durch Unterscheidung *oder* Beobachtung gepresst, dann landet man im ersten Fall der Bevorzugung der Unterscheidung vor der Beobachtung in der Paradoxie einer Gewissheit rationaler Unterscheidungen nach einem logischen Typus und in einer subjektentleerten Welt - also in den Fehlern Luhmanns -, oder im zweiten Fall in einem Empirismus, der letztlich naiv aus Verhalten eine Welterklärung ableiten will. Man landet so in Ausschließungsgründen, die die Spannung zugunsten eines sicheren Weges reduzieren, um Unschärfe zu beseitigen, ohne deren Ursachen tatsächlich bekämpfen zu können.

- ▶ Die Ausschließungsgründe oder die Notwendigkeiten des Denkens sind von Beobachtern selbst konstruiert. Sie sind mithin niemals absolut, sondern veränderlich. Es gibt keine abgeschlossenen Wahrnehmungsvorräte und auch keine geschlossenen Fragekonzepte des Denkens, die jenseits der Zeit und des sozialen Raums definitive Antworten finden. Es gibt aber wohl das Absolutum einzelner Begriffe oder gar von Aussagen und ganzen Weltbildern, die vermeintlich von allen gleich verstanden werden können. Aber dies Absolutum ist durch die Formen der Beziehung (Kommunikation) der Menschen, durch den Fluss (Prozess) hierin relativiert und veränderbar. Es ist immer eine Gefangenschaft in *einer* Geltung auf Zeit.
- ▶ Es gibt nicht einmal definitive Antworten in einer bestimmten Zeit und einem bestimmten sozialen Raum, weil das Wahrnehmen und das Denken aller Individuen immer mehr ist als das Gedachte, das sich in Zeichen formt und als reproduzierte Realität Gedächtnis ausbilden soll. So wie jeder Mensch individuell vergisst, um das Zufällige und Überflüssige sich auszuschließen, so vergisst eine Kultur immer einen großen Teil von sich selbst. Aber weil wir verschiedene Beobachter in einer Kultur haben, deren Erinnerungen wir wiederum beobachten können, mag uns dieser Umstand selbst immerhin bewusst werden, auch wenn wir ihn nicht beseitigen können. Auf eindeutige Wahrheit drängende Weltbilder oder Wissenschaften versuchen, uns diesen Umstand überhaupt vergessen zu lassen und uns über das damit Verdrängte durch angebliche Wahrheit zu trösten. So gibt es einen

Inhalte selbst erfassen zu können. Naturwissenschaftliche Forschungen erbrachten gerade hier die Einsicht, dass menschliches Wahrnehmen von enormer Plastizität geprägt ist, weil es einem Wandel des Beobachtungsraumes und seiner »Inhalte« gegenüber offen ist.

¹ Vgl. dazu meine Auseinandersetzung mit Luhmann in Kapitel II. 2.5.

großen Hang zu systemimmanenten Re-Konstruktionen, um die Macht und Position wissenschaftlicher Teildiskurse abzusichern. Es gehört zu den größten Schwierigkeiten, diese Absicherungsarbeit hinterfragbar zu halten. Je mehr wissenschaftliche Karrieren in solche Kontexte eingebunden sind, desto stärker drohen die wissenschaftlichen Teildiskurse in ihrem jeweiligen Status zu verharren.

- ▶ Weltbilder formen sich so, um doch definitive Antworten zu finden und zumindest in ihrer Zeit die gültigen Fragen und Antworten abzustecken. Ihnen ist immer wesentlich, dass sie bereits dem Beobachter die Fragen, die durch seine Wahrnehmung entstehen, regulieren, so dass er nicht etwa dort sucht, wo es zu Missverständnissen kommen könnte. So sind Fragen und Antworten in Weltbildern zirkulär eingespannt. Deshalb sind es Gefangenschaften, die – wie Foucault schlussfolgert – immer auch einen Machtaspekt tragen.
- ▶ Mit der gesellschaftlichen Arbeitsteilung teilen sich auch die Beobachter, die ihren Kontext von Fragen der Wahrnehmung und Antworten jeweils mit eigenen Zeichenvorräten füllen, symbolisch besprechen und lösen. Sie werden untereinander unverständlich, gegensätzlich, widersprüchlich. Es gehörte zu den Illusionen des Projekts der Moderne, sich hier als Einheit entwerfen zu wollen. In der heutigen Zeit ist diese Einheit mehr und mehr in ihre Widersprüchlichkeit zurückgefallen, die von einem Ende der großen Entwürfe kündigt und als Unübersichtlichkeit sich auch in ihren Interessen gegensätzlich geworden ist. Dies gilt nicht mehr nur für gegensätzliche Beobachter, sondern für jeden einzelnen Beobachter selbst. Von ihm erwarten wir, dass er im Laufe seines Lebens mehrfach seine Positionen, seine Blickrichtungen, seine Fragen und Antworten ändert. Hier erscheint in der rekonstruktiven Tätigkeit des Menschen, mit der er sich in seinen Verständigungsgemeinschaften situiert (sozialisiert) und erfindet (sozial verändert), auch die insbesondere von Derrida hervorgehobene Dekonstruktion, die als Wechsel des Blicks in die Unübersichtlichkeit einer Unabgeschlossenheit stets als Möglichkeit lockt oder als Gefährlichkeit ängstigt.
- ▶ So geschieht die Flucht in klare Fragen und Antworten nur noch in bestimmten Verständigungsgemeinschaften, die sich möglichst eindeutig verstehen.¹ Je eindeutiger sie dies in ihrem Zirkel tun, desto mehr schließen sie sich gegenüber der übrigen Welt ab und werden unverständlich. In diesem Aufstieg über Andere erscheint also schon ihr möglicher Niedergang. So ist es für die wissenschaftliche Entwicklung typisch geworden, dass sie weniger der Tradition als vielmehr der Ignoranz huldigen muss, um sich vorwärts bewegen zu können. Aus dem Schutt der Vergangenheit, aus allen möglichen Fragen und Antworten lässt sich kein kohärentes Gebäude schmieden. Es ist oft nur Verlegenheit, sich mit dem Alten noch einmal auseinanderzusetzen, um die eigene Position zu situieren. So sinnvoll dies ist, so auffällig ist es auch, dass selbst in den Wissenschaften immer mehr Menschen ohne solche Vergewisserung auskommen. Sie trösten sich dann, dass sich alle paar Jahre das Wissen verdoppeln soll, und nur der je höher Gebildete weiß, was alles bloß wiederentdeckt und mit neuen Zeichen bezeichnet wurde, aber dem Muster des Denkens nach doch bloß gleich oder ähnlich geblieben ist.
- ▶ Verständigungsgemeinschaften ihrerseits konstruieren „feine Unterschiede“ (Bourdieu 1987), die sich im akademischen Bereich als Ausschließungs-

¹ „Der Vorrang der Formen vor den Inhalten, ja schon die Trennung beider in der europäischen Philosophie drückt den Vorrang des Interesses aus, sich *im Selben* zu verstehen, gegenüber dem Interesse, anderes Verstehen zu verstehen.“ (Simon 1989, 107)

organisationen bewähren (Bourdieu 1992). Macht erscheint als ein Moment von Praxis, von Praktiken, die nicht als klar umgrenzte Gebilde eindeutig bekämpft werden können, sondern deren Zirkulation selbst zur Unschärfe sozialer Gebilde gehört. Bei allem Eindeutigkeitsstreben von Wissenschaft werden alle diese Momente immer durch den Rahmen solcher Unschärfe mit bestimmt. Habe ich eine systemimmanente Eindeutigkeit erreicht, so werde ich von systemtranszendenten Eindeutigkeiten stets wieder überrascht werden. Daraus entsteht die notwendige Frage in der Moderne, inwieweit dieser Rahmen selbst mit zur hinreichenden Aufklärungsabsicht von Wissenschaft über sich selbst gerechnet werden muss. Eine Beobachtertheorie, die diese selbstkritische Perspektive übergeht, wird schnell auf den Boden sozial angepasster Disziplinarmächte zurückgestellt.

- ▶ Die Individualität des Beobachters unterliegt der Allgemeinheit der Zeichen, wenn er sich auf den sprachlichen Diskurs einlässt. Jedes Individuum kann sich hier anders verstehen oder auch anders verstanden werden, als es sich selbst versteht, aber dieses Verstehen selbst unterliegt einer Gemeinsamkeit, die sich beobachtend immer nur durch Zeichen vermittelt herstellen lässt. Solche Zeichen, die sich in Symbole verdichten, entindividualisieren den Beobachter zugleich, indem sie jeder Selbstbeobachtung eine Fremdbeobachtung an die Seite stellen. So ist in dieser Voraussetzung das Selbst gespalten, das als Ich mit sich verkehrt und diesen Verkehr vermitteln muss. Daraus entstehen dem Selbstbeobachter zwei Probleme, die ich in den folgenden Kränkungsbewegungen untersuchen will:

(1) Inwieweit bin ich überhaupt ich selbst? Wenn ich den Anderen als Teil einer Beobachtung in mir sehe und mich auf ihn hin beobachte, zugleich aber auch den Anderen beobachte und ihn verfahren sehe, wie er zwischen selbst und fremd vermittelt, wir beide aber, wenn wir uns in diesen Beobachtungen verstehen und verständigen wollen, jene Zeichen benötigen, die nicht wir sind und die uns doch in unserem Verstehen oder Nicht-Verstehen ausmachen, dann muss ich offensichtlich in meinen Beobachtungen *selbst* mich immer mit *Anderen* vermitteln. Was aber bin ich dann selbst? Dieser Gesichtspunkt war der relativierenden Einschränkung von Wahrheit der Zeichen, der Symbole oder Realitäten bereits inhärent. Wird er systematisch in wechselseitiger Perspektive entwickelt, dann ist hier eine Radikalisierung zu erwarten, die in einer allgemeinen Dekonstruktion isolierter kognitiver und auf Autonomie des Subjekts rationalisierend aufbauender und konstruierter Entwürfe endet.

(2) Verstehe ich mich selbst? Bin ich in meinen Beobachtungen meiner selbst mir überhaupt hinreichend und nicht bloß zufällig *bewusst* oder vollziehe ich *unbewusst* Beobachtungen an mir, deren Folgen mir erst aus einem Wechsel meines Beobachtungsstandpunktes selbst klar werden können? Oder anders gefragt: Löst mir denn die kognitive Aufklärung über meine Vernunft oder die eines Anderen überhaupt die Rätsel meines Daseins und meiner inneren Existenz? Sollte dies nicht sein, dann radikalisiert sich die bisher schon relativierte Wahrheit einer interaktiven Kognition durch eine weitere Unschärfe, die nach dem Begehren fragt, das das Subjekt in seinen Vermittlungen mit Anderen antreibt, etwas bewusst zu tun, obwohl es die unbewussten Gründe dafür nicht weiß.

2. Zweite Kränkung: Selbst und Anderer

Die gekränkte absolute Wahrheit hat sich in Verständigungsgemeinschaften zurückgezogen. Seitdem geht die Rede davon, inwieweit solche Gemeinschaften nicht auch unhintergehbare normative oder lebensweltliche Regulative benötigen (oder selbst darstellen), um sich einen klaren wissenschaftlichen Blick und einen eindeutigen argumentativen Diskurs zu erhalten. Die Ernüchterung aber setzt sich zunächst in dem Problem der wechselseitigen Anerkennung der Subjekte fort, die sich erst durch solche Anerkennung als ihr Selbst oder Anderer erscheinen. Besonders eindringlich ist dieses Erscheinen von Hegel thematisiert worden, weshalb es einleitend am Beispiel von „Herr und Knecht“ von mir auf Möglichkeiten einer Beobachtertheorie und das Problem der Verständigung bezogen werden soll.

In einem zweiten Schritt wende ich mich Sartre und Levinas zu, um zunächst das Verhältnis von Ich und Anderem zu präzisieren: Was geschieht z.B., wenn Verständigung über das Erblicktwerden gedacht wird und was bleibt den Blicken hierbei verborgen? Dann erscheint mit Levinas ein grundsätzliches Dilemma: Nutzen wir unsere Erkenntnis immer nur, um letztlich alles Andere für uns auf ein Selbes hinauslaufen zu lassen, mit dem allein wir die Ordnung bestimmen, mit dem wir recht behalten und wissen, was wahr ist, oder können wir den Anderen neben uns (vielleicht auch in uns) zulassen, um offen genug für die Vielfalt des Lebens zu bleiben?

In einem dritten Schritt gehe ich dem symbolischen Interaktionismus, insbesondere Mead, nach, um nach den kritischen Einschränkungen des zweiten Schritts nun einen der möglichen – auf Symbolvermittlung abzielenden – Lösungswege in seinen Konsequenzen von Interaktion und Verständigungsgemeinschaften hervortreten zu lassen.

Dann wird viertens am Beispiel von Habermas gezeigt, wie sich die Unschärfe entfaltet, indem sie begrenzt werden soll.

In einer Kritik an Luhmann mache ich fünftens auf Probleme aufmerksam, die entstehen, wenn die Interaktivität von Verständigungsgemeinschaften entsubjektiviert wird.

Zum Abschluss beziehe ich diese Kränkungsbewegung, die auch hier nur exemplarisch entfaltet werden kann, auf die erste Kränkungsbewegung zurück, indem ich das Verhältnis von Realität, Zeichen und Symbolen aus der Sicht des interaktiven Beobachters zusammenfasse.

2.1. Herr und Knecht (Hegel)

In der Bewegung von Eins und Auch haben wir bereits gesehen, dass dem Subjekt nur seine sinnliche Gewissheit blieb, um reichste Erkenntnis zu gewinnen, dass aber in der Bewegung zum Wissen und zur Wahrheit ein ärmeres Resultat mittels Ausschließungen der Wahrnehmung selbst und seiner Formulierung in einem *vermittelten* Wissen entsteht. Daraus formt sich ein Verstand und eine Vernunft, die bisher recht isoliert bzw. isolierend erscheinen. Wenn nun aber solche Vernunft Geltung erreichen will, dann ist sie nie autonom, sondern an Verständigung mit anderen Subjekten gebunden. Es erscheint also nur aus der Illusion einer Isolierung des Subjekts das Subjekt-Objekt-Problem, in dem sich allein Mensch und Dinge oder Sachen gegenüberstehen. Wird

nach den Bedingungen der Möglichkeit dieses Gegenüberstehens gefragt, dann ist immer schon vorausgesetzt, dass eine Verständigung über die Geltung von Aussagen von Subjekten vorgeleistet wurde, um überhaupt Leistungen in der Bestimmung von Subjekt-Objekt-Relationen zu erbringen. Dies war ein klares Resultat der ersten Kränkungsbewegung.

Um sich selbst zu Bewusstsein zu kommen, scheint es in Erweiterung dieser Erkenntnis zunächst so, als müsse ein Subjekt, das zugleich Beobachter von Welt wie von sich ist, sich einerseits unmittelbar und sinnlich auf die von ihm erlebte Welt beziehen, andererseits aber in sich zu sich selbst als Wahrheit seines Wesens kommen. Die Robinsonade scheint hierfür ein entsprechendes Bild herzugeben, das zu betrachten lohnt.

Robinson, verschlagen auf seine einsame Insel, ist allein. Aber in seinen Gedanken, in seiner Begierde nach Leben, liegt als Geschichte bereits das eingeschlossen, was ihn verstehen lässt. Er ist von einer auf Selbstbeherrschung geprägten bürgerlichen Kultur schon gefangen gesetzt, bevor er überhaupt auf seiner Insel strandet. Seine Geschichte bringt zum Ausdruck, wie viel man als relativ freies, als handelndes, als bürgerliches Subjekt wagen kann, aber auch wie gefährlich solche Wagnisse sind. Doch bei all dem Glück, das man benötigt, um Wagnisse zu bestehen, so erscheint letztlich der Mut, mit dem man sich selbst bekämpft, als Lösung aus den Konflikten, wo uns die Natur unterwirft oder Gott prüft: Vertraue dir selbst, wirf dich zum Herrn über die Natur auf, indem du sie bearbeitest, diszipliniere dich, um durch Verzicht auf schnelle Lust und einfachen Gewinn, der in Faulheit und Trägheit mündet, dir dein Universum – und sei es auch nur eine kleine Insel – zu erobern. Diese Form der Kolonialisierung beginnt bei dir selbst. Schwing dich zum Herrn über dich selbst auf, indem du deine Lust, deine Faulheit und Trägheit zu deinem Knecht machst, der für dich arbeiten muss. Damit verwandelt sich Robinson in einen Herrn, der sich selbst regiert, wenngleich er von Gott kontrolliert erscheint. Aber dieser Gott ist als eine Konstruktion (seiner Zeit und seiner Traditionen) damit auch nur seine Ko-Konstruktion (seines Glaubenskreises) und bloß ein weiterer Ausdruck der ungeheuren Selbst-Beherrschung, die er sich auferlegt. In der Begegnung mit Freitag, der aus bloßer Fremdbeherrschung einer Gefangenschaft zu entspringen scheint, ist Robinson fraglos der Herr und Freitag ein Knecht.

Damit sind Herr-Knecht-Verhältnisse doppelseitig: Als Selbstbeherrschung erscheinen sie in einem intrapsychischen Spannungsverhältnis, in dem ich in mir eine imaginativ vermittelte symbolische Begrenzung durch ein (höheres) Anderes suche; als Fremdbeherrschung erscheinen sie als durch Macht, Herrschaft, Gewalt geprägtes interpsychisches Verhältnis zwischen ungleich der Vernunft und Aufklärung mächtigen Menschen.

Dabei gehörte es zum Übergang in die Moderne, wie im Kapitel I. dargelegt wurde, den Selbstzwang zu erhöhen und die Macht zu rationalisieren.

Robinson ist in diesem Rahmen ein Gedankenkonstrukt, eine der beliebten Fiktionen einer bürgerlich sich aufklärenden Welt. Er wird in andere Gedankenkonstrukte aufgenommen, etwa wenn Rousseau diese Fiktion als einzig lesenswerte Lektüre seinem „Emile“ bis zum 15-zehnten Lebensjahr überantwortet, um darzulegen, was eine „natürliche“ Erziehung ist. Es ist eine beflügelnde Imagination der Moderne, alles aus sich selbst heraus zu schaffen. Wer näher nachliest, der erkennt allerdings eine Herkunft, eine Umwelt und einen Gott, die allesamt als Ratgeber einer nicht näher dargelegten Verständigungsgemeinschaft fungieren, aber in dieser Funktion nur von einer außenstehenden Beobachterwarte aus erkennbar sind.

Was kann ein solcher, äußerer Beobachter an Robinson entdecken? Es scheint, dass Robinson in seinen Mono-Logen zwischen einem Außer-Sich und einem Für-Sich schwankt. Einmal beschreibt er sich als fremd, weil er die Normen seines Elternhauses ungenügend befolgt, weil er sich durch die Gewalten der Natur bestraft, durch Piraten verklavt sieht. Er wird seinen eigenen Begierden *entfremdet*, denn er kann im Wechselspiel seiner Wünsche und der Realität auch durch größte Anstrengung nicht das Äußere, das Andere vermeiden. Andererseits versucht er dieses Außen zu verstehen, und integriert es damit schon in sein Für-Sich-Sein, indem er es als Strafe für verletzte Normen deutet, als Schicksal der Natur oder auferlegte höhere Strafe Gottes erkennt, als menschliche Gemeinheit identifizieren kann usw.

Solcher Mono-Log erscheint uns als Beobachter dieses Beobachters Robinson als ein Spiel der Kräfte, wo das Tun des Einen in das Tun des Anderen umschlägt, wo sich aber zugleich in der Monologisierung eine Beobachtungsleistung hin zu einem Selbstbewusstsein formuliert, das in der Betrachtung seiner Extrempositionen sich aufklärend über sich und die Welt erfährt.

Robinson gibt nicht auf. Solange Leben in ihm ist, fährt er fort in seinem Denken und Tun. Ihn treibt etwas an, was wir mit Hegel Begierde nennen können.¹ In der Befriedigung seiner Begierde erlebt Robinson die Gewissheit seiner selbst, indem er die Naturmächte auf Zeit besiegt: Hunger, Durst, Schlafen, eine geborgene Existenz, die sich mittels Arbeit die Vorräte über den engeren Tag hinaus sichert. Aber gleichzeitig erfährt dieses sich reflektierende Bewusstsein über die Befriedigung seiner Begierde die Widerständigkeit, die Selbstständigkeit der Gegenstände, der Natur und Welt, die ihn umgibt und die er bearbeitet. Aus seiner Aktion gegenüber dieser widerständigen Natur entsteht ihm seine Wahrheit in vergegenständlichter Form. Robinson erlebt sich über seine Taten.

Uns als Beobachter erscheint sein Überlebensversuch als menschlich. Wir sehen, wie er die Natur stückweise durch Arbeit besiegt, wir sehen aber auch, wie er sich selbst dabei beherrschen lernen muss.

Aber als Beobachter bliebe für uns dies alles folgenlos, wenn er tatsächlich so isoliert wäre, wie er in der Reduktion auf seine Subjekt-Objekt-Verhältnisse erscheint. Der ihn konstruierende Autor kann ihn so nicht belassen, sondern eskaliert die monologische Existenz durch die Begegnung mit einem Wilden. Dieser wird dem Robinsonschen Monolog einverleibt, denn er hat als knechtisches Wesen scheinbar nichts Eigenes der Zivilisation entgegenzusetzen. Er muss die Wildheit, die unterentwickelte Stufe fraglos anerkennen, aus der er stammt. Erst sehr viel später werden ethnologische Beobachter ihn aus dieser Klammer solcher Beobachtung freisetzen können. Zunächst aber spricht in der Moderne Robinson als Herr und Freitag als Knecht hört zu. So bestimmt Robinson den Gang der Dinge und verklavt das dumme Wesen. Und diese Verklavung reicht so weit, dass selbst in der Stunde der Rettung dieser Freitag seinen Herrn nicht mehr willentlich verlassen kann, weil er ohne ihn in eine dumpfe Angst des Wilden zurückfallen müsste.

Als Herr ist Robinson damit voraussetzend im Mono-Log, und Freitag lauscht aus seiner Position die wesentlichen Erkenntnisse über die Dinge und das Bewusstsein sich

¹ Später wird in der dritten Kränkungsbewegung sich dieser Begriff über psychoanalytische Reflexionen in den Begriff Begehren verschieben. Begierde - im Sinne einer sichtbaren Kraft der Lebendigkeit von Akteuren - wird dann als Ausdruck solchen Begehrens erscheinen. Mit Lacan wird sich zeigen, dass Hegels Begriff der Begierde sehr aktuell ist, weil er das interaktive Verständnis betont.

ab. Aber damit ist Robinson doch nicht der solitäre, der einsame und im Monolog seiner Existenz verharrende Herr. Wir als Beobachter dieser Fiktion wissen längst, dass *wir* benötigt werden, um dem Autor und uns Sinn über dieses Bild zu geben: Seine Anerkennung findet Robinson nur über uns, die wir anerkennend ihn anerkennen. „Das Selbstbewusstsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewusstsein“, so formuliert Hegel diese Einsicht (Hegel 1970, 144). Robinson benötigt uns, um als Person anerkannt zu sein. Wir benötigen Robinson, um uns über das Bild, das wir uns von ihm machen, in dem, was wir tun und uns einbilden, anerkennen zu können.

An dieser Stelle sind wir konstruierend tätig, indem wir die Wirklichkeiten erschaffen, die uns bedeutsam sind. Wir sind hier in einer Gedankenbewegung. Da kommt es nicht darauf an, ob es diesen Robinson jemals gegeben hat. Die Gedanken verflüssigen die Welt und das Leben, sie imaginieren Personen, die als ein Als-ob unsere Anerkennungen ebenso und mitunter stärker beflügeln mögen als jene erlebten Anerkennungen, in denen wir uns selbst als Herren oder Knechte zeigen. Aber beliebig ist dieses Verhältnis nie, denn es setzt immer schon an der erlebten oder gedachten Interaktion an, in der wir uns sehen und gesehen werden.

Was bleibt nach dieser ersten Einführung? Die Gewissheit eines Anderen erscheint notwendig zur Bestimmung der eigenen Gewissheit. Ein Bild meines Ichs gewinne ich nicht ausschließlich über mich, sondern nur in der Anerkennung einer Vermittlung mit Anderen. Und sollte ein Ich so autonom erscheinen wie Robinson auf seiner einsamen Insel, dann sollten wir sofort jenen Beobachter uns beobachten, der hieraus anerkennend seinen Gewinn zieht.

Auf dieser Basis erkennen wir an den Bildern, die wir uns über menschliche Verständigungsgemeinschaften, die immer auch Beobachtergemeinschaften sind, machen, dass es aber auch keine Gleichheit in der Verständigung und für die Beobachter gibt. Eine Chance auf Gleichheit, der die bürgerliche Moderne von Anbeginn an faszinierte, scheint nur zu bestehen, wenn wir die Anerkennung selbst egalisieren, d.h. wenn wir Anerkennungsbedingungen finden könnten, die alle Menschen gleich und ohne erzwungene Macht teilen könnten. Aber ist dies möglich? Wäre es vorstellbar, dass wir alle Robinson werden? Wie aber verhalten wir uns dann gegenüber dem Herrn (Gott), der auf uns blickt und uns nach seiner Willkür Anerkennung gibt? Oder sollten wir alle Freitag werden? Wie aber verhalten wir uns dann gegenüber jenen Besserwissern von Welt, die wie Robinson mit ihrer Warenproduktion und ihren Tauschgeschäften die Welt schon erobert haben? Je mehr wir über Egalität nachdenken, desto mehr mögen uns lebensweltliche Unterschiede nach arm und reich, hässlich und schön, krank und gesund, normal und anormal usw. erscheinen, die unser Ideal nach gleichen Beobachterpositionen und damit nach einer gemeinsamen (universalen) Basis von Verständigung hinterfragen lassen. So hat die Moderne mit dem Wunsch nach Gleichheit zugleich den Zweifel an ihrer Möglichkeit gesät.

Hegel hat die Folgen der Anerkennung der Begierde des einen Selbstbewusstseins durch ein anderes klar angegeben. Die Anerkennung selbst ist eine Bewegung (ebd., 145 f.). Das jeweilige Selbst-Bewusstsein bildet sich nur im Prozess einer Anerkennung, wobei es sich nur als Anerkanntes anerkennen kann. Es ist aus der Isolation herausgetreten, die sich als bloße Fiktion erwiesen hat:¹

Erstens bin ich Selbstbewusstsein nur dann, wenn ich mein Selbst verliere, denn ich finde mich über die Anerkennung durch einen Anderen als fremdes Wesen. Zwar mag

¹ Ich nehme Hegels Argumentation auf, erweitere diese aber in eigener Interpretation.

ich hierin alles tun, wieder allein zu mir zurückzukehren, aber ohne die Anerkennung eines Anderen, die ich dann in mich zurücknehme, kann ich dies nicht. Es gehört zur Kunst meines Lebens, diese Anerkennung des Anderen in mir zu vermitteln und sie als mein eigenes Anerkennen in mir aufzuheben. So gelingt es mir, mich im Anderen zu sehen. Aus dieser Bewegung heraus findet sich das Subjekt als ein anderes Wesen, es ist nicht mehr das, was es sich vorher über sich einbildete; und es sieht den Anderen nicht als Wesen, das ihm alles über sich oder den Menschen schlechthin aussagen könnte, sondern sich selbst im Anderen, was immer etwas über die Anerkennung selbst aussagt. Um dies zu konkretisieren, sei darauf verwiesen, dass insbesondere Kinder sich ihr Selbst laufend neu bilden, indem sie Inhalte und Formen der Welt- und Selbstinterpretation aufrichten, die an der Welt und hier an den Anerkennungsbedingungen durch ihre Bezugspersonen gelingen oder scheitern. Solches Gelingen oder Scheitern führt zu Veränderungen, zu Entwicklungen, aus denen sich das erwachsene Selbst aufbaut. Aber auch das erwachsene Selbst findet keine letzte Ruhe, denn in den unterschiedlichen Lebensabschnitten muss es sich je nach der Dynamik der Lebensperspektive immer wieder anerkennend und anerkannt verändern. Auf dieser Basis entwickelt sich ein kompliziertes System gesellschaftlicher Anerkennungsbedingungen. Die Zunahme von Selbstzwängen in der Moderne im Blick auf Langsicht, Interdependenzketten, Status-, Prestige- und Hierarchisierungsbedürfnisse gibt dem Subjekt Beobachtungsmöglichkeiten, mit denen es sich im Anerkennungskampf situieren kann (vgl. Kapitel I. 5.).

Zweitens ist aus dieser ersten Bewegung heraus das Subjekt immer ein anderes. Es strebt danach, den Doppelsinn der ersten Bewegung (sein Selbst als anderes und sich selbst im Anderen) aufzuheben, indem es einerseits das andere, selbstständige Wesen aufhebt, um dadurch seiner als eines Wesens gewiss zu werden, andererseits hebt es damit zugleich aber auch sich selbst auf, denn es ist eben auch dieser Andere. Diese Bewegung symbolisiert den Kampf der Subjekte gegeneinander, ihr ständiges Ringen, indem sie sich gegeneinander als machtvolle Figuren aufschwingen, um die Aufhebung der Selbstständigkeit des Anderen in Herrschaftssymbolik real werden zu lassen oder zumindest imaginativ zu bewältigen. Es gibt unendliche Möglichkeiten der Begrenzung und Unterscheidung, um seiner Selbst insbesondere über Machtpraktiken gegen den Anderen bewusst zu werden.¹ Es gehört zur Ironie in diesem Kampf, dass das eine Subjekt gegen das andere streitet, als wäre es nicht ebenso wie dies andere ein Mensch, der von gleichen oder zumindest ähnlichen Begierden getrieben wird. Solches Vergessen lässt den Kampf vereinseitigen bis hin zur Verzerrung menschlicher Perspektiven.²

Die erste Bewegung konzentriert sich auf das Außer-sich-Sein. Die zweite Bewegung konzentriert sich auf das In-sich-selbst-Sein. Wird in der ersten Bewegung um Anerkennung gerungen, so erscheint in der zweiten ein schon ausgetragener Anerkennungskampf über den Anderen, der zu sich selbst als Wahn der Selbstständigkeit – siehe Robinson – zurückgekehrt ist. Gleichwohl verleiht solcher Wahn Sinn, denn nur die Grenze des Ichs zählt in einer Welt, die sich nach Namen und Leistungen von

¹ Die dritte Kränkungsbewegung zeigt solche Vorgänge dann auch noch als bewusst und unbewusst.

² Die Judenvernichtung wie jede Vernichtung von Menschengruppen sollte daher nicht nur die Selbstständigkeit von Anderen beseitigen und die Macht von Herrschenden verkörpern, sondern sie musste zugleich auch vergessen machen, dass Juden Menschen wie andere sind. Jeglicher Rassismus ist gezwungen, dies Menschliche als Spiegelung im Anderen zu vergessen, obwohl es sich nur über dieses als Vergewisserung seines - solchermaßen abgegrenzten - Selbst beweisen kann.

atomisierten, partikularisierten Individuen vorstellt und in dieser isolierenden Vorstellung Befriedigung findet. Soziale Differenzierungen tragen solchem Sinn Rechnung, indem sie ihn funktionalisieren und normativ vorschreiben. Konventionen von Verständigungsgemeinschaften regulieren die Möglichkeiten und Grenzbedingungen solchen Kampfes, ohne jedoch je auf Dauer eine Gewähr dafür gefunden zu haben, ihn rational begrenzen zu können.

Drittens können wir zusammenfassend aus den ersten beiden Bewegungen beobachten, dass das doppelte Aufheben des Andersseins in eine doppelte Rückkehr in sich selbst resultiert, wobei als Ergebnis einerseits das Selbstbewusstsein sich selbst zurückerhält, weil und indem es sich begrenzt und unterscheiden lernt, andererseits aber damit auch das andere Selbstbewusstsein sich selbst zurückgegeben wird. Auf dieser dritten Stufe scheint alles normalisiert: Ich bin ich und du bist du. Wir sind klar begrenzt und unterschieden. Die wechselseitigen Ausschließungen sind vollendet, und der Erwachsene weiß sich einigermaßen sicher in sich – oder den Perspektiven über sich, die konventionell geregelt sind – etabliert. Allerdings zeigen Beobachtungen über längere Zeit, dass dieses scheinbar sichere Verweilen nur die Abstraktion eines Verweilens ist, die im Strom der Zeit in Bilder der Veränderung, der Verwerfung, in einen Wechsel der Perspektiven gerät, um so in den Zirkel der Bewegungen selbst immer wieder neu einzutreten: Anerkennung ist Bewegung im Zirkel der ohnehin von uns als Beobachter nur konstruierten drei Positionen.

Für viele Menschen wird die Rückkehr in die erste Bewegung zum Albtraum eines Verlustes einer erreichten Position, einer Regression in die Ohnmacht einer Kindheit, über deren Abwehr sie die alltägliche Ankunft dieser Bewegung in subtileren Formen vergessen. Denn könnte das Außer-sich-Sein je aufhören, wenn sich Menschen begegnen? Es bedürfte schon hochgradig rationalisierter Begegnungen, um wechselseitiges Mitfühlen, Spiegelungen in den Blicken des Anderen, Begehren nach Anerkennung ausgeschlossen zu sehen, wo doch ständig die dritte Position der relativen Ruhe eines umgrenzten Ich ohne Andere gefährdet ist.

Ebenso mag die zweite Position als unerwünscht erscheinen, weil sie soziale Unruhe ausdrückt. Die Bemächtigungsversuche sind allemal konfliktreich. Das Vertrauen auf übergeordnete Konstrukte rationalisierter Konfliktbewältigung – wie z.B. durch Maßnahmen der Gewaltenteilung und Absicherung demokratischer Prozesse – drückt hier bereits eine Vorgängigkeit aus, deren Hinterfragung als revolutionäre Unruhe erscheint, die den Kampf neu aufnehmen will. Dies verkennt gern, dass bereits und ständig gekämpft wird, denn in dieser Position wird um Grenzen der Aufhebung der Selbstständigkeit des Anderen auch dann noch gerungen, wenn ich vernunftgeleitete Regeln seiner Unterwerfung, die für alle gelten sollen, bereithalte.

Die dritte Position aber drückt, wenn die Subjekte sich in ihr reflektieren, aus, dass sie sich als gegenseitig sich anerkennend anerkennen müssen, dass sie in ihrem Bewusstsein ein Spiel der Kräfte erleben, eine Gedankenbewegung mit Spannungen zwischen den Extremen eines reinen In-sich-Seins oder Außer-sich-Seins, wo jeder dem Anderen zur Vermittlungsposition mit sich selbst wird. Idealtypisch ließe sich hier fragen, inwieweit aus solcher Vermittlungsposition heraus Regeln der Verständigung abgeleitet werden könnten, die ein gerechtes, ein demokratisches, ein „wahres“ Verständigen miteinander ermöglichen.

Mit Hegel habe ich damit ein Beobachtungs-konstrukt entworfen, das Positionen markiert, die zirkulär ineinander verwoben sind. Im Gegensatz zu Hegel sehe ich keine

Versöhnungsmöglichkeit im Durchschreiten solcher Anerkennungsbewegungen bis hin zu einem versöhnten Wissen über diese, sondern nur die Wiederkehr ewig gleich erscheinender Figurationen in menschlicher Anerkennung. Es geht mir für eine Beobachtertheorie näher um die Positionen, von denen aus wir solche Figuren – die Beobachterkonstrukte sind, in die aber bereits sehr viel reflexive Erfahrung über die Zeitalter hinweg eingegangen ist (was ihre Beliebigkeit einschränkt) – noch besser rekonstruieren können. Diese Positionen aber bedingen immer schon Interaktion bei jeder Konstruktion, die mit der Behauptung eines Selbstbewusstseins, eines Ichs, einer Unterscheidung von Selbst und Anderen, oder wie immer wir dies begrifflich nach den Vorlieben vorausgesetzter Theorien formulieren wollen, zu beachten ist.

Solche Anerkennung benötigt zunächst nicht einmal die Sprache, sondern nur die biologische Person und ihr sinnliches Vermögen, um sich im Rahmen ihrer Lebenswelt zu situieren. Wahrnehmungen über Blicke des Anderen sind auch im Tierreich nicht ausgeschlossen, sondern häufig. Für den Menschen aber, der weniger instinktgebunden als Tiere die Vermittlung seiner Anerkennungen zu leisten hat, werden die Positionen der Selbstbewusstwerdung entscheidend zur Ichfindung, für ihn wird die Sprache dabei dann hochgradig bedeutsam, obgleich sie nicht für seine sinnliche Gewissheit, für Gefühle und Erleben vollständig erhalten kann, aber weil sie in der Formulierung darüber erhalten muss. Die Sprache als zeichenhafte und symbolische Ordnung verhilft den Subjekten, sich in den Positionen eigen-artig einzunisten, teilweise auch so als sei die zirkuläre Bewegung selbst zu verleugnen. Die Sprachspiele ermöglichen eine ungeheure Variation dieser Positionen bis hin zu dem Punkt, wo sich die Positionen selbst verstellen. Es ist der Eintritt in die symbolische Konstruktion über Sprache, die diese Positionen ermöglichte, die sie aber auch in Grenzen setzt. Und sofort sind wir wieder in den Positionen verstrickt, die wir als Konstrukte aufklären und die uns dabei paradoxerweise schon umschließen: Als Verständigungsgemeinschaft nur können wir sie anerkennend anerkennen oder vergessen.

Hegels Unterscheidung dieser Anerkennungsbewegung enthält eine Beobachtungslogik, die unterschiedlich in interaktionistischen Theorien aufgenommen wurde. Ich kann die Akzente eher auf das legen, was außerhalb des Subjekts liegt, auf das, was in es zurückgenommen wurde und dann besonders zur Abgrenzung dient, auf jenes, was die abgegrenzte Verständigung als wechselseitige Selbstständigkeit selbst anerkennt. Aber all diese Akzentsetzungen, die sich gewiss am Beispiel von Theorien beschreiben ließen¹, müssen doch immer wieder zirkulär zusammengedacht werden. Gleichwohl überfordert uns diese Zirkularität, weil wir erneut in einem Boot auf dem Fluss sitzen, dieses aber als Beobachter uns erst selbst aus Bruchstücken im Wasser zusammenkonstruieren, denn wir *sind* immer schon in dem Boot, das wir uns ständig neu erbauen, um die Landschaften unserer Welt mit-ein-ander zu beschauen. Im Schauen merken wir, dass wir

¹ So könnte man der Position 1 etwa Sartre (1989) zuordnen, der den Blick des Anderen als Blick eigener Fremdheit beschreibt, oder den späten Heidegger oder Levinas; Position 2 ist paradigmatisch durch Nietzsche besetzt, aber hier könnte man auch pragmatistische Ansätze von James, Dewey und Mead einordnen, weil sie die Aktion, das Handeln und Verhalten im Kampf betonen und doch zugleich noch allgemein menschliche Normen hierfür festhalten wollen; Position 3 schließlich ist immer noch transzendentalphilosophische Suche, mag aber auch als Suche nach Theorien über abgegrenzte Verständigungsgemeinschaften erscheinen, die die letzten Regeln einer sinnvollen Verständigung als Pragmatik uns festhalten (Apel, Habermas). Doch diese Zuordnung erscheint mir als zu schematisch, so dass ich sie nicht näher verfolgen will, zumal man damit nicht der Bewegung selbst gerecht wird, die Hegel mit dem Prozess des Anerkennens meinte.

aber auch selbst Teil dieser Landschaft sind, die wir mit unserem Verkehr, unserer Industrie und unseren übrigen Vergegenständlichungen geschaffen haben, so dass auf einmal immer mehr Wahrnehmungsfelder auf unserem Planeten selbst zu jenem Boot werden, das wir uns zusammenkonstruieren.

Auch dieses Bild ist schon wieder eine illusorische Metapher. Wir tun gerade so, als hätten wir uns über dieses Bild, über unser Welt-Bild schon verständigt. Dieses aber setzte ein gleiches, wechselseitiges sich Anerkennen voraus, das wir erst zu definieren hätten.

Dieses Bild hat nach der bisherigen Argumentation aber schon eine wichtige Voraussetzung gemacht, die ich hier noch einmal herausstellen will. Interaktion bezieht sich auf den Einen und den Anderen, ein Selbst und ein Anderes, auf Alter und Ego, auf ein *face to face*, auf den Dialog einer Verständigung. Interaktion wendet sich damit gegen die Isolation und Reduktion auf den einzelnen, das autonome Subjekt, erweitert also die Perspektive. Ich beobachte einen Anderen, der mich beobachtet. Dies scheint das Grundgerüst der Argumentation jeglicher Interaktion zu sein. Allenfalls könnte ich zwischen diese erste und zweite Person noch eine dritte setzen, die sie beide beobachtet. Die Interaktion *face to face* aber *scheint* elementarer zu sein und alles enthalten zu können, was eine dritte Person beobachtend herausfinden mag.

Betrachten wir allerdings mit Hegel *ungleiches* Anerkennen näher, dann stellt sich heraus, dass die Interaktion neben den zwei Subjekten, die notwendig zu ihr gehören, immer auch auf weitere Bezugsgrößen verweist. Hegel fragt nicht, wann die Menschen ungleich wurden, sondern stellt ein Denkspiel über die Ungleichheit selbst an. Es ist eine tückische Ungleichheit, die sich scheinbar einfach in der Entgegensetzung von Herr und Knecht entfaltet. An dieser Stelle wird Foucault, wie noch ausführlicher zu diskutieren sein wird (und wie es in Kapitel I bereits angedeutet wurde), ansetzen, um uns zu verdeutlichen, dass die Macht ein steter Gast aller Interaktionen ist. Wir müssen befürchten, dass es weitere Gäste gibt, die nicht immer eingeladen scheinen.

Bisher habe ich von Anderen wie von einer Person gesprochen. Dies schien legitim, denn es geht in menschlicher Interaktion immer um Begegnung mit anderen Menschen. Aber ein Anderes kann auch ein Inhalt des Lebens, ein Gegenstand, eine Imagination, eine Symbolik sein. So ist z.B. der Tod das große Andere am Ende unseres Lebens, dessen Fremdheit nach Re-Integration schreit: Einverleibung als Überwindung des Todes z.B. durch religiöse Glaubenspostulate nach einem Leben nach dem Tod usw. Verbleiben wir in einer Subjekt-Objekt-Betrachtung, dann können Andere sowohl Subjekte als auch Gegenstände beliebiger Art sein. Allerdings stellt der Mensch in seinem Leben fest, dass die lebendigen Personen, die anderen Subjekte, in einen Kampf ums Leben verstrickt sind. Es scheint zu den elementaren Erfahrungen des Menschen zu gehören, dass er sich vor allem der Logik dieses Kampfes stellen muss. So gehört es schon zu den Erfahrungen der Kindheit, dass das eigene Selbst-Bewusstsein nicht autonom ist, sondern zunächst immer auch von Anderen abhängt. Solche Abhängigkeiten sind über alle historischen Zeiten hinweg erkennbar. Sie lassen sich in ihren extremen Positionen dann auch als Herr und Knecht beobachtend beschreiben.

Der Herr erscheint als jemand, der ein Bewusstsein von sich selbst hat, das sein Fürsich-Sein betont. Aber er benötigt doch den Anderen, um dies sein zu können, wobei er erstens nur Herr wird, wenn dieser Andere von ihm als Ding, als Gegenstand seiner Begierde gesehen werden kann, was aber zweitens voraussetzt, dass dieser Andere in seinem Bewusstsein solche Dingheit auch anerkennt – denn sonst würde der Andere

sich wohl auch zum Herrn erklären müssen. Der Herr kann also nur in der Interaktion sein, ohne Knecht wäre er nicht. Aber dies ist nicht nur ein Verhältnis von Mensch zu Mensch, denn indem der Herr etwas vom Knecht will (in der Regel seine Arbeit für ihn), führt er die Beziehung in eine Verdinglichung: Der Herr erweist sich gegenüber den Dingen als selbstständig (er verrichtet keine einfachen Arbeiten mehr), er beherrscht den Knecht, den er zwischen sich und die Dinge, die zu bearbeiten sind, schiebt.

Die Verständigung von Herr und Knecht ist ungleich. Es ist auch keine Kommunikation von nur zwei Positionen aus, sondern eine Verständigung über etwas – von Hegel als Ding bezeichnet –, auf das sich eine Begierde richtet. In dieser Interaktion aber findet sich zugleich trotz aller Macht- und Herrschergebärden des Herrn auch seine Abhängigkeit: Er wird nur anerkannt durch das Bewusstsein des Knechts. Dieser aber hat seine Selbstständigkeit in seinem freien Handeln eingebüßt, obwohl er nun andererseits, wenn er für den Herrn arbeitet, eine Selbstständigkeit gegenüber den Dingen gewinnt. Alle Herr-Knecht-Verhältnisse unterliegen der Gefahr, dass sich die Knechte hierüber schlaun machen und die Überflüssigkeit von Herren erkennen. Der Herr jedoch setzt seine Furchtlosigkeit und seinen Kampf dagegen. Er unterdrückt, notfalls mit Gewalt, weil er keine Angst vor dem Tode zeigt, weil er sich in seinem Willen, für sich zu sein, sicher ist, weil er seiner Wahrheit des Herrschens gewiss ist. Heute mag dies milder geschehen, wenn er unternehmerische Risiken eingeht, in denen er die Arbeit des Knechtes gleichwohl aneignet, aber die Risiken zu großen Teilen auf begrenzte Körperschaften wie GmbHs abwälzt. Gleichwohl ist die Basis seiner Wahrheit immer das knechtische Bewusstsein, das sich zirkulär mit ihm verwoben hat und über alle kleinen Veränderungen in der Balance von Macht, Dingheit und Selbstständigkeit sich entwickelt.

Der Knecht wird zum Knecht nur durch einen Herrn, aber er muss dies in sich selbst mittels seines Bewusstseins werden. Sofern wir auf Herr-Knecht-Verhältnisse sehen, ist zum erreichten Punkt von Herrschaft dieses Problem auf Zeit gelöst: Die Anerkennung des Herrn als Herr und die Bestimmung des eigenen Bewusstseins als Knecht.

Nun führt Hegel elegant einen letzten Maßstab der Fremd- und Selbstbeobachtung ein, um diese Entscheidung zu dramatisieren: Der Knecht hat die Furcht des Todes erfahren, wenn er den unerschrockenen Herrn kämpfen sieht, er hat Herren an ihren Risiken scheitern sehen, und er hat in dieser Empfindung sich unterworfen. Der Herr hingegen muss aus dieser Perspektive furchtlos sein, um sich als Macht und seine Begierde in ungebremster Form behaupten zu können. Der Herr genießt die Arbeit des Knechts, der sich nun mit den Dingen vermittelt und Reichtum erschafft. Auch Herren mögen Furcht verspüren, die sie hin zur Weisheit führen¹, aber für Hegel entsteht erst durch die Arbeit der Knechte jene aufgeschobene Begierde, die als Langsicht und Selbstbeherrschung zur Bildung führt.

Ich will an dieser Stelle nicht auf die Rolle dieses Herr-Knecht-Schemas für die Entwicklungsstufen eines menschlichen Geistes eingehen, sondern diese Grundfiguration nur für interaktive Verhältnisse selbst herausstellen. Für diese ergibt sich im ungleichen Anerkennen, dass

¹ So dargestellt für Odysseus in der „Dialektik der Aufklärung“ von Horkheimer/Adorno (1971).

- ▶ ein Machtverhältnis etabliert wird, das in der Verständigung über *Etwas* die Entscheidung für die Vermittlung mit diesem Etwas (bei Hegel mit dem Ding über Arbeit) auf einer Seite situiert, die wir Herr nennen (und die wir durch analoge – machtbezogene – Begriffe ersetzen könnten);
- ▶ solche Machtverhältnisse aber zugleich Anerkennungsverhältnisse sein müssen, die nicht bloß einseitig durch den Mächtigen entschieden werden; dies setzt die Anerkennung des Herrn durch den Knecht und des Knechts durch den Herrn voraus;
- ▶ damit für den Beobachter ein Blick auf die Zirkularität ihres Verhältnisses notwendig wird; um dies zu erkennen habe ich einen Dritten als Beobachter in den Schein des Dualismus von Herr und Knecht eingeführt;
- ▶ solche Verhältnisse in ihrem Interaktionsmuster aber auch bereits Sprengkraft für ihre Veränderung beinhalten, da es hier sehr auf das Wechselspiel des bloßen Genusses des Herrn und der Bildung über das Ding durch den Knecht ankommt, d.h. wie sich ihr Verhältnis über längere Zeit gestaltet; man schließt z.B. aus historischen Erfahrungen, dass die gewaltsame Unterdrückung bei gleichzeitiger Beschränkung auf roheste Entwicklung der Knechte dauerhaftere Herrschaft erbringen kann, als eine zunehmende Bildung der Knechte in ihrer dinglichen Arbeit, die damit eine Selbstständigkeit ihres Bewusstseins gegen Herren entwickeln;
- ▶ solche Verhältnisse zugleich auch auf weitere menschliche Eigenschaften, insbesondere auf Begierden, Angst und Furcht, auf Emotionen verweisen, die in sie über die Anerkennung und Verständigung als Motive des Handelns (einer Herren- und Knechtsmentalität) eindringen.

Auf der Grundlage dieser Aussagen und über sie hinaus will ich in fünf Schritten möglichen Differenzierungen solcher Interaktion im Blick auf die Unschärfe nachgehen.¹

Zunächst will ich am Beispiel von Sartre herausarbeiten, inwieweit die Begegnung eines Subjekts mit dem Anderen über Blicke vermittelt ist. Denn scheinbar blicken wir frei auf einen Anderen, um uns zu entscheiden, was dieser für uns ist und wie wir hier in einer Beziehung gefangen sind. Doch für Sartre wird sich dies als komplizierter erweisen, weil er im Erblicktwerden bereits eine Begrenzung des vermeintlich freien Blicks entdeckt. Ich werde dieses Argument weiterentwickeln und den Blickpunkt des Dritten, der sich hier einmischt, hervorheben. Dabei helfen Begriffe wie symbolisch und imaginär. Die drei Positionen Hegels erfahren so eine Relativierung und notwendige Erweiterung.

Dann will ich am Beispiel von Levinas näher untersuchen, inwieweit das Ding, das sich zwischen Herr und Knecht geschoben hat, bereits grundsätzlich zwischen Selbst und Anderen lauert. Ist es hintergebar? Gibt es Möglichkeiten einer Kommunikation, die den Anderen nicht durch Dinge verstellen muss und kann? Hier wird sich die zuvor eingeführte Unterscheidung von Symbolischem und Imaginärem verschärfen und eine Grenze anzeigen, die das Verhältnis von Selbst und Anderem stets relativiert. Der Andere wird sich als großer Problemfall einer Erkenntnis zeigen, die immer nur zu sich selbst kommen will.

Dann will ich in einem größeren Untersuchungsschritt mit Mead und der Theorie des symbolischen Interaktionismus der Ausdifferenzierung des interaktiven Verständnisses

¹ Dies will ich aber nicht mehr mit Hegel beschreiben, weil dies erneut eine Abarbeitung des Scheiterns des metaphysischen Denkens bedingte, sondern sogleich an Versuchen einer Abarbeitung der Probleme nachmetaphysischen Denkens ausprobieren.

selbst nachgehen. Gibt es Verständigung nur als ungleiches Anerkennen? Wie ist wissenschaftliche Erkenntnis hier situiert? Bedarf sie nicht einer Verständigungsgemeinschaft, für die gleiches Anerkennen gewährleistet sein muss, um ihre Urteile begründet genug zu halten? Es wird sich in dieser Betrachtung erweisen, dass Interaktion immer auch mit der Pragmatik der Verständigungsgemeinschaft selbst zusammenhängt, was deutlich hervorhebt, dass unterschiedliche Verständigungsgemeinschaften mit ihren symbolvermittelten Diskursen unterschiedliche Wahrheiten erzeugen.¹

In einem dann folgenden Schritt wird nach dem Aufweis von Schwierigkeiten einer Verständigung über und durch Gleichheit mit Habermas zu fragen sein, ob aber nicht zumindest ein Rest von Gleichheit als regulative Idee, als Vorstellung über eine Form in der Verständigung bleibt, die die Anerkennung von uns als gleichen ermöglicht. Oder führt solche Ermöglichung zurück auf nicht gelöste Probleme des metaphysischen Denken?

Im letzten Schritt wird in Auseinandersetzung mit Luhmann gefragt, ob es eine Beobachtertheorie geben sollte, die die Verständigung entsubjektiviert, um so die Gleichheit von Beobachtern, die normativ kaum an die singuläre Psyche von Menschen in unterschiedlichsten Lebenskontexten gebunden werden kann, doch noch wissenschaftlich in einer Kommunikationstheorie zu sichern.

Bei Habermas und Luhmann finden wir radikalisierte Formen symbolvermittelter interaktionistischer Theorien vor, die bereits auf Paradoxien von Verständigung reagieren. Bei Sartre, Levinas und Mead finden wir hingegen eher Konstruktionen, die als Konstrukte das Problemfeld im Aufriss bezeichnen.

Sollte sich in all diesen Schritten insgesamt erweisen, dass – warum und inwieweit? – Verständigungsgemeinschaften auf der Basis von Gleichheit nicht gelingen, dann wäre eine Eskalation der Kränkung wissenschaftlich erstrebter Schärfe gezeigt.

¹ Diese Analyse verbleibt hier theoretisch abgrenzend. Im Blick auf die Beziehungswirklichkeit wird in Kapitel III. später in Band 2 untersucht, inwieweit Verständigungsgemeinschaften immer auch Beziehungen darstellen. Dann werde ich die Besonderheiten einer interaktiven Beziehungswirklichkeit aus konstruktivistischer Sicht thematisieren.

2.2. Die Spuren des Anderen: Symbolisches, Imaginäres und „reale“ Ereignisse

Hegel hat uns auf ein Dilemma aufmerksam gemacht, das seither als Konstrukt durch die Köpfe von Erkenntnistheoretikern geistert. Was ist dieses Etwas, dieses Ding, das sich jeweils zwischen die Subjekte schiebt, wenn sie sich miteinander verständigen? Ist es etwas Materielles? Also sind es etwa Gegenstände des Gebrauchs, Gebrauchswerte, Waren, ist es das Geld als allgemeines Äquivalent für diese, die die Kommunikation zusammenhalten? Oder ist es das, was diese materiellen Werte erst herstellt: Arbeit? Oder ist diese Sicht zu begrenzt? Ist es das Er-Leben selbst, diese kaum fassbare Form des Lebens, die wir flüchtig an uns vorbeihuschen sehen, in der wir wandern, die uns intuitiv ihre Wege vorzeichnet? Ist es die Lebenswelt als allgemeines geistiges Äquivalent für alles, was sagbar und unsagbar ist? Oder ist es die Sprache, mit der wir uns artikulieren, die uns bestimmte Ereignisse erinnern und deuten, inhaltlich austauschen lässt, die damit als eigentlicher Kern der Kommunikation erscheinen mag? Immer neue Fragen lassen sich anschließen, immer mehr Wege eröffnen sich, je länger wir darüber nachdenken mögen.

2.2.1. Unterschiede zwischen Symbolischem und Imaginärem und der Blick des „Dritten“ (Sartre)

In der ersten Kränkungsbewegung habe ich stark auf das Symbolische abgehoben, das in Form von Zeichen, Worten, Begriffen, Aussagen und ihren Bedeutungskontexten innerhalb von Verständigungsgemeinschaften auftritt. Wir sind dabei auch schon auf den Begriff der Imagination gestoßen, die als Vorstellungskraft des Individuums in die symbolischen Ordnungen eingreift, ohne doch in ihr aufzugehen. Im Imaginären wurde dabei eine Art bewegliche Kraft gesehen, die in unserem Vorstellen wirkt, bevor sich die Vorstellungen symbolisch verfestigen und zu einer kommunizierbaren Symbolik gerinnen. Doch ist damit die Grenze zwischen Imaginärem und Symbolischem genau genug bezeichnet? Bisher habe ich ja gerade den interaktiven Anteil an der Formung des Imaginären und Symbolischen nur genannt, aber nicht differenziert ausgeführt. So könnte es so scheinen, als wäre die Vorstellungskraft des Imaginären bloß eine individuelle Problematik, die sofort dann ins Symbolische umschlägt, wenn jemand mit Anderen tatsächlich über Zeichen und Sprache kommuniziert. Oder verfehlt diese Sicht das Imaginäre, weil sie das Symbolische so in ein Vorrecht in aller Kommunikation setzt?

Sartre hat sich in seinem Buch über das „Imaginäre“ (1971) mit den rationalen Bedingungen der Entstehung von Imagination befasst und dies in „Das Sein und das Nichts“ (1989) fortgeführt. Eine Schwäche seiner Argumentation wird allerdings später von ihm eingestanden: „Der Begriff des „*vécu*“, der „gelebten Erfahrung“, kennzeichnet meine Entwicklung seit „*Das Sein und das Nichts*“. Meine früheren Werke waren der Versuch einer rationalistischen Philosophie des Bewusstseins. Soviel ich auch über offensichtlich nicht-rationale Prozesse individuellen Verhaltens zusammengeschrieben habe, „*Das Sein und das Nichts*“ bleibt ein Monument der Rationalität.“ (Sartre 1971, 20 f.)¹ Und diese Rationalität verfehlt die gelebte Erfahrung gerade dadurch, dass sie sie

¹ Dieser Text ist aus einem Interview aus dem Jahr 1969, der unter dem Titel „Sartre über Sartre“ in Sartre (1971) veröffentlicht wurde.

bloß rationalisiert auffassen will und damit letztlich in diesem übertriebenen Bestreben selbst irrational wird. Sartre erkennt später, dass symbolische Aussagen über die Welt als rationalisierte Ansprüche nicht die gelebte Erfahrung vollständig wiedergeben können, weil diese einerseits ein „Beisichsein“ einschließt, damit sie in der Psyche überhaupt anwesend sein kann, obwohl sie andererseits eine „Abwesenheit von sich selbst“ voraussetzt, weil sie für das Bewusstsein selbst undurchsichtig ist.

Im „Idiot der Familie“ (1977), seiner Flaubert-Studie, geht Sartre in seinem Spätwerk von dieser Differenzierung aus. Nachdem er den Mythos vom einsamen Helden, der an die Robinsonade weiter oben erinnert, aufgegeben hatte, stand er vor folgendem Problem: Wenn die symbolvermittelte Welt und Wirklichkeit jeweils ein Individuum in seinem Verhalten determiniert, wie kann es dann sein, dass ein Individuum, wie z.B. Flaubert, „etwas aus dem machen kann, was aus ihm gemacht wurde“?¹ Es scheint nur eine kleine Bewegung zu sein, die menschliche Freiheit beansprucht, in der sich jedoch die gesamte Persönlichkeit der Individuen als ihr eigenes Dasein entfaltet. Dies wiederholt den Situationsbegriff, der bei Sartre auch früher schon auftauchte, und in dem eine Situation als eine Bedingungssetzung durch die Umstände wie auch als eigener Entwurf von Möglichkeiten doppeldeutig gedacht wurde.

Aber was bringt uns dies als Beobachter eines Flaubert oder eines beliebigen anderen Menschen? Was können wir von ihm wissen? Es scheint nur einen Zugang über das Symbolische zu geben, den wir mannigfaltig in immer neuen symbolischen Perspektiven nutzen können: Soziologisch, psychologisch, historisch, literarisch, oder wie auch immer wir die Konstrukte unseres Wissens als symbolvermittelnde Konstruktion wie ein Netz über das Leben eines Anderen zu werfen uns bemühen. Damit geht als Vorbedingung das Wissen darum, was ein Mensch ist, in einer Zeit sein kann oder könnte, schon als Vorannahme in die Setzung der Perspektiven ein, die wir uns von ihm machen. Und umgekehrt auch. Sartre bemüht sich differenziert herauszustellen, inwieweit Flaubert durch die Welt der Anderen, mit denen er interagierte, zu einem Ich fand, das als Interaktion mit Anderen in einer Epoche zirkulierte. So entsteht ein „wahres“ Wissen über Flaubert, das doppelt frag-würdig ist: Es ist erstens eine Konstruktion eines perspektivischen Netzes, das Sartre aus seiner Zeit und seinem Verständnis auswirft, es ist zweitens die Interpretation von Diskursen der Anderen, durch deren Zeugnisse wir überhaupt etwas über Flaubert wissen, wobei deren und Flauberts Zeugnisse selbst für uns auch schon wieder Zeugnisse eines spezifischen Anderen sind. So ist es nur der symbolisch artikulierte Flaubert, den wir hier überhaupt antreffen können.

Sartre betont dies, wenn er den Menschen ein einzelnes Allgemeines (*universel singulier*) nennt (vgl. Frank 1990, 265 ff.). Es realisiert Werte einer Epoche, Bedeutungen eines soziokulturellen Kontextes als ein Allgemeines eines solchen Kontextes, um darin dennoch als Einzelnes zu widerstehen. Insoweit gibt es hier keine instruktive Interaktion, die das Individuum vollständig festlegt, es sei denn wir würden Sartres Einsicht fallen lassen. Das Individuum in seinem Leben lässt sich – mit anderen Worten – durch kein symbolisches System allein hinreichend kontrollieren, die Universalisierungstendenzen der symbolischen Welt, die bereits gewaltig vor den Individuen bei ihrer Geburt stehen, lassen sich nicht ungebrochen in die Gedächtnisse hinein verpflanzen, um dort als Saat der Zukunft in symbolischer Reinheit und Echtheit

¹ Hier Sartre zitiert nach Frank (1990, 259). Frank geht ausführlich auf die Flaubert-Studie ein.

aufzugehen.¹ Zwar gibt es sowohl eher Veränderung als auch eher Erhaltung von Systemen, in die man hineingeboren wird, aber selbst die geringfügigsten Verschiebungen bereiten schon einen Umsturz der scheinbar universellen symbolischen Ordnungen vor, die ein Zeitgeist unterstellen mag. Insoweit wohnt dem Individuum eine negierende Kraft und dabei Freiheit inne.

Aber wie äußert sich diese Kraft? Ist sie selbst symbolischer Natur, dann scheint sie im Symbolsystem selbst aufzugehen, was z.B. Strukturalisten (vgl. Kapitel II. 3.3.) dazu verleitet, nur dieses System zu untersuchen. Dann interessiert weniger das Subjekt, als vielmehr die symbolische Hinterlassenschaft solcher Subjekte, die sich als struktureller Zusammenhang in Differenzen und Serien von Ereignissen zeigt. Aber Sartre verneint diesen Weg. Er kann auf das Subjekt als einigende Instanz des Symbolischen und anderer Leistungen nicht verzichten. Was aber macht das Subjekt über das Symbolische hinaus aus? Hier erscheint erneut das Imaginäre aus seinen früheren Arbeiten. Er wählte Flaubert als Objekt seiner Beobachtung aus, weil „er das Imaginäre bedeutet. Bei ihm bin ich an der Grenze, an der Schwelle des Traums.“ (Sartre 1971, 23) Und dies setzt seine Arbeiten über das „Imaginäre“ fort.

In seiner frühen Arbeit über das „Imaginäre“ hatte Sartre zu zeigen versucht, dass das Imaginäre komplizierter als eine naive Annäherung an das Bewusstsein ist. Naiv könnte es nämlich erscheinen, dass Vorstellungen im Bewusstsein sind und dass in diesen Vorstellungen Gegenstände enthalten sind. Dann müssten unsere Vorstellungen im Bewusstsein von lauter kleinen Figuren bevölkert sein, die in uns herumschwirren. Dies ist aber eine Illusion, die dadurch entsteht, weil man sich die objektive Welt als irgendwie eingepägt und abgebildet in das Bewusstsein vorstellt (vgl. ebd., 44 ff.).

Wenn ich einen Stuhl wahrnehme, so argumentiert Sartre, dann nehme ich diesen ja nicht über die Wahrnehmung in mein Bewusstsein auf, denn das Vorstellungsobjekt ist im allgemeinen nicht identisch mit der Vorstellung selbst. Es handelt sich offensichtlich um eine komplizierte Beziehung. Dabei geht es nicht um eine abbildende Vorstellung, sondern eigentlich um eine Vorstellung als-ob: Ich stelle mir vor, *als ob* es ein Stuhl wäre. Dieser Wechsel aber ist entscheidend, denn nun rückt das Subjekt als Beobachter in den Vordergrund: Es ist in seinem Bewusstsein und dessen Konstruktionen zu befragen, wenn es eine Vorstellung entwickelt. In seine Vorstellungen gehen mit anderen Worten sehr komplexe psychische Strukturen ein, die jenes Als-ob erst konstituieren, mit dem scheinbar immanent die Welt geschaut wird. Aber was ist dann die Vorstellung noch?

Grenzen wir sie zunächst mit Sartre von der Wahrnehmung ab. Eine Vorstellung und eine Wahrnehmung können nicht gleichzeitig sein. In der Vorstellung habe ich ein *eingebildetes* Phänomen in einer Art Quasi-Wahrnehmung, in der Wahrnehmung hingegen den direkten sinnlich vermittelten Eindruck. In der Wahrnehmung beobachte ich Objekte, z.B. den Stuhl. Aber schon sind wir in dem Dilemma von Eins und Auch, denn die Wahrnehmung bleibt immer begrenzt auf bestimmte Seiten eines Objekts. Ich sehe den Stuhl – und nur diesen Stuhl – z.B. von vorne. Wie aber könnte ich nun über die Wahrnehmung zu einer geschlossenen, vollständigen Vorstellung gelangen? Muss ich so lange warten, bis ich das Objekt genügend beobachtet habe, um mir sicher zu sein?

¹ Deutlich zeigt dies Waltz (1993), wenn er in seiner Sartre-Analyse betont, dass sowohl der frühe als auch der späte Sartre nicht im Kontinuum einer symbolischen Ordnung aufgehen, sondern sich so situieren, dass sie das Begehren des Subjekts als singuläres, individuelles, kreatives nicht ausschließen.

Aber dann müsste ich mich selbst bei längster und genauester Beobachtung doch auf ein Eins fixieren, auf das ich dieses Objekt schließlich zusammenfasse.

Ein solches Eins könnte nun der Begriff sein, mit dem ich auf der anderen Seite die Vorstellung abgrenzen könnte. Hier müsste der signifikante Begriff Stuhl mir als Voraussetzung aller Wahrnehmungen und Vorstellungen dienen, um bereits ohne Wahrnehmung und Vorstellung das zu bezeichnen, was ich zu sehen intendiere: einen Stuhl. Hier nun kann ich mit Begriffen operieren, indem ich z.B. von Stühlen spreche, ohne sie noch wahrzunehmen oder vorstellen zu müssen, weil ich einfach nur über sie – außerhalb konkreter Situationen – denke. Dies mag mit Stühlen immer noch Assoziationen an konkrete Gegenstände mitschwingen lassen, wird aber bei abstrakten Dingen zu einem rein begrifflichen Denken, das sich über die gegenständlich-sinnliche Welt verselbstständigt.

Nun wissen wir aber bereits aus der ersten Kränkungsbewegung, dass die Entstehung begrifflicher Welten kompliziert ist, bevor sie die Wirkungen erzeugen können, die Sartre hier vorschweben. Gleichwohl betont auch Sartre durchaus den konstruktiven Charakter der Erkenntnis, indem er im Anschluss an Husserls Phänomenologie die konstruktive Seite der Beteiligung des Subjekts an der Herstellung von Wirklichkeit vor allem über die Intentionen sieht, mit denen Objekte in ihrem Sinn konstituiert werden.

Exkurs zu Husserl:

Husserl hatte die Sinndefinition von Gegenständen im Rückgang auf die Sinn gebenden Akte eines transzendentalen Bewusstseins zu klären versucht. Dabei war er darauf gestoßen, dass die Sprache eine besondere Rolle spielt, dass aber noch vor der Sprache Gesetzmäßigkeiten zu beachten sind, die im sprachlichen Phänomen erst hervorscheinen.

Husserl nun stieß auf einen Widerspruch, der in unserem Zusammenhang sehr bedeutsam wird. Welche Gegenständlichkeiten können in der Wissenschaft eindeutig und klar erscheinen? Es können dies in seiner Sicht nur ideale Gegenständlichkeiten sein, denn nur sie schließen die mögliche Vielfalt realer Gegenstände aus. Solche Idealität aber setzt eine Wiederholung des Erscheinens voraus, einen Idealtypus, der die Unterschiedlichkeit der Gegenstände selbst, die im Idealen irgendwie aufgehoben sein müsste, durch das Idealisieren selbst ausschließt. Damit sind wir in einer Paradoxie gefangen. Betrachten wir sie auf der Ebene der Zeichen, dann erscheinen ebenfalls nach Husserl „Anzeichen“ und „Ausdrücke“.¹ Anzeichen, das sind Ereignisse, die, wie das eigene Eröten, wie fiktionale Geschichten, wie vieldeutige Worte usw., die Idealität kompromittieren und zu einer Ungewissheit von Sinn führen. Solche Ungewissheit erzeugt Missverständnisse, bloße Wahrscheinlichkeiten, und selbst wenn ich zu einem Anderen spreche, so bleibt in den Anzeichen ein Rest des Unausgesprochenen, der Vieldeutigkeit, eine bloße Anzeige möglicher dahinterstehender Intentionen, die nicht ausgeschöpft werden kann. Meine Ausdrücke mögen sich mit solchen Anzeichen mischen, aber sie können nicht in solchen enden. Der Ausdruck, so die These, kann sich von den Anzeichen reinigen, er kann in sich zu einer Klarheit gelangen.

Wie soll dies geschehen? Wir müssen hierbei offensichtlich von einer inneren Stimme des Ichs ausgehen, von einer Präsenz, in der jegliche Kommunikation ausgeschlossen ist, in der ein reines Vorstellen enthalten bleibt, das als fantasierte Kommunikation von

¹ Die hier getroffenen Unterscheidungen sind sehr aktuell und insbesondere für Derrida und seinen Konstruktivismus bedeutsam geworden. Vgl. hierzu insbes. Bennington/Derrida (1994, 72 ff.).

der wirklichen Kommunikation, die immer auch etwas anzeigt und Anzeichen benötigt, zu unterscheiden ist. Wie aber können wir überhaupt diese Unterscheidung zwischen Fantasie oder Imaginärem und Tatsächlichem darstellen? Dies geschieht durch Zeichen. Jedes Zeichen aber steht in einer Wiederholung, die eine Repräsentation bzw. Reproduktion ermöglicht. Wie aber soll dieses Zeichen die fantasierte reine Seite berühren dürfen, wenn Husserl durch die Wiederholung, die das Zeichen erzeugt, die Seite einer reinen Vorstellung in sich in Zweifel ziehen muss?

Dies geht nur über die Pointe des transzendentalen Weges, die auch für Derrida bestimmend ist: Die Präsenz eines Sinns, der von jeder Faktizität freigestellt ist, kann nicht ein Konstrukt eines spezifischen, singulären, empirischen Subjekts und spezifischer Anzeichen hierüber sein, sondern muss gerade dieses Subjekt transzendieren. Sie muss aus der Lebenswelt dieses Subjekts sich herauslösen, indem sie dieses Subjekt überlebt, sie muss jenseits des individuellen Todes eine Wiederholbarkeit sichern, wie sie insbesondere der Schrift – so Derridas Auslegung – eignet. Weniger radikal als bei Derrida könnten wir auch davon sprechen, dass diese ideale Reinheit des Bewusstseins, die für Husserl noch Wahrheit repräsentieren sollte, in einem symbolischen, überindividuellen System gedacht wird, das nun aber umgekehrt genau das wieder bekämpfen muss, was als imaginäre Heraufkunft von Anzeichen hervorgehoben wurde. Wir haben es hier also mindestens mit zwei Widerspruchsebenen zu tun: Einerseits erscheinen Subjekte, deren Kommunikationen teils fantasiert und teils real darzustellen sind, wobei die Präsenz des Fantasierten nie vollständig real erfasst werden kann; sie wandert in Anzeichen umher, deren Kern aber in der Präsenz eines Subjekts bei sich doch zu einer Reinheit zu gelangen scheint, denn das Subjekt weiß seine Fantasien immerhin, aber gelangt dadurch, dass es sie in Zeichen verwandelt, die sie ihm aussagen, in einen Widerspruch mit der bloß einmaligen Präsentation des Imaginären – z.B. einer Vorstellung von Schönheit in einem Blick – und deren Re-Präsentation durch Zeichen.

Andererseits sind diese beiden Ebenen nun aber schon zeichenvermittelt ausgedrückt, so dass das Symbolische, wenn wir damit die zeichenvermittelte Ebene hervorheben, gegen ein Imaginäres steht und sich dieses einverleibt, obwohl beide Ebenen nicht kompatibel sind. Indem die Anzeichen ausgedrückt werden, verschwinden die Anzeichen. Dann bleibt nur das Zeichen selbst, das wie ein eigenes Leben für sich zu stehen scheint.

Radikalisieren wir dieses Zeichen, indem wir es in der Schrift erblicken und in einem Gedankenspiel aus den Wirklichkeiten des je subjektiven Lebens und Todes entfernen, dann impliziert für Derrida die Wiederholbarkeit der Zeichen „die Endlichkeit jedes Bewusstseins oder Subjekts und die ursprüngliche Möglichkeit der Repräsentation und der *Fiktion* (die Wahrheit ist nichts anderes als eine solche „Fiktion“).“ (Bennington/Derrida 1994, 78) Diese Dekonstruktion schließt eine Ausrichtung von Diskursen auf *eine* Wahrheit aus, denn die Zeichenvermittlung selbst erzeugt eine Paradoxie, indem sie durch die Universalisierung, die mit Zeichen erreicht wird, zugleich die Universalisierung menschlichen Bewusstseins in *einer* seiner Formen vernichtet.

Sartre wählt ein anderes Sprachspiel, um aus Husserls Widersprüchen zu entkommen. Er betont folgendes Problem: Wenn das Subjekt in sich einen Beobachter trägt, den wir „ich“ nennen, der die Wahrnehmungen kontrolliert, um an ihnen zu entscheiden, was und wie er wahr-nimmt, dann muss dieses Ich dies auch gegen die Vorstellungen tun.

Auch den eigenen Vorstellungen gegenüber befindet sich dieses Ich in einer Beobachterstellung, aber sie unterscheidet sich von der Beobachtung der Wahrnehmung einer äußeren Realität. Es handelt sich bei den Vorstellungen um eine Quasi-Realität, weshalb Sartre die Einstellung des Ichs zu den Vorstellungen als Quasi-Beobachtung bezeichnet. Es ist zwar wirklich eine Beobachtungshaltung, aber sie führt zu Beobachtungen, die uns nichts lehren können. Es ist eine irrationale Qualität, die hier hereinspielt, denn *meine* Vorstellung gibt kein Objekt in einer inhaltlich spezifischen Seite preis, sondern enthüllt es mir immer nur im Ganzen, en bloc, als Gewissheit dieser Vorstellung im Hier und Jetzt.

Solche Vorstellungen sind Synthesen, die in sich eine Menge vergangener Erfahrungen mit Intentionen zusammenfassen, um sie zu einer gewissen Identität eines (Wieder-)Erkannten zu bringen. Ich denke an meine erste Liebe. Aber wie stelle ich sie vor? Bestimmte Perspektiven (Ort, Zeit mit spezifischen Anordnungen von Gesichtern, Figuren usw.) tauchen auf, bestimmte Intuitionen mit Verschmelzungen vergangener und gegenwärtiger Intentionen werden wach, und alles bleibt in der Schwebelage: ungreifbar. Deshalb folgert Sartre, dass die Vorstellungen „anschaulich-abwesend“ sind, sie enthalten ein gewisses Nichts (Sartre 1971, 57). Und dennoch reagieren wir als Ich auf diese Vorstellungen, als wäre es eine direkt wahrzunehmende Realität, wobei unsere Reaktionen aber sehr unterschiedlich ausfallen mögen. Und unsere Intuitionen und Intentionen erweisen sich als Möglichkeiten unserer Spontaneität, denn nie können wir ganz sicher sein, wohin es unser Ich in seinen Vorstellungsmöglichkeiten treibt. Es bleibt die Vagheit und Flüchtigkeit des Bewusstseins, weil das Imaginäre sich nicht an symbolische Eindeutigkeit festbinden lässt. „Dank dieser vagen und flüchtigen Qualität bietet sich das Vorstellungsbewusstsein durchaus nicht als ein Stück Holz dar, das auf dem Meer treibt, sondern als eine Welle unter Wellen.“ (Ebd., 58) Es ist zwar ein Bewusstsein, aber es kann sich nicht selbst zu einem abgeschlossenen Objekt – zum Gegenstand wie ein Stück Holz – werden, es ist wie die Wellen ein Medium, dessen Wellenschlag jene Bewegung symbolisieren mag, auf der die Symbole selbst treiben, so möchte ich zu Sartres Argumentation hinzusetzen.

Nun könnten wir schlussfolgern, dass das Imaginäre gegenüber dem Symbolischen eine Latenz darstellt, die immer erst im Übergang, in der Transformation ins Symbolische manifest wird. Dann aber hätten wir das Problem, aussagen zu müssen, was wir über diese Latenz, in dem die Vorstellungen wie Wellen schlagen, über dieses notwendigerweise Unbewusstes, wissen können. Dieser Weg führt zu Freud und in die dritte Kränkungsbewegung. Sartre jedoch will ihn nicht gehen, denn er streitet die Existenz eines Unbewussten überhaupt ab (ebd., 65). Er muss sie hier abstreiten – und damit auf halbem Wege stecken bleiben –, weil er das Ich als rationale Figur des Bewussten ebenso wie Husserl retten will. Im Unbewussten lauert ein Kontrollverlust, eine weitere Kränkung, die hier noch verhütet werden soll. Deshalb können Vorstellungen für Sartre nur in einem Denken stattfinden, in dem keine Gefühle und Empfindungen mit eingeschlossen sind. Das emotionale Begehren ist aus dem Imaginären hier noch verbannt, weil es überhaupt ins Irrationale zu führen scheint. Insoweit orientiert sich Sartre vorwiegend an den Manifestationen, was die oben von ihm im Spätwerk kritisierte Rationalisierungstendenz ausdrückt. Aber selbst bei solcher Rationalisierung, dies ist die positive Seite dieser Analyse, zeigen sich schon deutliche Unterschiede des Imaginären und des Symbolischen.

In der Imagination ist zunächst der Stoff, der Kontext oder die Struktur, nicht der gleiche wie in der Wahrnehmung. Wo Wahrnehmungsobjekte durch eine Vielzahl von Bestimmungen und möglichen Bezügen konstituiert werden, da sind Vorstellungen eher karg, verkümmert, diskontinuierlich, sie bleiben auf halbem Wege stehen, ihr Zusammenhang zu Objekten der Außenwelt bleibt dunkel (ebd., 60). Sie sind mit Intentionen zwangsläufig verbunden. Zusammenfassend lässt sich sagen, „dass image ‚Bild, Vorstellung‘ ein Akt ist, der auf ein abwesendes oder nichtexistentes Objekt zielt in seiner Körperlichkeit, durch einen physischen oder psychischen Inhalt hindurch, der sich nicht als das gibt, was er eigentlich ist, sondern als ‚analoger Repräsentant‘ des angezielten Objektes.“ (Ebd., 66) Die Quasi-Beobachtung bildet also Analogien, die in Repräsentanten münden, die nicht das sind, was sie zu sein vorgeben. Hiermit will Sartre auf den Bruch in der Abbildung (Repräsentation) selbst aufmerksam machen, der dadurch entsteht, dass ich Dinge der äußeren Welt wahrnehmen kann (Repräsentation) oder analog repräsentiere, wenn ich sie bloß vorstelle, dabei aber nicht unbedingt hinreichend verstehe: Denn als Vorstellungen bleiben sie mir noch unbegreiflich – imaginär.

Radikalisiere ich Sartres Anspruch konstruktivistisch, dann ist die Imagination ein psychischer Akt, der eingebildete Objekte und Kontexte konstruiert – sie können in ihrem Status alles sein, was irgendwie konstruierbar ist –, die sich als das geben, was sie jeweils sind: erfundene menschliche Konstrukte. Damit rücke ich die Repräsentanz in die Intentionalität des Subjekts ein, denn nur das konstruierende Subjekt selbst – allerdings immer im Zusammenhang seiner interaktiven Verständigungsgemeinschaft – mag wissen, was beobachtet und aus dieser Konstruktion heraus repräsentiert wird. Gleichwohl bleibt auch konstruktivistisch die Differenz der äußeren Realität und der inneren Realität, die durch Wahrnehmung mit dem Ich verbunden sind. Damit zerfällt auch konstruktivistische Beobachtung in zwei Aspekte, die ich jedoch nicht Quasi-Beobachtung im Blick auf analoge Repräsentationen, sondern äußere und innere Beobachtung nennen will. Der Begriff Quasi-Beobachtung birgt nämlich Tücken. Er unterstellt, dass ein Beobachter bereits nach klaren und allseits anerkannten Regeln beobachtet, d.h. er unterstellt eine gültige Theorie von Beobachtung. Diese Gültigkeit wird durch den Begriff der Analogie präzisiert: „Man kann die Vorstellung ‚image mentale‘ nicht gesondert untersuchen. Es gibt eine Welt der images (‚Bilder, Vorstellungen‘)¹ und eine Welt der Objekte. Aber jedes Objekt, dargeboten durch die äußere Wahrnehmung oder dem inneren Sinn erscheinend, kann als gegenwärtige Realität fungieren oder als image (‚Bild, Vorstellung‘), je nach dem gewählten Bezugsrahmen. Die beiden Welten, das Imaginäre und das Reale, sind durch die gleichen Objekte konstituiert; lediglich die Zusammenstellung und die Interpretation dieser Objekte variieren. Was die imaginäre Welt wie das reale Universum definiert, ist eine Bewusstseinshaltung.“ (Ebd., 66 f.)

Und in dieser müssen, sofern es um Rationalisierung geht, affektive Zustände ausgeschlossen sein, d.h. sie werden nicht vom Bewusstseinsstrom mitgeführt. Auch das Begehren erscheint nur als vorstellende Repräsentation (vgl. ebd., 131 f.); auch hier benötigen wir also analoge Repräsentanten, wenn wir bewusst etwas aussagen wollen. Kaum deutlicher kann der *rationale* Anspruch an das Bewusstsein ausgedrückt werden:

¹ Diese *images* können nach Sartre der Welt der Dinge (z.B. Illustrationen, Fotos, Karikaturen usw.) oder der geistigen Welt (z.B. Bewegungsbewusstsein, Gefühle usw.) angehören (ebd.).

Das Ich soll als Bewusstsein die Kontrolle auch der imaginären Welt bewahren, indem es weiß, dass es durch gleiche Objekte konstituiert ist.

Daraus ergibt sich nun recht klar die Rolle des Imaginären: „die Funktion der Vorstellung ist *symbolisch*.“ (Ebd., 168) Sartre kann ja auch nur diesen Weg gehen, denn die analogen Objekte, auf die sich das Vorstellen stützt, müssen irgendwelche Schemata sein, in denen sich Bewegungsgefühle und Affekte angesiedelt haben, um intentional in Verständnisprozesse des Ichs über sich wechseln zu können. Wenn wir ein Denken in Vorstellungen beschreiben, dann wechseln wir notgedrungen in die bewusste, symbolische Ebene einer Darstellung. Eben deshalb muss uns das Imaginäre aus dieser Sicht als karg, kümmerlich, dunkel usw. erscheinen. Es erscheint als ein Denken in Objekten als-ob, in analogen Repräsentationen, als Quasi-Wissen von Quasi-Personen, Quasi-Gesichtern oder Quasi-Ereignissen.

Aber welches Wissen erreichen wir von den imaginären Vorstellungen? Im Zeitalter der Moderne ist das Wissen eine Narration: Es gibt immer noch eine weitere Geschichte vor der letzten, die uns erzählt wurde. Nur im Glauben an eine erste Geschichte (etwa christlich: „Am Anfang aber war das Wort“), die Menschen erfinden mussten, konnte man dem Narrativen – damit den poetischen Charakteren und Konstruktivisten – entgehen, um sich ein Eins festzuhalten, das die Imaginationen kontrolliert. Wie aber sollte dies die Wissenschaft können? Um dem unendlichen Regress zu entgehen, der aus den Wellenschlägen der Vorstellungen entsteht, die stets wiederkehren und doch unendlich variieren, „muss man“, so sagt Sartre, „eine radikale Haltungsänderung vollziehen, eine wahre Revolution, das heißt von der unreflektierten Ebene zur reflektierten Ebene übergehen. Auf dieser Ebene gibt sich das Denken nämlich gleichzeitig mit seinem Erscheinen als Denken: so ist es für sich selbst ganz und gar transparent.“ (Ebd., 193) Damit ist der Siegeszug des symbolischen Denkens bezeichnet, zugleich eine Illusion, denn auch Sartre muss zugeben, dass man nicht einfach vom unreflektierten zum reflektierten Denken einen Übergang finden *kann*. Das Symbolische wird sich nur transparent, wenn es das Imaginäre vollständig besiegt hat: So und so *ist* es, dann sind die Zeichen geordnet, die Namen vergeben, die Symbolik ist gesichert, Anderes ist ausgeschlossen. Das heißt dann auch, andere mögen es sich anders vorstellen, aber damit wird es nur falsch. Das Symbolische als Eindeutigkeit, dies hatte ich in der ersten Kränkungsbewegung ausgeführt, ist so eine Hoffnung auf Erhalt wissenschaftlicher Objektivität, zugleich aber auch eine Illusion von universellen und zeitlosen Gesetzen.

Die Verdopplung der Realität in eine wahre und eine analoge, die sich bei Sartre findet, ist nicht haltbar. Sie unterschätzt die konstruktive Tätigkeit des Subjekts, das bereits konstruiert, wenn es perspektivisch wahrnimmt. Sie muss einen Meta-Beobachter unterstellen, der jede Verwechslung von Wahrnehmung und Täuschung aufbrechen kann, was aber die Wahrnehmungsfähigkeit menschlicher Beobachter übersteigt. Konstruktivistisch gesehen lässt sich nicht einmal aus der Biologie als Ort physiologischer und evolutiver Festlegungen des Menschen eine Position ausmachen, wo ein solcher Beobachter eindeutig nach natürlichem Recht situiert sein soll. Er kann es immer nur in einem interaktiven sozialen Kontext und einer bestimmten sozialen, kulturellen Fixiertheit von Verständigung. Hier geht Sartre nur den halben Weg, wenn er zugesteht, dass die Wahrnehmung immer auch intentional gebunden ist. Aber er verbleibt noch in einer Repräsentationstheorie, die das Reale wie einen abbildungsfähigen Raum betrachtet, wenn er etwa wahre Gefühle, die sich auf den Raum von Wahrnehmungen in der Realität stützen, und imaginäre Gefühle, die in den Raum des Als-ob greifen, unterscheidet

(ebd., 235). Ein imaginäres Leben zu führen, bedeutet dann, ein imaginäres Verhalten und imaginäre Gefühle anzunehmen, sich vom realen Leben abzusetzen. Dies markiert bei Sartre aber immer nur eine Leerstelle im Realen selbst, das sich symbolisch angefüllt hat, aber nicht in der Symbolik aufgeht. Im Grunde gibt es gar keine imaginäre Welt: „In Wirklichkeit handelt es sich nur um ein Glaubensphänomen. Wir detaillieren diese Welt als Vorstellung nicht, wir vergegenwärtigen uns keine Einzelheiten, wir ziehen nicht einmal in Betracht, es zu tun. In diesem Sinne bleiben die Vorstellungen voneinander isoliert, durch ihre wesensmäßige Kargheit getrennt, dem Phänomen der Quasi-Beobachtung unterworfen, *im Leeren*“. (Ebd., 265 f.) Das Imaginäre wird durch eine undifferenzierte Masse umgeben, wobei sich ihr Raum und ihre Zeit durch die inneren Eigenschaften der vorgestellten Sachen selbst ergeben (ebd., 266). Damit aber ist das Imaginäre den vorgestellten *Sachen* ausgeliefert, es wird aus dem psychischen Leben abgekoppelt – zwar noch bewussten Intentionen unterstellt –, aber aus dem unbewussten Begehren, aus gefühlsmäßigen Verankerungen usw., aus allen Latenzen herausgerissen. Sartre betont dennoch, dass sich die sogenannte reale Welt, die im Wissen als symbolisch geordnete erscheint, nicht als ausschließliche für das menschliche Bewusstsein behaupten lässt. Ihr zur Seite steht eine imaginäre Welt, die in jeder konkreten Situation des realen Bewusstseins in dieser durch das Vorstellen selbst enthalten ist. Der Mensch hat die Freiheit des Imaginären, er hat die schöpferische Kraft des Vorstellens und damit stets eines Überschreitens des Realen. Allerdings entsteht daraus kein Widerspruch oder unüberbrückbarer Gegensatz, denn das Imaginäre überschreitet das Reale in der Regel nicht kontraproduktiv – dies führt in die Pathologien –, sondern repräsentiert „in jedem Augenblick den impliziten Sinn des Realen.“ (Ebd., 291) Es kann dies, weil es analog repräsentiert. Es erschließt Sphären, die zudem dem Realen entgehen. Schönheit z.B. entsteht im Imaginären, im Vorstellen selbst, aber nicht im Realen (ebd., 298 f.). Man kann dem Leben keine ästhetische Haltung gegenüber einnehmen, denn das Reale selbst ist absurd in seiner Existenz. Hier darf man nicht Moral mit Ästhetik verwechseln. Gut und moralisch kann etwas nur in der Welt des Realen sein. Über Schönheit eines Augen-Blicks aber kann man nur im Imaginären urteilen (ebd.). In diesem Sinne ist – symbolisch gesprochen – eine Ruhe eingekehrt, an der sich die phänomenologische Auslegung befriedigt. Sie meint ein rationales Modell erkannt zu haben, das das Imaginäre und das Reale als die zwei Hauptformen des Bewusstseins überhaupt verstanden hat.

Konstruktivistisch betrachtet wird allerdings hierin, so möchte ich es zuspitzen, das Reale überschätzt und das Imaginäre unterschätzt. Die Überschätzung liegt in der Reichweite, die der wahren Repräsentation noch zugegeben wird und die zu wenig den konstruktiven Anteil des Erkennens berücksichtigt. Jede „reale“ Wahrnehmung ist bereits ein Konstrukt von Wirklichkeit, wie die erste Kränkungsbewegung lehrte. In der Wahrnehmung des Wirklichen ist es schon schwierig, Wahrnehmung und Täuschung zu unterscheiden, weil die Täuschungen sich eben an die Gesetze der Wahrnehmung halten, denen wir biologisch unterliegen. Deshalb konnte Maturana zu recht darauf hinweisen, dass es konstruktivistisch gesehen hier keine eindeutige Unterscheidungsregel zwischen Repräsentation und analoger Repräsentation geben kann, denn das Wirkliche liegt sowohl in der Wahrnehmung wie in der Täuschung, weil wir nicht anders wahrnehmen können, als wir es biologisch strukturdeterminiert vermögen. Dennoch hatte ich auch darauf verwiesen, dass Maturana dann andererseits die Rolle der Verständigungsgemeinschaft, die als soziale in der Moderne immer auch eine reale ist, vernachlässigt.

Es ist in der zivilen/kulturellen Gesellschaft ja längst kodifiziert und sozialisiert, was als Wahrnehmung und was als Täuschung zu gelten hat. Auch wenn niemand hier eine Geschlossenheit der Klärung behaupten könnte, so wird alles Neue in diesem Sinne dem symbolischen Ordnungssystem – insbesondere in den Naturwissenschaften – unverzüglich eingeordnet, um die Beobachtung gegen den Beobachter einsetzen zu können. Und hier erscheint schnell wieder Sartres Bild von einer Repräsentation und analoger Repräsentation, das sich als Illusion der symbolischen Ordnungswelten zwangsläufig einstellt, wenn wir so etwas wie Wissenschaft mit konstanten Symbolbezügen betreiben. Repräsentation wäre dann die von der Verständigungsgemeinschaft festgelegte symbolische Ordnung, analoge Repräsentation die auch vom Subjekt quasi erlernte und sozialisierte Wiedergabe dieser Symbolordnung – allerdings unabhängig davon, welche Wirklichkeiten an sich – über die wir nichts sagen können – wir zugrunde legen. Insoweit entspricht Sartres Klassifizierung zwar keiner konstruktivistischen Sicht an dieser Stelle, gibt aber gut die Praxis des Wissenschaftsbetriebes wieder.

Die Unterschätzung liegt in der Rationalisierung des Imaginären, das sie entleert, um es als karge, kümmerliche Welt der realen Erfahrung entgegenzusetzen. Gleichwohl gebietet solche Kargheit und Kümmerlichkeit über das Erfassen der Schönheit und anderer sensationeller Eindrücke, die wir en bloc, auf einen Schlag verstehen, obwohl wir das nicht näher angeben können und sofort zerreden, wenn wir es symbolisch zu begreifen suchen. Aber welche anderen Teile in uns gehen in diese Perspektive ein? Ist es ein inneres Begehren, sind es Projektionen? Oder sind es Erfahrungen mit anderen Menschen, interaktive Verständnisse, die zu unerkannten imaginären Bedeutungen wurden? Ein rationalistisches Konzept verweigert hierauf die Antwort, wenngleich es trotz des Rationalismus erkennen muss, dass es Imaginäres gibt.

Aus dem sehr umfangreichen Werk Sartres will ich eine Schlüsselszene aus „Das Sein und das Nichts“ herausgreifen, die das Imaginäre verdeutlicht und zugleich aufzeigen lässt, wo Sartre es zu sehr beschränkt. In seinem Kapitel über den „Blick“ (1989, 338 ff.) beschreibt er zunächst die dualistische Grundkonfiguration zwischen einem Selbst und einem Anderen. Wie soll ich den Anderen als Objekt ganz so erkennen, wie er ist? Ich kann einen anderen Menschen kaum verobjektivieren, wenn ich nicht bloß meinen Blick gelten lassen will, sondern anerkennen muss, dass der Andere als ein Selbst auch mich als Anderen sehen kann. Allein der Wechselbezug erschüttert alle meine Symbolisierungsversuche, mit denen ich Klarheit über einen Anderen erzielen will. Nehme ich den Anderen als meine Konstruktion, dann binde ich ihn an die Ziele meines Beobachtens, meiner Entfernungen, die ich den Objekten und Zielen zuschreibe, ich nehme ihn in Besitz: für mich. Darin kann es sogar geschehen, dass er in dieser Welt selbst abwesend ist, weil er in meiner Welt nicht vorkommt, wie er eigentlich ist, sofern ich ihn sich selbst beschreiben lassen würde. Genau dies aber impliziert einen Wechsel: vom Sehen zum Gesehen-Werden. Und muss ich als Beobachter in einer Welt, der weiß und gelernt hat, was Sehen bedeutet, nicht zugleich logisch schließen, dass alle Anderen mich beobachten? So bin Ich mit Anderen zirkulär verbunden: „Das ‚Vom-Anderen-gesehen-werden‘ ist die *Wahrheit* des ‚den-Anderen-Sehens‘.“ (Sartre 1989, 343) Solche Wahrheit wurzelt also in einer zirkulären Beziehung, die im übrigen eine alltägliche und ständig wiederkehrende ist. Deutlich wird sie im Blick selbst, aber sie kann die unterschiedlichsten Formen annehmen: Etwa, wenn mich die Fenster in einer Straße anblicken oder wenn ich im Wald in der Finsternis mich beobachtet glaube.

Vor diesem Hintergrund eröffnet Sartre ein Sprachspiel, das man als Urszene seines Werkes über das Imaginäre deuten kann, weil sich hierdurch der Blickwinkel, der sich zunächst immer aus der Sicht eines Ichs auf die Dinge in der Welt bezieht, nunmehr auf die Begegnung mit Anderen richtet, und die damit die Argumentation des Buches aus der isolierten Beschreibung menschlicher Existenz in eine Beschreibung von „Menschen unter Menschen“ wendet.¹ In seinem Sprachspiel geht Sartre von einem Ich aus, das vor einer Tür horcht und durch ein Schlüsselloch späht, und das dabei ganz selbstvergessen ist. Von seinen Motiven wissen wir nichts: Es könnte Eifersucht, Neugier oder etwas Lasterhaftes sein, was es antreibt. Stellen wir uns nun einen Menschen vor, der nichts dabei denkt: Er hört eine Unterhaltung und sieht bloß ein Schauspiel, er steht durch Mittel wie Tür und Schlüsselloch getrennt von denen, die er beobachtet. Das ist seine Situation. Diese zeigt ihn in seiner Faktizität wie auch in seiner Freiheit: Faktisch lauscht und späht ein Ich, aber es hat die Freiheit, dies zu tun oder zu lassen. Dann aber ertönen Schritte, und das Ich wird gesehen. Was soll das heißen?

Hier schon endet die Szene, die Inszenierung, die uns Sartre in seinem Sprachspiel bietet. Die Antwort auf die Frage erschließt sich uns durch Reflexion. Der Ausgangspunkt war ein Ich, dessen Kontext (Eifersucht, Neugierde, Laster) selbst unklar ist, dessen Beziehung zu belauschten und erblickten Objekten offen bleibt, aber dessen Beziehung zu einem Anderen nunmehr als *unausweichlich* erscheint. Diese Unausweichlichkeit aber verändert mit einem Schlag das Ich, das Subjekt, das sich hier zunächst ganz selbstvergessen und für sich wähnen konnte. Es sieht sich, indem es sich als gesehen sieht. Damit nimmt es sich aus einer neuen, zuvor verschlossenen Perspektive wahr. Es erlebt sich hierin und erfährt dabei Scham oder Stolz, je nachdem, wie ihm die Blicke des Anderen begegnen. Vor dieser Tür erwischt, so erstarrt es vor Scham, so können wir die Inszenierung Sartres deuten, auch wenn die Motive selbst ganz unklar sein mögen. Es geht ihm hier um etwas Grundsätzlicheres als um konkrete Anlässe für Scham oder Stolz, es geht ihm um ein interaktives Grundverständnis menschlicher Existenz überhaupt: Ein Ich ist immer Objekt für Andere.² Darin wurzelt Entfremdung: So wie ich als fremd in dieser Haltung vor der Tür erblickt werde, so blicke ich jenen Fremden an, der mich durch seinen Blick verobjektiviert, ein Blick, der mir nicht gleichgültig bleiben kann.

Worauf Sartre hier abzielt ist die Rückkopplung des Blickens und Hörens, des sich wechselseitigen Entfremdens durch Blicke, die eine Beziehung über den Sinn in der Welt erst herstellen, in der Menschen miteinander existieren. Insoweit ist es völlig gleichgültig, was ihre Wünsche und Interessen sind, was sie begehren, wenn sie durch Schlüsselöcher schauen oder sonst etwas tun, denn der Blick des Anderen transzendiert in jedem Falle meine Transzendenz. Erst in der Interaktion komme ich mit anderen Worten auch in eine Beziehung zu mir selbst, soweit und insofern ich meine Beziehung durch Andere erblickt und damit für mich konstituiert sehe. Oder konstruktivistisch gesprochen: Die Zirkularität von Beziehungen erst erlaubt dem Ich-Beobachter, sich in der

¹ Waltz (1993, 69 ff.) deutet diese Szene als Urszene und setzt sie auch in Beziehung zu anderen Werken.

² Wenn Waltz (1993, 69 ff.) die Szene darüber erörtert, welches Begehren hinter dem Voyeur steht, so kommt er der Intention Sartres nicht nah, sondern entfremdet sie, um sein eigenes Konzept zu artikulieren. Es stimmt auch nicht, dass Sartre keinen Versuch macht, in der missglückten Situation dem Anderen sein Begehren zu eröffnen, um zu einer geglückten Kommunikation zu gelangen, denn Sartre interessiert sich hier bloß für das interaktive Grundverhältnis und nicht für seine geglückten oder missglückten Variationen.

Welt selbst als Blickender zu situieren, also sich als Beobachter von Beobachtungen anderer Beobachter zu unterscheiden und hierüber zu verständigen. Hier hat mich dieser Andere vor der Tür erwischt, er hat mich belauert, er könnte mit seiner Hand in der Tasche eine Waffe tragen, er strahlt mich mit dem Licht seiner Taschenlampe an, so führt Sartre die Szene fort. Was kann ich auch vom Anderen wissen, was wird er gegen mich ins Feld führen? Der Andere erscheint als heimlicher Tod meiner Möglichkeiten, als meine Furcht vor ihm, er weckt Ängste in mir, was alles die Entfremdung verstärkt. Es gibt damit keine Wahrheit meines Verhaltens mehr, sondern in der Beziehung nur noch Wahrscheinlichkeiten; ich bin nicht mehr Herr meiner Situation. Der Blick des Anderen teilt mir Raum, Zeit und soziale Intentionen mit, die mich wie ein Netz gefangen nehmen: Es erscheint ein Panoptismus, wie Foucault es aus seiner ganz anderen und doch ähnlichen Sicht auf dieses Verhältnis nennt, aus dem es kein Entrinnen mehr gibt.

Und doch gibt es in dieser Situation des Ichs Freiheit. Es ist als Ich nicht vollständig entfremdet, denn es weiß, dass das Erwischtwerden selbst nur wahrscheinlich ist. Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Welches ist echte und falsche Scham? Diese Fragen, so sagt Sartre, führen uns nicht weiter, denn an der Konstruktivität und Wahrscheinlichkeit des „In-der-Welt-Seins“ ist ja gar kein Zweifel, denn was die Blicke jeweils berühren, mag unterschiedlich sein, aber *sicher ist*, dass ich erblickt werde. Mein „Für-Andere-Sein“ ist ein Faktum meiner menschlichen Realität, weil ich nur in Beziehungen existieren kann, wenn ich mich nähere, entferne, Entdeckungen in der Welt betreibe, was in unendlichen empirischen Variationen geschehen kann. Wenn ich für Andere zum Objekt werde, dann ist mir der Andere gegenwärtig. Anders kann ich gar nicht zum Objekt werden. Dies mag alles nur wahrscheinlich oder sogar täuschend stattfinden, aber es findet statt. Es findet statt als konkrete und wahrscheinliche Anwesenheit eines Anderen in meinem Erfahrungsfeld, wobei mein „Erblickt-Werden“ allerlei Erlebnisse wie Scham, Zweifel, in mir wachrufen kann. Erneut bieten sich unendliche Variationen an. Aber das interaktive Grundgeschehen, dass ein Ich weder ausschließlich „für sich“ und auch nicht bloß „für Andere“ ist, bleibt unberührt.

Und doch müssen wir in diesem unterstellten wechselseitigen Bezug von Ich und Anderem noch einmal einhalten. Was ist, wenn der Andere, der mich vor der Tür erwischt, von mir abgewiesen wird? Ich negiere seine Intervention, so wie sein Blick es war, der mich abgewiesen hat. Sartre sagt zur Anerkennung oder Abweisung: „Ich kann ein Bewusstsein, das mich nicht ergreift, weder ergreifen noch begreifen. Ein einziges Bewusstsein gibt es, das mich weder ergreift noch abweist und das ich selbst begreifen kann; das ist aber nicht ein irgendwo außerhalb der Welt vereinzeltes Bewusstsein, sondern mein eigenes.“ (Ebd., 376)

Dies ist die Grundbedingung des Anerkennens: Ich weigere mich, ein Anderer zu sein, damit der Andere derjenige sein kann, für den mein „Für-Sich-Sein“ ist. Dabei setze ich Grenzen, die mein Objekt-Ich darstellen, indem ich mich als mein „Ich“ behaupte, jene Behauptung, die mich als Ganzheit zu einer singulären, individuellen Gestalt macht, die zugleich imaginär und unbegrenzt erscheint, aber auch jene Grenze, die symbolisch durch die Reihung von begrenzten Zeichen entsteht, mit denen ich mich real von Anderen abweise und mich darin mit ihnen verständige. In all diesen grenzsetzenden Akten aber erscheint meine Freiheit – oder die Freiheit eines Anderen –, die sich nun zirkulär als Freiheiten umschließen, und in den konkreten Verbindungen mit Anderen (vgl. ebd., 464 ff.) erscheinen Einstellungen zum Anderen (Liebe, Sprache, Masochis-

mus), deren Scheitern Haltungen (Gleichgültigkeit, Begierde, Hass, Sadismus) stimulieren mögen, die diese Freiheiten antreiben, die sie in Situationen selbst erscheinen lassen.

Ich will zwei Kritiken an dieser Inszenierung Sartres diskutieren, bevor eine eigene Einschätzung folgt.

Axel Honneth (1990, 142 ff.) hebt zunächst hervor, dass gegenüber anderen Theorien, die auch schon die Wahrnehmung des Anderen für ein Subjekt betonten, die Pointe bei Sartre darin besteht, dass es hier das Erblicktwerden des Subjekts durch einen Anderen ist, der dieses Subjekt zwingt, zu einem Bewusstsein über sich zu gelangen. Aber hierbei scheint die Blickrichtung einer intersubjektiven Kommunikation schon wertend bestimmt zu sein: Wenn das Subjekt auf den Anderen blickt, dann müsste es um Maßstäbe und Perspektiven einer gelingenden Kommunikation ringen, wohingegen bei Sartre deren unvermeidliches Scheitern schon angelegt ist. Deshalb spricht Sartre ja auch vom „Tod meiner Möglichkeiten“, denn der Blick des Anderen legt mich räumlich, zeitlich und sozial fest, er verdinglicht meine zuvor unbegrenzten Möglichkeiten auf die Horizonte, in denen ich mich erblickt sehe. Dies ist ausweglos. Das Subjekt kann allenfalls durch Abweisung den Anderen auf das festlegen, was es erblickt, was freilich nur zu einer wechselseitigen Verdinglichung führt, wenn dies ein Zeuge solcher Interaktion beobachten würde. Sartre ist ein solcher Zeuge, weshalb er die konkreten Haltungen in der Intersubjektivität analysiert, die dabei im Detail entstehen. Honneth nun setzt seine Kritik auf der Basis an, die ich eingangs mit Hegel fixiert habe: Der intersubjektive Kampf um Anerkennung erfolgt vermittelt über „etwas“, was sich für ihn zunächst in Qualitäten ausdrückt. Ein Blick, so argumentiert er, sagt ja etwas inhaltlich aus, er motiviert, entmutigt oder was auch immer, aber er ist nicht bloß ein Blick. Hinter dem Blick, so können wir auch sagen, lauert ein normatives Verständnis unseres Selbst wie auch des Anderen, das wir nicht einfach übergehen können. Zwar wird dies bei Sartre durchaus angedeutet, denn er lässt konkrete Möglichkeiten wie Eifersucht, Neugierde oder Lasterhaftigkeit ja zu, aber er verfolgt sie nicht weiter, er geht auch nicht auf das Begehren ein, auf etwas, was dahinterstehen könnte, sondern verbleibt schlicht in der Situation des Erblicktwerdens. Sartre bezweifelt offenbar jenes „Etwas“, das als sinnvolle Instanz einer Vermittlung, wie es uns Hegel lehrte, gelten könnte. Denn nur wenn wir mit diesem Etwas etwas in den Händen hielten, das unsere subjektiven Handlungen untereinander, gegen- und miteinander koordinieren könnte, wäre es entscheidend, auf die normativen Gehalte der einzelnen Blicke zu schauen und diesen ein symbolisches Gefüge, einen hinreichenden und bewährten Kontext zu geben, der übergreifend für alle Subjekte gilt. Honneth selbst, der hier dem Ansatz von Habermas folgt (vgl. dazu genauer Kapitel II. 2.4), sieht für sich in der sprachlich vermittelten Kommunikation den notwendigen Weg einer Verständigung, die über die einzelne normative Identität verschiedener Subjekte zu einem Austausch kommen kann. Nur so scheint überhaupt die Hoffnung Hegels bewahrt zu bleiben, dass die Subjekte im Kampf um Anerkennung einerseits ihre Identität bewahren, aber auch zu einer wechselseitigen Versöhnung gelangen, in der sie die subjektiven Begrenzungen verlieren, um in menschlicher Gemeinschaft als Gleiche zu interagieren.

Sollte diese Kritik richtig sein, dann wäre aber zugleich die Unterscheidung zwischen Symbolischem und Imaginärem in der radikalen Form Sartres hinfällig. Denn nach Sartre kann ein Blick, der ein Bild über den Anderen entstehen lässt, nie mit dem Blick und dem Bild eines Anderen deckungsgleich sein. Auch eine symbolische Verstän-

digung über die Bilder, die durch Blicke erzeugt werden, kann niemals vollständig das Imaginäre erfassen, das ja eben darum vom Symbolischen unterschieden ist, weil wir als Subjekte unterschiedlich imaginieren. Wären wir hierin gleich, so würden wir gar nicht erst den Bruch hin zum Anderen spüren, die Entfremdung, die eben schon darin lauert und nicht aufhebbar ist, dass wir aus der Sicht des eigenen Bewusstseins nie ein anderes im vollen Sinne begreifen können. Insoweit muss aus Sartres Perspektive die Kritik Honneths zurückgewiesen und mit einer Gegenkritik belegt werden: Glaubt Honneth denn, dass die bloße symbolische Einigung über etwas – hier sprachliche Verständigungsregeln in menschlicher Kommunikation – tatsächlich dazu führen kann, den grundsätzlichen Bruch zwischen mir und Anderen zu übergehen? Kann er nicht erkennen, dass dies selbst eine symbolische Illusion darstellt, weil und insofern sie das Imaginäre schon ausklammern muss? Ein Subjekt ist mehr als eine normative Identität, wenn wir außer dem Symbolischen, worüber es spricht, auch das Imaginäre, was nie gänzlich besprochen werden kann, berücksichtigen.

Aus der Sicht einer interaktionistischen Beobachtertheorie stehen sich hier nicht nur zwei Beobachter gegenüber, die mit unterschiedlichen Perspektiven die Welt des Kampfes von Subjekten betrachten. Bei Honneth ist der gesellschaftlich wünschenswerte Zielpunkt eine Verständigung aller mit allen auf der Basis einer kommunikativen Gleichheit, die für Sartre schon eine Illusion ist. Dies heißt nicht, dass Sartre begrenzte Verständigung ausschließt, aber es wäre ein großer Fehler in der menschlichen Kommunikation, hierbei nur die symbolische Ebene zu bevorzugen. So wird der Beobachter selbst der Breite seiner Blickmöglichkeiten nicht mehr gerecht. Und hier erst verstehen wir, weshalb Sartre dem Subjekt vor der Tür völlig freistellt, welche Motive es hat: Es sind die konstruktiven, normativen, zeitlichen, räumlichen usw. *Möglichkeiten* der Subjekte selbst, die ihre Freiheit ausmachen, die aber insoweit begrenzt sind, wie sie im Wahrnehmungsfeld eines Erblicktwerdens durch Andere stehen. Insoweit besitzt Sartre weitreichendere Kategorien zur Erfassung des Subjekts als sein Kritiker. Zugleich mag die existenzielle Position Sartres auf der politischen Ebene des aufgeklärten Subjekts als unbefriedigend erscheinen. Politisch kämpfende Subjekte, die für eine bessere Welt streiten, lassen sich mit Honneth und Habermas deutlich besser beschreiben. Aber Sartre geht es darum, auch für solche Subjekte aufzuweisen, dass ihr symbolischer Kampf – so gerechtfertigt er sein mag – existenziell nicht aufgeht. Nehmen wir allerdings Sartres eigenen Lebensweg, so hat er in seiner Wende zum Marxismus später diese existenzielle Sicht aufgegeben, weil er die politische Hoffnung auf das aufgeklärte Subjekt ebenfalls kommunikativ zu erreichen versuchte.

Matthias Waltz (1993, 71 ff.) kritisiert an Sartre, dass er das Begehren, was hinter den Phänomenen lauert, die er inszeniert hat, unterschätzt. Im Erblicktwerden selbst erscheint ja in dem Beispiel eine Scham, die nur dann wirksam wird, wenn sich der Erblickte ertappt fühlt. Aber wobei? Gerade hier ist Sartre ja offen geblieben, weil es unterschiedliche Begehren wie Eifersucht, Neugierde, Lasterhaftes sein könnten, die eine Rolle spielen. Waltz nun aber behauptet, dass das Begehren darauf hinausläuft, dass es das Angeschautwerden erträgt (ebd., 72). Denn im Kampf um Anerkennung, so ließe sich behaupten, muss das Subjekt seinem Begehren eine Gestalt geben und diese durchsetzen. Aber genau hier erscheint die Szene bei Sartre als missglückt, denn das Subjekt verteidigt gar nicht sein Begehren, es findet hier in keine „Normalität“, wie Waltz sagt. „Die Realisierung des Begehrens, die Verwandlung der Beschämung in Anerkennung ist nur möglich, wenn das Subjekt sich grundsätzlich damit abgefunden hat,

das zu sein, was die Anderen in ihm sehen. Es muss sich dem Code unterworfen haben, der das Begehrenswerte regelt.“ (Ebd., 75)

Diese Kritik greift auf die dritte Kränkungsbewegung und hier insbesondere auf Lacan voraus. Sie unterstellt, dass Sartre die Möglichkeiten einer bejahenden („normalen“) Identifikation verneint, weil sie überhaupt den Status eines Subjekts, das nur Subjekt bleibt und nie zum Objekt für einen Anderen – und somit letztlich vermittelt über dessen Rückwirkungen auch für sich selbst – werden kann, verneinen muss. Sartre argumentiert von einer Position aus, die nur „alles oder nichts“ kennt, weil das Symbolische und das Imaginäre in einem unüberbrückbaren Gegensatz bleiben. Zu einer Identifikation im Sinne einer Beziehung der Subjekte – vermittelt über ihr Begehren – aber gehört es, dass das Symbolische begrenzend in das Imaginäre eingreifen kann, auch wenn es den Gegensatz zum Imaginären niemals auflösen wird.

Heikel an dieser Kritik bleibt die Normalität, die sie unterstellen muss, um sich am Konstrukt ihrer Sicht von Wahrheit zu befriedigen. Der Beobachter soll sich dafür entscheiden, dem Symbolischen offenbar doch mehr Gewicht einzuräumen als dem Imaginären, das hier für die Trennung steht. Dann aber müsste eine ausgewiesene Theorie des Begehrens entwickelt werden, die dies zu begründen hätte. In dieser Kränkungsbewegung verfügen wir aber noch nicht über eine solche Theorie.¹

Für mich steht eine andere kritische Erörterung im Vordergrund, denn *zunächst* kann ich Sartres Konstruktion, die die Subjekte als unabhängig voneinander und als prinzipiell nicht ineinander aufgehende und normativ oder symbolisch vereinigte charakterisiert, durchaus akzeptieren. Es sind ja keine isolierten Subjekte, sondern über das Erblicktwerden miteinander vermittelte, die aber durch die Erkenntnis ihrer eigenen Vermittlung keine Hoffnung haben, sich als gleich und irgendwie harmonisch anzusehen, denn das An-Sehen selbst unterscheidet sie.

Und dennoch ist das bisherige Bild illusionär, wenn wir es nicht auf eine weitere Ebene der Betrachtung heben. Die Inszenierung, die uns Sartre gegeben hat, schließt ja nicht nur einen Zirkel zwischen einem Ich vor einer Tür, das von einem Anderen erblickt wird, sondern umfasst auch den Beobachter Sartre als Autor und uns als Leser. Die ganze Inszenierung macht nur durch ihn und uns als Zeugen überhaupt einen Sinn. In dieser Rückkopplung zu den Zeugen aber ist der Blick eines Dritten betroffen, den Sartre vernachlässigt und wodurch sein Modell für mich bereits in seinen Grundzügen der bloßen Interaktion und schon vor einer Betrachtung des Begehrens brüchig wird. Die Grundfigur des Erblicktwerdens ist zwar durch den Blick eines Anderen möglich, aber als Theorie, wie sie Sartre intendiert, nur über den Blick eines Dritten erfassbar. Ich will dies für das imaginäre wie symbolische Spektrum der Szene diskutieren.

Imaginär kann ich mir das Erblicktwerden in meiner singulären, individuellen Art vorstellen. Hier gilt eine Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten, von Scham, Zweifel oder auch Stolz und allen möglichen und nur irgendwie vorstellbaren Bildern und inneren Anschauungen hierüber. Aber es ist die Grenze meines Imaginären, dass ich es noch nicht einmal an den Anderen vermitteln kann, sondern nur in mir vermittelt erscheine, weil ich erblickt werde. In diesem jähem Moment verspüre ich meine Begrenzung, das Ende meiner unendlichen Möglichkeiten durch die Festlegung des Blickes des Anderen. Ich könnte nun den Kampf gegen diesen Anderen aufnehmen, und so wird es ge-

¹ Dies ist vor allem die Position Lacans, auf die ich in Kapitel II. 3.5. ausführlich eingehe. Leider wird das Wechselspiel zwischen Symbolischem und Imaginärem bei Waltz nur angedeutet und nicht systematisch entfaltet, so dass seine Interpretation für mich nicht immer nachzuvollziehen ist.

schehen. Aber – und nicht nur in diesem besonderen Fall einer theoretischen Illustrierung – ich blicke auch noch auf einen anderen Anderen, auf einen Dritten, mag es nun ein irgendwann in mir durch irgendwen mit aufgerichtetes Bild von etwas sein, oder wie in unserem Beispiel Sartre selbst oder ein beliebiger Leser. Dieser Dritte ist in mein imaginäres Konstrukt eingewoben, denn eine Vorstellung in einem imaginären Bild, wie immer es ausgestaltet sein mag, erschöpft sich nicht in der Dualität einer Begegnung mit einem Anderen, sondern übersteigt diese.

Dies gilt in zwei Richtungen. Gesetzt sei zunächst der theorielose Fall, der von der Inszenierung Sartres absieht, wo er und wir als Dritte ohnehin notwendig sind. Stellen wir uns also nur das Ich vor der Tür und einen beliebigen Anderen, der kommt, noch einmal in ihrer abgeschlossenen Situation vor. Sofort kommt der Einwand: Immer noch sind wir als Leser jetzt ja als Dritte betroffen. Also ergeht zunächst meine Bitte, von dieser Betroffenheit abzusehen. Stellen Sie sich vor, dass Sie alleine irgendwann vor einer Tür ohne weitere Beobachter standen, als ein Anderer kam. Dann entsteht ein elementarer Zirkel: Ich werde erblickt, indem ich blicke, wie ich erblickt werde usw. Der Andere aber wird erblickt, indem er erblickt usw. Sartre nun akzentuiert die Szene auf einen Blick, aber in Wirklichkeit fing es damit nicht an und hört es damit nicht auf. Es ist ein Hin- und Hergeblicke, was zu den unterschiedlichsten Gefühlslagen und Assoziationen verleitet. Sie betreffen das Bild, die Vorstellung selbst, sind also bei beiden imaginär präsent, um in dieser Präsenz aber auch sofort in symbolische Deutungsmöglichkeiten umschlagen zu können, die z.B. „Hab’ ich dich endlich erwischt“ oder „Wie peinlich dies für mich ist“ lauten. Und doch ist diese Dualität eine Illusion, denn auch hier hat es bereits ein Drittes gegeben und wird es auch eins in der Zukunft geben. Denken wir auf unsere ersten bewussten Schritte in dieser Welt zurück, dann erkennen wir ihn immer, diesen Blick des Dritten: Wenn ich als Kind nach den ersten Objekten oder dem Anderen – ersten Gegenständen oder Personen – in dieser Welt blicke, um sie zu ergreifen, um Besitz von ihnen als „meinem“ Objekt zu erlangen, dann ist der Blick zum Dritten – zu meiner Mutter, zum Vater, zu Geschwistern, den ersten Erziehern und Lehrern usw. – eine Selbstverständlichkeit, denn ich muss mich vergewissern, was in dieser Welt möglich ist. Meine Freiheit baut sich erst auf den Erfahrungen solch blickender, erblickter Möglichkeiten auf. Dieser Blick zum Anderen baut sich als ein Bild der Rückkopplung mit dem Anderen in mir auf, ohne noch den direkten Vergleich mit dem Anderen zu benötigen: So erlebe ich Situationen im Spannungsfeld von schön, angenehm, behaglich, zärtlich usw. oder hässlich, feindlich, fremd, gewalttätig usw., weil und insofern sie über meinen Blick zum Anderen, der nach Ordnung in der Welt sucht, und durch mein Erblicktwerden beim Anderen, das mir Ordnung gibt, längst mit Assoziationen versehen sind, die sich bis hin in meine Imaginationen mit meiner ureigensten Kraft von Wahrnehmung und Vorstellung der Welt verwoben haben. Und wen auch immer wir als Subjekt und Anderen uns in welcher Szene auch immer in ihren Blicken rekonstruieren wollen, so kommen wir über das Zugeständnis des Blickes auf einen Dritten nicht hinweg. Dieser unsichtbare Dritte aber – und dies ist bei Sartre später durchaus erkannt¹ – hat uns bereits Möglichkeiten vorgezeichnet, die zwar nicht unsere Freiheit verhindern, die sie jedoch begrenzen.

Wenden wir nun zweitens diesen theorielosen Fall in eine Theorie, so rücken wir – als Theoretiker – an die Stelle dieses beobachtenden Dritten – oder eines seiner Nachfolger

¹ Vgl. dazu auch eingehender Waltz (1993, 313 ff.).

–, um uns darüber zu verständigen, was wir über uns und die Anderen wissen. Es ist nie nur ein Ich und ein Anderer, die wir zu erblicken vermögen. Damit aber zerfällt Sartres Urszene uns in unterschiedlichste Perspektiven, von denen bloß noch die Begrenzungen nach imaginär und symbolisch als allgemeine Beobachterkategorien erscheinen mögen. Und auch hier müssen wir – eben weil es immer den Blick des Dritten gibt – noch weitere Zugeständnisse machen. Als Dritte formulieren wir uns nämlich symbolisch über die Szene des Erblicktwerdens. Als Dritte, deren Blicke und deren Erblicktwerden in einer Sozialisation verinnerlicht wurden, führen wir einen symbolischen Kampf auch im Inneren der Subjekte, die vor unseren Geboten, Normen, vor unserer Moral stehen, wenn sie beschämt oder trotzig vor einer Tür erwischt werden. Als Dritte begrenzen wir die Imaginationen, kontrollieren sie bis zu gewissen Grenzen, indem wir sie stets ins Symbolische überführen. Dann aber haben wir nicht einmal mehr die Gewissheit eines singulären, individuellen und kreativen Imaginären, von dem Sartre ursprünglich ausgegangen war, sondern müssen dieses auch noch durch das Erblicktwerden begrenzen. Wann immer ein beliebiges Subjekt sich etwas imaginiert, so wäre nach dieser Einsicht in das Erblicktwerden und die Blicke eines Dritten, die hierbei unvermeidlich auftreten, zu sagen, sind seine Imaginationen schon über jene Perspektiven und Blicke mit bestimmt und ausgerichtet, die von Anderen kommen. Dann aber entsteht die Frage, ob wir nicht doch das eigene Imaginäre wieder einem symbolischen Anderen opfern müssen.

Das Problem ist von mir jetzt soweit verschoben worden, dass ich über jene inneren Kräfte des Subjekts spekulieren müsste, die als sein eigenstes Begehren über die Blicke der Anderen hinaus sein Blicken antreiben, um mit dem imaginierten Erblicktwerden zurück in die Kommunikation zu treten. Diesen Weg verfolgt Sartre nicht systematisch, obgleich er ihn durch die Arbeiten Lacans kennt. Aber seine Theorie wird im Spätwerk immer offener für meine Unterscheidungen, weil auch Sartre das Symbolische zwar als Lösung einer durch Menschen konstruierten Realität sieht, in die aber das Imaginäre sich nicht vollständig auflösen lässt.

Deshalb werden Sartres Aussagen über das Imaginäre in seinem Spätwerk relativiert. In seinem Buch über Flaubert untersucht Sartre imaginäre Personen, die wie Flaubert selbst Rollen spielen. „Der Mensch gleicht entweichendem Gas, er strebt hinaus ins Imaginäre. Das tat Flaubert sein ganzes Leben lang. Gleichzeitig musste er jedoch die Realität fixieren, weil er sie hasste. Das ist das ganze Problem der Beziehung zwischen dem Realen und dem Imaginären, das ich an Flauberts Leben und Werk studieren will.“ (Sartre 1971, 23 f.) Dies steht auch im Zusammenhang mit Sartres persönlicher Wende hin zum Marxismus. Die Vorstellung einer neuen, einer besseren Gesellschaft, die Sartre hiermit verbunden hat, spiegelt sich zwischen dem, was wir an unserer Gesellschaft hassen, und dem, was wir uns als bessere Welt imaginieren können. Und doch ist Sartre differenziert genug, hierin Brüche und Widersprüchlichkeiten aufzuweisen. Entsprechend seiner phänomenologischen Hintergrundkenntnisse geht er davon aus, dass Handlungen nicht einfache Abbilder von instruktiver Interaktion sind, sondern motiviert sein müssen. Insoweit gibt es zwar einen Diskurs des Anderen, der sich in meine Vorstellungen einschleicht, aber zugleich bedingt dies auch, dass das Ich, in das man sich eingeschlichen hat, im Anderen unterzubringen ist (vgl. Sartre 1977, I, 20). In das „Sein und das Nichts“ hatte Sartre bereits dargelegt, dass Handlungen und Motive immer mit der Freiheit des Subjekts verbunden sind, mit seinen konstruktiven Akten, so können wir auch sagen, und er betonte eindringlich, dass der motivierte Sinn, der dem

Handeln zugrunde liegt, nicht aus irgendeiner Ordnung „an sich“ hergeleitet werden kann. Aber schlimmer noch: Auch die konstruktiven Akte selbst sind nur in ihrer Symbolvermittlung so eindeutig, dass wir sie kodieren können, um uns darüber zu beruhigen. Singuläre, individuelle, kreative Akte aber, die ja auch konstruktive Akte sind, können nicht abgeleitet werden, weil wir hierfür einen Raum des „An-sich“ benötigten, den wir aber bereits als zerstört sehen müssen. So erreichen wir symbolisch in unserem Verstehen eine Ahnung dessen, was singulär, individuell und kreativ auftritt, aber durch die Kodierung im Symbolischen laufen wir bereits Gefahr, es zu verfehlen. Hieraus erwächst eine „Hermeneutik des Schweigens“. Da dieses Schweigen aber im Erleben stattfindet, sieht sich Sartre in seinen späten Schriften zunehmend gezwungen, den Begriff des Bewusstseins durch den des Erlebnisses zu ersetzen (vgl. Frank 1990, 290 ff.). Aber die gelebte Erfahrung endet nicht in Beliebigkeit, sondern Sartre hält am Selbstbewusstsein fest, dass es die Kraft und die Macht hat, sich in den Tiefen seines Erlebens selbst auszuloten. Der Riss zwischen einem Sichselbstverstehen, das unmittelbar bleibt, und allen symbolischen Verallgemeinerungen kann nicht überwunden werden, denn die Unmittelbarkeit trägt einen Mangel an Wahrheit, sie wurzelt in der Singularität eines Stils, den keine symbolische Weltansicht aus den Perspektiven bestimmter Fachrichtungen aufheben kann.

Damit sind Grenzen von Disziplinen bezeichnet. Kein Ökonom, kein Jurist, kein Biologe, kein Soziologe oder Psychologe (oder wer auch immer) reicht an dieses Singuläre heran, das durch die Praxis der gelebten Erfahrung jedes Wissen in einem Noch-Nicht oder Nicht-Ganz, in einer Schwebelage hält, die im Vertrauen auf symbolische Ordnungen besonders schwer zu ertragen ist.

Was bleibt uns nach diesen Erörterungen als das Imaginäre? Insofern das Imaginäre bewusst wird, erscheint es als eine Grenzfläche hin zum Symbolischen. An dieser Grenze lässt sich immer auch das Singuläre, das Individuelle, aber auch das Kreative ausdrücken. Das Imaginäre ist aber auch ein Vermitteltes, nicht bloße Wahrnehmung oder rein eingebildete Bilder einer reinen Subjektivität und Singularität, sondern hierin ein Erblicktwerden, das sich zirkulär mit den Blicken eines Anderen über die Blicke eines Dritten verschlingt. Und dieses Verschlungenwerden lauert als Gefahr stets im Hintergrund menschlicher Kommunikation: Sei es, dass dieser Dritte ein Gefährte an meiner Seite ist, eine Bezugsperson, die mir wichtig ist, damit ich meine Imaginationen an seinen Blicken ausrichte; sei es aber auch eine Sache, eine Ideologie oder ein mystifizierter Glaube, die sich esoterisch an meine Vorstellungswelten hängen und von denen aus mein symbolisches Streben unbewusst (imaginär) geleitet wird. Dem Imaginären wohnt so der Blick eines Dritten inne, es ist eine Grenzfläche des Symbolischen, mit dem es sich stets reibt und an dem es sich signifikant abzeichnet.

Für eine wissenschaftliche Sicht ist ein solcher Dritter allerdings unerträglich. Schon die Logik des wissenschaftlichen Denkens gebietet seit Aristoteles den Satz eines ausgeschlossenen Dritten (*tertium non datur*), denn: „Unter den Entgegensetzungen aber hat der Widerspruch kein Mittleres; denn Widerspruch ist ja eben ein Gegensatz, dessen eines Glied jedem zukommt, ohne dass ein Mittleres stattfindet.“¹ Symbolische Systeme müssen ihre logische Eindeutigkeit bewahren. Ein Selbst und ein Anderer stehen sich in einem Gegensatz gegenüber, so dass sie nicht ein gemeinsames Drittes sein können, es sei denn, dass wir logisch klar auf eine gemeinsame und vermittelnde Menge in ihnen schließen könnten, was dann aber für diesen Teil den Gegensatz ausräumen müsste. Da

¹ Aristoteles: Metaphysik, 10 (1057 a).

wir nun aber über den Blick des Dritten im Imaginären nichts sagen können, außer dass wir ins Symbolische wechseln, lässt das wissenschaftliche Interesse an solchen Blicken sofort nach. Mögen Literaten und andere, unscharf operierende, Konstrukteure von Fiktionen sich darum kümmern¹, die Wissenschaft selbst scheint sich von diesem Dritten fernhalten zu müssen.

Damit jedoch hält sich die Wissenschaft selbst in jenen Spielarten, die direkt mit Menschen zu tun haben – insbesondere Psychologie und Pädagogik – von Blicken fern, die notwendig das Wahrnehmungsfeld der Akteure bestimmen, von denen sie handeln wollen. Die durch die Blicke vermittelte Beziehungswirklichkeit steht schroff gegen die symbolische Wissenschaftswelt, die das Imaginäre ausschließt und die Blicke des Dritten verbannt, um sich sicher bleiben zu können. Allerdings kehrt die Rache des Dritten zurück. Sie schimmert schon auf in jenen Versuchen, wie bei Sartre, wo bloß zwei sich gegenüberstehen, ohne allein bleiben zu können. Ihre Begegnung ist bestimmt von Motivationen, die ein Begehren ausdrücken, das wir nach der dritten Krümmungsbewegung noch vollständiger zu erfassen vermögen. Aber schon hier sehen wir, dass es mehr als eine individuelle Erfahrung ist, es ist in dieser eine *gelebte* und damit interaktive Erfahrung. Motive, Sinn und Verständnis sind außerhalb von Interaktionen gar nicht vorstellbar. Würde man sie sich als bloße Ergänzung des Symbolischen vorstellen, dann käme das Imaginäre einer Art Vorrationalität gleich und würde damit durch und durch schon rationalisiert. Aber das Imaginäre ist ein eigenes Reich mit eigener Mächtigkeit und kein Anhängsel des Symbolischen. Es mag zwar stets ins Symbolische übergehen – wie es z.B. dieser Text bezeichnet –, aber es geht darin nicht auf. Was weiß der Leser von meinen Vorstellungen? Was weiß er von dem, was mich motiviert, antreibt, diese Zeilen zu schreiben? Was überhaupt weiß ich selbst darüber? Oder umgekehrt: Was weiß ich von einem möglichen Leser? Und selbst wenn wir miteinander nicht nur in indirekte – wie jetzt –, sondern in eine direkte Beziehung treten könnten, dann würden wir in diesem Erlebnis uns zunächst wahrscheinlich nur das symbolisch über Sprache und Zeichen austauschen, was wir uns zu sagen haben, ohne das Unsagbare unseres Erlebens hierbei berühren zu können. Wir werden letztlich in unsere Subjektivität zurückfliehen, um von dieser aus, von den Auslotungen unseres Selbst-Bewusstseins aus, uns frei für eine zeitlich begrenzte Verständigung zu entscheiden. Und schon sind wir wieder in der Gefangenschaft eines symbolischen Systems, das uns das Imaginäre vergessen macht. In dieser Widersprüchlichkeit steht Sartres Wendung zum Marxismus: Eine Verständigungsgemeinschaft soll dem Selbstbewusstsein eine Gemeinsamkeit sichern, die imaginär die Hoffnung auf eine bessere Zukunft befriedigt, obwohl der Maßstab des Gemeinsamen als symbolisches System die Vernichtung persönlicher Stile und imaginärer Freiheiten stets androht.

Bevor wir also in das interaktive Spiel von Subjekten mit- oder gegeneinander selbst eintreten, müssen wir bedenken, auf welchen Ebenen der Betrachtung wir dies tun. Das Symbolische ist der bevorzugte Ort der Wissenschaft. Sie rekuriert meist dabei auf das Reale, was aber konstruktivistisch gesehen vorrangig Teile des Symbolischen entwirft, die die Wirklichkeit konstruieren helfen. Gleichwohl benötigt auch der Konstruktivist den Begriff der Realität, um für einen Beobachter die Konstruktionen, die er in Bezug auf eine ihm äußere Realität – was immer diese sei – und eine innere Realität, die er in sich aufspüren kann, zu unterscheiden. Aber das interaktive Spiel selbst macht diese

¹ Obgleich auch hier eine Kontrolle des Imaginären angestrebt wird; vgl. z.B. Lima (1990), noch deutlicher etwa Deleuze (1993, insbes. 259 ff.).

Unterscheidungen immer prekär, denn in einer Verständigungsgemeinschaft können imaginäre Werte einer inneren Welt zu einem „Heiligen“ gerinnen, das gegen das Profane der äußeren Welt streitet. In solchen – oft absoluten – Projektionen unterscheiden sich Visionen, die wie ein Licht auf die Welt fallen, statt dass die Welt mit ihrem Licht in das Subjekt einfällt. Es gehört zu den Wendungen in der Erkenntnistheorie des 20. Jahrhunderts, dass der passive Beobachter, in den alles Licht einfällt, als Illusion entlarvt wurde. Es ist der konstruktive Beobachter selbst, der sein Licht auf die Welt wirft, um es in ihr zu spiegeln. Schon biologisch hat er nicht das Vermögen, *diese* Welt zu sehen, sondern nur *seine* Welt. Sozial ist es eine Welt der Verständigung mit Anderen in wechselseitigen Spiegelungen über die Welt. Das Heilige und das Profane sind dabei einer der möglichen Gegensätze, die bis in die Gegenwart einander widerstreiten. Das Imaginäre und das Symbolische sind allgemeinere Begriffe hierüber, die für eine Beobachtertheorie besser taugen mögen, die offen für jeden Streit in diesem Feld bleiben möchte. Es ist aber eine Welt, die in dem Gedanken des Etwas von Hegel bleibt: Die symbolische Ordnung unterscheidet sich von der imaginären, um die Grenzfläche dessen zu bezeichnen, was wir wissen, d.h. mit Anderen austauschen, um uns über die Wirklichkeiten zu verständigen. Wir gestehen nur ein, dass diese Verständigung nicht alles sein kann, was wir an der Welt, an Anderen und in uns beobachten können.

Insoweit sind die drei Weisen der Anerkennung der Begierde des einen Selbstbewusstsein durch ein anderes, die ich im Kapitel zuvor erörterte, hier präzisiert worden:

Erstens ist die Anerkennung kein freizügiger Akt, denn ich blicke nicht frei einen Anderen an, sondern werde bereits immer schon erblickt, wenn ich blicke. Hegel hat recht, wenn er betont, dass ich zu mir nur in der Anerkennungsbewegung selbst kommen kann. Der Blick des Dritten aber stimuliert nicht nur die symbolische Ordnung, die über Lernen, Sozialisation und kulturelle Zusammenkunft in der Lebensform die Dialektik von Ich und Anderem umspannt, sondern nistet sich auch in das Imaginäre eines jeden Ichs oder Anderen ein. Dies verkompliziert den Kampf um Anerkennung, weil nicht nur rational, kognitiv und in symbolischer Weise anerkennend und anerkannt gelebt wird, sondern auch imaginär und irrational, singular, individuell und kreativ.

Deshalb ist zweitens das Subjekt immer ein anderes in verschiedenen Beobachterbereichen, die nicht nur Beobachterbereiche der Wissenschaft selbst sein können, sondern sich bis hin ins Irrationale erweitern.¹ Das Ich kann sich nur begrenzt über den Anderen gewiss werden, und jede Versöhnung der Subjekte mit sich selbst über ein Etwas – sei es Arbeit, Sprache, Leben usw.² – verkürzt diese Grenze notwendig.

Drittens bleibt aber doch erhalten, was Hegel in der Bewegung von Außer-sich-Sein und In-sich-selbst-Sein, die die beiden ersten Punkte charakterisiert, konstatiert: Das Selbstbewusstsein kehrt aus diesen Bewegungen in sich zurück, indem es sich begrenzt und unterscheiden lernt, aber auch dem Anderen wird dies zugestanden. Dennoch ist die Befriedigung, die hieraus für den Beobachter erwächst, bereits symbolisch verharmlost. Gegen solche Verharmlosung streitet das Imaginäre in diesem Prozess als eine Grenzfläche des Bewusstseins, die sich der rationalen Zurechnung entzieht, die in ihrer schöpferischen, beziehungssetzenden Kraft aber unausweichlich zum menschlichen Leben dazugehört.

¹ Umgekehrt ist das Irrationale aber so auch nur ein konstruktiver Entwurf des Rationalen, so wie der Wahn ein Konstrukt der Vernunft ist; vgl. Foucault (1973).

² Dies waren klassische Auslegungspunkte nach Hegel.

2.2.2. Die „Realität“ des Anderen (Levinas)

Nach der bisherigen Argumentation erfassen wir den Anderen immer symbolisch, wenn wir in einem Verständigungsprozess etwas über ihn aussagen wollen. Das führt uns notwendig in einen Ethnozentrismus von Verständigungsgemeinschaften, in denen der Andere symbolisch einverleibt werden muss, wenn wir etwas über ihn aussagen wollen oder auch uns mit ihm verständigen wollen. Levinas jedoch bezweifelt grundsätzlich, ob wir mit solchem Denken weiterkommen. So schaffen wir immer nur mehr des Selben, denn die Frage hat die Antwort schon vorbereitet. Wenn wir etwas suchen, dann wollen wir uns schon ein Selbes für uns festhalten, das kein Anderes mehr sein kann. Trotzdem suchen wir unsere Ordnung, damit ein Anderer darin keinen Platz mehr haben kann. Hier erscheint eine Merkwürdigkeit. So fordern wir die Freiheit unseres Denkens und Forschens, die uns zu unserer Wahrheit führen soll. Aber ist diese geforderte Freiheit nicht bereits Weigerung, in unbekannte und neue Gebiete des Denkens selbst vorzudringen? „Von dieser Seite her gesehen bestünde die Aufgabe der Philosophie darin, alles, was ihr als *Anderes* entgegentritt, auf das Selbe zurückzuführen. Sie bewegte sich auf einen Zustand hin, in dem nichts Unzurückführbares mehr den Gedanken begrenzen würde, in dem infolgedessen das Denken, da es keine Grenzen mehr kannte, frei wäre. So käme die Philosophie der Eroberung des Seins durch den Menschen im Laufe der Geschichte gleich.“ (Levinas 1992 a, 186) Und ist nicht genau dies die Rolle der Wissenschaft im Projekt der Moderne, damit sich alles auf jene Formel zurückführen lässt, die sich im Ausdruck „Reduktion des Anderen auf das Selbe“ zusammenfassen lässt?

In diesem reduktiven Projekt, das scheinbar dem Selbst eines jeden Menschen in der Moderne zu immer größerer Autonomie und Differenziertheit verhilft, lauert dann aber die Gefangenschaft, die sich als Rolle, als Suche nach einer Identität, als Ausschluss alles Anderen bestimmt. Die darin angestrebte Autonomie wehrt das Widerständige, das nicht Einordnenbare, das Fremde und grundsätzlich Unverständliche, das Ereignishafte, das ungeplant, zufällig, mysteriös und seltsam geschieht, ab, denn es stört die behauptete Autonomie. Und je mehr wir das vermeintlich autonome Selbst stärken, desto weniger wird es sich als das erfahren, was es auch noch sein könnte. Der Siegeszug des Selben setzt auf den Narzissmus eines „Ich denke“, das sich als *Mono-Log* der Seele in die Universalität der Erkenntnis einschreibt. Hier ist kein Platz mehr für Anderes. „Die Identifikation des Ich – die wunderbare Autarkie des Ich – ist die natürliche Form für die Umschmelzung des Anderen in das Selbe.“ (Ebd., 189) Sie wird vermittelt durch einen Rekurs auf das Neutrum, indem das Andere Thema und Objekt wird, es wird zum Begriff und in die Netze der Bedingungen a priori eingefangen, d.h. aus der Singularität des Ereignisses selbst herausgelöst, um es der Allgemeinheit von Wahrheit und Wissenschaft anzuvertrauen. Hier wurzelt der Beginn eines Wahns von Macht und Selbstherrlichkeit, eine Selbstbehauptung, die das Andere nur duldet, wenn seine Selbstständigkeit aufgehoben wird. „Die Vernunft, die das Andere reduziert, ist Aneignung und Macht.“ (Ebd., 190).

Der Hass gegen Fremde, gegen Andere – und das sind dann immer auch die anders Denkenden, die nicht in ihrem Zwang nach einem Selben es uns, diesen Anderen im Selben, gleich tun –, ist bloß ein äußerster Ausdruck der Selbstbehauptung. Er tritt geradezu naturnotwendig dort auf, wo man stets dem Selben vertraut. Insoweit sind

Übergriffe gegen Andere überall dort zu erwarten, wo eine Kultur in ihrem Selben verharrt.

Aus der Sicht eines Beobachters ist das Selbe jene Konstanz der Dinge, die in den Vorstellungen sind, jene Permanenz der Objekte, die im Denken umherschwirren, die uns trotz eines Wandels von Erscheinungen immer von denselben Dingen oder Vorstellungen sprechen lassen. Hier erscheint eine Symbolik, denn das Selbe hat sich festgemacht an konventionellen Vorstellungen, die symbolisch ausgetauscht werden. Ich habe in der ersten Kränkungsbewegung diese Wirkungsweise des Symbolischen bereits beschrieben. Das Symbolische erlaubt eben durch seine Identitätssetzung, durch seine Verdinglichung im Denken, den Prozess des Denkens selbst anzuhalten, ihm Bezugspunkte zuzuweisen und zugleich zu einer Distanz zu gelangen. Solche Distanz löst die Verschwommenheit einer sinnlichen Empfindung, eines unmittelbaren Erlebnisses auf, indem sie als theoretische Vorstellung in ein Wissen übergeht, das den Blick auf das eigene Denken überhaupt erst freigeben kann. Hieraus können alle möglichen Blickweisen entstehen. Idealisierende Blicke z.B. verklären die menschlichen Vorstellungen, wenn sie in den Bezugspunkten nach absoluten Idealen oder Ausgangspunkten suchen, von denen her eine vollkommene Welt konstruiert wird.

Schwieriger wird solche Konstruktionsarbeit, wenn man wie Levinas im Anschluss an Husserl davon ausgeht, dass die Intentionalität des Bewusstseins hierbei entscheidend ist. Intentionen des Bewusstseins sind nämlich vielschichtiger als bloße Subjekt-Objekt-Verhältnisse, die sich nur auf Dinge richten. Erkennen wir an, dass solche dingliche Vermittlung immer an ein intentionales Bewusstsein, d.h. an Menschen, die etwas wollen und hierin erleben, geknüpft ist, dann tritt der Prozesscharakter der Konstruktion stärker in den Vordergrund.

Es ergibt sich zunächst die Frage, ob die Intentionen selbst begrenzt und vielleicht wie Dinge aufzufassen sind. Sind es abgeschlossene Strukturen mit eindeutigen Elementen und deren Zusammenwirken? Hier schließt Levinas insbesondere an Husserls „Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins“ an, um zu betonen, dass die Zeit nicht aus einem zeitlosen Blick entwickelt wird, dass sie keine unbewegliche Ewigkeit für ein unbeteiligtes Subjekt darstellen kann (ebd., 168). Erst im Erleben selbst bilden sich jene Konstruktionen, mit denen das Subjekt seine Welt und Zeit formt. Damit aber ist das eben behauptete Distanzproblem in Frage gestellt, denn wie soll das Subjekt hier noch zu einer klaren Distanz gelangen? Im Sinne Heideggers ist für Levinas das Subjekt und sein Dasein in der Endlichkeit seiner Existenz gefangen. Es gibt keine höheren oder irgendwie absoluten Anweisungen von außen, um ihm seinen Weg zu weisen. Darin aber sieht Levinas nun das Problem, dass sich dann das Subjekt auch nicht auf irgendeine transzendente Idee des Guten, des Unendlichen usw. berufen kann, um in seiner Existenz zu dem zu kommen, was vorgesehen ist. Vielmehr ist es nun in seinem Existieren durch die Anonymität dessen, was als Existieren geschieht – im Sinnes eines „Es gibt“ – bedroht. Darin kann das Dasein zum Ort des Entsetzens werden, weil es ohne Grenzen ist (vgl. Levinas 1989, 25). Dieses Existieren ist wie eine schlaflose Nacht, wie eine endlose Gegenwart ohne Orientierung, wie eine Dauer, wie ein Fluss, der in seiner Bewegung weder Einheit noch Identität zulässt. Es ist das Fehlen der Grenzen.

Beziehe ich dies auf einen Beobachter zurück, dann siedelt solche grenzenlose Erfahrung offenbar nicht mehr im Symbolischen, das ja gerade Grenzen bezeichnet, auch wenn wir hier das Grenzenlose selbst symbolisch umschreiben. Aber diese Um-

schreibung ist bereits Grenze einer Erfahrung, deren Grenzenlosigkeit bloß Ahnung bleibt. Für Levinas ist es in der Tat schwer, diese Erfahrungen zu umschreiben, weil sie mit Begriffen wie Nichts, Angst, Ekel, Absurdes zwar angedeutet, aber nur unzureichend erfasst sind. Und eben auf dies Unzureichende kommt es an. Dabei gibt es zwei Zugänge für Levinas, um sich diesem Unzureichenden anzunähern und es phänomenologisch zu situieren.¹

Wenn ich aus der Spur des Selben hinaus will und die Grenze der symbolischen Zuschreibungen, die sich ewig gleich zu bleiben scheint, verlassen möchte, um das Unzureichende, Grenzenlose zu erfahren, dann komme ich zum Anderen. Aber wo ist dieser Andere situiert?

In seinen Arbeiten bis zu „Totalität und Unendlichkeit“ (1987) sucht Levinas eine Antwort jenseits der Phänomenologie. In ihr nämlich haben wir einen Beobachter und eine Beschreibung, die ja im Selben verharrt, in einer Immanenz, aus der man herauskommen muss, wenn man den Anderen finden will. Gleichwohl hat Levinas dann später – und teilweise vorbereitend auch schon in einigen früheren Arbeiten – auch die andere Blickrichtung eingenommen: In dieser sucht er den Anderen im Bewusstsein und damit innerhalb einer Phänomenologie (vgl. insbesondere Levinas 1992 b). Ich kann dieser ausdifferenzierten Philosophie hier nicht hinreichend genug nachgehen, sondern ich will nur Auszüge daraus thematisieren. Die Auswahl richtet sich allein daran aus, inwieweit bei Levinas ein Beobachterstandpunktwechsel für die Erfahrung von Selbst und Anderem als Anregung für meine konstruktivistische Sicht gewonnen werden kann.

Nehmen wir die Betrachtung ein, dass der Andere ganz herausfällt aus der Immanenz einer phänomenologischen Betrachtung und damit einer symbolischen Einordnung in ein Selbes. Geschieht dies, dann erscheint der Andere hier in einer transzendierenden Wirkung. Es ist ein *systemtranszendent*er Anderer, wenn wir als System die Beziehung von Selbst und Anderen auffassen. Denn der Andere transzendiert, dass dieses System aus der Sicht eines Selben nicht aufgeht. Er relativiert damit das Selbst, das sich im Selben zu situieren versucht.

Wechseln wir die Betrachtung auf die Begegnung des Anderen innerhalb einer phänomenologischen Betrachtung, dann erscheint er im Erleben des Subjekts als eine intentionale Analyse des Bewusstseins. Denn nur in dieser finden sich jene Beweggründe, die wir mit Mitteln einer bloßen Verobjektivierung nicht fassen können. „Vielleicht teilt sich dieses Leben, das Sinn verleiht, anders mit und setzt für seine Offenbarung Beziehungen voraus, die nicht mehr Objektivationen, sondern Gesellschaft sind!“ (Levinas 1992 a, 138) Aber Levinas beschäftigt sich nicht auf einer soziologischen oder konkreten Ebene mit gesellschaftlichen Beziehungen, sondern abstrahiert diese auf ethische Fragen. Dabei konstruiert Levinas ein Weltbild, das besonders Heidegger verpflichtet ist. Er geht davon aus, dass es die Aufgabe der Philosophie ist, aus der Existenz heraus zum Existierenden und von diesem zum Anderen zu gelangen. Die Argumentationsfigur ist dabei folgende: Gehen wir in die Phänomene selbst hinein, d.h. reduzieren wir uns nicht immer wieder auf das Selbe, das wir bloß wiederholend zu erfahren wünschen, sondern stellen uns einer Analyse, die das Verschwinden eines jeden Seienden fingiert, dann braust ein anonymes Existieren auf, das durch keine Negation – also durch kein Denken – überwunden werden kann. Dies ist der Ort des *Es gibt*. Es brauchte einige Zeit, ihn zu entdecken. In der griechischen Philosophie wurde die Meinung bekämpft, um durch ein Wissen ersetzt zu werden. In der

¹ Vgl. dazu z.B. Strasser (1978), Krewani (1992, 17 ff.).

Meinung gibt es eine Existenz des jeweils Anderen, die bekämpft wurde, um zum Selben zu kommen. Hier wird der Ort des *Es gibt* bekämpft, indem das Denken alles Mannigfaltige unter Gesichtspunkte der Einheit und der Selbigkeit stellt. So gewinnt das symbolisch wissende Subjekt Macht über das Existieren, es hebt die Andersartigkeit der Existenz symbolisch auf. Die Symbole – so schreibe ich den Begriff des Selben von Levinas um – sichern Dauerhaftigkeit und eine konstruktive Ordnung des Seienden, die als Sein oder Existenz selbst gedacht werden. Von hier aus sind dann auch alle Verstellungen möglich: Dem Wissenden kann es auf einmal so erscheinen, dass er im Selben bloß für sich die Welt eines Seins „an sich“ nachempfindet und widerspiegelt, dass er dabei seinen eigenen konstruktiven Anteil vergisst. Dabei ist sein Vorgehen, aus der Distanz einer Fremdbeobachtung, durch und durch konstruktivistisch, denn die Selbigkeit als Konstrukt von jeweiligen Verständigungsgemeinschaften schafft sich alles Seiende in Begriffen und Aussagensystemen, die als identifizierende Akte eines Ichs erscheinen. Husserls Phänomenologie ist für Levinas die Spitze solcher Erscheinung, denn in ihr wird die Egologie des Identität setzenden Subjekts zu einer Philosophie des Selbstbezugs.

Wo aber bleibt darin der Andere? Was ist überhaupt seine Andersheit? Ist der Andere nicht, so wie wir es bei Hegel gesehen haben, durch ein Selbst bestimmt, um überhaupt als Anderer vorzukommen? Wenn beide Positionen aber miteinander vermittelt sind, kann es dann so etwas wie absolute Andersheit geben? Oder anders gefragt: Ist jeder Andere nicht auch bloß wieder ein Selber?

Levinas findet hierfür eine eigentümliche Antwort, indem er Selbst und Anderen radikal trennt. Beide existieren unabhängig voneinander, so dass auch das Etwas, was sie miteinander vermittelt, eigentlich nicht vermitteln kann.

In dieser radikalisierten Trennung zwingt Levinas uns als Beobachter von Anderen dazu, zunächst absolut auf die Unabhängigkeit zu schauen. Über diese transzendieren wir den Anderen, weil wir anerkennen müssen, dass er uns nicht einverleibt werden kann. Levinas macht dies am Beispiel der Bedürfnisse deutlich. Habe ich ein Bedürfnis, dann scheint mir als Selbst etwas zu fehlen. Ich suche dieses Fehlen zu kompensieren, zu sättigen, zu befriedigen. Dies geschieht, indem ich mir etwas einverleibe, eine Erfüllung finde. Als Natursubjekt bin ich voller solcher Bedürfnisse, die wie Hunger, Schlaf und Triebbefriedigungen mich auf den Kreislauf von Bedürfnis und Bedürfnisbefriedigung werfen, in dem ich munter zirkuliere, ohne über mich hinauszukommen. Es ist dies nämlich ein relativ abgeschlossenes System von Wiederholungen, das immer auf dasselbe hinausläuft. Und weil es so ist, hat darin der Andere gar keinen Platz. Denn hätte er Platz, dann wäre er kein Anderer mehr, sondern in ein Selbes einverleibt.

Demgegenüber übersteigt das Begehren diesen natürlichen Kreislauf. Es richtet sich auf Ziele, die durchaus in einem Anderen angelegt sein können, die aber zugleich unendlich sind, denn es gibt nicht wie bei den Bedürfnissen klar abgesteckte Wiederholungen oder banale Endlichkeit. Es gibt für das Begehren kurzum kein erreichbares Ziel, damit auch keine direkte Befriedigung, sondern so etwas wie eine Vision. Das Begehren wird daher von Levinas auch als „Intentionalität des Affektiven“ (ebd., 239) bezeichnet. Es zielt auf das Fremde, das über den Kreis unserer Heimat hinausreicht (ebd., 185). Hier ist die Chance, den Anderen als „tatsächlich“ Anderen zu denken, ihn nicht zugleich unter die Dominanz des Selben zu stellen und unseren Bedürfnissen einzuverleiben.

Damit allerdings hat Levinas ein Problem aufgeworfen, das die Frage aufkommen lässt, inwieweit Bedürfnis und Begehren tatsächlich so geschieden sind, wie es seine Kon-

struktion plausibel machen will. Ist zwischen Selbst und Anderen eine solche Kluft und mangelnde Vermittlung, dann muss von vornherein das Begehren in sich als Begrenzung ruhen. Das Begehren nämlich geht gegenüber dem Subjekt von den Gegenständen aus, die auch als Anderes erfahren werden, ohne gleich einverleibt und zum Selben gemacht werden zu müssen. Dann aber muss das Ich irgendwie zuvor schon in sich so abgeschlossen situiert sein, dass es die Andersartigkeit als Fehlstelle, als Loch, als Riss und Vision eines Begehrens ohne Einverleibung spürt. Wie aber soll dies geschehen?

Eine solche Begegnung beschreibt Levinas durch das Antlitz. In ihm erscheint der Andere, hier zeigt sich in Raum und Zeit das Andere, das als Anderes erfahren werden kann. Beziehen wir es auf das Begehren, dann ist ein Antlitz zugleich Ort der Unendlichkeit. Es ist ein Ausdruck und damit aber auch zeitigend, denn es ist Auswahl aus den unendlichen Möglichkeiten.

Nehmen wir die Bestimmungen des Antlitzes nach Levinas, dann ist es nicht an Kontexte gebunden, aus denen heraus es verständlich wird, sondern durch sich selbst bedeutsam. Diese Selbst-Bedeutung verhindert, es in ein Muster des Selben einzuordnen. Damit mag eine Überforderung angezeigt sein, denn wir suchen in der Begegnung mit Anderen immer auch nach Einordnung, um in das Gefängnis des Selben zurückzukehren. Aber die Erfahrung des Antlitzes zeigt zugleich die Vergeblichkeit dieses Versuches, wenn wir auf das Begehren vertrauen. „Das Begehren des Anderen entsteht in einem Wesen, dem nichts fehlt, oder genauer, es entsteht jenseits all dessen, was ihm fehlen oder was es befriedigen kann.“ (Ebd., 219) Die Begegnung des Anderen besteht darin, dass ich ihn nicht besitze. Ich könnte ihn als Ganzes nur negieren, wenn ich ihn töten würde. Aber damit könnte ich keinen Sieg über den Anderen erringen, weil er mir so entkommt. Deshalb bedeutet die Gegenwart des Antlitzes, dem Anderen von Angesicht zu Angesicht gegenüberzustehen, ihn nicht töten zu können (ebd., 116 f.). So mag mich über den Blick des Anderen die dadurch hergestellte Beziehung schockieren, weil sie mich in Frage stellt, mir neue Quellen meines Selbst eröffnet, neue Perspektiven lehrt. Der Andere mag also aus einem Kontext mir begegnen, aber er kommt nicht nur aus Kontexten, die mir ja schon immer ein Selbes markieren. Er erscheint unmittelbar als Antlitz. Er steht, mit anderen Worten, in den Horizonten der Welt, die unsere Kontexte sind, aber er tritt eben auch direkt ein. So „spricht“ das Antlitz, bevor die ersten Worte gewechselt werden, bevor die ersten Kon-Texte greifen. So stellt sich die Beziehung zu einem Antlitz auch mehr als Beziehung zu einer Tiefe her als zu einem Horizont, es ist ein Loch im Horizont. Es ist ein Loch, das vielleicht nicht nur durch die personale Begegnung, sondern auch in Dingen erfahren werden kann. In der Kunst z.B. versteckt sich eine Tätigkeit, die den Dingen ein Antlitz verleihen kann. „Ist die Fassade eines Hauses nicht ein Haus, das uns ansieht?“ (Ebd., 118) Wir sind an Sartres Existenzialismus erinnert, in dem uns die Fenster in einer Straße stets schon anschauen. Setzt sich nicht besonders in der Kunst eine unpersönliche Gangart nach Faszination und Magie in Szene, die nicht im Selben aufgeht? Hier ist das Antlitz eine Herausforderung gegen die Ordnung des Selben. Und es ist ein philosophischer Protest gegen die Theorien des Selben, wenn Levinas das Antlitz als moralisches Bewusstsein, als Bedingung des Bewusstseins überhaupt anruft, als Unmöglichkeit zu töten, als Beziehung zum Anderen und zu mir selbst als Antlitz in einer Denkfigur, die nicht im Verstehen aufgeht, sondern eine Beziehung zum Unendlichen als nicht zurückführbare Beziehung ist (ebd.).

In seiner Rückwendung zum Unendlichen, die Levinas auf Descartes zurückführt (vgl. ebd., 196), verstrickt er sich allerdings in eine isolierende Immanenz des „Ich denke“, wie sie schon für Descartes „Diskurs über die Methode“ und für die „Meditationen“ typisch ist. Eine kurze Skizzierung der Position Descartes soll dies verdeutlichen.

Der „Diskurs über die Methode“ beschreibt die Gewinnung sicherer Erkenntnisse im Rahmen einer philosophischen Autobiografie. Descartes schildert, wie er vergeblich versuchte, die Quellen seines Wissens aus den üblichen Bücherstudien seiner Zeit abzuleiten. Zweifel, Irrtümer, Skepsis zeigen Lernversuche, sich eine Wahrheit aus dem Lernen zu gewinnen. Weder Fremdsprachen noch Literatur, Mathematik, Ethik, Philosophie haben ihm geholfen, auch nicht Jurisprudenz oder Medizin, sichere Erkenntnisse zu gewinnen. Überall gibt es Streit, überall Zweifelhafte. Diese Einsicht nun scheint dazu zu führen, dass wir alle Studien aufgeben müssen. Aber was bliebe? Es ist der Blick zurück von den Büchern auf das Leben, was als erste Lösung erscheint. Es ist das große Buch der Welt, was sich ihm öffnet. Hier handeln die Menschen, so dass es kein Herausreden und Herumreden geben kann, denn im wirklichen Leben muss man sich entscheiden, wenn man überleben will. Doch auch hier wird die Suche enttäuscht. Auch hier schwieg die Gewissheit und zeigte sich allüberall Verschiedenheit in den Handlungen der Menschen. Vorurteile tauchten auf, so dass der Zweifel an den Urteilen allenfalls gestärkt statt beseitigt wird. Was bleibt?

Descartes wendet seine Suche zurück ins Ich. Nach all den vergeblichen Versuchen in äußeren Verhältnissen, suchte er schließlich im Inneren des Ichs nach jenen Ursprüngen, die sicher Erkenntnisse bezeichnen. Hier entsteht die Position des „Ich denke, also bin ich“. Es ist eine Selbstgewissheit des Denkens, die in einer Verabsolutierung der Seite des Selbst wurzelt. Descartes unternimmt durch seine Reisebeschreibung eine Reinigung der Tafeln der Welt, indem er eine letzte findet, die ein reines Ich aufrichtet und Geist (res cogitans) vom Körper (res extensa) trennt, obwohl er sie in Annahme und Beweis Gottes wieder zusammenzuführen sucht.

Trennung nun ist auch bei Levinas das Thema, denn um den Anderen als absolut getrennt vom Selbst zu sehen, benötigt er eine Gehirnwäsche des Menschen, die seine möglichen vermittelnden Interaktionen mit Anderen zunächst bewusst übersieht.¹ Es gibt ein reines Ich, wenn es denn einen reinen – von diesem Ich getrennten – Anderen geben soll. Und in diesen getrennten Sphären gibt es eine Intentionalität, die sie belebt. Dies zeigt sich deutlich in der Unendlichkeit. Bereits bei Descartes unterhält das Ich, das denkt, eine Beziehung zur Unendlichkeit. Bei Levinas nun kann die Intentionalität, die die Idee des Unendlichen belebt, mit nichts anderem verglichen werden (ebd., 196 f.). Indem ein Ich, das die Andersheit des Anderen anerkennt, das Unendliche denkt, denkt es immer mehr, als es denkt. Eine Reduktion des Unendlichen auf die Idee des Unendlichen wäre ja auch wiederum eine Reduktion auf ein Selbes, was Levinas vermeiden will. Darum wischt er wie Descartes alle Bücher und eingeschriebenen Zeichen

¹ Es gibt allerdings auch die von Levinas zugestandene andere Seite, die das Gesellschaftliche, die Beziehungen, dem scheiternden Objektivismus entgegengesetzt, wie ich oben zitierte. Doch wird dieser Ansatz von Interaktivität nur angedeutet und verschwindet hinter der größeren Denkfigur der Trennung. An Descartes wie der gesamten abendländischen Philosophie kritisiert Levinas die Enthüllung des Anderen, indem dieser seine Andersheit verlieren soll. Das ist eine Philosophie des Seins, der Immanenz. Es geht hier immer nur darum, wie die Odyssee als Prototyp abendländischen Denkens zeigt, in seine Heimat zurückzukehren (vgl. ebd., 211). Und dennoch bleibt das Problem, dass in der Idee der Trennung Levinas nun genau eine der Vorstellungen des Selben auch für sich übernimmt, wenn er an einen Philosophen des Selben - an Descartes - anschließt.

aus, um zu einem reinen Ich und reiner Andersheit zu gelangen, damit diese mir über das Unendliche, das ich dabei nicht reduzieren kann, als das absolut Andere erscheinen mag.

Diese Argumentation ist eine Kunstform. Sie ist wie eine Dichtung eine Konstruktion, die sich von einem ver-rückten Blickpunkt her ergibt. Ihre transzendierende Kraft gewinnt sie aus einer Konstruktion, die Selbes und Anderes uns entgegensetzt, so dass wir als Beobachter verblüfft schauen. Denn all unsere Lebenserfahrung und Sozialisation scheint uns ja zu gebieten, jedes Andere irgendwie zu integrieren, zu verstehen und damit in einer Ordnung zumindest von Ideen uns untertan zu machen. Nach Levinas Gehirnwäsche aber sollen wir es als das anerkennen, was wir eben gar nicht kennen können.

Es ist für eine Beobachtertheorie lehrreich, wie Levinas um Worte ringt, diese mögliche Trennung zu beschreiben. Seine Umschreibung scheint mir in anderer Terminologie und konstruktivistischer Deutung leichter verständlich zu werden.

Da ist zunächst die symbolische Ordnung, die wir aus der ersten Kränkungsbeziehung kennen. In ihr läuft in der Tat alles darauf hinaus, auf ein Selbes reduziert zu werden. Ich hatte hier im Anschluss an Hegel vom Eins gesprochen, das den vielen Auch entgegentritt. Verstand und Vernunft versuchen, wie es Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ darlegt, diese Ordnung sicherzustellen, um ein ruhiges Reich von Gesetzen zu finden, das wie ein stetes Abbild symbolischer Ordnung fungiert, obwohl es sich doch nie vollständig hierin erschöpfen kann, sondern beunruhigt bleibt. Solche Beunruhigung führt zu immer neuen Vernunftweisen, das Selbe zu situieren.

Was aber ist jene Vision des Antlitzes? Es mündet letztlich in eine neue Ontologie des Unendlichen, eine abstrakte Moralität, die sich wie das „Ich denke“ Descartes zu einer absoluten Position wird. „Auf die Idee des Unendlichen ist nur eine ex-orbitante Antwort möglich.“ Hier erscheint ein Denken, das mehr denken müsste, als es denken kann, das über seinen eigenen Tod hinausgehen müsste, weil es sein Vermögen zu übersteigen hätte, seine Zeit, denn es ist nicht gleichzeitig mit dem Verstandenen. „Mehr verstehen, als man versteht, mehr denken, als man denkt, das denken, was sich vor dem Denken zurückzieht, heißt begehren; aber begehren mit einem Begehren, das sich im Gegensatz zum Bedürfnis erneuert und um so brennender wird, je mehr es sich vom Begehren nährt.“ (Ebd., 257) Über den Tod hinausgehen aber bedeutet Opferung, es ist für Levinas die Großmut eines Opfers, das nichts berechnet, weil es eben auf das Unendliche geht.

Damit aber gewinnt das Andere eine fast religiöse Gestalt, die in einer Art Nächsten-Liebe erscheint, in diese aufgeht, in einer idealen Vision des Antlitzes alle ihre Erinnerungen, ihr Gedächtnis, ihre Vermittlungsarbeit – ihre Sozialisation – vergisst, um in einer abstrakten Botschaft zu enden. Es ist eine Botschaft der Distanz, die in Zeit erfahren wird. Es ist eine Distanz zum Sinnlichen, denn der Andere geht nicht in den Sinnen auf, sondern benötigt Distanz zu jedem Bedürfnis oder sinnlicher Inbesitznahme. Und in der Zeit endet alles Sinnliche ohnehin in einer Abstraktion: Denn Bewusstsein und Zeit, so argumentiert Levinas in „Totalität und Unendlichkeit“, fallen ineinander, sind synonym. Nehmen wir Gott in einer seiner Gestalten als ein solches Antlitz, dann erscheint gerade in ihm ein Begehren, das jene Unendlichkeit imaginieren lässt, die in ihrer profanen Rolle bloß etwas Unverstandenes ist.

In „Totalität und Unendlichkeit“ beschreibt Levinas zunächst die Distanz vom Sinnlichen, indem der Mensch über Genuss, Arbeit und Besitz, schließlich Vorstellung und

Theorie sich immer mehr vom Sinnlichen entfernt, worin sich ein Selbst aufrichtet. Darin aber entdeckt er zugleich das Andere, denn um den Sinn seiner Vorstellungen zu erfahren, die sonst nur in sich zirkulieren, benötigt er den Anderen. Einerseits also soll das Selbe die Selbstständigkeit des Subjekts sichern, indem es abgeschlossen und getrennt von allen Anderen existiert oder sich diese Anderen einverleibt, andererseits aber erfährt es sich als Selbst darin abhängig vom Anderen, ohne den es nicht zu jener zeitlichen Verschiebung im Blick auf sich käme, die notwendig ist, um sich zu situieren. Das Unverstandene als Unverstandenes öffnet Spekulationen Tür und Tor, es lässt die Imaginationen ins symbolische Haus.

Problematisch jedoch ist, wie Levinas unterschwellig gerade hier in unhaltbare Projektionen verfällt, wenn er etwa das Weibliche als Bedingung eines Anderen beschreibt, der diskret und zurückgezogen eine Anwesenheit realisiert, die zugleich abwesend ist. Hier erscheint die Imagination des Weiblichen als dunkle Ahnung, das „ewig Weibliche“, das eine Zeit eröffnet, aber selbst noch nicht gegenständlich für diese Zeit steht, sondern sich als Anderes ständig entzieht. Das Geheimnis des Weiblichen erscheint wie ein Tor in die Zeit, eine Öffnung in die Zukunft. Aber wessen Zukunft? Es ist erstaunlich, wie wenig Levinas die Funktionalisierung des Weiblichen als ewig desselben bemerkt, eines begehrten Bildes der Männerwelt, die hierin Zauber und Erotik als intentionale Affektionen projizieren, um diese Gefühle als Universalkonstruktion für Unendlichkeit und Zukunft schlechthin ausgeben zu müssen. Erneut – mit Levinas gegen Levinas – eine Reduktion des Anderen auf das Selbe.

Das Ver-rückte an dieser Sicht ist, dass sie den Anderen entwirft, ohne ihn in einer Beziehung zum Selbst zu denken. Vermittlung wird abgelehnt, Trennung wird thematisiert. Intersubjektivität und Interaktion erscheinen nicht als angemessener Zugang zum Anderen, sondern als Kolonisation des Anderen durch das Selbe.

Sehen wir diesen Vorgang als eine Konstruktion von Selbst und Anderem, dann erkennen wir auch, dass Konstruktionen ihre eigenen Wege gehen können und Gegensätzlichkeiten als Konstrukte in die Zirkulation unseres Wissens und Ahnens schicken. Es ist die Freiheit unseres Konstruierens, die sich zum Drang steigert, radikal auf uns zu denken. Es bleibt aber immer wieder das Symbolische, das solche radikale Trennungsarbeit durchaus verträgt. Levinas eröffnet uns einen neuen Blickwinkel, wenn er seine Einwendungen gegen das Symbolische als Transmissionsriemen des Selben richtet. Aber er eliminiert dabei den Anderen aus seinen Interaktionen, indem er ihn vor allem als Fremdes, als Unendliches, als ein Letztes und Absolutes vorführt. Was aber ist mit jenem Anderen, den wir mit Hegel als Grundvoraussetzung des Wechselspiels mit dem Selbst einführten? Auch Levinas muss ja zugestehen, dass es Kommunikation in Kontexten neben der Erfahrung und Begegnung des Antlitzes gibt. Wie ordnet sich diese dann aber ein? Wo fließen die Übergänge, wo erfahren wir die Grenzen?

Hier wird sein Konzept widersprüchlich, denn es bekämpft das Symbolische, das immer als dasselbe daher schleicht, mit einer eigenen symbolischen Sicht. Diese benötigt Generosität, die vom Egoismus absieht, um mit dem Anderen *als Anderem* (als Subjekt *und* Objekt) dann doch zu sprechen. Ist dieses Sprechen dann keine Einverleibung in ein Selbes mehr? Es soll uns ein Antlitz erscheinen, das nicht bereits durch unsere symbolische Perspektive erfahren wird. Aber ist dies nicht eine Illusion? Ist nicht der Völkermord des 20. Jahrhunderts der genaue Gegenbeweis, dass wir das Antlitz nicht mehr erkennen – vielleicht im Sinne von Güte nie gekannt haben? Levinas führt den Völkermord auf die abendländische Fiktion, alles dem Selben unterordnen zu wollen,

zurück. Täuscht uns Levinas am Ende gar über den Anderen, wenn er ihn unter ein moralisches Diktum stellt? „Das wahre Begehren ist dasjenige, das durch das Begehren nicht befriedigt, sondern vertieft wird. Es ist Güte.“ (Ebd., 202) Und in Steigerung hierzu: „Das Begehren des Unendlichen hat nicht die gefühlsbetonte Selbstgefälligkeit der Liebe, sondern die Strenge der moralischen Forderung. Und die Strenge der moralischen Forderung wird nicht rücksichtslos aufgezwungen, sondern ist dank der Anziehungskraft und der unendlichen Erhabenheit des Seienden selbst, dem die Güte gilt, Begehren.“ (Ebd., 207)

Damit erscheint ein asketisches Ideal, was schon Nietzsche zu Recht in der „Genealogie der Moral“ skeptisch stimmte. Es ist das Auftreten eines Selben, das man als Schuldgefühl gegenüber Anderen bezeichnen könnte und dessen Anziehungskraft als ein allgemein Menschliches gepriesen wird. Es ist aber damit auch bereits die Kolonialisierung dieses Anderen, der im Begehren des Theoretikers nicht so frei und unvermittelt als Antlitz erscheint, wie es nach Levinas sein sollte.¹ Denn der Theoretiker benötigt diesen Anderen als Konstrukt, um sich ein letztes reines Begehren zu erfinden, das in einer Welt schwindender Werte wenigstens noch Generosität und Güte verspricht. Es ist ein Begehren ohne Befriedigung, das sich als Idealität erlebt und ein Reich der Erhabenheit eröffnen soll (ebd., 201). Das ist die Suche nach einem neuen Vaterland (ebd., 202). So wird die Objektivität von Welt zwar ausgehöhlt, um nun aber in neuer Dimensionierung als eine Festlegung auf Güte zu erscheinen, die Begehren sein soll. Die Gedächtnistafel wird gelöscht, die sinnlichen Tafeln der Erinnerung werden getötet, die soziale Begegnung und Formung ebenso, um über diesen Mord ein Konstrukt zu gebären, das wie Platons Idee des Guten einen letzten Halt gebietet.

Aber Levinas hat in seiner Übertreibung des Gegensatzes von Selbst und Anderen durchaus ein Spannungsverhältnis erfasst, über das noch weiter zu reflektieren lohnt. Mir scheinen die Begriffe, die ich bei Sartre herausgestellt habe, besonders geeignet, Levinas in seinem eigenen Konzept weiter zu treiben, den Anderen noch deutlicher zu situieren.

Über das Symbolische hinaus ist es erstens das Imaginäre, das in der Erfahrung des Anderen erscheint. Wenn nämlich der Gegenstand einer äußeren Welt, das Antlitz, in mir als Selbst eine Erschütterung auslöst, die ich nicht ausschließlich auf das Selbe zurückzuführen vermag, dann muss ich in meinen Vorstellungen imaginär betroffen sein. Nun aber wendet Levinas gerade gegen die Vorstellungen ein, dass sie verführen, sich auf das Selbe zu reduzieren. Dies aber sind symbolisch geformte Vorstellungen, die sich – so lautet meine Argumentation – radikal vom Imaginären unterscheiden. Das Imaginäre also müsste Vorstellungen bezeichnen, die sich selbst noch nicht bezeichnet haben. Der Begriff des Unendlichen geht hier deutlich ein, denn das Unendliche, das ich denke, ist bloß eine symbolische Figur, die imaginär in die Löcher der Horizonte zurückfällt, in denen ein Begehren siedelt, das sie ständig neu mit intentionalen Affekten verknüpft. Dann aber ließe sich sagen, dass Menschen sich zwar zwischen Selbst und Anderem symbolisch vermittelt denken und kolonialisieren können, dass aber immer auch eine Spur des Imaginären als eine Spur des Anderen bleiben mag, die dieses verunsichert. Und solche Verunsicherung mag sich dann auch durchaus symbolisch formulieren lassen, wie ich es hier in diesem Text beschreibe. Sie kann dabei

¹ In „Totalität und Unendlichkeit“ ließe sich dies insbesondere auch für den Abschnitt „Jenseits des Antlitzes“ zeigen, in dem Levinas auf die sinnliche Liebe eingeht. Levinas erkennt zu wenig, dass die Selbstaufgabe des Ichs bloß imaginär bleibt und sich nur illusionär ins Symbolische wandelt.

auf dem Hinter-Grund einer Intuition, die das Symbolische übersteigt, verstanden werden.

Nun ist das Imaginäre aber bei Levinas in die Figuren des Selbst und des Anderen eingeschlossen gedacht, es ist bei ihm auch getrennt gedacht, unvermittelt. Aber ist das Imaginäre ein Unvermitteltes?

Das Imaginäre, das ist eine wesentliche Kernaussage des interaktionistischen Konstruktivismus, ist gerade nicht das Unvermittelte, sondern das mit den Anderen sich vermittelnde. Hier erscheint der Begriff des Begehrens von Levinas als problematisch. Er blendet die eigene Bedürfnis- und damit Triebstruktur, die ich in der dritten Krümmungsbewegung noch ausführlich thematisieren will, aus, und reduziert sich so letztlich auch auf ein symbolisch Selbes, das er mit Begriffen wie Antlitz oder Unendlichkeit umschreibt. Ich werde später ausführlich thematisieren, warum das Imaginäre ein interaktionistisch Vermitteltes ist. Im Imaginären kann das Begehren gewiss nicht Trennung im Sinne einer Isolierung auf ein reines Selbst oder Anderes sein, denn die Imagination ist ja gerade Vermittlung eines Bewusstseins mit Anderen. Hierzu wird Lacan einen Weg über Levinas hinaus weisen (vgl. Kapitel II. 3.5.).

Damit haben wir eine erste Deutungsmöglichkeit: Wenn ich den Anderen nicht sogleich symbolisch meiner Rede, meiner Sprache und meinen ordnenden Blicken als ein Selbes einverleiben will, dann scheine ich das Reich des Symbolischen verlassen und mich dem Imaginären hingeben zu müssen. Aber was finde ich im Imaginären? Es sind Vorstellungen, Bilder und intentionale Affekte, die sich noch nicht symbolvermittelt zwischen mich und den Anderen geschoben haben. Aber dann sind dies Ereignisse, die nur in mir selbst ablaufen, was den Anderen bloß ein weiteres Mal verfehlt. Es ist ja mein Begehren, das sich bedürfnishaft auf Andere richtet. Gibt es denn hier ein Begehren, das sich selbst soweit zurücknimmt, um sich als Projektionsfigur für den Anderen zuzulassen? Wäre das Antlitz dann eine Projektion der Imagination auf ein menschliches Anrühren, das ich nur empfinde, weil ich selbst auch menschlich bin?

Wäre dies der Weg, dann müssten wir den Gedanken Freuds folgen, der diesem Begehren nachzuspüren versuchte. Aber Levinas beharrt gegen Freud ja gerade auf einer radikalen Trennung von Begehren und Bedürfnis. So könnten wir zwar zugestehen, dass das Symbolische das Imaginäre begrenzt und ausschließt und so den Anderen unterwirft, aber dass das Imaginäre es ebenso verstellt, weil es nur aus dem Begehren und Genießen des Selbst heraus agiert. Gibt es also noch einen dritten Weg? Was bleibt von der Erfahrung, die Levinas zu bezeichnen versucht?

Es ist eine Form des Wirklichen als Wirkung, die er beschreibt. Es ist das Phänomen eines Ereignisses, einer singulären Erfahrung, einer Realität hierin, die weder symbolisch noch imaginär vermittelt scheint. Sie ist nicht symbolisch, weil sie über das Denken hinausweist. Sie ist nicht imaginär, weil sie auch keine bloße Projektion eines Selbst oder seiner Bedürfnisse auf ein Anderes sein soll. Es ist damit die Wirkung einer Grenzerfahrung, die das Andere als Anderes nimmt, die als „reales“ Ereignis erlebt wird.

Wird dieses Andere symbolisch umgeformt, dann transzendiert es nicht mehr das Verhältnis von Selbst und Anderem, sondern wird in die identifizierenden Akte von Subjekten bloß eingebunden. Diese verstehen und erklären dann das Fremde. Wird es imaginär eingebunden, dann erscheint es als Begehren, das sich an Gefühle und Vorstellungswelten, an Objekte der Welt- und Produktionswirklichkeit ebenso wie an geistige Horizonte heftet, die zwar noch nicht klar zu sich gekommen sind, aber doch

bereits vermittelt mit Anderen erscheinen. Beides jedoch will Levinas nicht. Dann aber bleibt nur eine andere Umschreibung, die ich als Erfahrung eines singulären und realen Ereignisses bezeichnen will. Der Andere, der nicht auf ein Selbes reduziert wird, ist immer diese Grenzerfahrung. Es ist die Unmöglichkeit, ihn symbolisch vollständig zu bezeichnen oder imaginär ganz und abgeschlossen vorzustellen. Es ist der Versuch einer Abwehr dessen, was ich einleitend mit Hegel feststellte, dass nämlich die Vermittlung von Selbst und Anderem immer über ein Etwas geschieht. Aber dennoch erscheint nun auch hier ein Etwas, das wir bezeichnen: Zumindest ein Antlitz, das irgend etwas in uns weckt, von dem wir nichts wussten und das wir auch nicht näher bezeichnen können. Es ist das jeweils Andere.¹

Wo finden wir diesen Anderen? Wir erkennen ihn an seinen Spuren. Wir können ihn nicht in den Symbolen finden, denn Symbole beziehen sich auf eine symbolisierte Welt, in der sie erscheinen. Wie aber sollte darin ein Anderes, das sich der Entbergung und Verbergung grundsätzlich entzieht (ebd., 226), ein Abwesendes, das dennoch Grund einer Heimsuchung – durch ein Antlitz – ist, so situiert werden, dass es nicht schon durch den Beobachter, der beobachtet, in Kategorien gewandelt, in ein Selbes verwandelt wird? Allein dieses Bild verdeutlicht, dass es sich beim Antlitz nicht um ein direkt Sichtbares, um ein empirisch Abprüfbares handeln kann, das ein Beobachter klar und eindeutig erkennt. Es ist für Levinas eine Abstraktion, die als Heimsuchung oder Ankunft erscheint, sich aber zugleich nicht in den Horizonten der Welt festsetzen kann. „Das Wunder des Antlitzes rührt her vom Anderswo, von wo es kommt und wohin es sich auch schon zurückzieht.“ (Ebd., 227) Aber es ist keine Maske, die wir abziehen könnten, um in eine wahre Wirklichkeit zu blicken. Das Antlitz kommt aus einem Jenseits, aber wir unterliegen dem Verbot, dieses Jenseits als Welt hinter unserer Welt zu suchen, weil wir so eine letztlich gültige Ordnung des Seins noch voraussetzen müssten, die wir längst verloren haben. Was aber bleibt dann – nochmals gefragt – von diesem obskuren Anderen? Es sind bloße Spuren, die wir bemerken, die wir aber nicht kontrollieren können, wie es ein scharfsinniger Beobachter wünschen mag, sondern die als Spur bereits *unrichtig* sind (ebd., 228). Spuren im herkömmlichen Sinne werden in die symbolische Ordnung der Welt eingewoben. So hinterlassen wir überall Unterschriften, um über diese im modernen Geldverkehr die symbolische Welt der Wirtschaftsordnung zu bestätigen. Detektive suchen nach Spuren, um Täter im Ordnungssystem von Recht und Unrecht zu entlarven. Jäger suchen Spuren, um der Ordnungswelt der Jagd zu entsprechen. Alle diese Spurensucher zirkulieren in ihrem Ordnungssystem im Selben, Andersheit muss ausgeschlossen bleiben. Demgegenüber stören die „authentischen Spuren“, von denen Levinas spricht (ebd., 231), die Ordnung der Welt. Was aber sind jene authentischen Spuren? Trage ich sie ins symbolische Register eines Selben ein, dann sind sie schon verschwunden. Erfinde ich sie in meinen Imaginationen, dann bin ich schon in einem Selbst, das sie vereinnahmt hat. Wie aber kann ich Spuren an das absolut Andere binden? Es können nicht die Dinge selbst sein, denn allein durch sich hinterlassen diese keine Spuren. Oder zurück zum Antlitz: Wie erscheint es als

¹ Bei Levinas nun wird aber diese Sicht des Anderen teuer erkaufte, denn er vereinseitigt die Perspektiven auf jene Grenzerfahrung, die zwar als eine Bedingung der Erfahrbarkeit des Anderen wesentlich ist, aber im sozialen Leben nicht hierin aufgeht. Der systemtranszendente Andere bezeichnet noch immer die Suche nach einem Jenseits der Vorstellung, in dem irgendwie sicher die Erkenntnis situiert werden kann. Später hat Levinas (z.B. 1992 a, 120 ff.; 1992 b) den Anderen nicht mehr jenseits der Vorstellung zu bestimmen gesucht, sondern diesseits: im unmittelbaren Erleben. Um dieses aber zu analysieren, bedarf es einer Bestimmung der Intentionen, die den Sinn in die Vorstellungen tragen.

Spur des Anderen? Was in der Spur „sich darbietet, ist auf dem Wege, sich von meinem Leben abzulösen, und sucht mich heim als ein solches, das schon ab-solviert ist. Jemand ist schon vorübergegangen. Seine Spur *bedeutet* nicht sein Gefangensein – wie sie nicht seine Arbeit oder seinen Genuss in der Welt *bedeutet*; sie ist die Verwirrung selbst, die sich mit nicht zurückweisbarem Ernst eindrückt“ (ebd., 234 f.). Diese Spur ist damit schon Erinnerung an eine Begegnung in einer Bewegung, in einer Zeit, die aber zugleich in einer Gefangenschaft von Spur wurzelt, in der ein „Er“ erscheint,¹ eine Spur des Anderen, auf die wir damit symbolisch verweisen.

Hier nun wird die Widersprüchlichkeit unseres Vorgehens überaus deutlich: Einerseits wollen wir auf kein Selbes zurückgreifen, andererseits aber benötigen wir Kunstbegriffe, um in diesem Zurückgreifen selbst auf Anderes überhaupt verweisen zu können. „Auch der Andere also kann nicht erscheinen, ohne auf seine radikale Andersheit zu verzichten, ohne in eine Ordnung einzutreten.“ (Ebd., 241) Dieser Eintritt aber ist gefährlich, denn er erweckt die Illusion, nun das Fremde, das Andere, die Störung doch wieder in einem Universum von Bedeutungen aufzuheben und einzugliedern. Aber Spuren hinterlassen nicht nur Bedeutungen, sondern auch Leere und Verlassenheit (ebd., 243). Damit kehrt die Abwesenheit zurück, die im Antlitz zwar zu einem symbolischen Zeichen werden *kann*, aber in diesem Können nicht aufgeht. Daraus entstehen in der Verwirrung Rätsel, die man allerdings nur bemerkt, wenn man sich nicht in die Polster der symbolischen Register selbstgefällig zurücklehnt.

Also bleibt doch nur die Loslösung des Blicks aus allen vertrauten Kategorien, verstandenen Landschaften, gesicherten Kartografien und geöffneten Archiven, wenn der Andere anders bleiben darf, wenn sich das Sprechen darin zum Rätsel wird. Es ist das Rätsel der Subjektivität, die immer, wenn sie sich entbergen will, sich zu einem Wissen wendet, wohingegen ihre stets mögliche Verwirrung Rätsel erzeugt. Benennen wir das Jenseits, das wir nicht wissen können, weil es die absolute Andersheit ist, dann kommen wir schnell zum Begriff Gott, der aber schon eine symbolische Bezeichnung für das Rätsel selbst wäre und damit Einordnung in ein Selbes.

Levinas steht solcher religiösen Projektion gewiss nah, denn die Trennungsarbeit verweist schließlich auf ein Absolutes, das unbegreifbar bleiben muss, was in der Geschichte der Ordnung der Blicke die Suche nach einem absolut anderen Blick ausdrückt. Zugleich aber ist dies ein Blick, von dem wir nur eine Art Perspektive ohne symbolischen Inhalt aussagen können, wenn wir ihn als Anderen zulassen.

Damit endet die menschliche Kommunikation in einer Paradoxie. Das Symbolische hilft uns, die Paradoxie orthodox zu umgehen. Aber sie hindert nicht, dass wir in einer Zirkularität stecken, die einerseits – wenn alle Menschen sich in einer Kommunikation verstehen wollen – eine Logik des Selben in Gang setzt, die andererseits – wenn wir an die Grenze des Anderen stoßen – jedes Subjekt als partikular und verworren, als unverstanden zeigt.

Wie aber sollte man über dieses Unverständnis ein Verständnis erzielen, wenn man nicht doch wieder in ein Selbes zurückfallen will? Der Ausweg, der sich Levinas nun stellt (ebd., 273 ff.), gründet sich auf eine andere Seite menschlicher Kommunikation: Die Nähe zwischen mir und den Gesprächspartnern. Die Rede und die Sprache er-

¹ Die Spur gewinnt ihr Profil durch ein „il“, ein Zeichen, in dem sich als dritte Person etwas ausdrückt, was auf das Jenseits, aus dem das Antlitz erscheint, uns symbolisch hindeuten lässt. Es kann dies allerdings keine ausschließliche männliche Form sein, so dass wir für „il“ immer auch „elle“ setzen können.

schöpft nicht die Beziehung zu einer Singularität. Die Rede und das logische Werk verfehlen den Anderen, weil sie sich bloß in seiner Nähe halten können. Die Nähe selbst ist bedeutsam, ist als Nähe Bedeutung. Es ist eine Intrige, die die Subjekte verbindet, die nicht in ein Wissen der Kommunikation aufgeht, sondern über dies Wissen hinaus eine andere Bedeutung, eine Intention des Bewusstseins, bereithält, die nicht durch Verstand und Vernunft auszuschöpfen sind. Thematisierung und Vorstellung des Singulären, dieses Absoluten, sind geradezu ausgeschlossen. Wir kommen in ein anderes Reich der Nähe: Dort, wo menschliche Haut ist und ein Antlitz erscheint.

In dieser Reflexion auf das Erscheinen des Anderen kommt Levinas zum Sinnlichen zurück, dessen Unmittelbarkeit ein singuläres Ereignis von Nähe ist. Es ist eine Realität, die sich als Ereignis ausdrückt, ohne symbolisch in dieses aufzugehen oder gar kontrolliert zu werden. In der Anerkennung des Anderen, der Anerkennung der Nähe, die zugleich unmittelbare sinnliche Erfahrungen gestattet, in Liebkosungen und Ausdrucksgesten erscheint so ein Leben, das das Sehen nicht zugleich ausrichtet, abrichtet und auf mehr desselben verkürzt. „Die Nähe der Dinge ist Poesie; an sich selbst offenbaren sich die Dinge, bevor sie nahegebracht werden.“ (Ebd., 280) Hier sind die Erscheinungsorte des Anderen, von Haut und Antlitz, die Zärtlichkeit erzeugen – eine Form der Güte, wenn wir auf das zuvor Gesagte zurückschließen. Der Kontakt zu solcher Nähe aber erscheint als ursprüngliche Sprache, als reine Kommunikation. Ihr gegenüber ist die inhaltliche Kommunikation, die sich symbolisch vermittelt, immer schon zu spät gekommen, denn das Bewusstsein, das sich mit dem Nächsten beschäftigt, ist immer schon angeklagt und schuldhaft, es ist schlechtes Gewissen, weil es seine Bedeutungen über den Nächsten als Erwartung und Nötigung ausschüttet, weil es entbirgt oder verbirgt. Löse ich mich aus den Schuldgefühlen – wie es schon Nietzsche als Weg erschien – dann kehre ich nach Levinas nicht in eine neue symbolische Welt zurück, sondern erfahre den Anderen als Anklage eines Antlitzes, das etwas in mir wachrüttelt, eine Kommunikation ohne Phrasen und Worte, eine ethische Beziehung, deren Ethik ich noch nicht einmal formulieren kann. Man fällt wie in eine Liebkosung, von der man nicht mehr lassen kann: Eine Nähe und Präsenz, die nur durch sich selbst existiert und die durch jedes Wort, durch ein Reden darüber, „wie es war“, schon zerstört ist.

Ziehen wir ein Fazit. Für den symbolischen Beobachter ist es, wenn er den Anderen als Anderen lassen will, wenn er also nicht nach seinen sozialisierten Perspektiven im Sinne eines Ethnozentrismus schauen will, wichtig, sich vom Symbolischen selbst zu befreien. Aber was bleibt dann als entleerter Blick?

Die Singularität des Ereignisses in der Begegnung eines Anderen tritt ein. Ein neuer Blick: Es ist die Öffnung des Blickes, der sich nicht gleich festlegen will, die Öffnung der kommunikativen Situation auf ihre Möglichkeiten hin. Es ist darin aber vor allem die Überschreitung oder Einklammerung der bloß inhaltlichen Kommunikation. In einer völlig anderen Sprache und Denkweise als neuere Kommunikationstheorien kommt Levinas zu dem Ergebnis, dass die Beziehungen vereinseitigen, wenn sie symbolisch auf das Selbe gerinnen. In solchen Beziehungen kommen wir mit anderen Worten nicht weiter, denn in ihnen produzieren wir immer nur mehr desselben, zirkulieren in uns, ohne zu wirklich neuen Lösungen zu gelangen.

Wie aber soll der Beobachter, der ja in solchen symbolischen Welten immer schon gefangen ist, wenn ihm eine Haut oder ein Antlitz begegnet, sich hier auf eine Meta-position des Sehens begeben können?

Offensichtlich muss dies der symbolisch überfütterte Mensch durch eine Reflexion „zurück“ auf Ursprünge leisten, auf etwas, was nach Levinas vor dem Symbolischen und dem Gang des ewig Selben liegt. Es bedarf einer Ein-Sicht in die Bevorrechtigung des „realen“ Ereignisses, das singulär und partikular auftritt. Es ist eine Realität, die wir in Anführungszeichen zu schreiben haben, weil in ihr kein Ding an sich abgebildet oder kein klares Wissen produziert werden kann. Es ist Nähe, Gefühl, Verantwortung gegenüber einem Blick, alles Ereignisse, die mich heimsuchen und nicht mit meiner Freiheit beantwortet werden können. Denn ich bin hier auf einmal nicht mehr das vernünftige, autonome Subjekt, das über die Klärung seiner inhaltlichen Beziehungen zu sich selbst oder zu seiner Umwelt einen Diskurs etablieren könnte, der den Anderen anders sein lässt – der also im umfassenden Sinne herrschaftsfrei wäre –, weil schon der rationale Anspruch bloß eine Fiktion nach dem Muster des Selben des Abendlandes ist. Insoweit ist die Suche nach einer herrschaftsfreien Kommunikation, die für eine letzte Suche nach Vernunft im 20. Jahrhundert typisch wurde, bereits eine Verfehlung des Anderen, weil sie ihn auf etwas festlegen will, was keine Nähe mehr hat. Nähe nämlich ist gar nicht in den Kategorien solch festgelegter Kommunikation aufzuspüren, sondern wird gefährlicherweise von ihr gerade ausgespart. Diese Aussparung ist typisch für politische Bewegungen, die als Parteien die Wahrheit einer Intention verkünden, um Andere zu übersehen. Sie wurzelt selbst in solchen Ansätzen wie dem marxistischen, der im Grunde eine Befreiung von der Entfremdung versuchen will, obwohl er die Wurzel des Fremden und Anderen in seiner Nähe gerne übersieht. Wie auch sollte ich in Ansätzen, die die Dinge der Welt bedeuten wollen, sinnliche Ereignisse erfahrbar werden lassen, wenn schon die Intentionen des Bewusstseins bloß einseitig thematisiert werden? Die symbolische Thematisierung müsste hier zunächst breiter werden. Dann aber müsste sie sich auch noch in ihrer sinnlichen Nähe reflektieren, eine sich öffnende Zeit zwischen An- und Abwesenheit, die der Andere ist. Solch ein Anderer wird aber leicht als fremd, als Krankheit am „gesunden Volkskörper“, als mystisch gegenüber behaupteter Rationalität, als absurd, paradox, gefährlich usw. empfunden.

So gibt es in der Realität von Ereignissen Begegnungen mit Anderen. Bleiben sie in der Trennung von Beobachtern, die sich zwar nah kommen, aber symbolisch nicht vollständig vermitteln können, nicht einmal verstehen, sondern allenfalls berühren, lieb-kosen, angerührt sind und darin etwas spüren, dann allerdings gerät Levinas in einen Zirkel der Argumentation. Denn bereits dieses Spüren und seine Beobachtungen drückt er symbolisch aus, um nun doch die Grenzen dessen festzuhalten, was er weiß.

Nur die Kategorie des Imaginären scheint uns helfen zu können, eine Brücke zwischen dem rigide abgrenzenden Symbolischen und singulären Ereignissen in einer Realität (welcher auch immer), die Nähe und Sinnlichkeit umfasst, schlagen zu können. Denn irgendwie erscheint der Andere, dessen Antlitz wir beobachten, den wir sehen, dessen Haut wir spüren, der neben und mit uns atmet, dessen Blick auf uns oder in die gleiche Weite wie unser Blick schaut, irgendwie erscheint dieser Andere ja nur in uns, der wir schauen, weil wir ihn sehen. Es ist eine verwirrende Zirkularität, dass dieses Schauen und Sehen sich überhaupt unterscheiden, nur weil wir zu wissen meinen – und dies ist bereits symbolisch –, dass das Schauen auf jemand eine imaginäre Vorstellung erzeugen kann, die wie er zu sehen meint. Dieses Meinen aber ist nicht identisch mit dem, was wir von ihm sagen, weil im Sagen das imaginierte Meinen – auch schon eine Reduktion des Sehens und Empfindens – sich nochmals auf eine Zeichenfolge reduziert, die im Sprechen den Anderen bereits verschlungen hat: In Worten, Begriffen, Sätzen oder

Metaphern oder der Wahrheit eines Selben, das bloß noch eine Reduktion dessen sein kann, was wir zu spüren meinten – und was schon darin längst nicht mehr jener Andere sein kann. Nun schaut er uns aber gerade in diesem Moment an, so dass wir das, was ich hier sage, als Differenz von Sehen, Meinen und Sagen verspüren. Das Dilemma des Symbolischen ist uns nun nah: Worüber man nicht reden kann, darüber scheint man schweigen zu müssen.

Aber das Imaginäre schweigt nicht. Es redet auch nicht. Es stellt irgendwie eine andere Art der Kommunikation her, die nicht mehr inhaltlich ist, sondern sich sowohl auf die singulären Ereignisse der Realität, denn hier spüren wir etwas, was uns Levinas so symbolreich in seiner Sprache erklären will, als auch auf die Symbolwelten selbst bezieht, die es mit seinen Energien und imaginären Vorstellungswelten berührt. Wie auch sonst wäre eine Erweiterung des Selben und des Anderen zu verstehen, wenn wir nicht in uns eine Kraft besitzen, die als Vorstellung (nicht im symbolischen Sinne) erst das herstellt, was wir symbolisch als Selbes, als Wissen, als Wahrheit uns zu behaupten bemühen?

Damit aber sind wir zu Beginn einer Auseinandersetzung um die Bedeutung von Interaktion und Verständigungsgemeinschaften in Verwirrung geraten. Mit Hegel waren wir ja zunächst aufgebrochen, die Vermittlung von Selbst und Anderen über *etwas* zu verstehen, mit Sartre haben wir die Gegensätzlichkeit des Symbolischen und Imaginären dabei immer noch mit dem Ziel, dieses Etwas als rationales, symbolisches Wissen zumindest einer Unterscheidung festzuhalten, verfolgt, um nun in der Entgegensetzung eines Unverständlichen, um in einer Trennung und einer Paradoxie zu landen.¹

Beide Wege werden wir verfolgen müssen, wobei wir zugestehen, dass der zweite Weg in der Regel fast immer übergangen wird. Denn der erste Weg verspricht am Ende ein Subjekt, das seine symbolische Identität findet, mit seiner Welt umgehen lernt, seine Selbst- und Fremdwänge kontrolliert, Herrschaft so reguliert, dass Freiheit des Subjekts möglich bleibt. Es steht allerdings zu befürchten, dass dieser Weg fort vom Anderen und vor allem fort von den Unwägbarkeiten singulärer, sinnlicher Ereignisse führen wird. Der zweite Weg aber steht vor dem Problem, nicht in unendliche Spekulationen über ein Anderes abzusinken, die am Ende ein mehr desselben in Bildern bestimmter, bevorzugter Anlitze werden.

Zunächst folge ich im nächsten Abschnitt dem ersten Weg, indem am Beispiel von Meads symbolvermittelnder Interaktion gezeigt wird, wie singuläre Ereignisse und imaginäre Vermittlungen begrenzt werden können. Im späteren Kapitel III. werde ich die Einseitigkeit dieser Beziehungstheorie kritisch überwinden, indem ich die Begrenzung problematisiere. Es besteht nämlich die Gefahr, dass aufgrund einer *einfachen* pragmatischen Herangehensweise an den Anderen, dieser Andere vorschnell in ein Selbes zurückgeholt wird. Wie aber sollte sich dann noch Andersheit radikal begründen lassen? Wir werden nicht umhin kommen, so meine These, beide Wege zu gehen und in ihren Unwägbarkeiten und Wechselwirkungen auszuloten.

¹ Neben Levinas lässt sich auch mit Giorgio Agamben (2002) das Problem weiter entwickeln und noch differenzierter verdeutlichen, wie der Mensch einerseits in die symbolischen Ordnungen des Selben eingeschrieben wird und andererseits sein nacktes Leben retten muss, sofern er kann. Der *Homo Sacer* schwankt zwischen den Zuschreibungen des Heiligen und des Ausgestoßenen.

2.3. Symbolische Interaktion (Mead)

Ein wesentlicher Ansatz, der die Interaktion im Blick auf Verständigungsgemeinschaften aufbereitet hat, ist als symbolvermittelte Interaktion bei George Herbert Mead entwickelt worden. Er betrachtet, warum und inwieweit jede Form menschlicher Erkenntnissuche zugleich eine Kommunikation in einem sozialen Bezug darstellt. Hierfür liefert er zugleich ein kategoriales Gerüst, das für eine Beobachtertheorie handhabbar ist.

Über Mead gibt es rückblickende Analysen, die seinen verhaltensorientierten psychologischen Ansatz als einen der wesentlichen Angriffe gegen die Subjekt-Objekt-Modelle der klassischen Bewusstseinsphilosophie aufweisen.¹ Mead steht zu Beginn des 20. Jahrhunderts am Anfang einer Auffassung, die das *soziale* Feld menschlicher Lebensformen als entscheidend für den Aufbau eines Geistes oder Bewusstseins über diese Lebensformen selbst ansieht. Seine interaktionistische Theorie wird von ihm als Sozialbehaviorismus bezeichnet. Sie ist aber nicht mit dem bekannt gewordenen Behaviorismus zu verwechseln, der auf Reiz-Reaktions-Modelle setzt, denn Mead betont gegenüber den Reizen, die für ein Individuum gelten mögen, insbesondere die Interaktion, mit der zwei Organismen bzw. Individuen aufeinander reagieren, d.h. wie sie interagieren, und andererseits negiert er auch den Objektivismus des Behaviorismus, denn sein Modell ist entschieden weiter und offener auch für sprachlich vermittelte, symbolisch geordnete Kommunikation und Interaktion von Subjekten.

In einer anthropologischen Kommunikationstheorie entwickelt Mead zunächst Unterschiede zwischen tierischen Sozialformen und menschlicher Sozialität. Aufbauend auf Argumentationen Darwins und insbesondere Wundts entsteht bei ihm eine Theorie, die den Ursprung der Sprache in ursprünglichen – primitiven – Ausdrucksregungen des Menschen sieht. So wie Wundt von „Lautgebärde“ spricht, so ist auch für Mead der Laut zunächst nur eine Gebärde. „Als Muskelbewegung ist die Artikulation in derselben Weise zu erklären, wie die Bewegungen des Gesichts, der Hände und des ganzen Körpers unter dem Einfluss emotionaler Spannungszustände zu erklären sind. Statt unbekannte oder außergewöhnliche Umstände als Vorbedingungen für den Ursprung der Sprache anzunehmen, können wir die Bedingungen dieses Ursprunges in unseren eigenen Bewegungen, in den ersten Tätigkeiten von Kindern sowie in der Gebärdensprache der Primitiven oder Taubstummen wiederfinden.“ (Mead 1987, I, 177) So gesehen wird die Gebärdensprache für ihn zu einer evolutionären Ausgangsstufe für eine Sprachentwicklung, die von einer signalsprachlichen Stufe symbolisch vermittelter Interaktion schließlich zur ausdifferenzierten Rede der Argumentation führt. Er anerkennt dabei körpersprachliche Merkmale, wenn er symbolische Zusammenhänge und Bedeutsamkeiten in der Interaktion von Menschen öfter auf signifikante Gesten zurückführt. Wesentlich ist hier sein Abrücken sowohl von bewusstseinsphilosophischen als auch von linguistischen oder kognitivistischen Begründungsversuchen, die die Sprache isolierend vom Verhalten des Menschen und von menschlichen Gefühlen interpretieren. In der Interaktion von Ausdrucksgebärden sieht Mead hingegen eine emotionale Situation, die das Sprechen und die Sprache im Bereich des Verhaltens verstehbar werden lassen, statt sie isolierend aus intellektuellen Elementen künstlich in ihren Funktionen zusammenzustellen. Deutlich betont Mead dabei, dass das Sprechen auf Gefühlsausdrücke zurückgeht, wobei Gebärden und erste Signale, wie z.B. Schreie, eine

¹ Vgl. dazu insbes. Joas (1989), Habermas (1988, Bd. 2, 11 ff.), Tugendhat (1981, 245 ff.).

Außenansicht von Gefühlshandlungen darstellen (vgl. ebd., 81). Allerdings betont Mead zur Bezeichnung der Gefühlsquellen und ihres Ausdrucksverhaltens weniger die imaginative Interaktion zwischen Menschen, als vielmehr die Bedeutung von Reizen: „Wichtig ist an der sozialen Organisation des Verhaltens durch Instinkte nicht so sehr, was ein Lebewesen einer sozialen Gruppe tut, was die anderen tun, sondern dass das Verhalten eines Lebewesens einem anderen als Reiz zu einer bestimmten Handlung dient, dass diese Handlung ihrerseits jenes erste Lebewesen zu einer bestimmten Reaktion reizt und dass sich diese Wechselwirkung in unablässige Interaktion fortsetzt.“ (Ebd., 206) Einerseits wird mit dieser Ansicht die instinktmäßige Bindung der Handlungen von Individuen relativiert, andererseits in der „unablässigen Interaktion“ auf direkte Reizübermittlungen beschränkt.¹

Das Grundmuster der ursprünglich durch Gesten vermittelten Interaktion ist bei Mead recht einfach: Die Geste eines ersten Interaktionspartners gewinnt im handelnden Verhalten für einen zweiten eine Bedeutung, wobei der erste diese Bedeutung interpretiert. Bedeutung entsteht für den ersten nunmehr so, dass er die Beziehung zwischen seiner eigenen Geste und den Verhaltensreaktionen des Anderen sich aneignet, was im Grunde eine Einstellungsübernahme auf die Verhaltensreaktion des Anderen bedeutet. Da nun der Andere in einer ähnlichen Position sich befindet, sofern er reagiert, gibt es eine Wechselseitigkeit im Herstellen dieses Bedeutungsprozesses, den wir Verständigung nennen können. Nun fängt solche Verständigung aber nicht immer wieder bei einem Punkte Null an, sondern unterliegt ihrerseits der Habitualisierung, wobei diese sicherstellen soll, dass bestimmte Verknüpfungen von Reiz und Reaktionen unter die Bewusstseinschwelle sinken (vgl. Mead 1987, I, 215). Hier dokumentiert sich der Umstand, dass gerade dort, wo Bedeutung vorliegt, noch kein Bewusstsein über die Bedeutung vorliegen muss.

Diese Idee ist für eine Beobachtertheorie sehr aufschlussreich. Auch ein Beobachter beobachtet wie selbstverständlich in seinen Interaktionen mit Anderen, ohne dass ihm der spezifische Fokus seiner Beobachtung oder die Vorgängigkeit der Beobachtungsklassifikationen selbst bewusst sein müssen. Diese stellen sich durch konventionelle Gewohnheit einer habitualisierten Beobachtung gleichsam von selbst her. Eine Erschütterung wird der Beobachter meist dann erfahren, wenn er seinen Fokus oder die Modi der Klassifikation ändert, insbesondere aber dann, wenn er diese Änderung reflexiv in Auseinandersetzung mit anderen Blickrichtungen begründen muss. Damit aber entsteht die prinzipielle Schwierigkeit für das Meadsche Modell, wie solche Selbstreflexivität angesichts des objektivistischen Reizcharakters der Verhaltensinteraktion überhaupt vor sich gehen soll.

Die Aufmerksamkeit, die hier vom Beobachter gefordert wird, beschreibt Mead sehr anschaulich, wobei er erkennt, dass der im interaktiven Geschehen Handelnde als Beobachter aktiv wird und nicht bloß kontemplativ betrachten kann: „Während des gesamten Vorgangs einer Interaktion mit anderen analysieren wir ihre Handlungsansätze durch unsere instinktiven Reaktionen auf die Veränderungen ihrer Körperhaltung oder auf andere Anzeichen sich entwickelnder sozialer Handlungen.“ Wir achten damit

¹ Diese Beschränkung erscheint, wenn ich Mead mit den in Kapitel II.2.2 diskutierten Theorien des Anderen vergleiche, die weniger den Reizen in der Wahrnehmung vertrauen, als vielmehr auf das Spannungsfeld von imaginärer und symbolischer Vermittlung mit dem Anderen abzielen. Noch deutlicher wird eine Absetzung zu Mead in der dritten Kränkungsbeziehung erscheinen, wenn die Interaktion aus dem Blickwinkel imaginären Begehrens neu zu thematisieren ist.

gleichsam auf die Beziehungen, die sich körpersprachlich ausdrücken, um aus dieser Ausdrücklichkeit für uns Schlussfolgerungen auf etwas zu ziehen, was wir im Inneren unseres Gegenüber ebenso vermuten wie in uns selbst. „Wir haben gesehen, dass der Grund hierfür in der Tatsache liegt, dass soziales Verhalten, nachdem es bereits begonnen worden ist, einer fortwährenden Neuorientierung unterliegen muss, weil die Individuen, auf deren Verhalten unser eigenes Verhalten antwortet, ihrerseits ständig ihr Verhalten in dem Maße verändern, indem unsere Reaktionen zutage treten.“ Damit betont Mead die strikte Interaktivität einer Selbst- und Fremdbeobachtung, die hier Voraussetzung für die Reflexivität selbst wird. „Unsere Anpassung an ihre wechselnden Reaktionen findet daher durch einen Prozess der Analyse unserer eigenen Reaktionen auf ihre Reize statt.“ (Ebd., 219)

Eine solche Analyse lässt ein Bewusstsein des Subjekts entstehen, das die eigene Haltung im Rahmen der Interpretation der Bedeutung von sozialen Reizen sich selbst als Beobachter verdeutlichen kann und muss. Darin unterscheidet sich für Mead menschliche Abhängigkeit von der Abhängigkeit von der Natur. Wirkt z.B. das Wetter, also die Natur, so argumentiert er, auf jemanden ein, so hat dies auf das Wetter oder die Natur selbst keinen Einfluss. In ihr bleibt eine Art Objektivismus erhalten. Ganz anders aber scheint es bei menschlichem Verhalten zu sein: Erfolgreiches Sozialverhalten erfordert ein Bewusstsein eigener Haltungen, was zur Kontrolle des Verhaltens Anderer verhilft (ebd.).

Im Verhalten selbst liegen scheinbar auch schon Mechanismen, die Verhaltensreaktion zum Maßstab einer Regulierung zu nehmen. So entsteht für Mead ein intelligentes Verhalten, wenn aufgrund einer gehemmten bzw. verzögerten Reaktion der Organismus innehält und sich dessen gewahr wird, was er tut, wenn er Verhaltensweisen auf der Gegenseite entdeckt, die ihm ungewöhnlich erscheinen. Allerdings können die Verhaltensanalogien, die Mead zieht, nicht aufklären, wann und warum die gehemmte bzw. verzögerte Reaktion selbst ansetzt (vgl. auch Habermas 1988, II, 24). Aus der Evolutionstheorie Darwins her argumentiert Mead z.B. mit dem Anpassungsdruck, der diejenigen Subjekte belohnt, die mit höherer Reaktionsgeschwindigkeit lernen, „nicht nur die Gesten eines anderen im Lichte der eigenen, instinktiv verankerten Reaktionen zu deuten, sondern schon die Bedeutung der eigenen Gesten im Lichte der zu erwartenden Reaktionen des anderen zu verstehen.“ (Ebd.) Ist einmal eine solche Kommunikation in Gang gekommen, dann wird deutlich, dass die Übernahme der Einstellung des Anderen, der auf die eigene Geste reagiert hat, eine Verallgemeinerung für Interaktionen schlechthin finden wird. Daraus entsteht die Erwartung, dass bestimmte eigene Gesten für einen Anderen bestimmte Bedeutungen erzeugen, was ihn aus einer willkürlichen Reiz-Reaktions-Beziehung in ein soziales Objekt verwandelt. In dieser Erwartung liegt ein soziales Bewusstsein, das allen Handlungen menschlicher Subjekte zugrunde liegt. Für Mead ist es dabei wesentlich, dass ein solches soziales Bewusstsein dem gegenstandsbezogenen Bewusstsein vorausgehen muss. Erst aus dem pragmatischen Gebrauch des sozial handelnden Menschen erreichen Gegenstände ihre Relevanz und Bedeutung. „Korrekt könnten wir sagen, dass die Erfahrung in ihrer ursprünglichen Form reflexiv wurde aufgrund der Anerkennung des Selbst der anderen und dass sich erst allmählich eine reflexive Erfahrung von Dingen als rein physikalische Natur ausdifferenzierte.“ (Mead 1987, I, 231)¹ Damit gewinnen die menschlichen Be-

¹ Die übliche Übersetzung von „self“ mit Identität ist, wie besonders Tugendhat kritisierte (1981, 247), fragwürdig, weil sie bereits eine Rezeption in der Wissenschaftsgeschichte auf das Original zurück-

ziehungen ein Primat gegenüber den gegenstandsvermittelnden Tätigkeiten, die nicht isoliert betrachtet oder künstlich aus der Lebenspragmatik getrennt werden sollten. Gegenständliche Vermittlungen erscheinen nur über ihre Einbettungen in soziales Handeln als relevant.

Die durch Gesten vermittelte Interaktion benutzt signifikante Gesten, wobei die Verständigung über die wechselseitige Beobachtung der Verhaltensreaktionen gelingen als auch misslingen kann. Um die Erwartung einer Verständigung in Maßgaben gelingender Kommunikation überzuleiten, bilden die Menschen in ihrem Verständigungshandeln Bedeutungskonventionen aus, die Regeln der Symbolverwendung zum Ausdruck bringen. Interaktion wechselt so in eine symbolische Interaktion, die Habermas als symbolvermittelte Interaktion bezeichnet.

Der Begriff symbolische Interaktion stammt von Blumer, wurde aber nicht von Mead benutzt. Bisher habe ich hervorgehoben, dass die Interaktion primär ist, um die wechselseitigen Verhaltensreaktionen zu beschreiben. Die symbolvermittelte Interaktion bezeichnet den Umstand, dass Symbole als Bedeutungsträger und Regeln für Symbolverwendung hinzutreten, um Bedeutungskonventionen zu sichern. Allerdings könnte man ab einem bestimmten Stand solch symbolvermittelter Interaktion auch durchaus von symbolischer Interaktion sprechen, wenn damit ausgedrückt werden soll, dass das Primat der interaktiven Handlungen auf der symbolischen Ebene stattfindet. Nachfolgend werden beide Verwendungsweisen auftauchen.

Auf der Basis dieser Herleitung beschreibt Mead einen stufenweisen Übergang von der Instinktregulation zur Verinnerlichung objektiv regulierter Verhaltens- und Beziehungsmuster, die auch aus der Perspektive der Teilnehmer selbst vollzogen wird. Dabei stellt Mead keine Beobachtertheorie auf, die uns als Beobachter die Konstruktivität seines Modells relativieren lässt. Vielmehr scheint die Teilnehmerperspektive selbst unhintergebar, aus der heraus die Rekonstruktion von Bedeutsamkeit erfolgt.

Bei den Gesten springt das instinktgeleitete Verhalten des Körpers gleichsam von selbst auf jene Reize an, die durch die Interaktion mit dem Anderen in ihrer symbolischen Bedeutsamkeit zur Verhaltenskoordinierung führen. Die Signalsprache und mehr noch die symbolische Sprache lösen sich jedoch von dem gestischen Bereich in gewisser Weise, auch wenn sie diesen nie vollständig ausschließen werden, so dass die Frage entsteht, ob denn Mechanismen durch mit Gesten vermittelter Interaktion hier noch greifen. Mead bettet den Vorgang symbolvermittelter Interaktion in sein Grundschema der Erwartung einer Verhaltensreaktion auf eigene Gesten, die sich zu Signalen und symbolischen Äußerungen erweitern, ein.

Nun kommen wir allerdings auf die Schwierigkeit der Dialektik von Anerkennungsbewegungen zurück, die mit Hegel bereits besprochen wurde. Wenn ein Ich sich über die Reize mit einem anderen Subjekt vermitteln soll, so geschieht dies für Hegel immer auch über „etwas“, was mit dem Problem des Dings bezeichnet wurde. Dieses Ding aber muss kein Gegenstand der äußeren Welt sein, sondern kann auch die Selbstwahrnehmung eines Ichs darstellen, das sich nur durch diese Selbstwahrnehmung so von sich zu unterscheiden weiß, dass es mit einem fremden Anderen reflexiv in Kommunikation treten kann. So sehen Kinder nach Mead die Objekte der äußeren Welt abgetrennt von sich, und die Dinge der Welt lassen sich vom eigenen Selbst, von der eigenen körperlichen Identität, wie wir heute sagen, unterscheiden. Mead nimmt nun an, dass die eigenen verschiedenen Körperteile und die Empfindungen des Organismus und seiner

projiziert. Daher übersetze ich hier „self“ mit Selbst statt mit Identität.

affektiven Erfahrungen nach dem Muster der verhaltensmäßigen Objektbildung der Umwelt gestaltet werden. Ein Ich, das sich in seiner Identität sehen will, benötigt damit das Schema eines Objekts, d.h. es muss sich in sich von sich unterscheiden, um sich als ein Selbst beobachten zu können. Aus dieser Perspektive heraus eröffnen sich Mead die verschiedenen Perspektiven von I, Me und Self.¹

Das „I“ als eine Seite der Identitätsbildung ist eine Instanz, die durch Gefühle, Wünsche, Stimmungen, durch Spontaneität von Einfällen und Kreativität sich ausdrückt, dabei ein Aktions- und Reaktionspotenzial darstellt und gegenüber der Außenwelt die eigentliche Subjektivität bildet. Dieses „Ich“ ist besonders dafür zuständig, kreative Lösungen für die Selbstverwirklichung der Person zu finden, die über eine unmittelbare Präsentation hinausweisen. In diesem Ich äußern sich Möglichkeiten des Selbst. „Wir wissen nicht genau, wie sie beschaffen sind. In gewissem Sinn sind sie die faszinierendsten Inhalte, die wir haben – soweit wir sie erfassen können. In der Literatur, im Film und in der Kunst leitet sich ein Großteil unseres Vergnügens aus der Tatsache ab, dass zumindest in der Fantasie Möglichkeiten freigesetzt werden, über die wir verfügen und von denen wir wünschten, dass wir sie hätten. In diesem Bereich tritt *Neues* auf, hier liegen unsere wichtigsten Werte. Und es ist in gewissem Sinne die Verwirklichung dieses Selbst, wonach wir dauernd suchen.“ (Mead 1973, 248)

Das Ich ist damit jene Instanz, die für die Individuierung des Subjekts sorgt, obgleich solche Individuierung nur in Sozialisation mit Anderen stattfinden kann. Hier haben wir die zuvor besprochene Unterscheidung des Imaginären und Symbolischen in anderer Weise ausgedrückt. Im „I“ sind imaginäre Potenzen enthalten, die sich aber für Mead symbolisch vermitteln müssen, um interaktive Geltung zu erhalten. Die bereits vermittelte symbolische Seite aber ist besonders im „Me“ ausgedrückt.

Das „Me“ bezeichnet eine Perspektive, in der das „Ich“ in seiner Entstehung in der Kindheit die Erwartungen eines Anderen übernimmt, wobei dies in interaktiver Aneignung geschieht. In der symbolisch geronnenen Form kultureller Überlieferung wird dieser Andere zu einem generalisierten Anderen, der ein System innerer Verhaltenskontrollen nach dem Muster eines Über-Ich aufbauen hilft. Diese Über-Ich-Struktur ist allerdings anders als bei Freud angelegt, sie zielt hier zunächst ausschließlich auf Verhaltensaspekte. Vermittelt über das „Me“ übernehmen wir Haltungen, die sich durch das Wechselspiel der Erwartungen unserer Aktionen in Bezug auf die Haltungen eines (generalisierten) Anderen ergeben. Auf dieses „Me“ reagieren wir dann als „I“. Hierin ist recht deutlich ausgedrückt, dass das „Me“ das „I“ verpflichtet, auf bestimmte Ereignisse im Sinne des generalisierten Anderen zu reagieren. Das Ich als „I“ drückt aber auch die spontane und kreative Seite des Ichs aus, die nicht in dem Verlangen aufgeht, alle Situationen nach gleichen Mustern zu behandeln. Insbesondere, wenn sich das Ich bedrängt fühlt, wenn es unter Verhaltensanpassungsdruck gerät, wird es die konventionellen Wege des „Me“ verlassen, sofern die symbolischen Lösungen nicht mehr funktionieren (vgl. ebd., 256). Es gibt aber auch schöpferische, freie Momente, in denen das ursprüngliche „I“ gegenüber dem „Me“ dominant werden kann. In diesen Momenten erscheint eine Subjektivität, die besonders für Situationen gilt, in denen man sich gehen lassen kann. Mead gibt als ein solches Beispiel das Gespräch zwischen Freunden an, das für die Selbstdarstellung günstig ist. Sitzt man mit einem Freund zu-

¹ Die drei Begriffe wurden von William James gebildet, wobei das soziale Selbst als soziale Spiegelung der Identität nur eines unter mehreren gewesen war. James begründete dies nur introspektiv und hatte keine interaktionistische Erklärung für die Dramatik von I, Me und Self.

sammen und erörtert mit diesem, was man über einen anderen denkt, dann macht es Freude, sich so gehen zu lassen. „Dinge werden nun ganz natürlich ausgesprochen, die man unter anderen Umständen nicht sagen, wenn nicht einmal denken würde.“ (Ebd., 257)

Allerdings bleibt Mead hier an der Oberfläche der inhaltlichen Begegnung zweier Subjekte, die sich in wechselseitiger Erwartung so etwas wie ein Bild des Anderen über die Reize und das wahrnehmbare Verhalten mitteilen. Er spielt die imaginäre Seite nicht weiter aus, er differenziert sie sehr wenig in seinen Arbeiten. In seiner Kommunikationstheorie dominiert über den generalisierten Anderen die symbolisch vermittelte Seite, auch wenn sie grundsätzlich in dem Spannungsfeld von „I“ und „Me“ angesiedelt und damit brüchig bleibt. Auf dieser Basis sieht er den Grundzug des menschlich-sozialen Zusammenlebens freigelegt, wobei nicht naturhaft bestimmtes Verhalten, sondern individuelles, über wechselseitige Verhaltenserwartungen gesteuertes Verhalten in soziales übergeleitet wird. Dies Verhalten bleibt für ihn nicht einfach in einer individualistischen Perspektive zeitlich und räumlich begrenzter Verhaltenserwartungen stecken. Im Hintergrund solcher Erwartungen sieht er die Gruppenaktivität und ein Gruppenleben, das dann wiederum einen lebensweltlichen Hintergrund für den generalisierten Anderen bietet.

Bisher schien es so, als würde sich das „Me“ herausbilden, wenn es zufällig durch die Interaktion zweier Personen gebildet wird. Das „Me“ als meine Vorstellung von einem Bild, das ein Anderer von mir hat, zerfällt aber in zwei Stufen: Zunächst erscheint es als meine Aneignung seiner Erwartungen an mich. Dann aber ist es auch die angeeignete Bewertungsinstanz in mir, um alle möglichen Impulse zu strukturieren und in mein Selbstbild zu integrieren. Da ich nun aber nicht nur einem Anderen gegenüberstehe, sondern in meinem Heranwachsen als Kind mehreren bedeutsamen Bezugspersonen entgegentrete, gewinne ich möglicherweise widerstreitende „Me“s in mir, die ich in ein „Self“, d.h. in ein Selbstbild mit gewisser Konsistenz oder, wie neuerdings in sozialisationstheoretischer Ausdrucksweise gesagt wird, in eine Ich-Identität überführen muss. Solche Ich-Identität muss eine flexible, zu mehreren Partnern hin offene, Kommunikationsform sein, die sowohl Selbstbewertung als auch Handlungsorientierungen einschließt, die eine stabile und ihres Verhaltens sichere Persönlichkeitsstruktur herausbilden hilft.

Das Kommunikationsmodell, das Mead durch diese Unterscheidungen festgelegt hat, will ich in einem Schema überblicksartig aus meiner Sicht zusammenfassen (siehe nächste Seite).

Ein Selbst – als integrierte Identität des Spannungsverhältnisses von „I“ und „Me“ – steht einem Anderen gegenüber, um über diese soziale Beziehung zu sich selbst zu kommen und mit Anderen gemeinschaftlich kommunizieren zu können. Ein Selbst und über dieses das, was wir heutzutage Identität nennen, kann sich nur bilden, wenn dieser Andere strukturell in der Kommunikation mitbedacht wird. Von Kindheit an entsteht durch das Spannungsverhältnis von „I“ und „Me“ über den Wechselbezug zu Anderen ein immer wieder veränderliches, zunehmend integriertes Bild des eigenen Selbst, das verlässlich genug für Kommunikation ist. Solche Verlässlichkeit wird durch den Begriff der Rolle markiert, in der man etwas darstellt, was Andere in den Reaktionen abschätzen können. Rollen drücken sich in Haltungen aus, sie werden zu „Personen“ in einer funktionellen Differenzierung von Gemeinschaft. In den Haltungen drückt sich der Sinn von Objekten aus, die sie für eine Verständigungsgemeinschaft gewinnen.

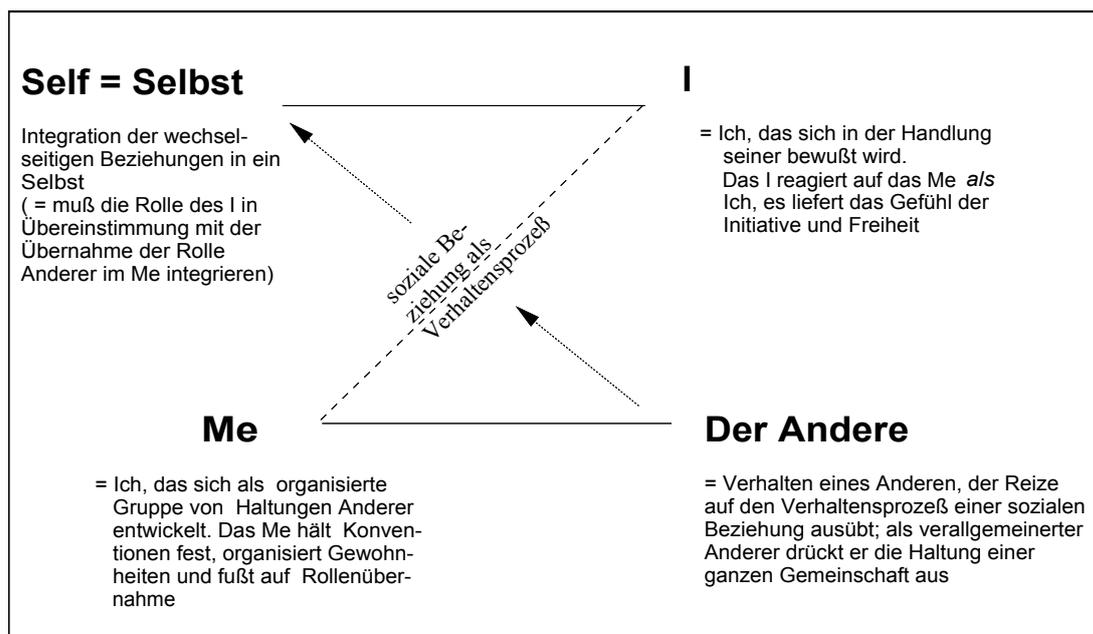


Abbildung: Das Kommunikationsmodell von Mead

Mein Schema soll symbolisieren, dass es für Mead keinen direkten Zugang von einem Selbst zu einem Anderen geben kann, wohl aber einen gewissen Druck des Anderen auf das Selbst, der durch das Spannungsverhältnis von „I“ und „Me“ vermittelt wird. Das „I“ und „Me“ als zwei spezifische Mechanismen in einem Subjekt bilden ein Spannungsverhältnis, das in der kommunikativen Beziehung *zwischen* Menschen geschaltet ist. Nur vermittelt über diese Spannung findet Kommunikation statt. Aber in der Betonung der Generalisierung eines Anderen, die für Rollenfindung und Identitätsbildung wesentlich erscheint, entsteht der sozialisierte Druck auf das Selbst.

Was aber treibt dieses Spannungsverhältnis, das für jeden Menschen gilt – also auch für jede Position des Anderen gültig ist –, an? Was treibt die Menschen dazu, ein inneres Selbst zu gewinnen, um sich zu unterscheiden und im Anderen verallgemeinert wiederzufinden?

Mead bleibt hier an der Oberfläche kommunikativer Begegnungen, indem er diese selbst überwiegend als symbolisch auffasst. Es sind zunächst Reize, die über signifikante Gesten von Anderen ein Ich erreichen und die dazu führen, dass wir uns mehr oder weniger unbewusst so sehen, wie Andere uns sehen (Mead 1973, 108). Die Kommunikation ist dabei durch und durch symbolisch: „Ein Symbol ist nichts anderes als der Reiz, dessen Reaktion schon im vorhinein feststeht.“ (Ebd., 224) Es handelt sich bei Symbolen um Allgemeinbegriffe, die alle verstehen, die mit ihnen umgehen. „Denken setzt immer ein Symbol voraus, das im anderen die gleiche Reaktion wie im Denkenden hervorruft. Ein solches Symbol ist ein Allgemeines; es ist allgemein in seiner Natur. Wir nehmen immer an, dass das von uns verwendete Symbol in der anderen Person die gleiche Reaktion auslöst, vorausgesetzt, dass es ein Teil ihres Verhaltensmechanismus ist. Sagt eine Person etwas, so sagt sie zu sich selbst, was sie zu den anderen sagt; andernfalls wüsste sie nicht, worüber sie spricht.“ (Ebd., 189)

Signifikant werden Symbole in dem Ausmaß, wie sie eine Handlung mit ihren Reaktionen dadurch kontrollieren, dass sie als Reiz dauerhaft bestimmte Haltungen hervorbringen. Solche signifikanten Symbole erzeugen Anpassung und in dieser einen spezifischen Sinn, der als Kommunikation erscheint. Menschen als soziale Wesen müssen sich gegeneinander anpassen, und Sinn entsteht nur dort, wo wechselseitige Reaktionen ablaufen und symbolisch festgehalten werden (ebd., 115 f.).

Sinn und Symbolik präzisiert Mead wie folgt: „Die Natur hat Sinn, doch wird dieser Sinn nicht durch Symbole aufgezeigt. Das Symbol kann vom Sinn, auf den es hinweist, unterschieden werden. Der Sinn existiert in der Natur, das Symbol aber ist das Erbe der Menschheit.“ (Ebd., 118) Konstruktivistisch betrachtet ist hieran ein naturhistorischer Überschlag zu kritisieren, der einen außermenschlichen Beobachter unterstellen müsste, der der Natur Sinn zuschreiben könnte. Für den Menschen bleibt aber nach Mead nur symbolisch vermittelter Sinn, der durch Kommunikation angeeignet wird. In der Kommunikation drückt sich eine universalistische Tendenz aus: „Wenn man über die Symbole einer anderen Sprache verfügt, aber mit den Menschen, die diese Sprache sprechen, keine gemeinsamen Ideen hat (und diese setzen gemeinsame Reaktionen voraus), ist eine Kommunikation mit ihnen unmöglich; somit muss sogar hinter dem Gesprächsprozess eine kooperative Tätigkeit liegen. Der Kommunikationsprozess ist jedoch insoweit universaler als die Universalreligionen oder der universale Wirtschaftsprozess, als er beiden dient.“ (Ebd., 306) Damit ist Kommunikation immer in die Pragmatik des Lebensprozesses – und mit ihm verbundener Ideen – zurückbezogen, aber auf dieser Grundlage symbolisch vermittelt und durch und durch universal.

Das interaktive Kommunikationsmodell von Mead hat insbesondere zur Entwicklung eines sozialwissenschaftlichen Verständnisses beigetragen, das den vom 19. Jahrhundert her überlieferten Gegensatz von Subjekt und Objekt aus seiner Starrheit auflöste und eine dynamischere Sicht menschlichen Verhaltens und menschlicher Beziehungen erlaubte.¹ Dies deckt sich mit anderen Erfahrungen, die ich hier nicht näher herleiten kann, die aber insbesondere bei John Dewey und seinem Verständnis von Lernen als „experience“ und „Lernen durch Tun“ Ausdruck fanden und die interaktive Pragmatik menschlicher Handlungen betonten.² Obwohl Mead dabei durchaus die Rolle der Vorstellungen, der Imagination, die z.B. in Selbstgesprächen auftritt, erkennt, koppelt er die imaginäre Beobachtung vorwiegend an die symbolische. Dabei entwickelt er folgende Theorie (vgl. ebd., 387 ff.):

Das menschliche Verhalten findet eine biologische Grundlage in Impulsen, aufgrund derer es in gewisser organischer Verfasstheit in bestimmter Weise auf spezifische Reize reagiert. Diese Impulse sind weiter als Instinkte zu verstehen und verändern sich im Laufe des menschlichen Lebens. Die Aufmerksamkeit steuert im Regelfall selektiv das Gelingen einer Befriedigung, die sich durch die Kopplung von Reiz und Handlungen ergibt. Hierbei können Vorstellungen eine wichtige Rolle spielen. Meistens ermöglichen sie dem Subjekt die Auswahl passender Reize für seine Impulse, wobei die Vorstellungen ihrerseits von gemachten Erfahrungen abhängen. Alle Vorstellungen sind

¹ Zur Bedeutung der pragmatischen Sicht für die Gesellschaftstheorie vgl. in diesem Zusammenhang weiterführend z.B. Joas (1992 a). Unter II.1.2 habe ich den Ansatz von Dewey angeführt, der ebenfalls zu einer pragmatischen Wende beigetragen hat. Bei Dewey sehe ich noch mehr Anknüpfungspunkte als bei Mead, da Dewey eine umfassendere Kultur- und Erziehungstheorie entwickelt hat. Vgl. dazu auch die Beiträge in den Online-Veröffentlichungen unter <http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/start.html>

² Vgl. dazu als Einführung insbes. Bohnsack (1976); eine Interpretation auf der Basis des interaktionistischen Konstruktivismus gibt Neubert (1998). Weitere Arbeiten finden sich online (Fußnote 1).

dabei an Objekte geknüpft, die mit diesen Erfahrungen zusammenhängen. Zwar mag es hierbei durchaus ganz persönliche und intime Erfahrungen und damit Vorstellungen von Menschen geben, aber diese bleiben so lange belanglos für die Kommunikation, wie sie nicht austauschbarer Teil dieser Kommunikation durch symbolische Vermittlung selbst werden. Vorstellungen ihrerseits sind ohnehin nur *Sinnesinhalte* (ebd., 390), die eben *vorgestellt* werden, weil sie als Objekte im Moment dieser Vorstellung nicht mehr direkt als Reize verfügbar sind. „So wie die wahrgenommenen sinnlichen Erfahrungen Ausdruck der Anpassung des Organismus an die Reize zeitlich und räumlich vorhandener Objekte sind, sind die Vorstellungen Anpassungen des Organismus an Objekte, die früher einmal anwesend waren, nun aber zeitlich und räumlich nicht mehr anwesend sind.“ (Ebd.) Gleichwohl spürt Mead die Unhaltbarkeit dieser Bestimmung, die auf eine naive Abbildungstheorie hinauslaufen könnte, wenn er andererseits zugesteht, dass die Vorstellungen sich nicht auf Erinnerungen beschränken und offen für die Zukunft sind (ebd., 394). Hier ist das Spannungsverhältnis von „I“ und „Me“ nicht hintergebar, denn so sehr das „Me“ auch darauf bedacht ist, zu einem konventionell geregelten symbolischen Umgang mit der Erfahrung zu gelangen, so wenig kann es sich des „I“ hierbei auf Dauer sicher sein. Ein imaginärer Überschuss scheint immer als möglich, was die Modernität von Meads Ansatz ausmacht. Er lässt sich daher insbesondere auch für Fragen der Kreativität weiter ausdeuten.¹

Obwohl Mead sowohl imaginäre als auch symbolische Aspekte der Kommunikation erkennt, dominiert bei ihm die symbolische Vermittlung. Dies hängt damit zusammen, dass er aufgrund der Bevorzugung des äußeren Reizmodells und der beobachtbaren Verhaltensweisen die inneren Seiten der Bewusstwerdung und insbesondere Vorgänge des Unbewussten vernachlässigt. Die Schwäche seines Modells ist es, dass er das Verhalten vielfach wie eine von außen geleitete, vor allem über Erwartung gesteuerte Interaktion deutet. Dies führte gewiss mit dazu, dass die Weiterentwicklung der Meadschen Position durch solche Vereinseitigung stark geprägt ist. Darin wird die Rolle der Imagination, d.h. die Rolle der Vorstellungskraft, die zwischen „I“, „Me“ und „Self“ vermittelt, unterschätzt.

Die symbolisch geronnene Interaktion hat sich bereits auf Zeichen, auf bestimmte Benennungen und fixierte Bilder hin bestimmt und orientiert. Demgegenüber schwimmt die Imagination im Fluss ihrer Beweglichkeit, ihrer Erlebnishaftigkeit, sie ist auf ständiger Suche nach möglichen Fixierungen, die sie dem Begehren, das sie antreibt, einverleibt. Von solchem Begehren erfahren wir bei Mead zunächst nichts. Aber welcher Impuls, welche Triebkraft oder Motivation bewegt den Menschen?

Mead spekuliert nicht über ein Unbewusstes. Er verweist allenfalls auf die Natur, die wie eine Grenzfläche gegen das interaktive Verständnis steht. Dabei scheint, wenn man seine Schriften liest, ein naturhafter Instinkt vorzuliegen, der es erlaubt, das Ich als sozial entstandenes zu fixieren. Denn Mead versucht, den Geist im Organismus zu verankern und gleichzeitig die emanzipatorischen Chancen wissenschaftlicher Rationalität hierbei in einer Art Strukturmodell überleben zu lassen. Er ist sich der Konstruktivität seiner eigenen Theorie an dieser Stelle insoweit nicht bewusst, da er ein Schema der Interaktion schlechthin gefunden zu haben scheint. Doch hat er dies gefunden?

¹ Eine solche Deutung, die in pragmatischer Orientierung über Mead weit hinausgreift, findet sich bei Joas (1992 b). Sie zeigt auch deutlich Grenzen der pragmatischen Herangehensweise, wenn es um affektive Zusammenhänge geht. Hier greift Joas auf psychoanalytische Denkmuster zurück (ebd., 240 ff.). Analog werde ich in der dritten Kränkungsbewegung verfahren.

Die Unterscheidung von „Play“ und „Game“ soll helfen, Meads Interaktionstheorie zu spezifizieren und diese Frage differenziert zu beantworten.

Play: In der spielerischen Interaktion von Kindern wird das Verhalten durch Imitation von Anderen einerseits angeeignet, andererseits aber auch in die eigene Aktivität des Kindes durch die Interaktion mit imaginären Partnern übersetzt und entwickelt. Unter welchen Bedingungen kann so ein Spiel funktionieren? Das Kind muss zunächst mit beliebigen einzelnen Bezugspersonen interagieren und hierbei zur Einnahme der Perspektive eines Anderen fähig sein. Diese Fähigkeit bedingt eine Antizipation des Verhaltens bzw. der Verhaltenserwartungen von Anderen. Das Kind in seinem Spiel setzt sich zu solchen Erwartungen in ein komplementäres Verhältnis, was zu einer Art Befriedigung zu führen scheint. Mit seinen engsten Bezugspersonen erlernt das Kind, dass die elterliche Pflege nicht nur mit positiven und negativen Reizen verbunden ist, sondern als Fürsorge und Befriedigung der eigenen Bedürfnisse stattfindet. Diese emotionale Anbindung ist für Mead wichtig. Gleichwohl kann er sie nicht näher aufklären und reduziert sie auf die Verhaltensseite, die auf den Vorgang sozialer Rollenübernahme konzentriert wird. Entscheidend für diese Reduktion ist ein Personenbegriff, mit dem Mead die Bedürfnisfixierung der kindlichen Anfangszeit als Fixierung auf Erwartungen von Personen, von personalen Verhältnissen reduziert, um dadurch die Interaktion in eine beschränkte Beobachterperspektive aufzunehmen.

Diese Beschränktheit wird uns allerdings erst in der dritten Kränkungsbewegung deutlicher werden, wenn ich mit Lacan die Interaktion aus dem Feld der Aneignung in das Feld der Spiegelung zurücknehme und hierdurch kompliziert sehe.

Kehren wir zum „Play“ nach Mead zurück, dann zeigt sich, dass das imaginäre Spiel des Kindes eine Art kognitives Schema produziert, das auf dem Wege der Einstellungsübernahme mit reziproken Verhaltenserwartungen agiert und eine Befriedigung von Interessen ausdrückt. Die Aneignung, die diesem Prozess zugrunde liegt, besagt, dass die Verhaltenserwartung dem Kind als Autorität seiner Bezugspersonen gegenübersteht, dass es zunächst kaum einen eigenen Spielraum für die Durchsetzung eigener Interessen gegen solche Verhaltenserwartungen hat. Gleichwohl wurzelt seine Kreativität in dem Vorgang des Spiels selbst, in dem das Kind eigene Interessen durchspielen und Bedürfnisse zu artikulieren lernt. Das Spiel selbst findet, um es in meinen Worten auszudrücken, auf einer symbolischen Ebene oder Bühne statt, auf der die zu Symbolen geronnenen Verhaltenserwartungen einer interagierenden sozialen Gemeinschaft dem Kind Angebote machen können, an denen es seine Wünsche, an denen es sein Begehren und seine Imaginationen festsetzen kann, um diese spielerisch anzueignen und zu spiegeln.

Mead nun betont die Aneignungsseite gegenüber der Spiegelung, die Verhaltensseite gegenüber dem Begehren. Wesentlich an dem Spiel ist für Mead, dass eine Identität im Verhalten des Kindes entsteht, „sobald das Individuum sich selbst als soziales Objekt erfährt. Das geschieht, wenn das Individuum eine Haltung einnimmt oder sich einer Gebärde bedient, die ein anderes Individuum üblicherweise gebraucht und wenn es selbst auf diese Haltung oder Gebärde reagiert oder reagieren möchte.“ (Mead 1987, I, 293) Diese Entwicklung bildet sich im Leben des Kleinkindes nach und nach heraus und ist für Mead vermutlich auch in der Entwicklung der Menschheit stufenweise erfolgt. Aber dies ist keine Nachahmung. Mead betont den konstruktiven Anteil, den das Spiel im Prozess der Entwicklung selbst enthält: „In diesem Prozess wird das Kind in seiner eigenen Erfahrung allmählich zu einem sozialen Wesen, und es handelt sich selbst

gegenüber in einer Art und Weise, die der entspricht, in der es anderen gegenüber handelt. Insbesondere spricht es mit sich selbst, wie es mit anderen spricht. Indem es dieses Gespräch als ein inneres Forum aufrechterhält und weiterführt, konstruiert es den Bereich, den man den des Geistes nennt. Dann werden jene Objekte und Erfahrungen, die zu seinem eigenen Körper gehören, sowie die bildhaften Vorstellungen, die aus seiner eigenen Vergangenheit herrühren, Teile seines Selbst.“ (Ebd., 293 f.)

Die Rollen, die Kinder in Spielen einnehmen, sind also nicht bloß nachahmender Natur, sondern von eigener Aktivität und eigenen Antrieben durchdrungen. Sie erzeugen eine symbolische Bedeutsamkeit, wobei diese Bedeutsamkeit nicht in der Anzeige eines Dinges in der Außenwelt besteht, das man anderen zeigt, sondern darin, dass man diese Bedeutung so anzeigt, „wie sie für den anderen, dem es sie zeigt, existiert.“ (Ebd., 294)

Menschen zeigen sich daher nicht nur gegenseitig Objekte an, sondern auch die Bereitschaft, auf bestimmte Weise auf Objekte zu reagieren. „Diese Anzeige muss in der Haltung oder in der Rolle des anderen Individuums vorgenommen werden, dem sie übermittelt wird oder werden könnte. Ist das nicht der Fall, so besitzt die Anzeige nicht den Charakter eines Gemeinguts, der für Bedeutsamkeit erforderlich ist.“ (Ebd., 295)

Die Internalisierung von Verhaltensmustern stellt daher für Mead eine symbolische Bedeutsamkeit her, die von der Norm einzelner Bezugspersonen gelöst wird, um sich einem generalisierten Anderen zuzuwenden. Denn in dem Maße, wie Bedeutsamkeit den Charakter eines Gemeinguts annimmt, muss sie sich aus besonderen und subjektiven Situationen herauslösen und eine allgemeine Bedeutung erlangen. Als Beispiel nennt Mead moralische und soziale Belehrungen von Kindern. „Ein Kind erwirbt den Sinn für Eigentum, indem es die Haltung einnimmt, die man die Haltung des generalisierten Anderen nennen kann. Haltungen, die unter gegebenen Bedingungen und gegenüber demselben Objekt alle einnehmen, werden für das Kind zu Haltungen, die jeder einnimmt. Wenn es eine Rolle übernimmt, die allen gemeinsam ist, spricht das Kind plötzlich zu sich selbst und zu anderen mit der Autorität der Gruppe. Solche Haltungen werden zu Axiomen. Die Generalisierung ergibt sich einfach daraus, dass die Reaktionen aller jeweils identisch sind.“ (Ebd., 295 f.)

Bei solcher generalisierter Bedeutsamkeit wird deutlich, dass sie das engere Gefüge von nur zwei Menschen übersteigt und sich an die Gruppe bzw. soziale Gemeinschaft richtet. Das „Me“ ist jene Instanz, die die Haltungen der verschiedenen Rollen, die das Kind einnimmt, festhält. Ein solches „Me“ ändert sich zunächst ständig. Das wechselnde Spiel der Antriebe des Kindes ist der Motor solcher Veränderungen. „Doch durch ihre gleichförmigen Beschränkungen gibt die Gruppensolidarität dem Kind eine Einheitlichkeit, die eine Allgemeinheit verbirgt. Dies halte ich für den einzigen Ursprung des Allgemeinen. Es geht schnell über die Grenzen einer besonderen Gruppe hinaus. Es ist die vox populi, vox dei, die ‚Stimme der Menschen und der Engel‘. Erziehung und wechselnde Erfahrungen treiben ihm das Provinzielle aus und lassen übrig, ‚was für alle Menschen und zu allen Zeiten gilt‘.“ (Ebd., 296) Diese allgemeine Form sieht Mead auch für das Spiel der Kindheit gegeben, allerdings ist sie im Alter des „Play“ noch den wechselnden Stimmungen und der Wechselhaftigkeit des Kindes selbst ausgesetzt.

Game: Bei der Teilnahme an Gruppenspielen genügt nicht mehr die Antizipation des Verhaltens eines einzelnen Partners, der imaginär komplementär ergänzt wird, sondern hier tritt die Gruppensolidarität einer arbeitsteilig organisierten Gruppe mit spezifischen Funktionsinhabern in den Vordergrund. Hier sieht sich das Kind selbst „mit den Augen seiner Gruppe oder seiner Bande und tritt leidenschaftlich für Regeln und feste Ab-

machungen ein. Der soziale Nutzen spielerischer Wettkämpfe, ja sogar deren Notwendigkeit, liegt darin, dass dieser Zugang des Kindes zu sich selbst bei ihnen unbedingt erforderlich ist. Das Kind muss sich selbst so sehen, wie die ganze Gruppe es sieht.“ (Ebd.) Auch dieser Vorgang lässt sich nicht als Nachahmung beschreiben, sondern fußt für Mead in einem Denken, das *als* Denken die eigene Identität mit dem generalisierten Anderen vermittelt. Dieser generalisierte Andere tritt in Verhaltenserwartungen auf, die in Spielregeln verkörpert, die in Normen und Werten, je nach der Art des Gruppenspiels, ausgedrückt sind.

Sowohl im „Play“ als auch im „Game“ ist das Kind Teilnehmer als auch Beobachter. Teilnahme und Beobachtung sind miteinander jeweils so vermittelt, dass das Kind zumindest die Erwartungen eines Anderen anzueignen versteht und in eigenes Handeln übersetzt. Im Falle des „Game“ allerdings wird die Beobachterposition radikalisiert, weil der generalisierte Andere nun auch aus einer Außenperspektive geschaut werden kann. Hier sieht das Kind die Gruppe in einem Gruppenspiel als von außen beobachtet, d.h. hier muss ein äußerer Beobachter zugestanden werden, der diese Gruppe mit ihren Regeln genauso beschreiben kann wie jedes Kind, das sich an die Regeln hält oder diese widerrechtlich verletzt. Daraus erfolgt eine Relativierung der Spielregeln bzw. der Normen und Werte dieses „Games“, was als Perspektive nicht nur die Rollenübernahme (*role-taking*), nicht nur das Machen von Rollen (*role-making*), sondern auch eine gewisse Rollen-Distanz ermöglichen kann. Diese drei Akzente sind in der weiteren Entwicklung des symbolischen Interaktionismus vielfältig diskutiert worden.

Positiv bleibt an diesen Beispielen, die vielfach auf Ansichten von Piaget verweisen, aber stärker als dieser das interaktive Moment berücksichtigen, die Anerkennung der konstruktiven Handlung für den Aufbau der symbolischen Welt-Bilder von Kindern. Durch die spannungsbezogene Rolle des Ichs wird grundsätzlich auf die Möglichkeit zu kreativen Handlungen, zu Überraschungen im wechselseitigen Reiz-Reaktions-Dickicht von Beziehungen verwiesen. Aber das Begehren des Individuums bleibt zugleich über die Dominanz des Sozialen beschränkt. Die Aneignung dominiert gegenüber der Spiegelung. Hier kritisiert Mead insbesondere Theorien, die die Verselbstständigung der Imagination im Subjekt betonen. Für ihn ist eine Selbstbespiegelung in eigenen Imaginationen aber uninteressant, soweit nicht eine soziale Reaktion provoziert wird, die als Reiz auftritt und im Verhalten äußerlich beobachtet werden kann. Bei ihm dominiert daher eine Aneignungstheorie des Lernens und der Sozialisation, die auf soziale Anpassung schaut – auch wenn er dabei nicht bloß utilitaristisch bestimmten gesellschaftlichen Interessen oder Machtgruppen dienen will. Die unablässige Interaktion zwischen Individuen stellt für Mead Bedeutung her, da die Handlungen eines Lebewesens als bestimmte Reaktion auf Handlungen eines anderen Lebewesens nicht einfach eine Nachahmung ausdrücken, sondern eine Kooperation, in der durch die Handlungen von A die Handlungen von B beantwortet werden, um im Wechselspiel gegeneinander eine Bedeutsamkeit des Handelns hervorzurufen. Dadurch entsteht eine Theorie sozialer Reize und Reaktionen, die sich zu einer Theorie sozialer Situationen erweitern lässt, „welche aus diesen Reizen und Reaktionen entstehen. Mit ihr sind uns Inhalt und Form sozialer Objekte ebenso gegeben, wie das Medium von Kommunikation und Reflexion.“ (Mead 1987, I, 207)

Ich will an dieser Stelle nicht nachzeichnen, wie Mead die Entstehung sprachlicher Kommunikationsphasen am Beispiel der Umwandlung von laut- und signalsprachlichen

Momenten in eine soziale Sprache bestimmt.¹ Im Resultat aber bleibt wichtig, dass Mead als Mechanismus der Einstellungsübernahme eine beobachtende Leistung eines anderen Menschen unterstellt, durch die Bedeutsamkeiten und damit objektive Sinnstrukturen von Verständigung internalisiert werden. Hier scheint eine Aneignung vorzuliegen, weil das Individuum das, was ihm als äußerer Reiz gegenübertritt, in sich aufnimmt und damit internalisiert. Habermas unterscheidet diesen Vorgang sehr deutlich von der Spiegelung: „Die Struktur der *Aneignung* unterscheidet sich von der Struktur der *Spiegelung* durch den entgegengesetzten Richtungssinn: das Selbst bezieht sich auf sich nicht, indem es sich zum Objekt macht, sondern indem es am äußeren Objekt, am Handlungsschema oder am Beziehungsschema, das entäußerte Subjektive erkennt.“ (Habermas 1988, II, 21)

Hier wird ein wichtiger Unterschied aufgeworfen, der weitreichende Folgen hat. Das Aneignungskonzept nämlich entdramatisiert die mögliche Imagination mit der Begegnung des Anderen. Nur in seinem Verhalten, in seiner Wechselwirkung mit Reiz-Reaktionszuständen in der Interaktion, in seinem Bezug zu einem „generalisierten Anderen“, erkennt es jene entäußerten Momente seiner eigenen Subjektivität im Wechselspiel mit Anderen, ohne sich selbst zum Objekt, d.h. zum Gegenstand einer spiegelnden Betrachtung werden zu müssen. Dies scheint zunächst ein Fortschritt gegenüber jenen Teilen der Bewusstseinsphilosophie zu sein, die im Subjektbegriff und der mit ihm verbundenen Selbstreflexivität das vielfältige Verhalten minimierten, menschliche Begegnung entpsychologisierten und oft auf rationalistische und in sich kreisende Gedankenkonstruktionen reduzierten. Es trägt aber auch den wesentlichen Nachteil einer Unterschätzung der Spiegelung in der Kommunikation, weil und insofern der Reiz und damit die direkte Signalisierung von Wechselwirkungen im Verhalten überbetont wird. Menschliche Interaktion könnte ja auch komplizierter angelegt sein, indem sie aufbauend auf einer Spiegelung der eigenen Subjektivität, die wir dann als Selbst bezeichnen könnten, sich zunächst als imaginative Ganzheit in irgendeiner Form erfahren müsste, um sich darin und darüber auf die reizbezogenen Verhaltenserfahrungen mit Anderen stützen zu können. Ich werde später mit Lacan zeigen, dass eine solche Sichtweise uns entscheidend helfen wird, Begrenzungen der Interaktionstheorie in dieser zweiten Kränkungsbewegung zu überwinden.

Mit der Betonung der aneignenden Seite verdanken wir Mead aber zunächst Einsichten darüber, dass in menschlicher Kommunikation eine ursprünglich angeborene Instinktregulation im Laufe der Phylogenese zunehmend mehr durch kulturelle Entwicklung, d.h. durch die Verdichtung sprachlicher Symbole bis hin zu einer kulturellen Überlieferung, zu einer „verstehenden“ Intersubjektivität im umfassenden Sinne als Konstitution des Selbst führt. Die Bedeutung, die durch menschliche Kommunikation, d.h. über Verständigung, erzielt wird, ist in den Handlungsbeziehungen der Subjekte selbst verwurzelt. Solche Bedeutung ist an die Handlungen der Subjekte geknüpft, ohne dabei einen universalen oder idealen Charakter von Bedeutung selbst noch repräsentieren zu können. Konstruktivistisch betrachtet zeigt sich für diese Verständigung, dass kein Individuum, kein Ich aus sich allein heraus jene Konstruktion von Wirklichkeit vornehmen kann. Vielmehr ist der Vorgang der Konstruktion selbst immer an die Interaktion mit Anderen gebunden, so dass erst die Beachtung der Handlungen der Subjekte untereinander über ihr Verhalten Verständigung ermöglicht. Ein Beobachter der Entstehung von Bedeutsamkeit hat also nach dieser Sicht eine Rekonstruktion der Handlungen

¹ Vgl. dazu z.B. Habermas (1988, II, 15 ff.), Joas (1989, 91 ff.).

selbst zu leisten, wenn er nicht der Illusion einer entstellten Handlung, einer isolierten Bedeutung aufsitzen will.

Die Reduktion auf Reizkomplexe und äußeres Verhalten aber führt bei Mead zu einer Unterschätzung des individuellen Begehrens und zu einer Entdramatisierung der menschlichen Psyche, ein Problem, das ebenfalls vermittelt über Lacan noch zu diskutieren sein wird (vgl. Kapitel II. 3.5.).

Was ich im Kapitel zuvor über den vermittelnden Blick des Dritten gesagt habe, erscheint bei Mead in einer konkreteren Fassung. Es ist zwar nicht der imaginäre Blick, auf den er abhebt, um hierüber die Kommunikation zwischen einem Selbst und Anderen zu verunsichern, sondern die symbolvermittelnde Sicht, die den Blick des Anderen als Generalisierung einfrieren will, aber es ist damit doch die intuitive Erfassung, dass sich nie bloß ein Ich und ein Anderer gegenüberstehen. Da sich Mead jedoch sehr auf das Verhalten konzentriert, verflüchtigt sich der Andere, wie ihn etwa Sartre als „gelebte Erfahrung“ oder gar Levinas als Grenzbedingung des Symbolischen überhaupt akzentuiert haben. Konstruktivistisch und interaktionistisch betrachtet werden so der generalisierte Andere und der Ursprung des Allgemeinen, den Mead an ihn knüpft, zu einem Problem. Was soll letztlich für alle Menschen und zu allen Zeiten gelten? Welches Konstrukt kann verbürgen, dass dies Allgemeine tatsächlich den universellen Grundsätzen folgt, die einzelne Subjekte und Verständigungsgemeinschaften in bestimmten Zeiten und bestimmten Verhältnissen diesem zuschreiben?

Ich will in zwei Schritten der Konstituierung dieses Allgemeinen nachgehen: Zunächst im Blick auf die Konstitution der Dinge, die Sinn und Bedeutsamkeit in der Auslegung von Welt garantieren, in einem zweiten Schritt im Blick auf die Bildung von Identität, die sich irgendwie aus einer Synthese all der unterschiedlichen Handlungen im Aufbau eines „Me“ ergeben sollen.

(1) *Dinge* entwickeln für die Menschen Bedeutsamkeit nicht aus der Perspektive einer Robinsonade, wo gleichsam das isolierte menschliche Wesen die Dinge bezeichnet und ihnen Bedeutungen zuschreibt, sondern nur durch soziale Akte, die über den generalisierten Anderen immer auch an Gruppenaktivitäten geknüpft sind. Wenn diese These stimmt, dann kann das Verständnis der Natur, der Dinge außerhalb des menschlichen Bewusstseins als auch der Vergegenständlichungen durch dieses Bewusstsein nicht ohne die sozialen Akte selbst begriffen werden. Meads Spätwerk war vor allem darauf gerichtet, solche elementaren Kategorien wie das Ding, den Raum und die Zeit aus dem Blickwinkel der Intersubjektivität heraus zu fundieren (vgl. Joas 1989, 144 ff.). Hierzu gehören einige wesentliche Einsichten:

- ▶ Die Wahrnehmung physischer Dinge setzt bereits eine soziale Handlung voraus, die schon vor der Wahrnehmung stattfindet, die diese in Handlung einbettet.¹ Diese Sichtweise ist auch für den Konstruktivismus wesentlich, der die Beobachtung eines möglichen Beobachters nie aus seinen Kontexten isolieren kann. Aber daraus entsteht eine Schwierigkeit: Der Beobachter, der eine Beobachtung behauptet, reduziert sich auf einen gewählten Kontext, denn Kontexte selbst bezeichnen das Problem einer Grenzsetzung, ohne diese Grenzen selbst eindeutig abbilden zu

¹ Dies ist ein bedeutendes Thema bei Dewey, der diesen Grundsatz auch auf pädagogische Zusammenhänge bezieht.

können. Auch Kontexte sind mit anderen Worten Konstrukte von Beobachtung. Dies müssen wir als Kränkung hinnehmen.

- ▶ Wahrnehmung ist für Mead aber auch bloß eine Phase des Handlungsprozesses, weil sie selbst als Wahrnehmen eine Form der Tätigkeit ist, die im Rahmen von Handlungsimpulsen, der Wahrnehmung selbst, der Manipulation und der bedürfnisbefriedigenden Handlungsvollendung besteht. Dabei bieten die Handlungsimpulse die Motivation für die Handlung überhaupt, was durch Antriebsimpulse ausgedrückt wird. Solche Impulse richten sich auf das Ziel von Handlungen, auf die Bedürfnisbefriedigung. Der konstruktive Teil der menschlichen Handlung liegt nun darin, dass er über die Wahrnehmung einerseits die Dinge so nimmt, wie sie „sind“, was aber andererseits bedeutet, sie so zu manipulieren, dass sie zu seinen Möglichkeiten „passen“. Auch dieser Gesichtspunkt ist durch und durch konstruktivistisch, weil Mead ein naives Abbildungsmodell vermeidet und die Eigenaktivität der handelnden Konstrukteure – auch der Wahrnehmungen – betont.¹ Allerdings gewinnen wir aus dieser Einsicht kein eindeutiges Modell von „Passungen“, weil Passungen immer ein zeitbedingtes und singuläres, ein kulturelles und lokales, ein soziales und dabei widersprüchliches Konstrukt von Beobachtern sind. Passungen erscheinen erst in den vielfältigen konstruktiven Handlungen.
- ▶ Der Mensch ist durch gehemmte Handlungen geprägt, was ihn von den Instinkthandlungen der Tiere unterscheidet. Die „Instinktreduktion“, die auch Gehlen in seiner Anthropologie thematisiert, führt dazu, dass Menschen mit Dingen frei von zwanghafter Bedürfnisbefriedigung umgehen können. Diese Freiheit, die durch die Tätigkeit der Hand besonders ausgedrückt wird, erlaubt eine ungeheure Manipulation der Umwelt, was die Konstruktivität menschlicher Handlungen in anderen Worten ausdrückt.
- ▶ Mead bevorzugt die Kontaktwahrnehmung vor anderen Formen der Wahrnehmung. Damit will er im wesentlichen ausdrücken, dass das Handeln im direkten Kontakt dazu führt, einen stabilen Kern der Wahrnehmung herauszubilden, an dem sich andere Wahrnehmungsarten differenzieren können. Hier wird das *Begreifen* auf den ursprünglichen Sinn einer Koordination von Auge und Hand zurückgeführt, denn nur über das Greifen und das Sehen scheint sich jener ursprüngliche Kontakt herzustellen, aus dem heraus sich die Dinge „illusionsfrei“ und „irrtumslos“ konstituieren. Solche Kontakterfahrung macht dann scheinbar den identischen Kern aus, auf den sich alle weiteren, distanzierteren Formen der Wahrnehmung und Erfahrung rückbeziehen lassen. Hier hat Mead ein empirisches Sinnkriterium etabliert, das das unmittelbare und unreflektierte Handeln des Subjekts in seiner Umwelt zu einem grundlegenden Maßstab der Wahrnehmung selbst erhebt. Allerdings konnte er noch nicht eine konstruktivistische Position dabei entfalten, die wie bei Piaget davon ausgeht, dass Assimilation und Akkommodation in einem aktiven Zusammenspiel der Konstruktion von Subjekten dazu führen, Handlungen und damit Wahrnehmungen zu schematisieren. Wird nämlich die Kontaktwahrnehmung auf die Aktivitätspositionen des Subjekts gesetzt, dann können Kontakte sehr unterschiedliche Formen annehmen, die sich keineswegs eindeutig situieren lassen. Schließlich ist alles Leben des Menschen in irgendeiner Form Kontakt mit einer Umwelt. Hier nun hängt es ganz entscheidend davon ab, inwieweit durch die Aktivität des Subjekts Bedeutsamkeit erreicht wird, wobei die Art dieser Bedeutsamkeit selbst einer

¹ Vgl. dazu Joas (1989, 146 f.).

Stufung zu unterliegen scheint. Und es bleibt dem konkreten Beobachter überlassen, eine solche Situierung von Kontakt und Stufung anzunehmen und als sein Konstrukt in Verhaltensbeobachtungen von Menschen hineinzudenken, um eine relative Permanenz symbolischer Akte festzustellen.

Meads wesentliche Leistung besteht nun darin, dass er die Möglichkeit zur Dingkonstitution, d.h. die Fähigkeit des Menschen, permanente Objekte als Konstrukte seines Denkens zu bilden, auf die sozialen Leistungen der Rollenübernahme zurückführt. In dieser Sichtweise bleibt Mead am äußeren Verhalten orientiert. Die Kontaktwahrnehmung dient ihm dazu, eine Art Widerstandserfahrung zu bezeichnen, mit der Subjekte einem Objekt etwas substanziiell Inneres unterschieben, das sie im Umgang mit den Objekten als eine Art Widerstand erfahren (vgl. Joas 1989, 151 f.). Aber nur die Aktivität der Subjekte selbst kann ein solch Inneres erschließen.

Allerdings ist diese Erschließung für Mead nicht subjektivistisch, d.h. aus der Selbstwahrnehmung der Subjekte selbst heraus begründet, sondern in ihrer Intersubjektivität verankert: „Die Grundlage für die Haltung, die eigene Anstrengung mit der Erfahrung von dem Ding zu identifizieren, findet sich ganz natürlich darin, dass sich das Individuum dazu stimuliert, so zu reagieren, wie der Andere aufgrund seiner eigenen Reaktion ihm gegenüber handelt, und der entsprechende Mechanismus findet sich im sozialen Verhalten.“ (Mead 1987, II, 163)

In der Entwicklung von Kindern sind die frühesten Objekte immer soziale Objekte, so dass das Individuum hier einen Analogieschluss bildet. So wie es in der Rollenübernahme eine Handlungseinstellung einnimmt, die dem entspricht, wie die Anderen handeln werden, so wird es auch gegenüber Dingen eine Handlungseinstellung einnehmen, die dem entspricht, wie das gegenständliche Ding handeln wird. Dies ist insbesondere in Anpassungsleistungen erforderlich. Für diese ist wesentlich, dass das Subjekt eine Haltung einnimmt, die den Widerstand gegen seinen Zugriff antizipiert, um so die Rolle des Objekts einzunehmen, um sich in die Dinge einzufühlen und damit die eigenen Handlungen angemessen anzupassen.

Nun scheint es paradox, dass gegenständliche Dinge handeln sollen. Aber gerade an dieser Stelle gilt für Mead die Intersubjektivität. Denn weil das Subjekt in die Rolle eines anderen Individuums als ein physisches Ding schlüpfen kann, ist es in der Lage, sich selbst gegenüber wie ein Anderer zu handeln und in der Identifikation mit Anderen für sich selbst zu einem Objekt zu werden.

Als Kinder nun machen wir Erfahrungen mit Dingen, indem wir sie umfassen, ergreifen, sie gegen uns drücken und uns gegen sie drücken. „Das Zusätzliche ist die Lokalisierung der Handlung des Drückens im Ding gegenüber unserer eigenen Reaktion, und diese Fähigkeit, die Handlung durch unser eigenes Handeln gegenüber dem Ding in diesem anzusiedeln, ist vom sozialen Verhalten auf unser physisches Verhalten übertragen worden – und zwar übertragen auf dem Wege der Abstraktion, denn das soziale Objekt ist ebenfalls physisch.“ (Ebd., 165) So finden wir keine Dinge an sich, sondern immer nur mit Handlungen verbundene Dinge für uns, wobei es zwar unmittelbar reflexhafte Anpassungsvorgänge geben mag, aber in Bezug auf komplexere Handlungen soziale Rollenübernahmen entscheidend sind. „Wir sind uns dann des Dings bewusst, wenn wir, um erneut in der gewöhnlichen psychologischen Terminologie zu sprechen, eine Handlung, die in unserem eigenen Organismus entsteht, in dem Ding anzusiedeln. Diese Lokalisierung wird möglich, weil die Handlung eine Widerstandsreaktion

in unserem eigenen Organismus ausgelöst hat, die auch der Reaktion des Dings auf uns entspricht.“ (Ebd.)

Positiv aus konstruktivistischer Sicht an dieser Anschauung Meads ist, dass er keine naive Widerspiegelungstheorie und keine bloße Nachahmung postuliert, sondern die soziale Aktivität der Subjekte auf den Erkenntnisprozess und die Dingkonstitutionen durch symbolisches Denken vermittelt sieht. Teilweise bleibt er dabei biologistisch und in einem Reiz-Reaktions-Modell befangen, das insbesondere die begehrende Seite des Subjekts vernachlässigt. Allerdings ist diese Vernachlässigung nicht vollständig, denn in dem Widerstreit insbesondere zwischen „I“ und „Me“ liegt den Handlungen des „I“ immer auch ein biologischer Impuls zugrunde, der als Triebenergie oder überschüssige Energie auf nicht hinreichende Rollen verweisen kann. Meads intersubjektivistischer Handlungsentwurf im Rahmen der Dingkonstitution hat so bis heute – auch für den Konstruktivismus – eine wesentliche Bedeutung. Die sinnliche Gewissheit scheint für die Menschen in der Tat dann am größten, wenn sie in Kontaktwahrnehmungen zu einer gegebenen Raum- und Zeitstelle sich „tatsächlich“, d.h. auch empirisch messbar, begegnen können. Demgegenüber haben Distanzwahrnehmungen immer einen eher antizipatorischen und aufgeschobenen Charakter, der der Sinnlichkeit schon entrückt und dem logischen Schließen nähergekommen ist. Insbesondere die Relativitätstheorie bot für Mead Anlass, seine intersubjektivistischen Setzungen zu fundieren. Durch die Relativitätstheorie Einsteins war klar geworden, dass Masse, Raum und Zeit nicht unabhängig vom Abstand des Beobachters von den Ereignissen selbst und dem System, in dem sich der Beobachter im Blick auf Masse, Raum und Zeit durch Bewegungsrichtung und -geschwindigkeit befindet, interpretiert werden kann. Mead leitete hieraus ab, dass die Körperlichkeit des Beobachters selbst objektivierend, d.h. als physisches Objekt in den Prozess der Konstitution von Dingen und Zeit mit einzubeziehen ist. Dabei nähert sich Mead einer konstruktivistischen Sichtweise, wenn er die Analyse der objektiven Realität als eine Rekonstruktion jener kausalen Verursachungen ansieht, deren einzigartigen Ereignisse eine Geschichte darstellen, die zu enträtseln von der Verständigungsgemeinschaft der Wissenschaftler abhängig ist, die ihrerseits im Zirkel eigener Normen und Werthaltungen gefangen sind.

Allerdings sind seine Versuche, hierbei nicht nur kulturhistorische Rekonstruktionsarbeit, sondern quasi auch naturhistorische Begründungen durch die Rekonstruktion vormenschlicher organischer und anorganischer Geschichte zu leisten, sehr kritisch zu betrachten. In ihnen liegt eine evolutionstheoretische Suche nach einem naturhistorischen Fortschritt, der gleichsam die Rekonstruktionsarbeit selbst determiniert und damit die Anpassungsleistungen des Menschen überschätzt, hingegen seine durch Handlung erzeugten Vergegenständlichungen und die in ihnen liegenden Spannungsverhältnisse unterschätzt. Gleichwohl bietet er Kategorien an, mit denen der Beobachter seine eigenen Perspektiven im Blick auf die Bestimmung einer objektiven Realität bestimmen kann:

- Im Spannungsverhältnis von „I“, „Me“ und „Self“ zeigen sich je individuelle Perspektiven eines Beobachters, die die Kontakt- und Distanzwahrnehmung in ihre Widersprüchlichkeit zerlegen lassen. So mag das „I“ in seiner spontanen, kreativen und spannungsbezogenen Seite zu den anderen Größen jeweils eine körperzentrierte oder subjektive oder imaginäre Position markieren, die nicht in die reziproken Erwartungen von Anderen aufgeht. So mögen die „Me's“ zwar die

Perspektiven von Verständigungsgemeinschaften in aktuellen Normen und Werten zusammenfassen, können aber in der Aneinanderreihung dieser Perspektiven durchaus nach- und nebeneinander stehen, widersprüchlich werden. So scheint erst das „Self“ die Universalität in der Erfassung von Gegenständen als eine Sicherheit erbringen zu können, die sich sowohl der Identität dieser Gegenstände als auch der eigenen Identität gewiss weiß. Doch wie gewiss ist eine solche Identität? Ist sie nicht bereits durch das Spannungsfeld von „I“, „Me“ und „Self“ selbst wieder in Frage gestellt?

- ▶ Wenn das Subjekt zur Übernahme verschiedener Rollen fähig ist, dann muss es auch zur Übernahme verschiedener Perspektiven fähig sein. Je mehr jedoch der generalisierte Andere in diesen Vorgang eingreift, d.h. je mehr Verständigungsgemeinschaften in sich Sinn, Wert und Gegenstandsvorstellungen produzieren, die verallgemeinernd für *alle* Welt gelten sollen, desto größer wird der perspektivische Druck auf das Weltbild der Gesellschaftsmitglieder. Soll objektive Realitätserkenntnis erhalten bleiben, dann muss die Verständigungsgemeinschaft ihre Perspektiven im Rahmen einer fortschreitenden Universalisierung gleichschalten. Was aber sollten positive Gründe für eine solche Gleichschaltung sein? Mead betont hier die Anpassungsleistung, die durch eine bessere Koordination der Gesellschaftsmitglieder erreicht werden kann, wobei der einzelne als Mitglied der Gesellschaft eine höhere Wirksamkeit durch solche Koordination in der Gruppe gewinnt. Solche Koordination in der Gemeinschaft erzeugt Geist, erzeugt eine Psyche, die nicht in der Privatsphäre des einzelnen Menschen gefangen bleibt, sondern zur Objektivierung für Andere wird (vgl. Mead 1973, 388 ff.). In dieser psychischen und kommunikativen Situation übernehmen wir die Haltungen von Anderen, wobei das „I“ gerade die Reaktion des Subjekts auf die Haltung der Gemeinschaft in der Erfahrung des Subjekts erscheinen lässt. Das „Me“ bietet die Muster der Anpassung an die organisierte Welt, an Konventionen und Gewohnheiten. Als konventionelles Wesen werden wir hier zu einer Person (ebd., 244), wir unterwerfen uns der gesellschaftlichen Kontrolle und Zensur.
- ▶ Anders als Freud sieht jedoch Mead die sexuelle Zensur nur als eine der Möglichkeiten sehr verschiedener Zensur- und Kontrollmechanismen der Gemeinschaft (vgl. ebd., 302), wobei er insbesondere eine narzisstische Lust ablehnt. Für Mead ist das menschliche Verlangen auf das Objekt und nicht auf die Lust gerichtet (ebd., 435), für ihn ist „das Motiv wertvoller, wenn das Objekt selbst wertvoller ist.“ (Ebd.) Biologische Impulse, so erörtert er pragmatisch, sind in dem Ausmaß sinnvoll und gut, „wie sie sich selbst vertiefen und ausweiten und auch anderen Impulsen Ausdruck verleihen.“ (Ebd.) Aber sie können und sollten doch nie im reinen Subjektivismus verbleiben. „Nur insoweit man das eigene Motiv und das tatsächlich verfolgte Ziel mit dem Gemeinwohl identifizieren kann, erreicht man ein moralisches Ziel und somit moralisches Glück. Da die menschliche Natur entscheidend gesellschaftlich geprägt ist, müssen moralische Ziele ihrem Wesen nach ebenfalls gesellschaftlich sein.“ (Ebd., 436)

In all diesen Setzungen aber bleibt die Gesellschaft ein Allgemeinplatz, dem *ein* Geist zugewiesen wird, der die eben noch beschworene Spannung zwischen „I“, „Me“ und „Self“ in einer höheren Harmonie aufzuheben scheint. Aber Mead sieht dies nicht naiv. Die Universalisierungstendenz der Gesellschaft, die sich z.B. in der Religion und in der

Wirtschaft für ihn sehr deutlich ausdrückt (vgl. ebd., 328), liefert Werte und Sinn, die jedes Individuum nur insoweit verstehen kann, wie es sich der gleichen Kommunikationsmittel einer spezifischen Verständigungsgemeinschaft bedient. Die Religionsgemeinschaften unterscheiden sich z.B. als Universalgemeinschaften, ohne je eine absolute Universalität erreichen zu können. Auch Wirtschaftsgesellschaften zeigen diese Universalisierungstendenzen. Dies gilt auch für die Sprache, die eine Universalgemeinschaft durch die Verwendung der gleichen signifikanten Symbole für alle ihre Mitglieder einschließt. Politisch findet der Universalitätsdruck sich in der Gesellschaft allerdings in der „Vorherrschaft der einen Gruppe über die anderen“ (ebd., 331). Dieser Druck kann soweit gehen, dass „der einzelne in seiner Beziehung zu einem Ganzen gesehen und dadurch virtuell *übersehen* wird“ (ebd., 335).

Aber Mead hat keine Bedenken, dass deshalb Gleichheit in einem funktionalen Sinne gesellschaftlich unmöglich wäre, und er hält es für eine Frage der Zeit, dass eine funktionale Organisation entwickelt wird, die als höhere geistige Ausdrucksform die Ausbeutung des einzelnen verhindert. Diese Ansicht verweist sehr stark auf John Dewey, der sich für die gesellschaftliche Entwicklung einen Weg zwischen Kapitalismus und Stalinismus vorstellen konnte, eine gesellschaftliche Utopie eines dritten Weges, deren Universalitätsdruck allein rationalen Ansprüchen einer gegenseitigen Verständigung, einer gelingenden Kommunikation und – wenn man so will – eines herrschaftsfreien Diskurses Genüge tut. Hier sind deutliche Berührungspunkte von Habermas zu Mead zu erkennen (vgl. Kapitel II.2.4), wobei der verallgemeinerte Andere allerdings einer Kritik zu unterziehen ist. Der verallgemeinerte Andere drückt zunächst ja nur die Tendenz aus, dass die spezifische Macht einer konkreten Gruppe bzw. Verständigungsgemeinschaft zur faktischen Macht eines verallgemeinerten Imperativs wird, das zu verinnerlichen ist. Habermas aber insistiert darauf, „dass einer Norm Geltung nur insoweit zukommt, wie sie im Hinblick auf eine jeweils regelungsbedürftige Materie die Interessen *aller* Betroffenen berücksichtigt und den Willen, den *alle* im jeweils *eigenen* Interesse *gemeinsam* bilden könnten, als Willen des ‚verallgemeinerten‘ Anderen ‚verkörpert‘.“ (Habermas 1988, II, 64) Hier reicht die Koordinierung von Handlungen nicht aus, um Traditionsbildungen kritisch nach möglichen Alternativen zu betrachten.

Eine solche kritische Rekonstruktion allerdings verfolgt Mead im Gegensatz zu Habermas nicht. Zwar kritisiert er die Überlegenheitsgefühle, mit denen sich einzelne über Andere verwirklichen wollen oder einzelne Gruppen über andere Gruppen stellen (vgl. Mead 1973, 363), aber dann bescheidet er sich doch, festzustellen, dass der Mensch am besten als Mitglied einer der zahlreichen gesellschaftlich funktionalen Gruppen zu seinem Selbst findet. Mead erkennt, dass widersprüchliche gesellschaftliche Interessen und Zielsetzungen die Motivationsbasis einer solchen Teilnahme bilden. Als Person übernimmt man hierin Konventionen. Als Persönlichkeit steht man pragmatisch in den Auslegungen der Lebensformen: „Der Begriff „Persönlichkeit“ schließt ein, dass der einzelne bestimmte, allen gemeinsame Rechte und Werte hat, die er in sich und durch sich entwickelt; über diese gesellschaftliche Ausstattung des einzelnen hinaus gibt es aber noch das, was ihn von jedem anderen Menschen unterscheidet, ihn zu dem macht, was er ist. Das ist der wertvollste Teil des Individuums.“ (Ebd., 373)

Das Individuum muss sich diesen wertvollen Teil bewahren, wenn es Mitglied einer Gemeinschaft wird. Aber es muss andererseits diese Persönlichkeit in die Gemeinschaft einbringen, um in dieser seine emotionale Befriedigung zu finden. Dies deutet auf eine

funktionelle Differenzierung von Gemeinschaften hin, in denen Persönlichkeiten zur Dynamisierung des Gemeinschaftlichen beitragen. Hier erscheint die Vision einer Idealgemeinschaft, die eine ideale Kommunikation voraussetzt. Eine solche ideale Kommunikation liegt dann vor, wenn der Sinn des Gesagten für jedermann gleich ist. „Das universale Gespräch ist also das formale Ideal der Kommunikation. Wenn Kommunikation verwirklicht und perfektioniert werden kann, dann kann auch jene von uns erwähnte Form der Demokratie existieren, in der jeder in sich die Reaktion trägt, von der er weiß, dass er sie in der Gemeinschaft auslöst.“ (Ebd., 376)

Auch hier sind es die Wirtschaftsgemeinschaft und die Universalreligionen, die eine Annäherung an eine solche Idealgemeinschaft für Mead darstellen. Aber dennoch sieht er in der modernen Demokratie die Entwicklung noch nicht soweit fortgeschritten, dass eine Kommunikation erreicht ist, in der sich der einzelne in die Haltung der von ihm beeinflussten Menschen frei versetzen könnte. „Es zeigt sich vielmehr eine konsequente Gleichmacherei und eine zu starke Betonung dessen, was nicht nur gemeinsam, sondern identisch ist. Das Ideal der menschlichen Gesellschaft kann solange nicht verwirklicht werden, wie es den einzelnen Mitgliedern nicht möglich ist, die Haltung jener zu übernehmen, die sie in Erfüllung ihrer eigenen spezifischen Funktionen beeinflussen.“ (Ebd., 377)

Der Wissenschaft weist Mead nun die Aufgabe zu, eine Methode zu liefern, um alle zum Problem der widersprüchlichen Interessen dazugehörigen Fakten zu kennen und über sie rational zu entscheiden (vgl. ebd., 439). „Ein Mensch muss sich seinen Selbstrespekt bewahren, und es ist unter Umständen notwendig, dass er sich gegen die ganze Gemeinschaft stellt, um diesen Selbstrespekt zu verteidigen. Doch tut er das im Hinblick auf eine seiner Meinung nach höhere und bessere Gesellschaft als die bereits Existierende.“ (Ebd., 440)

Damit ist die Spitze der Argumentation eines generalisierten Anderen erreicht. Der generalisierte Andere erscheint als ein Problem der Verständigungsgemeinschaft, die ihrerseits eine verallgemeinerte Beobachtungsposition einnimmt, um zu einem Fortschritt, d.h. zu einem Besseren zu gelangen. Hier erscheint in anderer Form der naturhistorische Anspruch Meads, der gegen alles Heterogene und Partikulare streitet, um sich als symbolischer Universalismus von letzten wahren Werten, wenn auch nicht einer absoluten, so doch relativ besseren Gesellschaft, d.h. eines besseren Konstrukts eines generalisierten Anderen, zu versichern. Dies setzt eine Tradition der Aufklärung fort, in der Wissenschaft immer noch zum Maßstab zumindest eines methodischen Verstehens wird, um in der Relativität von Erkenntnis zumindest eine Objektivität von Verständigung zu retten. Habermas setzt diesen Weg konsequent fort, wenngleich er dabei durch seine linguistische Wende die Offenheit des Meadschen Herangehens reduziert. Aber das eigentliche Problem dieses Denkansatzes stellt sich, wenn man diese pragmatische Denkbemühung mit jenen praktischen Ereignissen konfrontiert, die das 20. Jahrhundert in seinen Verständigungsgemeinschaften hervorgebracht hat. Je stärker die intellektuelle Bemühung nach einer Fundierung der Interaktion im Anderen in ihren Idealen suchte, desto stärker wirkten die realen politischen und kriegerischen Auseinandersetzungen des 20. Jahrhunderts als zeitgeschichtliche Dokumentationen eines Exemplums für die Zerstörung von Anderen. Da, wo theoretisch die Grundzüge sich über sich selbst aufklärender Verständigungsgemeinschaften immer deutlicher zutage traten, erreichten gesellschaftlich vorübergehend siegreiche Verständigungsgemeinschaften eine Massenvernichtung, die die Menschheit bisher noch nicht kannte. Es ist

dies mehr als ein Widerspruch zwischen Theorie und Praxis. Er treibt die Theorie in immer neue Ausuferungen einer Verzweiflung über ihren Gegenstand. In diesen treibt er hin zu einer Ethik, die Mead noch voller Optimismus als Hoffnung auf eine bessere Organisation von Verständigung beschreiben konnte.

Mit Mead ist das Thema der Verständigung und der Gewinnung von Wahrheit in einer Verständigungsgemeinschaft über die bloße Relativierung absoluter Wahrheit weiter gekränkt worden. Auch wenn sein Denkansatz auf sozialbehavioristischer Basis von Verhaltenserfahrungen ausgeht, die „von außen nach innen, anstatt gleichsam von innen nach außen“ fortschreiten (Mead 1973, 46), so konnte er auch in dieser Zentrierung auf äußeres Verhalten und seiner Überbetonung von Reiz-Reaktions-Verhältnissen erkennen, dass menschliche Begegnungen in einem sozialen Wechselprozess mit Anderen stattfinden. Bei Mead ist die Achse der Begegnung zwischen Menschen symbolvermittelt gedacht, wobei Sinn und Bedeutsamkeit im *Spannungsfeld* des „I“, „Me“ und „Self“ situiert sind, was eine Vielfalt von antriebsmäßigen Impulsen und Verhaltensmöglichkeiten zulässt. Trotz dieser Vielfalt bleibt ein grundsätzlich sozialer Zug von Verständigung, der Verständigung allerdings nicht einfacher, sondern schwieriger macht. Alle Gegenstände und Personen der menschlichen Erfahrungen werden zu einem gesellschaftlich Anderen für den Menschen, sofern er auf diese gesellschaftlich reagiert. Wenn der Mensch zu sich selbst kommt, dann kommt er zu einer Haltung eines verallgemeinerten Anderen gegenüber sich selbst, dann nimmt er Haltungen eines verallgemeinerten Anderen gegen sich selbst ein (vgl. ebd., 198).

In den funktionalen Gruppen, denen Menschen zugehören, erscheinen seine gesellschaftlichen Beziehungen zu jenen Anderen unproblematisch, weil alle über ein Selbst verfügen, das das Selbst der Anderen im Rahmen einer gemeinsamen Perspektive deuten kann. Dies reicht über die Gewohnheiten bis hin in die Sphären eines unbewussten Selbst, das der Verständigung dient. Aber die Seite des „I“ bringt in die Integrationsversuche des Selbst immer auch eine persönliche Note ein, die nie definitiv abgeschlossen werden kann. Und diese Strategie kann durchaus für Mitmenschen gefährlich werden, wenn sie in Macht umschlägt. Das Überlegenheitsstreben ist bei Mead in diesem Zusammenhang Ausdruck einer menschlichen Strategie, sich selbst bzw. menschliche Gruppen von Verständigung über Andere zu erheben, um darüber Macht zu gewinnen. Nationalismus und Patriotismus sind höhere Ausdrucksformen eines solchen Strebens, um evolutiv eine Art „survival of the fittest“ zu sichern (vgl. ebd., 251 f.). Und pragmatisch gesteht Mead zu, dass es auch eine wirkliche Überlegenheit dann gibt, wenn man definitive Funktionen erfüllt. „Man ist ein guter Chirurg, ein guter Rechtsanwalt und kann auf diese Überlegenheit stolz sein – aber es ist eine Überlegenheit, von der man Gebrauch macht. Tut man dies innerhalb der eigenen Gemeinschaft, so verliert sie jenes Element von Egoismus, an das wir denken, wenn wir uns eine Person vergegenwärtigen, die sich geradewegs ihrer Überlegenheit über einen anderen rühmt.“ (Ebd., 252)

Wie aber soll ein äußerer Beobachter nun Überlegenheit und wirkliche Überlegenheit unterscheiden? Dies scheint nach Mead ganz und gar von den Funktionen, die gesellschaftlich eingenommen werden, abhängig zu sein, wobei sein Beispiel an eine verkürzte Auffassung von Anpassung an gesellschaftlich wünschenswerte Normen und Werte erinnert.

Hier zeigt sich, dass das gesamte Meadsche Modell einer überwiegend symbolischen Beziehung zwischen Personen doch zu reduktionistisch geraten ist. Verständigung wird

abgekoppelt vom Begehren der Menschen gegeneinander gesehen, die imaginäre Seite ihrer Begegnung wird unterschätzt und die symbolische, rational verhandelte Gegenseitigkeit überschätzt. So kann auch nicht an die Argumentationsfiguren hinreichend angeschlossen werden, die ich im vorhergehenden Kapitel als weitreichende Dialektik von Selbst und Anderen diskutierte.

(2) Die *Bildung des Selbst*, das wir heute oft mit Identität bestimmter Rollen oder von Personen gleichsetzen, verkörpert für Mead letztlich eine Integration, die sowohl die verschiedenen „Me's“ zu einer Haltung zusammenfasst als auch die Position des „I's“ hiermit in Übereinstimmung hält. Hier ist es ein vorgängig unterstellter sozialer Anpassungsdruck, der Meads Position selbst zwiespältig werden lässt. Er spricht vage von einem Kompromiss zwischen Lohnarbeit und Kapital, hofft auf die Reformbereitschaft der Öffentlichkeit, fragt nicht nach den Abbruchbedingungen von Verständigung bei bloßer Herrschaftssicherung (vgl. Joas 1989, 138). Er minimiert, wie wir in seiner Einschätzung der Lust gesehen haben, das Begehren des einzelnen Subjekts, um es der gesellschaftlichen Kooperation und Koordination zu unterstellen, mithin einem Planungsapparat, obwohl dann doch nicht alles planbar sein soll. Seine Rede von objektiven Handlungszielen, verallgemeinerungsfähigen Formen von Intersubjektivität und einer Rationalität, mit der die Wissenschaft eine Unteilbarkeit ihrer Vernunft bezieht, bleibt unklar und fragwürdig. Seine Forderung, dass die Wissenschaft alle Fakten wie alle Werte zu berücksichtigen habe, bleibt utopisch und – aus konstruktivistischer Sicht – zu kurz gegriffen, auch wenn Mead letztlich die Praxis darüber entscheiden lassen will, welche Fakten und Werte ein Problem in einer bestimmten Situation darstellen (vgl. hierzu ebd., 120 ff.).

Ebenso unklar muss letztlich die Herausbildung eines integrierten (positiven) Selbst bleiben. Denn in dieses gehen die Interessen und Werte anderer Menschen einerseits ja ein, ohne andererseits bloß nachahmend abgebildet zu werden. So *muss* jedes Subjekt an allen Auseinandersetzungen und Interessenkämpfen um Werte immer schon a priori beteiligt sein, wenn es nicht doch in die Anpassung an Herrschaftsnormen zurückfallen soll. Für Mead stellt damit – bereits vor Habermas – die Herrschaftsfreiheit einer demokratischen Kommunikationssituation die notwendige Basis einer Bildung eines Selbst, einer positiven Identität, dar, die allen Menschen gleiche Chancen einräumt. Aber wie soll dies realisiert werden, wenn einerseits Anpassungsdruck durch soziale Rückkopplung und andererseits die idealtypische politische Forderung herrschaftsfreier Kommunikation miteinander in Konkurrenz treten?

Hier macht sich insbesondere der Mangel konkreter herrschaftsbezogener Analysen geltend, die die Durchdringung der interaktiven Beziehungen mit Machtaspekten zum Vorschein hätten bringen können. Wenn Joas aus diesem Grund behauptet, das Meads Ethik erst dann abgeschlossen wäre, „wenn sie ihr Verhältnis zu den politischen Handlungsproblemen einer Bewegung zur Demokratisierung der Gesellschaft in sich aufnähme“ (ebd., 142), dann wird allerdings die konstruktive Möglichkeit einer abgeschlossenen Welt letzter Vernunft und damit eine Aussage über eine richtige Gesellschaft heraufbeschworen, die symbolisch alle Welt von Interessenwidersprüchen und unterschiedlichem Begehren der Menschen gereinigt hätte. Es mag dieser Reiz sein, der Meads Zauber gerade für jene Intellektuelle ausmacht, die immer noch auf der Suche nach einer rationalen Konstruktion von Gesellschaft sind, die symbolisch für alle gilt. Aber für sie tauchen die gleichen Widersprüche wie für Mead auf:

- ▶ Analysiere ich jene Kommunikation, die ich zunächst symbolisch als wechselseitigen sozialen Bezug gedeutet habe, genauer, dann verliert sich meine Idee herrschaftsfreier Kommunikation in *eine* nur denkbare Utopie. Ich gewinne also ein symbolisches Verständnis über eine Verständigungsgemeinschaft, die ich bloß als regulatives Prinzip ansetzen kann.
- ▶ Akzeptiere ich zugleich die in der ersten Kränkungsbewegung herausgestellte Relativierung der absoluten Form jeder Vernunft, die durch Verständigungsgemeinschaften selbst aber erst kommunikativ hergestellt wird, dann verliere ich durch die Einsicht in die strikte Interaktivität sozialen Handelns, das für alle pragmatischen Bezüge der Lebensformen gilt, auch noch die Hoffnung auf die Gültigkeit jener *einen* Verständigung, die als bleibendes „Me“ angeeignet und unverstellt für alle Zeiten verschiedenster Verständigungsgemeinschaften gelten könnte. Bereits der symbolische Bezug der Kommunikation als Wechselspiel in mir selbst – zwischen „I“, „Me“ und „Self“ – und immer vermittelt über den Anderen, der ebenso in sich jener Spannung unterliegt, die auch mein Verhältnis zu ihm charakterisiert, lässt jede konkrete Hoffnung auf immerwährende Verallgemeinerung absinken und fordert mich zu einer Skepsis und Kritik im Blick auf *jede* gesellschaftliche Ordnung heraus. Allenfalls als Meta-Theorie des Blickens auf Verständigung überhaupt erscheint noch eine Verallgemeinerungsfähigkeit angezeigt, wie sie Mead selbst unternimmt. Aber sein Konstrukt ist bereits gerichtet, es entspricht spezifischen Bedürfnissen bestimmter Verständigung – und welcher Beobachter sollte hier einen Maßstab für immer festlegen, wenn er doch nur einen zunächst für sich und seinesgleichen benutzen kann?
- ▶ Man müsste also alle Menschen auf „ihresgleichen“ zurückführen, und sei es auch nur in jenem Aspekt, in dem sie sich gleichen.¹ Damit aber verkürzt sich die gelebte Erfahrung über das Erblicktwerden und den Blick des Dritten auf eine Ausschließlichkeit, die immer nur dasselbe will. Sie gerät nicht irgendwann in einen Ethnozentrismus, sondern ist schon längst dieser Ethnozentrismus, der jeden Anderen in ihre Perspektive zerrt, um ihn durch ein vorausgesetztes Wissen symbolvermittelt zu überraschen. Dies ist zugleich die Rücknahme der Vielfalt von Interaktionen in ein zugelassenes, konstruiertes Maß solcher Interaktionen. Es ist eine Beziehungsfalle, die sich als solche aber verkleidet, maskiert und gerade deshalb als Macht die Körper durchquert. Dies ist der Analysepunkt, den man in Erinnerung an Foucault sowohl gegen Mead als auch gegen jene wenden kann, die auf der Basis seiner Theorie ihn weiterzuentwickeln versuchten (vgl. dazu Band 2, Kapitel IV. 3.3.).
- ▶ Damit aber ist Verständigung keineswegs zu einer Rettung aus der ersten Kränkungsbewegung geworden, sondern kränkt ein weiteres Mal die Hoffnung auf scharfe Rationalität und Suche nach relativer Wahrheit. Mead hat immerhin ein Tor in eine Welt aufgestoßen, die uns besser die Wechselwirkungen eines Selbst im Blick auf generalisierte Andere und andere Andere sehen lässt, die uns damit aber auch zunehmende Schwierigkeiten einer vorrangig symbolischen Vermittlung deutlich werden lässt. Denn die Symbole werden durch die Schatten jener Verständigungs(un)möglichkeiten eingeholt, die sie selbst begründen sollen.

¹ Dies ist die Pointe der Habermasschen Theorie des kommunikativen Handelns.

2.4. Konstruktionen: Sprechakte und kommunikatives Handeln (Habermas)

Für Jürgen Habermas verhalten sich die sprach- und handlungsfähigen Subjekte vor dem Hintergrund einer gemeinsamen Lebenswelt, wenn sie sich über etwas in der Welt verständigen. Dabei sind sie gegenüber dem Medium ihrer Sprache sowohl autonom als auch abhängig, wobei diese beiden Momente gleich ursprünglich im Blick auf die Ermöglichung ihrer Praxis erscheinen. „Einerseits finden sich die Subjekte immer schon in einer sprachlich strukturierten und erschlossenen Welt vor und zehren von den grammatisch vorgeschossenen Sinnzusammenhängen. Insofern bringt sich die Sprache gegenüber den sprechenden Subjekten als etwas vorgängiges und objektives, als die prägende Struktur von ermöglichenden Bedingungen zur Geltung. Andererseits findet die sprachlich erschlossene und strukturierte Lebenswelt nur in der Verständigungspraxis einer Sprachgemeinschaft ihren Halt.“ (Habermas 1992a, 51).¹

In dieser wechselseitigen Bezüglichkeit entdeckt Habermas die Lebenswelt als Ressource, die für das kommunikative Handeln Voraussetzung ist, und die Lebenswelt als Produkt dieses kommunikativen Handelns selbst, so dass in der Zirkularität zwischen beiden die Möglichkeiten der je konkreten menschlichen Lösungen angesiedelt sind.²

Habermas betont insbesondere die linguistische Wende, die diese neue Sichtweise möglich machte:

- ▶ Das Selbstbewusstsein war als ursprüngliches Phänomen der Selbstbeziehung des erkennenden Subjekts problematisch geworden, weil sich die Spontaneität des bewussten Lebens selbst unter jene Objektform gestellt sieht, die sie angeblich durch Freiheit auflöst. Daraus entstanden Zwänge zur Objektivierung und Selbstobjektivierung, die seit Nietzsche „als Zielscheibe für eine auf die modernen Lebensverhältnisse insgesamt ausgreifende Kritik am verfügbaren Denken oder an instrumenteller Vernunft“ (ebd., 52) dienen.
- ▶ Logik und Semantik haben seit Frege den gegenstandstheoretischen Auffassungen eine Niederlage bereitet, die sich aus traditionellen bewusstseinsphilosophischen Begriffsstrategien ergaben. Es wurde erkennbar, dass das Subjekt sich in seinen Urteilen, Handlungen und Erlebnissen nur auf Objekte, auf intentionale, d.h. vorgestellte Gegenstände richtet.³
- ▶ Ferner führt Habermas unter anderem Theorien von Freud, Piaget, Saussure an, die die traditionellen Kategorien der Bewusstseinsphilosophie mit ihren Neusetzungen unterliefen. „Über die Kategorien des ausdrucksfähigen Leibes, des Verhaltens, der Handlung und der Sprache lassen sich Weltbezüge einführen, in die der vergesellschaftete Organismus des sprach- und handlungsfähigen Subjekts *schon* eingelassen ist, bevor dieses objektivierend auf etwas in der Welt Bezug nimmt.“ (Ebd., 53).
- ▶ Jedoch erst die linguistische Wende hat für ihn diesen Bedenken eine methodische Grundlage gegeben. Diese Wende äußert sich durch den metho-

¹ Vgl. auch Habermas (1986, 327 ff.).

² In diesem Zusammenhang sind auch seine Überlegungen zum nachmetaphysischen Denken zu sehen (vgl. oben Kapitel I., 35 f.).

³ Vgl. auch Tugendhat (1976, 72 ff.).

dischen Vorzug, der darin wurzelt, dass die Sprachphilosophie sich nicht nur auf introspektive Vorstellungen im Subjekt berufen kann, sondern über eine intersubjektive Gültigkeit von Beobachtungen Zugang zur Lebenswelt gewinnt. So wird die Spaltung in eine schon vorhandene Grammatik und Sprache gegenüber der Spontaneität des Denkens anerkannt und damit können Strukturen analysiert werden, ohne dass bloß auf das Subjektive Bezug genommen werden muss. Dahinter stecken Einsichten, die Habermas in Auseinandersetzung mit etlichen Autoren umfassend als Theorie des kommunikativen Handelns entfaltet hat.¹

Habermas führt diese vier wichtigen Motive der Abkehr von der traditionellen Bewusstseinsphilosophie im Blick auf die Rechtfertigung seiner eigenen Bevorzugung der linguistischen Wende an. Aus dieser Beobachterposition heraus entwickelt er sein Werk der Abarbeitung und Kritik anderer Ansätze. Aber dieser Wendepunkt, der durch sehr unterschiedliche Ausgangspositionen charakterisiert ist, wird auch mit einigen Reduktionen – aus der Sicht meines konstruktivistischen Ansatzes – erzwungen, die die Beobachtungen von Interaktionen und Kommunikationen stark beschneiden. Dies wird mich im folgenden hier im Blick auf die Interaktionen und das kommunikative Handeln, später dann in der dritten Kränkungsbewegung im Blick auf die Deutung der Psychoanalyse beschäftigen.

Meine Grundthese bei der nachfolgenden Erörterung ist, dass die Breite der Beobachervielfalt bei Habermas eingeschränkt wird, sie wird auf Sprache und inhaltlich rationalisiertes (das ist für ihn kommunikatives) Handeln konzentriert. Dabei hat er differenzierte Ideen entwickelt, die schon wegen der zirkulären Grundstruktur von Sprache und Lebenswelt für konstruktivistisches Denken äußerst aufschlussreich und anschlussfähig sind. Obwohl ich hier mit vielen Interpretationen von Habermas übereinstimme und insbesondere seine Abwehr reduktiv-technologischen Denkens sehr schätze, so möchte ich hier insbesondere auf die Stellen eingehen, in denen er meines Erachtens eher eine verkürzte Beobachtertheorie kommunikativer Handlungen entwirft.²

Zunächst ist zu bedenken, dass Habermas die sprachpragmatische Wende ausführlich nachzeichnet und in ihren Schwierigkeiten problematisiert. Für ihn ist die Sprachpragmatik, d.h. der Einbezug der Sprechsituation, der Sprachverwendung und ihrer Kontexte, der Ansprüche, der Dialogrollen und Stellungnahmen der Sprecher im Wechselspiel mit den Hörern wesentlich, um nicht zu einem reduzierten Sprachverständnis zu gelangen. An dieser Stelle prüft Habermas auch immer wieder reflektierend den Bezug zu den Fragestellungen der Subjektphilosophie und klassischer Themen, um in der Wende nicht unüberlegt bereits philosophisch formulierte Problemlagen zu übergehen oder zu verniedlichen.³ Diese rekonstruktive Arbeit ist eine umfassende Leistung, sie verhindert dabei

¹ Als Einführung z.B. Habermas (1991 a), als differenzierte Entfaltung Habermas (1988); ferner Honneth/Joas (1986).

² Die nachfolgende Analyse beschränkt sich überwiegend auf eine Sicht aus einem Diskurs des Wissens (= Sichtweise von Wissenschaft). Inwieweit die Beziehungswirklichkeit und Lebenswelt die Positionen noch einmal verändern, wird in Band 2 unter III. 2.5. (aktive oder virtuelle Teilnahme), IV. 3.2. (objektive, subjektive und soziale Welt) und IV. 3.3.2.2. (strategisches oder kommunikatives Handeln) noch ausführlicher in Auseinandersetzung mit Habermas behandelt.

³ Vgl. dazu vor allem Habermas (1987, 1988, 1991 a,b,c, 1992 a,c).

wohltuend auch ein enges Verständnis von Sprache oder Sprechakten, und sie lässt Raum zur Entwicklung einer differenzierten Auseinandersetzung. Gleichwohl zentriert er das Problem der Kommunikation damit auch an traditionellen Maßstäben philosophischer Auseinandersetzungen, die überwiegend kognitiv vermittelt sind. Es ist zwar nicht so, dass Habermas die affektive Seite solcher Vermittlung überhaupt nicht sieht, aber da sie nicht schwerpunktmäßig oder wenigstens als ausgewiesene und damit irgendwie kategorial erschlossene Beobachtungsmöglichkeit problematisierend *gegenüber* der kognitiven bei ihm diskutiert wird, vernachlässigt er insbesondere die in der dritten Kränkungsbewegung von mir noch aufzuweisenden Problemstellungen. Entscheidender in dem Kontext der zweiten Kränkungsbewegung ist, wie Habermas mit dem Ansatz von Mead umgeht und diesen in ein eigenes Modell übersetzt. Ich bleibe also in diesem Abschnitt der Analyse zunächst noch außerhalb des Diskussionskontextes *bewusst und unbewusst*, der später ergänzend zu der hier geübten Auseinandersetzung hinzutreten wird. In Kapitel II. 3.6. wird die Stellungnahme von Habermas zu diesem Problemkreis weiter analysiert.

Für Habermas rückt die Intersubjektivität vor allem aus dem Blickwinkel sprachlicher Verständigung in den Vordergrund. Zwar mag alles Verstehen auch immer ein Nicht-Verstehen sein, zwar sieht Habermas, dass der sprachlich erzielte Konsens in seinen Übereinstimmungen nicht die Unterschiedlichkeit und gegensätzlichen Interessen von Sprecherperspektiven ausräumen kann, aber gerade deshalb erscheint das verständigungsorientierte Handeln als Medium von Bildungsprozessen, die sowohl Vergesellschaftung als auch Individuierung ermöglichen (Habermas 1992 a, 56 f.).

In Absetzung von Max Weber hat Habermas darauf verwiesen, dass Weber zwar das menschliche Handeln mit einem Sinn verbunden gesehen habe, dass er die darin steckende Intentionalität jedoch zugleich auf Meinungen und Absichten von – isoliert gedachten – Subjekten bezog. Solchen intentionalistischen Analysen fehlt ein Modell sprachlicher Handlungen, das über ein linguistisches Modell von Bedeutung verfügt. Es sind ja nicht rein die Intentionen von Handlungssubjekten, die ausschließlich Handlung und Sinn vermitteln, sondern es ist eine symbolische Kommunikation, die in dieser Vermittlung jeweils vorgängig und durchgängig wirkt. In dieser sprachlichen Vermittlung begegnet der Sprecher dem Hörer wie einem alter Ego, „nur im Bewusstsein ihrer absoluten Verschiedenheit und Unvertretbarkeit kann sich der eine im anderen wiedererkennen. So bleibt in der kommunikativen Alltagspraxis jenes verletzbare, objektivierend immer wieder verstellte Nicht-Identische, das durch das Netz der metaphysischen Grundbegriffe stets hindurchfiel, auf eine triviale Weise zugänglich.“ (Ebd., 57).

Gleichwohl ist der Unterschied zu Weber so groß auch wieder nicht, wenn es um die Beanspruchung von Rationalität geht, die auch für Habermas ein zentraler Ort des Anspruches bleibt. Die Entzauberung der Welt durch Max Weber enthält ebenso wie bei Habermas eine Rationalisierungsstrategie, wenn dieser z.B. die Religion bloß als evolutive Vorstufe rationaler Handlungsorientierung auffasst.¹ Sie kann für ihn deshalb nicht zu einer rationalen Handlungsorientierung dienen,

¹ Solche Deutungsmuster werden insbesondere in Habermas (1992 c, 127 ff.) deutlich, wo er im Anschluss an Kohlberg nach entwicklungslogischen Schematisierungen der Moralentwicklung sucht.

weil hier die kategoriale Trennung in objektive, soziale und subjektive Welt fehle.¹ Diese Gemeinsamkeit mit Weber bringt sich allerdings in die Schwierigkeit, so etwas wie ein kategorial nicht hintergebares Wissen, zumindest eine Form der Rationalität gegenüber den möglichen Inhalten von Welt zu behaupten, also eine Art höchster Rationalität zu strapazieren. Dies versucht die Theorie kommunikativen Handelns.

Was sind die wichtigsten Gesichtspunkte dieses kommunikativen Handelns? Begrifflich erscheinen insbesondere folgende Unterscheidungen:²

(1) *Verständigungs- gegen Erfolgsorientierung*: Soziale Interaktionen weisen Unterschiede in ihrer Kooperation und Stabilität, in ihren Konflikten auf. Wenn man gesellschaftstheoretisch nach der sozialen Ordnung fragen kann, dann lässt sich diese Fragestellung handlungstheoretisch so ausdrücken, dass man danach fragt, inwieweit zwei Interaktionspartner (Alter und Ego) ihre Handlungspläne so zu koordinieren verstehen, dass sie konfliktfrei (zumindest frei vom Abbruch ihrer Interaktion) aneinander anzuschließen in der Lage sind. „Sofern die Akteure ausschließlich am *Erfolg*, d.h. an den *Konsequenzen* ihres Handelns orientiert sind, versuchen sie, ihre Handlungsziele dadurch zu erreichen, dass sie extern, mit Waffen oder Gütern, Drohungen oder Lockungen auf die Situationsdefinition bzw. auf die Entscheidungen oder Motive ihres Gegenspielers Einfluss nehmen. Die Koordinierung der Handlungen von Subjekten, die in dieser Weise *strategisch* miteinander umgehen, hängt davon ab, wie die egozentrischen Nutzenkalküle ineinandergreifen.“ (Ebd., 144) Solches strategische Handeln erweist sich in Bezug auf Interaktionen als problematisch, da es die Verständigung bereits auf bestimmte Kalküle einengt. Wäre Handeln nur strategisch bestimmt, dann würden – wie Foucault es vermutet – Machtpraktiken *alle* Handlungen durchqueren. Aber für Habermas unterscheidet sich kommunikatives Handeln von solcher Einengung dadurch, dass „sich die Akteure darauf einlassen, ihre Handlungspläne intern aufeinander abzustimmen und ihre jeweiligen Ziele nur unter der Bedingung eines sei es bestehenden oder auszuhandelnden *Einverständnisses* über Situation und erwartete Konsequenzen zu verfolgen“ (ebd.). In beiden Fällen suchen die interagierenden Subjekte Ziele und ein Interesse durchzuführen und ihre Handlungen auszuführen. Aber nur im Falle des kommunikativen Handelns werden sie gezwungen, sich Regeln der Verständigung auszuarbeiten, mit denen sie gegenseitig – möglichst gleich sich anerkennend – Handlungen im Einverständnis aneinander anschließen können.

¹ Eine solche These lässt selbst gutwillige Religionssoziologen wie Kippenberg (1991, 50 ff.), der Habermas Ansatz schätzt, zweifeln, weil so Rationalität auf einen formalen Sachverhalt eingengt wird. Dies erscheint Kippenberg - bei aller Anerkennung ansonsten für die Bedeutungstheorie - ebenso unhaltbar wie die Trennung von Reflexion und Handeln, die bei Habermas dadurch auftritt, dass in der symbolisch vermittelten Interaktion spätestens dann ein neues Einverständnis hergestellt werden muss, wenn Störungen auftreten. Für einen Religionsforscher ist eine solche Bestimmung naturgemäß einseitig, weil hier Reflexivität und alltägliches Handeln deutlicher miteinander vermittelt beobachtet werden müssen, wenn man überhaupt ein Verständnis für religiöse Prozesse gewinnen will. Mit Habermas ist es sehr schwer, ein pragmatisches Verständnis für Religion zu entfalten (ebd., 54). Dies gilt analog, wie ich meine, für viele konkrete Anwendungen, insgesamt aber für die Beziehungswirklichkeit, wie ich sie verstehe, und weiter unten entwickeln werde.

² Vgl. die Darlegungen in Habermas (1988, 1984), vgl. einführend (1992 c, 144 ff.).

(2) Verständigung erscheint als Problem der Handlungskoordination, wobei Habermas eine Zurückführung solchen Handelns auf teleologisches, auf strategisch-zielorientiertes Handeln verhindern will. *Einverständnis* hängt hier „von der rational motivierten Zustimmung zum Inhalt einer Äußerung“ (ebd., 145) ab. Halten wir die universalpragmatischen Geltungsansprüche ein¹, dann kann scheinbar Einverständnis weder dem Anderen imponiert werden, noch lässt es sich manipulativ erreichen. Diese starke These knüpft sich an die Beobachtungsmaxime, dass Einverständnis dort nicht vorliegt, wo es ersichtlich durch äußere Einwirkung erzwungen wird.

(3) *Handlungssituation und Sprechsituation*: das kommunikative Handeln ist eine Situation – als ausgegrenzter Ausschnitt einer Lebenswelt –, in der relevante, thematisierungsfähige Gegenstände individuell akzentuiert einen aktuellen Verständigungsbedarf erzeugen, der in Sprechsituationen interpretativ aufgearbeitet werden muss. Dabei werden in der Sprechsituation von den Handelnden die Kommunikationsrollen von Sprechern, Adressaten und Anwesenden eingenommen, die Teilnehmerperspektiven einer ersten und zweiten Person ermöglichen und eine Beobachterperspektive einer dritten Person – als Beobachtung der intersubjektiven Ich-Du-Interaktion – herstellen.

(4) Der Hintergrund der *Lebenswelt* markiert die Zirkularität von kommunikativen Handlungen, die einerseits der Initiative der Individuen entspringen, obschon sie andererseits bereits Produkt von Verständigungsgruppen, denen dieses Individuum angehört, sind. Kontext und Ressource der Kommunikation werden von der Lebenswelt bereitgestellt.

(5) Die Subjekte verständigen sich über etwas in der Welt, wobei sie Konzepte bereithalten, die als Bezugssysteme definieren helfen, was in dieser Welt der Fall ist oder nicht. Sie definieren eine *objektive Welt*, die aber nur eine der möglichen Formen von Welt in der Herstellung von Tatsachen und Funktionen dieser Welt ist. Davon unterscheidet sich eine *soziale Welt*, in der die Sprecher auf die legitimen Regelungen der Interaktionen selbst Bezug nehmen, wohingegen in der *subjektiven Welt* die Selbstrepräsentationen der Subjekte, d.h. ihr privilegierter Zugang zu eigenen Erlebnissen, beobachtungsfähig wird. „Die Kommunikationsteilnehmer legen ihren Verständigungsbemühungen ein Bezugssystem von genau drei Welten zugrunde. So kann sich Einverständnis in der kommunikativen Alltagspraxis gleichzeitig auf ein intersubjektiv geteiltes propositionales Wissen, auf normative Übereinstimmung und auf reziprokes Vertrauen stützen.“ (Ebd., 147) Eine Beobachtung solchen Einverständnisses situiert so das Weltverständnis über drei Beobachtungswelten in der Lebenswelt.

(6) *Geltungsansprüche*, die akzeptiert oder zurückgewiesen werden, sind für die Definition der Weltbezüge entscheidend. Hierin werden universalpragmatische Ansprüche relevant, die Habermas früher als diskursrelevante Geltungsansprüche erhoben hatte und die er mit der Transzendentalpragmatik von Apel teilt.²

¹ Siehe dazu weiter unten unter (6).

² Vgl. Habermas (1976, 174 ff.), z.B. Apel in Apel/Kettner (1994, 23).

In der Verständigung gibt es einen Anspruch auf intersubjektiv gültigen Sinn, der durch die Sprache ermöglicht wird und auf ihr basiert; solcher Sinn muss bei allen Geltungsansprüchen in Diskursen vorausgesetzt werden, d.h. in verständnisorientierter Einstellung erhebt jeder Sprecher mit jeder verständlichen Äußerung Anspruch darauf (vgl. ebd.),

- ▶ dass es einen Wahrheitsanspruch als einen Anspruch auf universalen Konsens gibt (Wahrheitsanspruch);
- ▶ dass es einen Aufrichtigkeits- oder Wahrhaftigkeitsanspruch gibt, der in Sprechakten, die Geltungsansprüche enthalten, vertreten sein muss (Wahrhaftigkeitsanspruch: die manifestierten Sprecherintentionen sind so gemeint, wie sie geäußert werden);
- ▶ dass es einen normativen und insbesondere moralisch relevanten Richtigkeitsanspruch gibt, den implizit die Sprechakte enthalten, wenn in Interaktionen den Kommunikationspartnern die Zustimmung zu einem Wahrheitsanspruch angesinnt wird (Richtigkeitsanspruch: die Sprechhandlung ist in bezug auf einen bestehenden normativen Kontext richtig bzw. der normative Kontext, den sie erfüllt, ist selbst legitim).

Diese Geltungsansprüche selbst scheinen nicht hintergebar zu sein, wenn herrschaftsfrei – und mithin in der Beobachtungsebene des kommunikativen Handelns nach Habermas – gesprochen werden soll. Weist jemand einen der Geltungsansprüche zurück, dann drückt er damit aus, dass mindestens einer der drei Weltbezüge der objektiven Welt (Darstellung von Sachverhalten), der sozialen Welt (Sicherung von interpersonalen Beziehungen) oder subjektiven Welt (Manifestation von Erlebnissen) nicht erfüllt worden ist, weil sie „entweder mit *der* Welt existierender Sachverhalte, mit *unserer* Welt legitim geordneter interpersonalen Beziehungen oder der *jeweiligen* Welt subjektiver Erlebnisse nicht in Einklang steht.“ (Ebd., 147 f.)

(7) Die *Weltperspektiven* eines Sprechers erscheinen nach den bisher dargelegten Strukturen des verständigungsorientierten Handelns in den Optionen, über die er verfügt und mit denen er seine Analysen durchführt. „Er hat grundsätzlich die Wahl zwischen einem *kognitiven*, *interaktiven* und *expressiven Modus* der *Sprachverwendung* und entsprechenden Klassen von *konstativen*, *regulativen* und *repräsentativen Sprechhandlungen*, um sich unter dem Aspekt eines universalen Geltungsanspruches, sei es auf Wahrheitsfragen, auf Gerechtigkeitsfragen oder auf Fragen des Geschmacks bzw. des persönlichen Ausdrucks zu konzentrieren.“ (Ebd., 148) Seine drei fundamentalen Einstellungen erlauben entsprechende Weltperspektiven. Zugleich aber erzwingt ein dezentriertes Weltverständnis, dass er die Einstellungen mischen kann, d.h. z.B. gegenüber der äußeren Natur nicht nur eine objektivierende Rolle einzunehmen in der Lage ist, sondern auch eine auf Normen der Interaktionen oder persönliche Erlebnisse bezogene, im Blick auf die Gesellschaft nicht nur eine normenkonforme, sondern auch eine objektivierende oder expressive, gegenüber der inneren Natur nicht nur eine expressive, sondern eine objektivierende oder normenkonforme.

Was bedeuten diese Festlegungen des kommunikativen Handelns für eine konstruktivistisch orientierte Beobachter-, Teilnehmer und Akteurstheorie?

Zu (1) Verständigungs- gegen Erfolgsorientierung: Habermas unterscheidet, dass die Akteure in der Zwecktätigkeit Ziele verfolgen, Erfolge haben und Handlungsergebnisse hervorbringen wollen, die in der Handlungstheorie des Verständigungshandelns einen anderen Sinn einnehmen. Die Zwecktätigkeit selegiert unter Wertungsgesichtspunkten und entwickelt sich als ein kausaler und zielgerichteter Eingriff in die – objektive – Welt. Nach einem Handlungsplan wird das Handlungsziel „(a) unabhängig von den intervenierenden Mitteln (b) als ein kausal zu bewirkender Zustand (c) in der objektiven Welt bestimmt“ (Habermas 1992 a, 66). Bei Sprechhandlungen ist dies nach Habermas nicht in gleicher Weise möglich. „Wenn wir Sprechhandlungen als Mittel zum Zwecke der Verständigung auffassen und das allgemeine Ziel der Verständigung in die Unterzwecke aufspalten, dass der Hörer die Bedeutung des Gesagten *verstehen* und die Äußerung *als gültig anerkennen* möge, dann erfüllt die Beschreibung, unter der ein Sprecher diese Ziele verfolgen kann, keine der drei genannten Bedingungen.“ (Ebd.) Dies begründet sich wie folgt:

Zu (a): Das Sprachhandeln selbst verhält sich rekursiv zu Ziel und Mittel, denn die Verständigungsziele können nicht unabhängig von den linguistischen Mitteln der Verständigung selbst erreicht werden.

Habermas verweist hier darauf, dass grammatische Äußerungen nicht in gleicher Weise Instrumente der Verständigung sind, wie z.B. die Operationen eines Kochs für diesen Mittel für die Herstellung von Speisen darstellen. Bei dem Koch erscheint, so meint er, die Zwecktätigkeit des Herstellens genießbarer Speisen damit in einer Beliebigkeit der Mittel, die für die Verständigungshandlung so nicht gesetzt werden kann.

Aber dieses Beispiel ist bereits trügerisch. Es unterstellt dem Koch ein Zweckhandeln, das den Rekurs von genießbarer Speise und einsetzbaren Mitteln aus der Beobachtungsperspektive herausnimmt. Habermas argumentiert hier recht willkürlich. Nur aus der Verkürzung der Beobachtung der Tätigkeiten des Koches auf eine lineare Handlung mit bestimmten Gegenständen erwächst die Annahme, dass das Ziel des Genusses mit beliebigen Mitteln erreichbar erscheint. Jeder Koch weiß in seiner Bedeutungswelt, dass dies nicht gelingen kann. Auch seinen Mitteln wohnt, wenn man so will, eine innere Sprache inne, die den Rekurs auf den Genuss jeweils schon impliziert. So, wie es eine Sprachkultur gibt, so gibt es auch eine Esskultur. Und wenn der Koch auch nicht direkt im Vorgang des Kochens in einer Beziehung zu anderen Menschen steht, so befindet er sich zumindest imaginativ im Motiv seines Tuns in einer Essgemeinschaft, deren Genussgemeinschaft seine Zwecktätigkeit zirkulär auf eine implizite Verständigung immer schon rückbezogen hat. Ist damit die Trennung von Zwecken und Verständigung im Sprechhandeln sinnvoll begründet? Entsteht so nicht ein reduktives Verständnis von Zwecken und Sprechhandeln?

Aus einer kulturbezogenen konstruktivistischen Sicht scheint es mir günstiger, hier bei den konkreten Handlungen anzusetzen, wie es John Dewey (vgl. auch Kap. II.1.2) in seinem Pragmatismus entwickelt hat. Dann kann man durchaus nach Zweck und Verständigung oder anderen Kategorien Momente von Handlung

und *Experience* unterscheiden, um die Beobachtungen über diese Handlungen durch Unterscheidungen zu schärfen, aber man wird sich zugleich für die Teilnahme an Handlungen davor hüten müssen, ihnen eine höhere Wertigkeit oder universale Norm zuzuschreiben, die allein im Prozesse des Handelns erst zu erweisen wären. Verständigung ist auch bei Dewey ein durchgehendes Ziel für jegliche Teilnahme in einer Gesellschaft, aber sie ist in jedem Moment auch durchaus von Zwecken, Bedürfnissen, vielfältigen anderen Aspekten durchquert – und es lässt sich nicht ausmachen, wie die Akteure in ihren Handlungen je zu einer gereinigten Verständigung kommen könnten, die nicht bereits durch diese anderen Aspekte betroffen wären.¹ Aus dieser Sicht erscheint die Trennung von Verständigungs- und Erfolgsorientierung damit als künstlich und für die Handlungen in der gegenwärtigen Kultur wohl auch unrealistisch. Der interaktionistische Konstruktivismus sieht sich hier deutlicher in der Tradition des Pragmatismus als in der wenngleich schönen Hoffnung einer Theorie kommunikativen Handelns nach Habermas.

Zu (b): Verständigung kann vom Sprecher nicht als etwas bloß kausal zu Intendierendes gedacht werden, weil der Erfolg des Verständigungshandelns von der rational motivierten Zustimmung des Hörers abhängt. Solche Zustimmung setzt ein *freies* Zustimmung voraus, so dass hier ein Sprecher nicht wie in der Zwecktätigkeit aufgrund seiner eigenen Handlungsziele und seiner Handlungsdurchführungen von einem kausal bewirkten Erfolg bei seinem Gegenüber ausgehen kann.

Diese Unterscheidung von Habermas deckt sich teilweise mit konstruktivistischen Einsichten in die Zirkularität von Beziehungsprozessen und in die Einsichten, wann eine kommunikative Situation als gelingend betrachtet werden kann.² Allerdings ist diese nicht gleichzusetzen mit der idealtypischen Annahme einer jeweils symmetrischen Beziehung, in der Sprecher und Hörer in gleichen Anteilen die Freiheit und die Möglichkeit haben, einander zu verstehen und die jeweilige Geltung anzuerkennen. In komplementären Beziehungen wird solches Verständnis und solche Geltung durch die Komplementarität, die immer ein Machtgefälle impliziert, selbst vorgeregelt. In der Kommunikationstheorie nach Gregory Bateson (dargestellt insbesondere durch Watzlawick u.a.) werden gelingende kommunikative Situationen als kongruent beschrieben, wenn die symmetrischen und komplementären Anteile in der Kommunikation konstruktiv zusammenwirken, weil von vornherein bedacht ist, dass es immer zu Mischungen dieser Typen kommen wird. Reine Symmetrie erscheint eher als eine Abweichung, die nur Probleme macht, weil dann die Kommunikationspartner oft darum ringen, wer die bessere Seite ist (symmetrische Eskalation). Diese aus der Praxis der Kommunikation gewonnenen Einsichten decken sich mit Foucaults Analyse, dass in allen Verständigungen und Kommunikationen stets schon Machtaspekte eingeschlossen sind, die wir nicht vermeiden können. Oder alltagssprachlich gewendet: Allein dadurch, dass wir uns als Menschen unterscheiden (alt und jung,

¹ Vgl. dazu auch Reich in http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/reich_works/aufsätze/index.html Nr. 52, 61, 62.

² Solche Einsichten sind insbesondere für konkrete pädagogische und unterrichtsbezogene Situationen sehr wesentlich, um die Handlungen als Zielkontext zu leiten. Vgl. dazu ausführlich Reich (2005, 2008).

erfahren und unerfahren, besitzend und besitzlos und wie auch immer wir Dualismen aufstellen wollen und können), erzeugen wir Unterschiede, die Unterschiede machen. Damit entsteht die Frage, inwieweit wir überhaupt davon ausgehen können, dass Verständigungsgemeinschaften symmetrisch kommunizieren könnten.

Habermas ist gegenüber solcher Lebenswelt nicht naiv. Deshalb geht er in seinem Modell von kontrafaktischen Bedingungen aus. Praktisch orientierte Analysen zeigen in der Gegenwart meist Verständigungsgemeinschaften, die durch und durch vom Zweckdenken geprägt sind. Damit verschiebt sich die Denkannahme herrschaftsfreier Kommunikation in eine Idealsetzung, die erst (aber wann und wie?) eine *denkbare* Kommunikation anleiten müsste.¹

Zugleich bleibt aber auch die Frage, inwieweit zweckgerichtete Tätigkeiten eindeutig nach kausalen Mustern aufgefasst werden können. Es gehört gewiss zur Technikgläubigkeit unseres Zeitalters, dass wir den kausalen Zuschreibungen eine eindeutige, lineare Handlungsfolge zugestehen und sie im Zirkel des Beobachtens damit aus der Rückbezüglichkeit von Umweltprozessen herausnehmen. An Krisenerscheinungen der Moderne werden die Mängel einer solchen linearen Sichtweise dann aber bei näherer Analyse deutlich. Dann zeigt sich sehr oft, dass die Suche nach Eindeutigkeit und Zweckrationalität selbst eine kausale Sichtweise darstellt, die reduktiv und isolierend Ausschlussbedingungen definieren muss, um die Zirkularität und damit Vernetzung von Umwelt und Systemen im Blick auf die Durchsetzung ihrer Geltung zu übergehen. Da alle Zwecktätigkeit immer in Beziehungen oder in Blick auf Beziehungen geschieht, bleibt andererseits die Frage, inwieweit die Zirkularität von Beziehungen, die auch Habermas notwendig sieht, nicht immer schon die eben hervorgehobene Frage relativiert und damit letztlich doch Zirkularität zu einem Punkt der nicht zweckfreien Verständigung von Beobachtern auch über kausale Wirklichkeit macht. So gewendet macht die Unterscheidung von Habermas auf wichtige Perspektiven des Beobachters selbst aufmerksam.

Gleichwohl ist der von Habermas herausgestellte Punkt der Verständigung nicht unwichtig. Auch für Pragmatisten und Konstruktivisten – auch wenn sie die Herleitung des kontrafaktischen Ideals nicht teilen – kann die Art der Kommunikation als eine, die möglichst auf wechselseitiger Anerkennung und Verständigung nach gleichberechtigten Regeln erfolgt, nur als sinnvoll für eine partizipatorische und demokratische Kultur des Verständigens gelten. Aber die Herleitung ist genau umgekehrt: Eben weil die gegenwärtigen Formen der Partizipation und der Demokratie keine vollkommenen sind und wir wenig Anlass haben, überhaupt an die Möglichkeit solcher Idealsetzungen zu glauben, ist es wesentlich für das Überleben wie die Entwicklung von Demokratie, die Praktiken, Routinen und Institutionen an kommunikativen Prinzipien auszurichten und für solche Prinzipien zu kämpfen, die die hegemoniale Macht bestimmter Interessengruppen in der Gesellschaft begrenzen und eine möglichst gerechte Teilhabe aller einverständlich ermöglichen. Diese Vision oder Utopie ist wesentlich, um den Kampf in der Kultur um stets mehr Demokratie aufrecht zu erhalten, eben weil alle Ver-

¹ Vgl. zu diesem Zusammenhang auch die kritischen Sammlungen von Habermas zur geistigen Situation der Zeit und zur neuen Unübersichtlichkeit (1979, 1985), die zeigen wie weit entfernt dieser Idealtypus ist.

ständigungen nicht so rein funktionieren und nie funktioniert haben (oder in der Zukunft funktionieren könnten), wie es ein theoretisches Ideal wie bei Habermas beschreiben kann.

Zu (c): Zwecktätig handelnde Akteure begegnen sich nach Habermas nur als Objekte oder Gegenspieler in der Welt. Dies gehört zu ihren objektivierenden Leistungen. Sprecher und Hörer hingegen sind Angehörige einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt, einer Sprachgemeinschaft, in der sie sich als zwei kommunizierende Personen begegnen. Ihre Verständigung miteinander unterscheidet sie von einer Beobachterposition, die sich verobjektivierend verhält und in der sie zwecktätig intervenieren können.

Hier wird deutlich, dass Habermas unterstellt, dass zwecktätige Interventionen und Sprechakte jeweils anderen Bedingungen der Rationalität genügen. Solche Rationalität wird von ihrer Verwendungsweise selbst abhängig gemacht. In Zwecktätigkeiten erscheint eine nicht kommunikative Verwendung, die kausal und objektzentriert ist. Im kommunikativen Handeln entsteht eine Verständigungsrationale, die durch die Bedingungen „für die Akzeptabilität von Sprechhandlungen geklärt werden kann.“ (Ebd., 67 f.) Oder: „Während die Zweckrationalität auf die Bedingungen für kausal wirksame Interventionen in die Welt existierender Sachverhalte verweist, bemisst sich die Rationalität von Verständigungsprozessen an dem Zusammenhang von Gültigkeitsbedingungen für Sprechakte, Geltungsansprüchen, die mit Sprechakten erhoben werden, und Gründen für die diskursive Einlösung dieser Ansprüche. Die Bedingungen für die Rationalität gelingender Sprechhandlungen haben einen anderen Zuschnitt als die Bedingungen für die Rationalität erfolgreicher Zwecktätigkeit.“ (Ebd., 68)

Diese elementaren Handlungstypen, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen, führen Habermas zu der genannten Unterscheidung von strategischem und kommunikativem Handeln. Die Interaktionstypen unterscheiden sich im Mechanismus der Handlungskoordination, der die Handlungen eines Akteurs immer auch auf einen anderen Akteur beziehen muss, dadurch, inwieweit die natürliche Sprache entweder nur als Medium zur Übertragung von Informationen oder als Quelle der sozialen Integration fungiert. Im ersten Fall spricht Habermas von strategischem, im zweiten vom kommunikativen Handeln. Im strategischen Handeln gilt die Handlungskoordination abhängig von der laufenden Einflussnahme der Akteure auf die Handlungssituation und aufeinander. Im Bereich des kommunikativen Handelns bedingt die sprachliche Verständigung einen Konsens, d.h. hier werden die Bindungsenergien der Sprache selbst für die Koordination der Handlungen wirksam (vgl. ebd., 69).

Damit hat er eine Unterscheidung getroffen, die für Beobachtungen als Konstrukt eines Beobachters wirksam werden. Aber diese Wirksamkeit erscheint umgekehrt als Problem. Handelt es sich nicht um einen ganz und gar künstlichen Gegensatz? Eine Beantwortung dieser Frage wird in den nächsten Punkten aufzunehmen sein.¹ Hier bleibt nur zu bedenken, dass es in Kommunikationssituationen durchaus zu dieser Unterscheidung kommen kann, indem wir den Handlungsakzent einmal mehr in die eine oder die andere Richtung sich entwickeln sehen oder forcieren. Aber diese Unterscheidung erscheint, wenn wir eine Metaperspektive

¹ Gezielt zum strategischen oder kommunikativen Handeln vgl. die umfassendere Auseinandersetzung in Band 2, Kapitel IV. 3.3.2.2.

einnehmen, nie als rein oder unverdorben, weil sich in die scheinbar klarsten Verständigungsleistungen ohne scheinbare Zweckhaftigkeit doch immer wieder subtile, unerkannte, verdeckte Zweck- und Machtleistungen einschleichen, die ein äußerer Beobachter leichter als wir als betroffene Akteure sehen wird. Und aus dieser zu Habermas unterschiedlichen Einschätzung erwächst die Kritik an der Herleitung seiner Theorie kommunikativen Handelns.

Zu (2) Einverständnis: Habermas unterstellt hier idealtypisch eine symmetrische Kommunikationsbedingung: Verständigung erscheint nur möglich als Einverständnis über etwas, ohne dass kausal vom Sprecher beim Hörer etwas bewirkt werden soll. Einverständnis kann nicht von außen imponiert werden, es kann nicht der einen Seite von der anderen Seite auferlegt werden, weil es dann nicht als Einverständnis zählt. Gratifikation, Drohung, Suggestion oder Irreführung sind Bedingungen, die kein Einverständnis ermöglichen, sondern Verletzungen einer idealen Sprechhandlung. So gesehen weiß Habermas um komplementäre Bedingungen in Sprechhandlungen. Warum aber bevorzugt er so ausschließlich die symmetrische Bedingung?

Letztlich steht bei ihm hier eine ideale Verständigungsgemeinschaft im Hintergrund, die er sich als Rest aufgeklärter Wahrheit erhalten will. Die Interaktionsteilnehmer sollen sich über die beanspruchte Gültigkeit ihrer Sprechhandlung einigen oder Dissense entsprechend berücksichtigen (vgl. ebd., 70). Sprechhandlungen sollen kritisierbar sein, sollen eine bindende Kraft dadurch gewinnen, dass die Sprecher glaubhaft sind und begründet argumentieren. Sprechhandlungen sollen damit nicht die Personen verdinglichen, verobjektivieren, manipulieren, sondern sich an den Möglichkeiten des Einverständnisses orientieren. In diesem Einverständnis entfalten sie ihre handlungskordinierenden Kräfte. So erscheint im Sprechhandeln die Zirkularität, die Sozialität menschlicher Beziehungen, wohingegen strategisches Handeln die Sprache auf ein Informationsmedium schrumpft (ebd., 72).

Aus dieser Perspektive heraus ist es verständlich, wenn Habermas insbesondere Foucaults Machttheorie bekämpfen muss (vgl. Habermas 1991 a, 279 ff.), weil in dieser vielfältig und subtil festgehalten ist, dass jeder scheinbar vernunftgeleitete Diskurs immer auch jene Ausschließungsgründe in sich enthält, die Macht als soziale Durchquerung von Körpern enthalten.¹ Boshaft könnte man formulieren, dass die Behauptung des kommunikativen Handelns eine strategische Perspektive sei, um ein letztes Ziel von Verständigung zu indoktrinieren. Gleichwohl hilft diese Boshaftigkeit wenig, denn das Ideal kommunikativen Handelns wird als Ideal möglichst auch von jenen stillschweigend vorausgesetzt, die sich überhaupt objektivierend miteinander verständigen *wollen*. Doch nach Foucault bleibt hier der Verdacht, dass sich in solcherlei Verständigung längst Machtpraktiken eingeschlichen haben. Das Wollen reicht nicht aus. Gerade die wissenschaftlichen Institutionen erweisen sich, wenn sie einer Analyse unterworfen werden (vgl. z.B. Bourdieu 1992), als Verständigungsgemeinschaften, die von Machtpraktiken grundsätzlich durchzogen sind.

Was kann Habermas dem von Beobachtern vielfach konstatierten Machtproblem

¹ Ähnlich auch die Argumentation bei Honneth (1989, 1990, 1994). Foucaults Machttheorie im Blick auf den Konstruktivismus stelle ich ausführlich in Band 2, Kapitel IV. 3.3.2.1. dar.

entgegensetzen? Wenig hilfreich ist für die Beobachtung von misslungenem Einverständnis das empirische Gütekriterium, das Habermas aufstellt: Wo Einverständnis ersichtlich durch äußere Einwirkung erzwungen wird, dort kann es nicht vorliegen.

Hier unterschätzt Habermas, so denke ich, die interaktive Brisanz von Erzwingungen, die sich nicht immer ersichtlich in den Augen-Blicken von Verständigung ersehen lässt, sondern meist erst im Nachhinein durchschaut werden kann. Es gibt auch keine erläuternde Beobachtertheorie über diese unterstellte Ersichtlichkeit, die deshalb bloß eine Abstraktion bzw. ein allgemeines Postulat bleibt, das sich nur reduktiv kognitivistisch überhaupt wird nachvollziehen lassen. Es handelt sich um eine idealisierende Denkgröße, die uns im Alltag oder in der Wissenschaft stets nur idealtypisch (wohl fast immer als „falscher Schein“) begegnet. Es ist eine Denkgröße, die eher kritisch herrschende strategische Praktiken aufdecken hilft und gegenwärtige Bedingungen von Einverständnissen überhaupt fragwürdig werden lässt, wenn man sie denn systematisch in konkrete Beobachtungen umsetzen würde. Sehen wir auf die Kränkungsbewegungen in Interaktionen zurück, wie ich sie in diesem Kapitel schon diskutiert habe, dann wird auch deutlich, dass Einverständnisse einen komplizierteren Hintergrund haben, als sie hier bei Habermas aufweisen. In der dritten Kränkungsbewegung wird sich dies noch verschärfen.

Zu (3) Handlungssituation und Sprechsituation: Handeln ist für Habermas eine Tätigkeit, die sich sensomotorisch im alltäglichen oder handwerklichen Tun äußert; Sprechen hingegen ist an Sprechakte gebunden, so z.B. an Feststellungen, Geständnisse, Befehle. Im weiteren Sinne sind Sprechakte allerdings auch Handlungen. Zur Verdeutlichung unterscheidet Habermas die Handlungen im engeren Sinne als Zwecktätigkeiten, „mit denen ein Akteur in die Welt eingreift, um durch die Wahl und den Einsatz geeigneter Mittel gesetzte Ziele zu realisieren.“ (Habermas 1992 a, 63). Sprechakte hingegen dienen einem Sprecher dazu, sich mit anderen über etwas in der Welt zu verständigen. Habermas unterscheidet, dass es mehrere Beobachterpositionen für solche Beschreibungen gibt. Zunächst den Beobachter, der aus der Ich-Perspektive des Handelnden selbst seine Beobachtungen interpretiert. Es gibt auch einen zweiten Beobachterstandpunkt, der dadurch entsteht, dass ein Sprecher oder zwecktätig Handelnder in eine Zirkularität mit einem anderen Beobachter eintritt. Dieser wird in Sprechhandlungen stets in die Zirkularität eingeschlossen, in Zwecktätigkeiten dann, wenn sie kooperativ ausfallen. Hinzu tritt die Perspektive eines Beobachters, der in der dritten Person, d.h. als äußerer Beobachter existiert. Der Soziologe etwa, der empirische Sozialforschung betreibt, ist ein bloß anwesender Beobachter, ein virtueller Teilnehmer¹, der aber nicht abgekoppelt vom lebensweltlichen Kontext oder außerhalb der mit den Beobachteten stehenden Geltungsansprüchen einer Verständigung über etwas stehen kann. Es gibt hier keine Objektivität außerhalb von Teilnahme an einem Kontext, auch wenn diese Teilnahme möglichst nicht in die Beobachtung selbst direkt eingreifen sollte, wenn sie bloß anwesend sein möchte. Habermas verbleibt in dieser elementar entwickelten Beobachtertheorie allerdings

¹ Vgl. zum virtuellen Teilnehmer Habermas (1988, Bd. 1, 167 ff.). Vgl. dazu genauer weiter unten Band 2, Kapitel III. 2.5.

streng auf der kognitiven Seite. Er erörtert die jeweiligen Verstehensbedingungen der beiden Typen nichtsprachlicher und sprachlicher Handlung, indem er auf Bedingungen solcher Beobachtung selbst hinweist:

- ▶ Die jeweiligen Beobachterpositionen bedingen, um ein Verstehen zu gewährleisten, die Unterstellung eines allgemeinen Kontextes, damit man die Intentionen einer beobachteten Handlung so verarbeiten kann, dass man sie versteht.
- ▶ Zwecktätigkeiten bieten ein solches Verständnis der Intentionalität aber nicht selbstverständlich an. Sie zeigen nicht von selbst an, als welche geplante Handlung sie gelten mögen. Sie lassen vielmehr sehr viel Raum für die Vermutungen oder Unterstellungen eines allgemeinen Kontextes, der auch missverständlich sein kann.
- ▶ Sprechakte hingegen sind nicht in diesem Maße interpretationsbedürftig. „In dem Standardfall wörtlicher Bedeutung gibt ein Sprechakt die Intention des Sprechers zu erkennen; ein Hörer kann dem semantischen Gehalt der Äußerung entnehmen, wie der geäußerte Satz verwendet, d.h. welcher Typus von Handlung mit ihm vollzogen wird. Sprechhandlungen interpretieren sich selbst; sie haben nämlich eine selbstbezügliche Struktur.“ (Ebd., 64 f.)

Beide Situationen – Zwecktätigkeiten und Sprechakte – werden von Habermas hier zunächst konstruierend unterschieden und dann recht idealtypisch beschrieben. Im Blick auf die Sprechakte ist diese Beschreibung nicht unproblematisch. Wenn man sie aus ihrer rein bewussten Sphäre löst, wenn man neben die gesprochene Sprache, neben die Äußerungen der Inhaltsebene und der inhaltlichen Artikulation auch jene affektiven Muster setzt, die wir aus dem Alltag unserer Sprechsituationen nur allzugut intuitiv kennen, erlebnisreich und motivational erleben, in der oft durchlebten Ambivalenz reflektieren,¹ dann wird die ganze Brüchigkeit der Unterscheidung von Habermas deutlich. So kann sich die Intention des Sprechers verdoppeln, wenn er mir einerseits signalisiert, dass er inhaltlich voll einverstanden sei, andererseits ich aber aus seiner Körpersprache entnehmen kann, dass dieses Einverständnis ein erzwungenes, ein nicht gewolltes, ein unbewusst abgewehrtes oder wie auch immer – im Fall des Unbewussten noch nicht einmal von ihm selbst bewusst empfundenes – Interpretationsbedürftiges sei. Da Habermas aber diese emotional oder motivational vermittelte Beziehungsseite im Sprechakt auslöst, entgeht ihm die wesentliche Spannung und Brüchigkeit solchen kommunikativen Handelns. Da bleibt in einer rein bewussten Beobachter-einstellung für einen ersten, zweiten und möglichen dritten Beobachter, die immer auch in der Lage sein müssen, dieselbe Sprache zu sprechen und „gleichsam in die von einer Sprachgemeinschaft intersubjektiv geteilte Lebenswelt“ (ebd., 65) einzutreten, „um aus der eigentümlichen Reflexivität der natürlichen Sprache Vorteil zu ziehen und die Beschreibung einer mit Worten ausgeführten Handlung auf das

¹ Nach Bauman (1999) ist genau diese Ambivalenz zu einem wesentlichen Kennzeichen unserer gegenwärtigen Lebensweise geworden. Wir sind in unserem Unbehagen an der und in der Postmoderne sowohl in unseren emotional gelebten als auch bewusst vollzogenen Werten und Einstellungen längst nicht mehr klar und bewusst, weil sie in sich immer schon strittig und mehrwertig sind.

Verständnis der impliziten Selbstkommentierung dieser Sprechhandlung zu stützen“ (ebd.), da bleibt für diese nur ein kognitiv reduzierter Raum für affektive Spannungen, Unklarheiten, Widerstreit und Brüchigkeit im kommunikativen Prozess.¹

Damit hat Habermas nur die inhaltliche Seite des Sprechaktes analysiert. Seine Sprechakte unterscheiden sich von einfachen nichtsprachlichen Tätigkeiten zwar nicht nur durch den reflexiven Zug der Selbstinterpretation, sondern auch durch die Art der Ziele, die intendiert werden und die Arten des Erfolges, die durch das Sprechen erreicht werden können. Aber dies alles bleibt, getreu dem Motto der pragmatischen linguistischen Wende, im Grunde streng kognitiv und bewusst kontrollierbar. Ich kann nicht bestreiten, dass solche Kontrollierbarkeit möglich ist. Ich will nicht bestreiten, dass sie sinnvoll ist. Aber ich bestreite, dass sie hinreichend das kommunikative Handeln selbst beschreibt.

Zu (4) Lebenswelt: Mit der Perspektive der Lebenswelt öffnet Habermas das vorher verengte kommunikative Handeln, ohne dass die Widersprüche der Lebenswelt selbst allerdings in die universalpragmatische Fixierung des Einverständnisses zurückgedacht werden. Was ist, wenn alle Beobachter der Lebenswelt in ihren Beobachtungen nur für bestimmte Verständigungsgemeinschaften das unterstellte Ideal des Einverständnisses entdecken? Was ist, wenn sie strategisches und kommunikatives Handeln zu wenig in den Machtpraktiken des Lebens unterscheiden können? Die Lebenswelt ist für Habermas zwar Kontext und Ressource, sie ist damit ein Korrektiv für Übererwartungen an die Perspektiven der Wissenschaft², aber sie bleibt zugleich ein Abstraktum, solange das kommunikative Handeln nicht aus konkreten Ereignissen von Verständigungsgemeinschaften in einer Lebenswelt abgeleitet werden kann. An dieser Stelle sind die Leistungen von Habermas allerdings sehr hoch einzuschätzen, denn als Kritiker der gesellschaftlichen Verhältnisse macht er uns in zahlreichen Arbeiten auf die Versäumnisse aufmerksam, die dem kommunikativen Handeln entgegen stehen. Seine Kritik ist deshalb so profund, weil sie am Ideal gemessen die Schwächen unserer Lebenswelt immer wieder schonungslos aufdecken kann.

Zu (5) Objektive, subjektive, soziale Welt: Sprechhandlungen beziehen sich nach Habermas auf die objektive, subjektive und soziale Welt, zwecktätige Handlungen intervenieren allein in der objektiven Welt (ebd., 132).³ Strategisches Handeln kann durch die Definition, die es der objektiven Welt zuordnet, scheinbar nicht in die subjektiven Beziehungsstrukturen eindringen, es wird seine Verletzungen markieren, sie unauffällig halten, keinesfalls aber den Verständigungsregeln des kommunikativen Handelns unterworfen sein können.

Mit dieser Ordnung der Welten wird die Problematik der gesamten Konstruktion offensichtlich: Habermas hat ein Konstrukt entworfen, in dem er die Welt selbst in bestimmte Beobachtungsbereiche aufteilt, die dann die Gültigkeitsbedingungen

¹ Vgl. dazu genauer auch weiter unten das Kapitel II. 3.6., wo ich auf diese Seite der Kritik an Habermas im Anschluss an Lacan noch einmal zurückkommen werde.

² Auch der Konstruktivismus hat sich dem Problem der Lebenswelt zu stellen. Vgl. dazu weiterführend Band 2, Kapitel IV.

³ Eine genauere Auseinandersetzung hierüber findet sich in Band 2, Kapitel IV. 3.2.

dafür definieren, was als strategisch oder als kommunikativ zu gelten hat. Damit hat er logische Regeln aufgestellt, die in sich selbst schlüssig bleiben, solange man an ihnen seine Beobachtungsvorräte abarbeiten und seine Beobachtungsmodi festlegen will. Seine Verteidigungen gegen Angriffe bleiben so in der Immanenz seiner gewählten Theorie, aber lassen die Frage unberührt, inwieweit diese Beobachtungstheorie selbst hinreichend genug Probleme derzeitiger Verständigungsgemeinschaften abarbeiten hilft.¹ Hier sehe ich insbesondere zwei Vernachlässigungen:

Erstens erhält sich Habermas in dem zweckgerichteten Handeln eine Sphäre der Objektivität, die abgelöst von „wirklich kommunikativen“ menschlichen Beziehungen zu existieren scheint und deren Geltung sich alleine am Erfolg bemisst. Er entspricht damit dem Denken des Projekts der Moderne, das sich einen wesentlichen Konsens in seinem materiellen Fortschritt selbst festhält. Dies macht uns auf den Umstand aufmerksam, dass auch die in diesem Kapitel geschilderte Beobachtungswirklichkeit im interaktiven Sinne wissenschaftlich schnell in den Versuch umschlägt, Objektivationen zu bestimmen, die uns in diesem Erfolg aussagen können. Ich werde in späteren Teilen der Argumentation (insbesondere Band 2, Kapitel IV.) aus eigener Sicht noch zu prüfen haben, inwieweit eine solche Sicht selbst einer konstruktivistischen Relativierung unterzogen werden könnte. Problematisch an der Setzung von Habermas ist, dass die Zwecktätigkeit zu sehr aus der Zirkularität menschlicher Beziehungen herausgenommen wird, dass hier so etwas wie ein allein schaffender und autopoietisch operierender, selbstorganisierter Mensch ohne Verbindlichkeiten erscheint, der seine Strategien verfolgt und erst im kommunikativen Handeln wieder auf Gesellschaft rückgebunden wird. Eine solche Unterscheidung ist zwangsläufig künstlich und, wie ich glaube, wenig geeignet, konkrete Fragen der Lebenswelt hinreichend in ihrem systemischen Zusammenwirken zu problematisieren.

Zweitens verbleibt das kommunikative Handeln zu sehr in einem zu eng gefassten rational motivierten Typ, der sich auf die Inhaltlichkeit von Sprechhandlungen festlegt. Deshalb geht Habermas nicht näher auf solche konstruktivistischen Theorien ein, die durch die Unterscheidung von Inhalts- und Beziehungswelt auch an psychologische Erörterungen anknüpfen; er vernachlässigt auch psychoanalytische Sichtweisen, die erkannt haben, dass das rationale Sprechen nur eine, das affektive Fühlen und die Hintergründigkeit von Sprache – vgl. insbesondere die Erforschungen von Freud über das Verlesen, das Versprechen, das Vergessen usw. und die Unterscheidung der Lacanschen Register (vgl. Kapitel II. 3.5.) – eine andere Seite des kommunikativen Handelns sind. So verkürzt sich bei Habermas das kommunikative Handeln einseitig auf die Setzung eines Ideals, das als Rettung eines letzten Aufklärungspotenzials auf den Begriff des Einverständnisses hinausläuft, um sich zumindest pragmatisch eine gewisse Einheit von Verständigung noch zu erhalten. Wir alle sollten an einer solchen Rettung interessiert sein, aber sie darf und sollte doch nicht die Differenzierungen des kommunikativen Handelns selbst soweit verdecken, dass dieses zu einer Einheit gedacht

¹ Dieser Vorwurf trifft allerdings jede Beobachtertheorie, wenn sie systemimmanente Eindeutigkeit anstrebt. Meine Kritik richtet sich hier weniger auf die spezifische Beobachtungstheorie, die Habermas vorschlägt, denn sie ist für die gewählte Systemimmanenz plausibel, als vielmehr auf die Ausschließungen, mit denen diese Plausibilität erkaufte wird.

wird, wo es durch die interaktiven Bewegungen von Verständigung in unterschiedlichen Interessen und Machtpraktiken der Gesellschaften uns bereits als zerrissen erscheinen muss. Nur theoretische Ideale erscheinen noch als einheitlich, das interaktive Begehren selbst ist widersprüchlich, divers und plural, different und ambivalent.

Zu (6) Geltungsansprüche: Die Geltungsansprüche bleiben daher auch nur formale Kriterien, deren Einlösung entweder als zu allgemein oder zu sehr auf sprachliche Prozesse reduziert erscheint. Was zunächst den Sinn betrifft, so muss gesehen werden, dass er nicht nur nach absolut und relativ gekränkt ist, wie in der ersten Kränkungsbewegung bereits ausgeführt wurde, sondern durch die Interaktivität von Selbst und Anderen nochmals gekränkt erscheint. Ist mein Sinn der Sinn, den ich selbst formuliere? Oder ist dieser Sinn schon der Diskurs des Anderen? Ist Verständlichkeit in mir situiert, wenn ich sie über einen Anderen erreiche? Wann erreiche ich jenes Maß des Verständlichen in mir, um darin Sinn zu erkennen? Konsens und Dissens sind nur dann unterscheidbar, wenn ich mit solcherlei Sinn operiere. Aber wer ist der Beobachter, der diesen Sinn zuschreibt, wenn ich ihn mir nicht an mir selbst beobachtend ableiten kann? Sinn ist immer ein Beobachtungskonstrukt. Daher ist es entscheidend, zunächst den Sinn derjenigen Beobachter festzuhalten, die Sinn zuschreiben. Aus dieser Sicht wird klar, dass die universalpragmatische Zuschreibung nur *ihren* Sinn hat, *eine* Universalpragmatik zu errichten. Wahrheit verwandelt sich in universalen Konsens, der faktisch aber nur die Wahrheit einer beobachtenden Verständigungsgemeinschaft ist. Diese ist sich bis heute praktisch aber nicht einig, wie man es nach der Universalpragmatik erwarten müsste. Konsens nämlich ist immer nur partiell möglich. Hier gibt es auch für den Konstruktivismus keinen universalen Ausweg – es sei denn, man wollte alle Konstruktionen in erlaubte und unerlaubte zerlegen, was die Universalpragmatik in das Paradox einer Einwirkung von außen zwingt, die sie zugleich nicht zulassen kann und will. Auf diesen Umstand will ich weiter unten mit einem Vergleich von Habermas und Rorty noch näher zu sprechen kommen. Die anderen Geltungsansprüche nach Richtigkeit und Wahrhaftigkeit sind wünschenswert, sagen aber als Ideale noch nichts über tatsächliche Kommunikationen aus. Wie wir aus der ersten Kränkungsbewegung wissen, können sich Beobachter erst im Nachhinein oder im Neben-Gegen-Einander Richtigkeit und Wahrhaftigkeit von Kommunikation ablesen, also re/konstruieren. Aus dieser neuen Perspektive erscheint dann etwas erzwungen, was vorher als Einverständnis galt. Insoweit können die Geltungsansprüche positiv gesprochen vor allem als Regeln gesehen werden, deren Verletzungen im historischen Prozess zu interessanten Beobachtungen führen.¹

Zu (7) Weltperspektiven: Hier nun stellt Habermas eine implizite Beobachtertheorie auf, denn indem er Bereiche des Beobachtens angibt, führt er mit Unterscheidungen drei Perspektiven ein. Allerdings ist zu bedenken, dass diese Auf-

¹ In meiner Auseinandersetzung mit der Transzendentalpragmatik habe ich die Kritik an solchen Geltungsansprüchen noch differenzierter entwickelt (vgl. Burekhardt/Reich 2000). Diese mit Holger Burekhardt entwickelte Auseinandersetzung ist hier online verfügbar: http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/reich_works/buecher/moral/index.html.

teilung selbst nur eine der vielen möglichen Konstruktionen ist, mit der sich Beobachtungen anleiten lassen. Inwieweit sie geeignet ist, das können nur konkrete Studien von Beobachtern belegen. Allerdings fällt auf, dass Habermas die Zirkularität dieser Beobachtungsräume nicht sehr deutlich macht. Seine Beispiele suggerieren zumindest eingeschränkte Maximen der Beobachtung, wenn die äußere Natur in die Rolle der objektiven Welt gesetzt wird, die Gesellschaft in die soziale und die subjektive in die innere Natur. In den Perspektiven der Wissenschaft erscheint die objektive Welt in allen drei Gestaltungsmöglichkeiten: So mag das Subjekt selbst als einzig objektive Welt gelten, so mag die soziale Welt die schlechthin objektive Welt sein usw. Objektive, soziale und subjektive Welt scheinen bei Habermas eher noch starre Größen zu sein, denen Perspektiven schon von vornherein eingeschrieben sind, ohne dass deren Relevanz konkret genug wird.

Dieser kurze Überblick über wesentliche Bestimmungen des kommunikativen Handelns und ihre konstruktivistische Einschätzung soll an dieser Stelle genügen.¹ Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass die Teilnehmer an Sprechhandlungen in ihren kommunikativen Handlungen je subjektiv in der Beziehungswelt zueinander Bezug nehmen, und dieser Bezug unterscheidet sich deutlich vom Bezug zur objektiven Welt. In Sprechhandlungen äußern sich die subjektiven Erlebnissätze als wahrhaftig oder unwahrhaftig, aber sie können nicht mehr wahr oder falsch sein. Sie können auch als richtig oder unrichtig erscheinen, „je nachdem ob sie anerkannte normative Erwartungen erfüllen oder verletzen bzw. je nachdem ob sie einen verbindlichen Charakter haben oder eine Verbindlichkeit nur zum Schein herstellen.“ (Ebd., 126) Aber sie beinhalten zugleich, dass die Kommunikationsteilnehmer jeweils in anderer Weise Bezug aufeinander nehmen, so dass die Referenz hier als Selbstreferenz ihres Beziehens aufeinander erscheint. Konstative, expressive oder regulative Sprechhandlungen unterscheiden sich, um die Geltungsansprüche in solchen Sprechhandlungen zu bestimmen. Solche Geltung aber wurzelt letztlich im Einverständnis, das für die Beteiligten hergestellt wird. Im kommunikativen Handeln ist das Einverständnis idealtypisch die Verständigung, im strategischen eine Einflussnahme, die die Handlungen koordiniert. Was macht nun die idealtypische kommunikative Handlung aus?

- ▶ Sie unterstellt, dass die beteiligten Akteure sich kooperativ verhalten und in ihrer geteilten Lebenswelt ihre Beobachtungspositionen aufeinander abstimmen.
- ▶ Vorbehaltlos und aufrichtig müssen sie in der gemeinsamen Situationsdefinition miteinander auskommen. Dazu ist ein wechselseitig kritisierbarer Geltungsanspruch notwendig, Glaubhaftigkeit und ein Bindungseffekt von Sprechangeboten. Auch die Gültigkeit des Gesagten ist erforderlich, solche Bindung muss Relevanz für die Interaktionen der beteiligten Partner selbst haben.

¹ Eine erweiterte Darstellung findet sich z.B. bei McCarthy (1989), eine kritische Erörterung bes. auch bei Wellmer (1986). Zu meinen weiteren Diskussionen über Habermas vgl. auch Band 2 unter III. 2.5. (aktive oder virtuelle Teilnahme), IV. 3.2. (objektive, subjektive und soziale Welt) und IV. 3.3.2.2. (strategisches oder kommunikatives Handeln).

- ▶ Damit ist eine rational motivierte Kraft von Verständigungsleistungen unterstellt, die in einer kritisierbaren Anerkennung wechselseitiger Geltungsansprüche intersubjektiv wurzelt.
- ▶ Auch kommunikatives Handeln schließt Zwecke ein, ist in gewisser Weise Zwecktätigkeit. Jedoch wird hier die ausführende Operation durch den Verständigungsmechanismus selbst unterbrochen. So wird die Egozentrik des Aktors beschränkt und „unter die strukturellen Beschränkungen einer intersubjektiv geteilten Sprache“ (ebd., 131) gestellt. Ein Perspektivwechsel in den Beobachterpositionen ist erforderlich: Der Akteur, der unbedingt etwas in der Welt erreichen will und sich in dieser verdinglicht, muss sich in einer Verständigungssituation mit einer zweiten Person einigen, wobei er keine direkte Abbildung seiner Intentionen im Gegenüber unterstellen kann.

All diese Maximen sind aber idealtypisch, sie sind metatheoretische Beobachterperspektiven, die als Konstrukt von Beobachtung jenen Situationsdefinitionen vorausgehen, die sie definieren sollen.

Nun habe ich Habermas immer wieder Beobachterpositionen unterschoben, um so auf Blickwinkel seiner Theoriekonstruktion aufmerksam zu machen. Aber Habermas benötigt selbst keine ausgewiesene und gesondert entwickelte Beobachtertheorie. An der inhaltlichen Verständigung nehme ich teil, so dass bei ihm die Teilnahme die Beobachtungen stets leitet. Von Habermas kann der Konstruktivismus an dieser Stelle ähnlich wie von Dewey lernen, dass uns unsere Teilnahmen immer schon auch in unseren Beobachtungen festlegen. Eine Beobachtertheorie ohne eine Teilnahmetheorie wird schnell naiv und oberflächlich gegenüber den Kontexten, in die sie eingebettet ist.

Wenn Habermas jedoch davon spricht, dass weder die rekonstruktive Analyse des Sprachgebrauchs noch transzendentalphilosophische Untersuchungen von Erkenntnisleistungen aus einer Beobachterperspektive vorgenommen werden können (Habermas 1992 a, 234), dann unterschätzt er jedoch den eigenen Standort des Beobachtens. Der von ihm unterstellte Beobachterstandpunkt hat nämlich von vornherein eine Perspektive eingenommen, die im kommunikativen Handeln jenes letzte Residuum erblickt, in dem sich die Autonomie in Willkürfreiheit, die Individuierung des vergesellschafteten Subjekts in eine Vereinzelung eines freigesetzten Subjekts, das sich selbst besitzt, verwandeln kann (vgl. ebd., 233). Die Anerkennung einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft, die in solcher Erwartung wurzelt, ist aber bereits *eine* Beobachterperspektive, da sie als Konstrukt in die linguistische Wende von Habermas hineingedacht wurde und seinen eigenen Bestimmungsversuch definiert. Allerdings wechselt die Beobachterperspektive, je nachdem welche Position eingenommen wird. So mag es die Ich-Position einer ersten, sich auf sich selbst beziehenden Person sein, wie es die Transzendentalphilosophie gebietet, so mag es aber auch nach Mead die Perspektive einer zweiten Person sein, die sich auf sich bezieht, um die Zirkularität des beziehenden Prozesses besser einzufangen. Die Angabe des Wechsels solcher Perspektiven der Beobachtung wird mithin zum Schlüssel einer Aussage über die Konstruktion und Rekonstruktion von Wirklichkeiten, die als Intention das eigene Beobachten in allen möglichen Teilnahmen durchzieht. Insoweit ist die Unterscheidung von kommunikativem und strategischen Handeln eine durch und durch

künstliche Setzung, die Habermas deshalb einsetzen musste, um in seiner Konstruktion zu bleiben und diese zu retten. Der Vorteil seiner Konstruktion ist dabei, dass man als Beobachter von sprachlichen Diskursen, die zweckgerichtet sind, die reine Machtverhältnisse auszudrücken scheinen, immer auch jenen Aspekt des Kommunikativen wird entschlüsseln und enträtseln können, der die Angewiesenheit der sich kommunikativ aufeinander Beziehenden in einer Anerkennungsgemeinschaft *idealtypisch* erblicken lässt. Habermas argumentiert fast ausschließlich in diese Richtung. Aber auch der umgekehrte Beobachtungsstandpunkt kann genauso gut Geltung beanspruchen, indem er in den vermeintlich kommunikativen Handlungen das jeweils strategische Moment zugleich und inhärent erblickt. Aus einer solchen Sicht, wie wir sie bei Foucault finden, relativiert sich die kommunikative Perspektive durch die Machtverhältnisse, in die sie eingebettet ist.

Als Kritik bleibt an Habermas vor allem, dass er weder die Beobachterperspektive, die er eingenommen hat, kritisch distanziert, noch dass er die Möglichkeiten des Blickwechsels soweit gestattet, dass der eigene Ansatz hintergebar erscheint. Gleichwohl ist diese Kritik spitzfindig, denn die jeweilige Konstruktion eines jeweiligen Autors ist uns ja Maßstab dafür, eine bestimmte Beobachterperspektive aus ihr abzuleiten und ihr gegenüber einzunehmen. Der Autor legt uns auf eine Teilnahme fest; und hier verfährt der Konstruktivist nicht anders.

Auch für Konstruktivisten bieten die Arbeiten von Habermas ein lesenswertes Abarbeitungspotenzial, an dem besonders für die rationale Seite inhaltlicher Kommunikation Bedingungen studiert werden können, die im kommunikativen Handeln differenziert auftreten. Allerdings bleibt die Beschränkung auf die inhaltliche Seite zugleich eine Verengung des Beobachterstandpunktes, der beachtet werden muss.

Zum Schluss dieser Betrachtungen will ich nochmals verdeutlichen, in welche Schwierigkeiten eine Sprachpragmatik gerät, wenn sie sich überwiegend auf der Inhaltsseite verallgemeinert. Solche Verallgemeinerung gipfelt in starken Thesen: „Aber alle Sprachen bieten die Möglichkeit, zwischen dem, was wahr ist, und dem, was wir für wahr halten, zu unterscheiden. In der Pragmatik eines jeden Sprachgebrauchs ist die *Unterstellung* einer gemeinsamen objektiven Welt eingebaut.“ (Ebd., 178) Gleichwohl erwächst für Habermas daraus keine neue absolute Weltdeutung, denn die kritisierbaren Geltungsansprüche, über die Einverständnis erreicht werden kann, werden faktisch wirksam als „idealisierte Gehalt der Alltagspraxis“ (ebd., 183), ohne als alles gestaltende Vernunft emporzutreten. Es sind heuristische Vernunftideen, wenngleich die Unterstellung, die sie trägt, sie auch mehr scheinen lassen kann, als sie in der Praxis widerstreitender menschlicher Interessen herzugeben in der Lage sind.

Das kommunikative Handeln soll nach Habermas erklären, „wie soziale Ordnung möglich ist.“ (Ebd., 75) Die Analyse des kommunikativen Handelns erschließt den lebenswirklichen Hintergrund, der die Interaktionen miteinander vernetzt und zu Systemen ausbildet. Habermas spricht von einer Intuition, die sich in der Setzung des kommunikativen Handelns selbst ausdrückt: „Das Konzept des kommunikativen Handelns entfaltet die Intuition, dass der Sprache das Telos der Verständigung innewohnt.“ (Ebd.) Verständigung bezieht sich immer auf Nor-

men, d.h. auf bestimmte Geltungsansprüche, die über grammatische Ausdrücke hinausreichen. Dabei ist die Verständigung von Habermas, wie die Ansprüche des kommunikativen Handelns offenlegen, auf der Inhaltsebene situiert: „Ein Sprecher verständigt sich mit einem anderen über eine Sache. Ein solches Einverständnis können beide nur erzielen, wenn sie Äußerungen als sachgemäß gelten lassen. Einverständnis über etwas bemisst sich an der intersubjektiven Anerkennung der Gültigkeit einer grundsätzlich kritisierbaren Äußerung.“ (Ebd., 75 f.)

Hier unterscheiden sich allerdings Bedeutung und Geltung voneinander: Es ist ein Unterschied, ob man die Bedeutung eines sprachlichen Ausdruckes versteht, oder ob man eine Äußerung, über die man sich verständigt, für gültig hält. Auch unterscheidet man in der Regel eine für gültig gehaltene oder eine gültige Aussage. Gleichwohl treffen Bedeutung und Geltung in dem Umstand zusammen, dass man die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks immer nur in dem bedeutsamen Kontext, d.h. im Gültigkeitsraum dieser Aussage selbst, verstehen kann. „Man wüsste eben nicht, was es heißt, die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks zu verstehen, wenn man nicht wüsste, wie man sich seiner bedienen könnte, um sich mit jemandem über etwas zu verständigen.“ (Ebd., 76)

Diese Gedankenführung, die Habermas entwickelt, bleibt eng auf der inhaltlichen Seite. Zwar führt er Karl Bühler an, der die Funktionen der Sprache nach drei Seiten hin unterschieden hat: Sie bringt Intentionen oder Erlebnisse eines Sprechers zum Ausdruck, sie stellt Sachverhalte oder etwas in der Welt Begegnendes dar, sie beinhaltet eine Beziehung zu einem Adressaten. Habermas macht daraus: „Es besteht eine dreifache Beziehung zwischen der Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks und (a) dem mit ihm *Gemeinten*, (b) dem darin *Gesagten* und (c) der *Art seiner Verwendung im Sprechakt*.“ (Ebd., S. 77)

Habermas beklagt zu recht, dass diese drei Funktionen in der Entwicklung der Sprachphilosophie sehr einseitig aufgenommen wurden. In der intentionalistischen Semantik wird betont, was der Sprecher mit einem verwendeten Ausdruck in einer gegebenen Situation meint oder ausdrücken will. In der formalen Semantik wird von den Bedingungen ausgegangen, unter denen eine Aussage wahr ist. Die Gebrauchstheorie der Bedeutung schließlich richtet sich vor allem auf die Interaktionszusammenhänge und den Gebrauch, um die praktischen Funktionen, die Aussagen ausmachen, in den Mittelpunkt zu stellen. Habermas erläutert die Bedingungen dieser drei Funktionsweisen und ihre Begrenzungen in den dargestellten Ansätzen ausführlich (vgl. ebd., 105 ff.). Gleichwohl kann er die von ihm als intuitiv bezeichnete richtige Herangehensweise an die Sprachproblematik dieser drei Ansätze allenfalls relativieren, aber nicht übergehen. Dies wird besonders deutlich, wenn man seinen Ansatz mit dem Dekonstruktivismus von Richard Rorty vergleicht. In diesem Dekonstruktivismus findet eine Entwicklung, die die einheitsstiftende Vernunft relativiert, wie es für die Erkenntnistheorie bereits von Kuhn und Feyerabend herausgearbeitet worden war, einen gewissen Abschluss oder Höhepunkt.

Rorty ist für uns interessant, weil in seiner Argumentation durchaus auch eine linguistische Wende innerhalb des Pragmatismus erkennbar wird, die zugleich eine Überwindung naturalistischer Sichtweisen bei Dewey beinhaltet und damit auch eine Entwicklung hin zu konstruktivistischen Denkweisen im Pragmatismus,

wie sie zwischen Vertretern des heutigen Pragmatismus und des interaktionistischen Konstruktivismus diskutiert werden, vorbereitet.¹

Rorty betont, dass auch für die Naturwissenschaften eine einheitliche Theoriebildung im Sinne eines zeitlosen, neutralen wissenschaftlichen Begriffsystems nicht erreichbar ist (vgl. Rorty 1992). Dies gipfelt in die Aussage, dass in den Labors wie im Leben die gleiche Vielfalt, die gleiche „Kultur der Vieldeutigkeit“ gilt, wobei die Beobachterstandpunkte jeweils durch die eingespielten gesellschaftlichen Konventionen und Praktiken ihre temporale Gültigkeit beanspruchen. Gegenüber dieser Sichtweise klagt Habermas insbesondere den Paradigmenwechsel von der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie, d.h. die linguistische Wende ein. In ihr sieht er so etwas wie eine letzte Rettung der Wahrheit, die sich erhalten muss und sich als Möglichkeit sozialer Wissenschaft zu formulieren hat.

Nach Rorty nun ist Wahrheit die Auffassung, die nach den jeweiligen Maßstäben für berechtigt gehalten werden kann. Sie unterscheidet sich als Rationalitätsstandard damit nicht von alltäglichen Standardisierungen des für wahr oder falsch Gehaltenen. Die Praktiken solcher Rechtfertigung sind eingefasst in die sozialen Verhaltensweisen, die durch Sprache, Traditionen, Lebensformen bedingt sind. Wahrheit wird so zu einer Verständigung im Gebrauch. Eine Objektivität gewinnt solche Wahrheit durch die Intersubjektivität einer Übereinstimmung, die in einer faktisch geteilten Lebenswelt wurzelt. Hier gehört man zufällig bestimmten Sprachgemeinschaften und Lebensgemeinschaften an, hier gibt es keine ideale Kommunikationsgemeinschaft für Rorty, hier gibt es keinen letzten Punkt einer letzten Gemeinschaft oder einer „wirklichen“ Rationalität, denn die Rationalität selbst ist begrenzt durch die Temporalität und Zufälligkeit dieser Gemeinschaft und ihrer Konstruktionen. Rorty will den Rückfall in einen Objektivismus vermeiden, der den Beobachter, der in einer solchen Lebensgemeinschaft existiert, aus einer teilnehmenden Perspektive herauslöst und ihn seines Kontextes beraubt, aus dem heraus er allein beobachten kann. Hierbei gibt es durchaus Übereinstimmungen mit Habermas. Rorty wendet sich aber in direkter Kritik an Habermas gegen ein zeitloses, neutrales wissenschaftliches System, das im Zentrum einer neuen Philosophie stehen soll (vgl. 1992, 411 ff.). Soweit Habermas Diskurse als Bestandteil von Bildungsprozessen sieht, die sich durch Gebrauch definieren, kann Rorty noch folgen. Wenn jedoch ambitiös eine Synopse der Funktionen gegeben werden soll, „die Erkenntnis innerhalb universaler lebenspraktischer Zusammenhänge hat“ (Habermas 1975, 410), dann sieht Rorty einen „objektivistischen Schein“ im Hintergrund, der für ihn bereits in der Philosophie Kants gescheitert ist. Habermas Versuch, durch Sprache eine neue Rettung nunmehr pragmatischer Universalien zu finden, scheitert nach Rorty ebenso wie alle anderen Versuche, die sich dem Menschen, dem Geistigen oder welcher Einheit auch immer zuwandten. Es scheint, so argumentiert Rorty, für die Wissenschaft der Moderne immer noch unerträglich zu sein, anzuerkennen, dass Diskurse nur unter anderen, dass Projekte nur eins neben anderen und unter vielen sind, an denen wir beteiligt sind oder von denen wir sogar ausgeschlossen bleiben.

Mit dieser Sichtweise hat Rorty nun allerdings ein Dilemma bezeichnet, das Habermas als Ethnozentrismus oder Privileg der je eigenen, zufällig vorhandenen

¹ Vgl. hierzu auch Hickman/Neubert/Reich (2003, 2009), Garrison (2008).

Sprachgemeinschaft herausstellt. Denn wenn der Beobachter sich so wenig aus seinem Kontext herauslösen kann, wenn er so wenig aus der teilnehmenden Perspektive entlassen werden kann, dann bleibt die Gefahr, dass er ständig aus dieser Perspektive heraus alles andere sehen und interpretieren wird. Habermas widerspricht einer solchen Deutung, indem er sich auf Hilary Putnam, der selbst stark pragmatistisch argumentiert, stützt. Putnams Argumentation geht nach Habermas wie folgt: „Wenn die Unterscheidung zwischen einer *hic et nunc* für wahr gehaltenen und einer wahren, d.h. unter idealisierten Bedingungen akzeptablen Auffassung zusammenbricht, können wir nicht erklären, warum wir reflexiv lernen, d.h. auch die eigenen Rationalitätsstandards *verbessern* können. Sobald das rational Gültige mit dem sozial Geltenden zusammenfällt, schließt sich die Dimension, in der allein Selbstdistanzierung und Selbstkritik und damit eine Überschreitung und Reform unserer eingefahrenen Rechtfertigungspraktiken möglich sind.“ (Habermas 1992 a, 176 f.)

Diese Kritik greift aber an Rorty insoweit nicht, weil dieser durchaus zugestehen wird, dass jederzeit die Beobachter mit besseren Ideen, mit besseren Entwürfen und Konstruktionen in den Diskurs der Wahrheitsfindung eingreifen könnten. Insoweit ist auch hier eine Verbesserung der Rationalitätsstandards nicht ausgeschlossen, nur dass wir die darin liegende Idealisierung nicht als Objektivismus missverstehen dürfen. Wir könnten ja irren. Oder anders: im Nachhinein erweisen sich die sichersten Theorien doch wieder als Irrtum.

Wie aber, so fragt Habermas zurück, können wir vorgehen, wenn die dabei erwünschte intersubjektive Übereinstimmung, die die Grundlage jeder Wahrheitsformulierung in einer Zeit ist, sich nicht selbst in ihrer Idee als Idealisierung ernst nimmt? Es erscheint hier nämlich das Dilemma, dass auch Rorty, der seine Aussage niederschreibt, mit ihnen eine Idee hinterlegt, die um intersubjektive Übereinstimmung ringt.

In Fällen des interkulturellen oder historischen Verstehens, in denen nicht nur gegeneinander widerstreitende Interessen und rivalisierende Theorien miteinander streiten, sondern in denen auch unterschiedliche Rationalitätsstandards im Rahmen unterschiedlicher Lebensformen eine Rolle spielen, lässt sich die Beobachterperspektive, die spricht für Rorty, der einen wie der anderen Seite in der Tat nicht mehr nach einer allgemeinen Kategorie der Wahrheit beurteilen. Sollte man solch eine Beurteilung dennoch wagen, so wird die jeweils andere Kultur aus ihrem Ethnozentrismus heraus jenes als falsch diagnostizieren, was von der eigenen Sichtweise abweicht.

Habermas aber setzt da an, wo die unterschiedlichen Kulturen dennoch miteinander frei sprechen. Idealtypisch bedeutet dies, dass es sich um symmetrische Beziehungen handelt. Habermas betont dies mit Putnam und Thomas A. McCarthy ganz entschieden. Er weist daraufhin, dass alle Sprachen die Möglichkeit bieten, zwischen wahr und falsch zu unterscheiden und dass in ihnen die Unterstellung einer gemeinsamen objektiven Welt eingebaut ist. „Und die Dialogrollen jeder Gesprächssituation erzwingen eine Symmetrie der Teilnehmerperspektiven. Sie eröffnen zugleich die Möglichkeit der Perspektivenübernahme zwischen Ego und Alter sowie die Austauschbarkeit von Teilnehmer- und Beobachterperspektiven.“ (Ebd., 178) Aus dieser Sicht erscheint der Kontextualismus und die Ethnozentrierung bei Rorty als fragwürdig, weil sie das Verstehen

jeweils „als eine assimilierende Einordnung des Fremden in unseren (erweiterten) Interpretationshorizont beschreibt.“ (Ebd., 177 f.) Was für Habermas bedeutet, dass er damit die „Symmetrie der Ansprüche und der Perspektiven *aller* an einem Dialog Beteiligten“ verfehlt (ebd.). Idealtypisch bedeutet dies wiederum, dass bei einer unterschiedlichen Sichtweise der einzelnen Beobachter, sie jeweils wechselseitig symmetrisch versuchen müssten, einander zu verstehen.

Aber sind dies wirklich stichhaltige Einwände gegen Rorty? Eine herrschaftsfreie Sprechgemeinschaft erscheint bei Habermas als kommunikative Idealsituation. Hier entfaltet sich in der Tat ein potenzieller Objektivismus, denn unsere Alltagswelt ist weit entfernt von solchen Situationen. Es gelingt Habermas nur durch eine künstliche Trennung von strategischem und kommunikativem Handeln, diesen Riss, der in den Alltagssituationen vorhanden ist und den er auch als Form von Macht sieht, zu überbrücken bzw. künstlich durch ein theoretisches Beobachterkonstrukt zum Verschwinden zu bringen. Darauf gehe ich gleich noch näher ein. Zum anderen übersieht Habermas in der reinen Inhaltlichkeit dieser Sprechgemeinschaft große Teile der von mir in der dritten Kränkungsbewegung noch darzustellenden Aspekte des Unbewussten, des Begehrens, der imaginären Spiegelungen von Menschen über solches Begehren, das für die Subjektivität einen Spalt zwischen irrational und rational aufwirft, zwischen bewusst und unbewusst bedeutet, der die intrapsychische idealisierende Typisierung des sich eindeutig kommunikativ im Sinne von Habermas verhaltenden Menschen in Frage stellt. Solche idealen Typisierungen, wie sie Habermas vorschlägt, sind damit sowohl den Interaktionen der Subjekte als auch den intrapsychischen Vorgängen in Subjekten entfremdet, sie sind *ein* Rationalitätsstandard, der möglichst über die eigene gewählte Perspektive, die Sprache, zu einer Bereinigung der Widersprüche von Interessen beitragen will. Dahinter steckt immer noch die Utopie einer Gemeinschaft der Besseren, derjenigen, die sich frei und gleich verständigen. Gegen eine solche Utopie ist als Utopie nichts einzuwenden. Sie ist eine Idee, mit der Interessengruppen um Geltung ringen können und im Sinne einer auf Solidarität bauenden Demokratisierung auch sollten, aber, und dies ist bei Habermas nicht deutlich genug artikuliert, sie hat jene unerschütterliche Objektivität verloren, nach der der Autor immer noch diskursiv sucht. Insoweit ist Rortys Antiobjektivismus vorzuziehen. Mit ihm bleiben wir ernüchtert auf beiden Füßen des widersprüchlichen und sich nach unterschiedlichen Projekten hin entfaltenden Lebensalltags.

Gleichwohl bleibt bei Rorty dann das Problem, inwieweit wir noch wahre Ideen für uns gewinnen können, die wir gegen andere wenden. Zwar hat die alte Wahrheit im Sinne eines Objektivismus ihren Glanz verloren, aber auch relativierende Redeweisen beanspruchen so etwas wie Wahrheit im Sinne ihres Beobachterstandpunktes und der hinterlegten Teilnahmen. Ohne diese wäre weder ein Inhalt noch eine Kritik zu formulieren. Es bleibt damit nun aber das Unbehagen, dass die Objektivität all solcher Ideen doch nur ethnozentrisch oder lokal gewonnen wird. Dann aber wird es zu einer die Vernunft regulierenden Idee, die von Habermas intendierte Symmetrie zumindest dadurch in einer Annäherung zu erreichen, dass wir die Beobachterperspektiven möglichst häufig wechseln, um nicht in einen neuen Objektivismus hineinzugeraten. In dieser skeptischen Haltung, die Habermas auch für sich beansprucht, liegen damit Rorty und Habermas nicht weit aus-

einander. Beide könnten sich hier auf Dewey berufen, der die Demokratie nur dann gewährleistet sieht, wenn innerhalb einer Gruppe in der Gesellschaft möglichst hohe Diversität und Pluralität möglich ist und entwickelt wird, zugleich aber auch die unterschiedlichen Gruppen in der Gesellschaft darauf einigen können, uneinig sein zu dürfen (vgl. Reich 2005 a).

Was aber bleibt nach dieser Relativierung dann für die Begründung kommunikativen Handelns? „Auch die kommunikative Vernunft setzt fast alles kontingent, selbst die Entstehungsbedingungen ihres eigenen sprachlichen Mediums. Aber für alles, was *innerhalb* sprachlich strukturierter Lebensformen Geltung beansprucht, bilden die Strukturen möglicher sprachlicher Verständigung ein Nicht-Hintergebares.“ (Habermas 1992 a, 179 f.)

Dennoch hält dieser letzte Rückzug nicht das, was Habermas sich von ihm verspricht. Habermas kann der Heterogenität des Lebens, dem Dickicht der Lebenswelt nicht ausweichen, die die sprachliche Verständigung in je konkreter Weise widersprüchlich werden lässt. Sein Versuch, die Niederlage des subjektphilosophischen Begriffs des „gesamtgesellschaftlichen Bewusstseins“ auf eine intersubjektivitätstheoretische, sprachphilosophische Grundlage umzustellen, verengt die menschlichen Entwicklungsmöglichkeiten auf Sprache und wird sich darin selbst zur Falle.¹ So ist denn auch die Anknüpfung an Mead bei Habermas einseitig situiert, weil er Intersubjektivität vor allem auf Sprache bezieht.²

Mir hingegen scheint nicht eine linguistische Wende, sondern eine Wende hin zur Beziehungswirklichkeit der ausschlaggebende Punkt zu sein, aus dem heraus sich eine *erweiterte* Begründungsbasis für die Konstruktion von Wirklichkeit gewinnen lässt. Damit ist jedoch kein universalisierender Anspruch mehr verbunden. Gleichwohl bleibt dann das Problem, eine neue Theorie zu entwickeln, die sich als passend für soziokulturelle Fragen mindestens einer Verständigungsgemeinschaft erweist, ohne die Diversität, d.h. die Möglichkeit anderer Verständigungen, leugnen zu können. Ihr zentrales Problem wird es sein, gegen die mögliche Beliebigkeit zu streiten, d.h. eine gerechtfertigte Behauptbarkeit ihrer Aussagen noch zu begründen, die sie unterscheidbar werden lässt. In der Kränkung des Unterschiedenen als Gewinn von Unterscheidbarkeit und Diversität scheint die Lösung zu liegen, die zumindest in den Humanwissenschaften gegenwärtig als sich durchsetzendes Paradigma erscheint.

In solche divers gedachten und gelebten Beziehungen aber greift Sprache nur als ein Faktor neben anderen ein. Die bei Habermas erkennbare Unterschätzung der Erlebniswelt, des subjektiv Unbewussten, des konstruktiven Aufbaus von Denken und Gefühlen im zirkulären Kontext, die Unterschätzung von Macht, Begehren und Ambivalenzen, scheint mir der Hauptgrund dafür zu sein, dass die Ver-

¹ Wenn Habermas in „Erkenntnis und Interesse“ von Arbeit, Sprache und Herrschaft als drei Grundgrößen spricht, so zeigt jede Konzentration auf eines dieser Beobachtungsfelder dann eine Verengung, wenn man fast ausschließlich aus dieser Perspektive eine übergreifende Rationalität gewinnen will. Habermas kritisiert dies etwa für marxistische Strömungen im Feld der Arbeit oder gegenüber Foucault im Feld der Macht. Im Grunde aber schlägt diese Kritik auch auf ihn selbst zurück.

² Dies sehen auch etliche Pragmatisten als eine Schwäche bei Rorty. Durch die Dominanz der Sprache geraten andere Perspektiven zu sehr in den Hintergrund, auch wenn nicht gelegnet werden kann, dass wissenschaftliche Diskurse sich immer sprachlich artikulieren und hier besonders kontextsensibel sein müssen.

ständigungsgemeinschaft letztlich ein Bild bleibt, dessen konkrete Kontur nur als Momentaufnahme ihrer eigenen Rationalisierung sichtbar und verstanden werden kann. Darin sind die Argumente von Habermas durchaus einleuchtend. Aber mit dieser Verengung seiner Beobachterperspektive auf den sprachlichen Geltungs- und Verständigungsraum klammert er all jene Momente aus, die die sprachliche Rationalität durch die Beziehungsseite der Kommunikation selbst unterlaufen. Hier reicht es nicht aus, wenn Habermas seine Theorie kommunikativen Handelns hinreichend skeptisch angelegt wissen will. Die Idee einer unversehrten Inter-subjektivität, die sich aus der Analyse notwendiger Bedingungen von Verständigung entwickeln lässt (ebd., 185), setzt einen Beobachter voraus, der eine Unversehrtheit in die Beziehungen selbst hineinkonstruiert, der zumindest „die formale Charakterisierung notwendiger Bedingungen für nicht antizipierbare Formen eines nicht-verfehlten Lebens“ (ebd., 186) entwickelt. Auch wenn hier nicht ein prophetisches Leben in Aussicht gestellt werden kann und soll, so bleibt das nicht-verfehlte Leben als ein Restbestand menschlicher Solidarität, dessen Produktion als kommunikatives Handeln intendiert ist. Für dieses will Habermas alle Zwecke ausschließen, alles strategische Handeln hintanstellen. Kommunikatives Handeln hingegen wurzelt in der kooperativen Anstrengung, „die Leiden versehrbarer Kreaturen zu mildern, abzuschaffen oder zu verhindern.“ (Ebd.) Ein solches Bewusstsein äußert sich heute als Krisenbewusstsein, eine „postkonventionelle Ich-Identität kann sich nur stabilisieren im Vorgriff auf symmetrische Verhältnisse zwangloser reziproker Anerkennung.“ (Ebd., 228) In dieser Projektion auf eine ideale Kommunikationsgemeinschaft bleibt das Ich in einer Schlüsselrolle. In dieser behauptet Habermas letztlich die Autonomie und Sicherheit dieses Ichs, des Subjekts in der Intersubjektivität. Dabei greifen mehrere Argumentationsstränge ineinander:

- ▶ „Das Selbst des praktischen Selbstverhältnisses vergewissert sich seiner durch die Anerkennung, die seine Ansprüche von alter Ego erfahren.“ (Ebd., 230) Das Ich ist damit auf ein Du bezogen, das für ihn die Grundlage einer intersubjektiven Anerkennung seines Identitätsanspruches darstellt. In einer Sprechhandlung ist dieses vorausgesetzt, da einer den anderen als zu-rechnungsfähigen Akteur anerkannt haben muss, wenn dieser auch zu seinem Sprechaktangebot Stellung im Sinne der Annahme oder Abweisung nehmen soll. „So erkennt im kommunikativen Handeln jeder im anderen die eigene Autonomie.“ (Ebd.)
- ▶ Die Geltungsansprüche, die ein Sprechakteilnehmer in Sprechakten erhebt, dürfen damit nicht gleichgesetzt werden. In ihnen ist die Gültigkeit bestimmter Äußerungen unterstellt, nicht aber die Identität des Sprechers, die vorausgesetzt wird.
- ▶ In normativen Kontexten sind interpersonale Beziehungen festgelegt, „die jeweils in einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt für legitim gehalten werden.“ (Ebd., 231) Sprecher und Hörer sind in einem solchen inter-personalen Kontext zugleich in ein Netz normativer Erwartungen eingeschlossen. Andererseits bedeutet die Erfüllung solcher sozialen Normen, solange sie in ein sprachliches Netz eingeschlossen sind, deren bloße Reproduktion. „Die ineinander verschränkten Perspektiven der ersten und der

zweiten Person sind zwar austauschbar; aber der eine Teilnehmer kann die Perspektive des anderen nur *in der ersten Person* und das heißt auch: niemals bloß als Stellvertreter, sondern unausweichlich in *propria persona* übernehmen. So wird der kommunikativ Handelnde durch die bloße Struktur sprachlicher Intersubjektivität dazu angehalten, auch im normenkonformen Verhalten, *er selbst* zu bleiben.“ (Ebd., 231) Daraus folgt nun, dass auch im normengeleiteten Handeln die Initiative des Subjekts, des Ich-Sprechers, weder abgenommen noch abgegeben werden kann. Hierin wurzelt die Spontaneität und Kreativität des Sprechers.

- Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung sind streng intersubjektiv fundiert: „Wer moralisch urteilt und handelt, muss die Zustimmung, wer sich in einer verantwortlich übernommenen Lebensgeschichte verwirklicht, muss die Anerkennung einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft erwarten dürfen.“ (Ebd., 233) Inwieweit Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung in konkreten Fällen jeweils durchgesetzt werden können, ist allerdings von Handlungssituationen abhängig. „Die allgemeinen pragmatischen Voraussetzungen kommunikativen Handelns bilden semantische Ressourcen, aus denen historische Gesellschaften je auf ihre Weise Geist- und Seelenvorstellungen, Personenkonzepte, Handlungsbegriffe, moralisches Bewusstsein usw. schöpfen und artikulieren.“ (Ebd., 232)

Insgesamt bleiben diese Voraussetzungen, die Habermas besonders im Anschluss an Mead diskutiert, sehr allgemein. Sie unterstellen zugleich für das kommunikative Handeln, dass es nicht möglich ist, nicht idealtypisch zu kommunizieren, wenn man sich auf Kommunikation überhaupt einlässt. Da sie jedoch auf der rationalen Ebene von Kommunikation verharren, kommt weder die Widersprüchlichkeit im intersubjektiven noch intrapsychischen Geschehen der handelnden Subjekte, kommt weder ihre Trieb-, noch Gefühls- und Erlebnisproblematik zum Ausdruck, verhindert die idealtypische Setzung, die Schwierigkeiten der Ich-Autonomie und Selbstfindung in Beziehungskontexten möglichst von verschiedenen Beobachterperspektiven und aus unterschiedlichen Teilnahmekontexten und Akteursrollen aus vorstellbar werden zu lassen. Die Verengung der Beobachterperspektive auf die inhaltliche Seite der Kommunikation wird durch die von ihm hervorgehobenen Merkmale überaus deutlich. Dabei bleibt es auch eine Schwäche, dass er sich selbst als Beobachter gegenüber den beobachteten Kontexten nicht deutlich genug situiert, damit auch nicht sensibel genug auf jene Bereiche reagiert, die durch Beobachtungen über das sprachlich rationale Phänomen hinaus konstruiert, rekonstruiert oder dekonstruiert werden können.

Gleichwohl bietet die Theorie von Rorty hier keine Gegenlösung. Sie ist zwar als Beobachtertheorie breiter angelegt, und im Sinne der Dekonstruktion ist es auch leichter, eine solche breitere Anlage zu verteidigen, schließlich wird sie jedoch auch in ihrem Ethnozentrismus wie bei Habermas auf Wahrheitsaussagen geführt, die zwar nicht mehr dem Objektivismus unterliegen sollen, die aber doch Angebote eines konstruierenden Beobachters in Beziehungen und Lebenswelt sind. Gerade die Kränkung zwischen Selbst und Anderen macht es nun offenbar notwendig, den komplexen Bedingungen von Beziehungswirklichkeit näher nachzugehen, der Zirkularität in Beziehungen nachzuspüren, eine Beziehungswende der

Reflexion zu vollziehen, um jenen Intuitionen nachzuspüren, die Habermas zwar schon erwähnt, wenn er von Funktionen der Sprache spricht, die aber nicht nur für die Sprache, sondern weit über diese hinaus für menschliche Entwicklung und Beobachtung solcher Entwicklung gelten.

Was für Habermas spricht, ist der Umstand, dass er erkennt, dass die Philosophie aus ihrer privilegierten Stellung zur Wahrheit und der Heilsbedeutung der Theorie entlassen wurde. Damit wurde der klassische Vorrang der Theorie vor der Praxis erschüttert, in dem Nebeneinander von Wissenschaften und Nacheinander von verschiedensten Weltbildern wird deutlich, dass sich die unterschiedlichen Beobachterpositionen mit ihren Konstruktionen schon immer auf einen sogenannten vorwissenschaftlichen Umgang mit Dingen und Ereignissen beziehen. Kritiker wie Rorty spitzen dies auf die Aussage zu, dass die Wahrheitssuche sich heute auf lokale Sprachspiele und faktisch durchgesetzte Diskursregeln einschränke, wobei der Rationalitätsstandard an Gepflogenheiten, an vor Ort gültige Konventionen angeglichen wird (Habermas 1992 a, 58). Soweit möchte Habermas nicht gehen. Zwar bleibt für ihn der Vorrang der Praxis vor der Theorie relevant, aber diese Relevanz sollte nicht in eine Vernunftskepsis münden, weil man sich auf die Einengung der wissenschaftlichen Wahrheitsfragen im Sinne traditioneller Muster nicht festlegen muss. Hier spricht Habermas indirekt auf eine Kritik an konstruktivistischen Ansätzen an. Wenn diese nämlich in der allgemeinen Feststellung enden, dass traditionelle Theorien durch ihre Fixierung auf enge Wahrheitsfragen den konstruktivistischen Anteil der Erkenntnis vernachlässigen und damit die je subjektiv möglichen, unterschiedlichen Beobachterstandpunkte übergehen, so kann eine solche Sicht in reinem Solipsismus und Skeptizismus enden. Dies wäre aber eine übertriebene neue Festlegung, die gar nicht erforderlich ist, wenn wir einen anderen Geltungsbereich von Wahrheit definieren. Eine Philosophie oder Beobachter-, Teilnehmer- und Akteurstheorie, die sich nicht auf die Verengung einlässt, die sich nicht in den Logozentrismus einer Wissenschaft flüchtet, die nicht in ihren eigenen Kontexten befangen bleibt, die sich vielmehr, wie Habermas sagt, auf das „Dickicht der Lebenswelt“ zurückwendet, öffnet sich der kommunikativen Alltagspraxis und entdeckt sich in dieser als selbstoperierende Vernunft. „Hier verschränken sich zwar die Ansprüche auf propositionale Wahrheit, normative Richtigkeit und subjektive Wahrhaftigkeit innerhalb eines konkreten, sprachlich erschlossenen Welthorizonts; als kritisierbare Ansprüche transzendieren sie aber zugleich die Kontexte, in denen sie jeweils formuliert und geltend gemacht werden. Im Geltungsspektrum der alltäglichen Verständigungspraxis kommt eine nach mehreren Dimensionen aufgefächerte kommunikative Rationalität zum Vorschein. Diese bietet zugleich einen Maßstab für die systematisch verzerrten Kommunikationen und Entstellungen der Lebensformen, die von der selektiven Ausschöpfung eines mit dem Übergang zur Moderne zugänglich gewordenen Vernunftpotenzials gezeichnet sind.“ (Ebd., 59)

Auch wenn ich glaube, dass die kommunikative Alltagspraxis in ihrer Zirkularität nicht nur in ihrem Vernunftpotenzial bemessen werden muss, sondern hierin gerade auch Einschlüsse affektiver und anderer Natur beinhaltet, so bleibt der von Habermas angegebene Interpretationszusammenhang dennoch in einem engeren Sinne schlüssig. Als Beobachter dieser Alltagspraxis oder als imaginiertes äußerer Beobachter von Kommunikationsvorgängen in unserer Gesellschaft nützt uns der

Skeptizismus nur zur Dekonstruktion bestehender Machtgefüge und zur Erneuerung unserer Skepsis in ausufernden Variationen. Dies kann starke Tendenzen zur Beliebigkeit fördern und einen Ansatz bis hin in Selbstwidersprüchlichkeiten führen. Eine konstruktivistische Sicht kann allerdings nicht im Gegengriff nach einer „affirmativen Theorie des richtigen Lebens“ (ebd.) suchen, auch sie wird eher Deformationen des Lebens aufspüren, zugleich aber auch beobachtend aufzuklären versuchen, nach welchen Formationsregeln dieses Leben abläuft. In der Relativität der Geltung solcher Beobachtungen haben wir ein Kriterium eingebaut, das genügend Skepsis bewahren lässt, ohne sich selbst handlungsunfähig zu machen. Wie weit dabei nun allerdings die durch solche Beobachtung entstehende Affirmation bestehender Abläufe oder Dekonstruktion solcher Abläufe geht, bleibt immer dem Wechselspiel individueller Interessen und Machtzusammenhänge in der Veränderung einer konkreten Beobachterrealität und -situation vermittelt über Akteure und deren Teilnahmen an Kontexten überlassen, wobei Individualität auf die Interaktionsverhältnisse von Verständigungsgemeinschaften angewiesen ist, durch die Alter und Ego miteinander gekoppelt sind.

Nehmen wir das durch Hegel inspirierte Bild wechselseitiger Anerkennung und ihrer Vermittlung durch ein „Ding“ noch einmal auf, dann erkennen wir vielleicht, dass sich Habermas auf die Seite idealtypisch egalisierter Knechte geschlagen hat, und dass das „Ding“ sich in Sprache verwandelt. In dieser Konstruktion scheint sich eine gleichberechtigte Verständigungsgemeinschaft denken zu lassen, deren Verdinglichung kommunikativ und nicht zugleich strategisch situiert ist.¹ So stört Interaktivität nicht mehr die Vermittlung, sondern bedingt sie aus der Einheit eines sprachlichen Vermögens. Dieses bleibt als vernünftiger Restbestand und schimmert wie eine Hoffnung im Dickicht der Lebenswelt, ein Ort, der wie im Märchen ein Glück verheißt, demgegenüber reale Lebensumstände wie ein Leiden erscheinen. Bemerkenswert aber ist, dass dieses kommunikative Glück mit der Magie der Entsubjektivierung versehen ist, denn die Singularität der Subjekte stört aufgrund der Triebe, Emotionen, Zwecke, Interessen und Ambivalenzen ein Ideal, das sie erst zu „wahren“ Subjekten werden lassen soll. Damit aber wird die Verständigungsgemeinschaft paradox, wenn die Lebenswelt ihr doch zum Dickicht durch Beobachtung wird. Welcher interaktive Beobachter solcher Gemeinschaft weiß genau, wann er vernünftig kommunikativ oder bloß strategisch zweckbegehrend ist? Was wäre, wenn das kommunikative Handeln selbst ein Zweckdenken ist? Die Subjektivierung einer Metatheorie, wie der von Habermas, führt sie direkt zurück in das ethnozentrische Denken, das sie – gegen Rorty – verlassen wollte.

¹ Der interaktionistische Konstruktivismus arbeitet nicht mit dieser idealtypischen Setzung, sondern berücksichtigt stärker die Machtfrage. Vgl. dazu Band 2., Kapitel IV. 3.3.2.

2.5. Luhmanns Entsubjektivierung des Konstruktivismus

In anderer Weise und radikaler als Habermas entsubjektiviert Luhmann die Verständigungsgemeinschaft. Er sieht die Wissenschaft und in dieser den Konstruktivismus, der durch Beobachter konstituiert wird, als Funktionssystem der Gesellschaft. Sein konstruktivistischer Anspruch geht von der These aus, „dass eine adäquate Erkenntnistheorie zu einer funktional differenzierten Gesellschaft passe, also der Tatsache der Ausdifferenzierung eines Funktionssystems Wissenschaft Rechnung tragen, ja diese Bedingung ihrer Möglichkeit reflektieren muss.“ (Luhmann 1992 a, 7) Diese sehr allgemeine Aussage, die zunächst nichts über die Widersprüchlichkeiten des Funktionssystems Gesellschaft, über in ihr liegende Interessengegensätze und subjektive Kämpfe aussagt, sondern nur verallgemeinernd eine Art Allanwendung – einen Blick auf das System –intendiert, will die Bedingung der Möglichkeit wissenschaftlicher Reflexion autologisch fundieren. Autologisch meint hierbei, dass sich der Wissenschaftler in dem Zirkel seines eigenen Tuns zu beachten hat. In dieser Zirkularität, so versucht Luhmann nachzuweisen, zeigt sich die Verflechtung von Forschungsbedingungen und Forschungsergebnissen.

Er konstruiert hierbei eine eigene Kunstwelt von Unterscheidungen, die uns begriffliche Ordnung versprechen. Einige wichtige dieser Begriffe sind z.B.:

- ▶ Autopoiesis und Selbstreferenz: Systeme (soziale, politische, ökonomische usw.) beziehen sich auf sich selbst, sie sind selbstreferentiell, sie stellen sich selbst her. Sie sind abgegrenzt von ihrer Umwelt und haben jeweils einen spezifischen binären Code (im Rechtssystem z.B. Recht – Unrecht). Die Codierung beinhaltet eine Komplexitätsreduktion, die dem System gegenüber der Umwelt eine höhere, wenngleich reduzierte Ordnung verleiht. Ihre je eigene Struktur, die Erwartungen und Erwartungserwartungen verkörpert, bestimmt ihre Funktionen. Systeme beschäftigen sich mit sich selbst in funktionaler Weise.
- ▶ Operation und Beobachtung: Erkenntnis wird konstruiert, es gibt keinen Zugang zu einer erkenntnisunabhängigen Realität. Dies teilt Luhmann mit anderen konstruktivistischen Ansätzen. Innerhalb eines autopoietischen Systems analog zu Maturana ist nun die Operation die Reproduktion eines Elements dieses Systems innerhalb des Systems. Operationen sind aneinander anschlussfähig. Wenn Aussagen innerhalb eines Systems an andere Aussagen anschließen, dann ist eine Operation gegeben, die das System entwickelt. Entscheidend ist, dass die Operationen verschiedener Systeme nicht miteinander kombinierbar sind. Gedanken z.B. können nur an Gedanken anschließen, organische Verdauungsvorgänge an organische Verdauungsabfolgen, aber eben nicht an Gedanken. In der Beobachtung können Beobachter daher auch nur innerhalb der Systeme ihrer Beobachtung beobachten, wobei Unterscheidungen entstehen, die sich für jedes System als ein Netzwerk von Unterscheidungen ausweiten lassen.
- ▶ Strukturelle Kopplung: Diese bezeichnet die Beziehung zwischen unterschiedlichen Systemen. Innerhalb des Systems werden alle Elemente, aus denen es besteht, selbst erzeugt. Psychische Systeme z.B. erzeugen Ge-

danken, die operativ gehandhabt werden können. Aber psychische Systeme können nicht kommunizieren. Soziale Systeme hingegen erzeugen Kommunikationen, obwohl sie nicht denken können. In ihnen ist jedoch Gedachtes durchaus enthalten. Deshalb sind psychische Systeme eine Umwelt für soziale Systeme, was ihre strukturelle Kopplung ermöglicht. Soziale Systeme (als Interaktionen, Organisationen und Funktionssysteme wie Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Recht, Kunst, Erziehung) sind über Sprache mit psychischen Systemen strukturell gekoppelt. Strukturelle Kopplung lässt damit trotz der Selbstreferenz die Möglichkeit zu, Verstörungen in die andere Systemebene wirken zu lassen, so dass diese als Irritationen zum Auslöser für neue Entwicklungen innerhalb des Systems werden können.

- ▶ Differenz: In der Beobachtung operiert ein Beobachter, der auf der Systemebene systeminterne Operationen vollzieht und diese kommuniziert. Wenn wir das Rechtssystem beobachten, dann beobachten wir dieses immer schon in seinen Begriffen und Operationsmöglichkeiten. Wir können nur das sehen, was in dieser Vorgabe sichtbar ist, der Rest bleibt ein blinder Fleck. Allerdings ist es möglich, dass ein Beobachter des Beobachters durchaus in den Operationen unseren blinden Fleck entdeckt, was aber nichts an der Tatsache ändert, dass auch dieser einen blinden Fleck haben wird. In der Beobachtung zweiter Ordnung wird die Welt jedoch polykontextural, d.h. wir sehen sie komplexer. Differenzen werden stets neu hervorgebracht, sie emergieren.
- ▶ Kontingenz: Sie bezeichnet die prinzipielle Offenheit menschlicher Lebenserfahrungen. Bei Luhmann wird die Offenheit möglicher Umwelten durch die Komplexitätsreduktionen in den Systemen begrenzt. Kontingenz bedeutet, dass es immer unterschiedliche Handlungsoptionen gibt. Hier ist eine Auswahl unvermeidlich. Doppelte Kontingenz entsteht in der Interaktion, da hier beide Interaktionspartner aus ihren Handlungsoptionen auswählen können und dies dann auch noch als Erwartung an den jeweils anderen als eine Zunahme an Handlungsmöglichkeiten rückzukoppeln. Soziale Systeme sind an doppelte Kontingenz gebunden, aber um der Beliebigkeit entgegen zu wirken, bilden sie zugleich eigene Strukturen aus und operieren nur in diesen.

Auch wenn es Luhmann mit dieser Begrifflichkeit, die hier nur einführend genannt werden kann, gelingt, interessante neue Theorien aufzustellen, so scheint er mir Möglichkeiten und Notwendigkeiten explizit konstruktivistischer Theoriebildung und hierbei insbesondere die Rolle des Beobachters und der Beobachtung in mehrfacher Hinsicht zu reduzieren und mit idealtypischen Beschreibungen auch aus der konkreten Lebenswelt zu entfernen.¹

Ein Grundanliegen besteht bei Luhmann – ganz im Gegensatz zu der von mir vertretenen Beobachter-, Teilnehmer- und Akteurstheorie – darin, dass er Bewusstsein und Kommunikation trennen will (vgl. ebd., 32 ff.). Diese Trennung ist von dem Anspruch geleitet, sich von Auffassungen zu lösen, die das Subjekt in den Mittelpunkt wissenschaftlicher Betrachtungen stellen. Luhmann hingegen will sich von der Zurechnungsfunktion auf das Subjekt lösen. Damit werden für die

¹ Vgl. zur kritischen Diskussion auch Giegel/Schimanek (2003), Haferkamp/Schmidt (1987), Merz/Wagner (2000).

Interaktion gänzlich neue Perspektiven gewonnen und Analysen möglich. Betrachten wir zunächst die neuen Chancen.

In der Loslösung vom Subjekt reflektiert sich insbesondere die soziologische Einsicht, dass in den Funktionsweisen des Wissens in der Gesellschaft nie nur ein Subjekt maßgebend sein kann, ja, dass die Illusion des Subjektiven schließlich dadurch gesprengt wird, dass man die Subjektivität selbst in ihrer Kommunikation betrachtet „und unter Kommunikation eine stets faktisch stattfindende, empirisch beobachtbare Operation versteht.“ (Ebd., 14) Aus soziologischer Sicht soll so eine Umstellung „von Sprache auf Kommunikation stattfinden, was der linguistischen Wende, wie ich sie für Habermas diskutierte, eine neue Wendung gibt. Luhmann will den Begriff des Wissens auf der Grundlage einer solchen Umstellung radikal entanthropologisieren und die Zurechnungskonventionen auf Subjekte oder Menschen durch Unterscheidungen wie Bewusstsein/Kommunikation oder Operation/Beobachtung ersetzen (ebd., 62). Ein System beschreibt hierbei für Luhmann nun nicht einfach die Zusammensetzung aus bestimmten Teilen. Vielmehr nimmt Luhmann das Geschehen als einen Vorgang auf, das sich in seiner Entwicklung auf sich selbst bezieht. Ein solches Geschehen ist beobachtbar, aber der jeweilige Beobachter ist seinerseits wiederum Teil des Geschehens. Auch beobachten ist eine Operation im System. Systeme entstehen durch Operationsweisen, also durch ein bestimmtes Geschehen, das zu Abgrenzungen führt, so dass ein System entsteht, das sich von einer Umwelt absetzt. Die Differenz von System/Umwelt ist eine grundsätzliche Differenz in Luhmanns Theorie, die immer dann einsetzt, wenn wir bestimmte Systeme beobachten und beschreiben.

Im Unterschied zu allen bisher unter dem Aspekt der Interaktion behandelten Theorien in diesem Kapitel verweigert Luhmann eine Handlungstheorie. Handlungen kommen bei ihm nicht vor, und hierin sehen er und seine Vertreter auch die besondere Stärke des Ansatzes. Das macht zugleich eine kritische Einschätzung schwierig, wenn nicht sogar mitunter unmöglich, weil gegenseitig zugeschriebene Missverständnisse erscheinen. Wenn ich Luhmann mit Kontexten aus Handlungen wie Beobachtung und Beobachter, Teilnahme und Interesse, Akteur und Macht, Kommunikation und Emotion usw. verstehen will, dann finde ich keinen Zugang zur Systemtheorie, weil meine Aussagen das gemeinte Abstraktionsniveau, die neue Begrifflichkeit, die nicht mehr handlungsbezogen und menschlich argumentiert, sondern die Wirkungsweisen der Operationen im System selbst zu beschreiben versucht, verfehlen wird. Hier entsteht allerdings sofort die Frage, was wir mit einer Theorie anfangen sollen, die sich nicht mehr begrifflich und erfahrungsbezogen auf handelnde Menschen einlässt, sondern abstrakte Systeme beschreibt, die wir in ihren Wirkungen für sich betrachten sollen. Der Reiz scheint darin zu liegen, dass wir damit völlig neu auf die Systeme schauen können, in denen wir immer schon universell gefangen scheinen. Die Anwendbarkeit der Systemtheorie liegt darin, uns abstrakt zu zeigen, was Systeme der Gegenwart sind, ohne dass wir konkret handelnd darin vorkommen. Wir haben es dabei mit einer Beobachtertheorie zu tun, die das System als eigentliche Teilnahmebedingung deklariert und den Akteur mit seinen Handlungen gänzlich aus der Theorie eliminiert. Der Gewinn liegt darin, dass Luhmanns Systemtheorie alle gesellschaftlichen Phänomene als Operationen im System nach logischen Verhältnissen erklären kann, indem er sie funktional beschreibt. Aber dies erweist

sich zugleich auch als Problem: In dieser Entsubjektivierung und Rücknahme aus den Handlungsbezügen steckt ein funktionalistischer Erkenntnisanspruch, der bei Luhmann durch die Setzung einer scheinbar in sich selbst begründbaren Unterscheidungs- und Beobachtungstheorie in höchster Abstraktheit nach logischen Kategorien legitimiert und mit stark vereinfachenden operativen Setzungen (Codierungen) durchgeführt wird. In dieser Verallgemeinerung reklamiert Luhmann zugleich einen konstruktivistischen Anspruch, der jedoch aus meiner Sicht eine sehr begrenzte konstruktivistische Denkweise¹ entfaltet und auch nicht hinreichende Möglichkeiten einer interaktionell weit entwickelten Beobachtertheorie entwirft.

Diese Kritik will ich gegenüber Luhmann an mir wichtig erscheinenden Stellen exemplarisch betreiben, um damit zugleich Verkürzungen seiner konstruktivistischen Sicht zu benennen und Argumente gegen einen solchen reduktionistischen Konstruktivismus zu sammeln.² Dabei steht hier die Frage im Vordergrund, inwieweit im Rahmen der zweiten Kränkungsbewegung das implizite Interaktionsmodell als Systemtheorie – also die gänzlich neue Konzeption einer abstrahierten Interaktion auf Systemebene – helfen kann, unsere Sicht auf Interaktion zu präzisieren, zu ergänzen oder zu verwerfen.

a) Kommunikation als entsubjektiviertes System wird bedeutungsarm

Luhmanns Definition von Kommunikation als stets faktisch stattfindender, empirisch beobachtbarer Operation erscheint zunächst als sehr abstrakt. Luhmann selbst bemerkt durchaus das Problem, in das er sich mit seiner theoretischen Setzung der Beobachtung begeben hat. Denn Beobachtung setzt immer ein Subjekt, einen Beobachter, voraus. Für eine Beobachtertheorie macht Luhmann dabei durchaus interessante Angaben (vgl. z.B. Luhmann 1996, bes. 92 ff.). Diese Angaben decken sich oft mit meinen eigenen Ansichten, aber sie unterscheiden sich wesentlich in der Bedeutung des Subjekts in seinen interaktiven Positionen. In meiner nachfolgenden Darstellung kommt es mehr auf diese Unterschiede, weniger auf die Gemeinsamkeiten an.

Der große Unterschied zu den bisher in dieser Kränkungsbewegung diskutierten Interaktionsansätzen liegt darin, dass Luhmann die Interaktion selbst für entsubjektivierbar hält, weil dieses Subjekt im gesellschaftlichen Funktionssystem kaum die Möglichkeit hat, sich eigenständig für andere Zeit-, Raum-, Ding- oder Symbolordnungen oder Vorstellungen zu entscheiden. „Geht man vom Einzelmenschen als Subjekt aus, sind seine Vorstellungen durch Teilnahme an gesellschaftlichen Kommunikationszusammenhängen dermaßen sozialisiert, dass nur die Entscheidungsfreiheiten bestehen, die gesellschaftlich veränderlich gemacht werden können.“ (Ebd., 15) Damit erscheint das Kommunikationssystem als getrennt vom subjektiven Bewusstseinssystem.

¹ Eine Kritik aus konstruktivistischer Sicht unternimmt auch Schmidt (1994, 65 ff.).

² Ausgehend von dem Buch „Soziale Systeme“ hat Luhmann mehrere große Analysen entwickelt. Besonders wichtig sind z.B.: „Die Wirtschaft der Gesellschaft“ (1988 b), „Die Wissenschaft der Gesellschaft“ (1992 a), „Das Recht der Gesellschaft“ (1993 b), „Die Kunst der Gesellschaft“ (1996). Ich beschränke meine Analyse in diesem Kontext auf ausgewählte Abschnitte aus diesen und weiteren Arbeiten, wobei „Die Wissenschaft der Gesellschaft“ entsprechend dem Interesse meiner Arbeit im Vordergrund steht.

Diese Annahme hat zunächst einen hohen Reiz. Sehr oft erleben sich Menschen in gesellschaftlichen Strukturen kaum noch als handelnde Akteure, sondern vielmehr als Zahnräder in einem System, als abhängig von den immer schon gemachten Bedeutungs- und Verweisungszusammenhängen, so dass das einzelne Subjekt kaum mehr als aktiv eingreifend erscheint. Bürokratien, Märkte, Strukturen, komplexe gesellschaftliche Systeme auf unterschiedlichen Ebenen schreiben sich dem Subjekt längst ein, bevor es überhaupt eine Entscheidung treffen kann, und wenn es diese trifft, dann scheinen die Freiräume dafür auch schon begrenzt. Doch was treibt diese Systeme an?

Für Luhmann ist ein Kommunikationssystem „ein an Bewusstsein gekoppeltes, durch Bewusstsein irritierbares System, das aber die eigenen Operationen nur durch die eigenen Strukturen und die eigenen Operationen determinieren kann.“ (Ebd., 46) Da, wo andere die Perspektive des Subjekts gerne einnehmen, um aus der Subjektivität heraus, die von Gefühl, Leidenschaft, Kreativität, Spontaneität usw. getragen ist, das jeweils Unterschiedliche in den Beobachtungen von Wirklichkeit und damit in Konstruktionen von Wirklichkeit anzuführen, da geht Luhmann den umgekehrten Weg, um in der Kommunikation eine Art Mechanismus sich zu rekonstruieren, der sich des Menschen nur bedient, um sich als operational geschlossener Vorgang damit gleichsam selbst zu erhalten.

Diese Position eröffnet uns neue Blicke auf das Interaktionsgeschehen, weil wir nunmehr von der anderen, der strukturellen Seite her auf Funktionen schauen lernen, in die das Subjekt immer schon gestellt ist, so dass wir auch von seinem Verschwinden im System sprechen können. Diese radikale Sicht auf das Verschwinden erzeugt aber von vornherein ein gewisses Dilemma, denn dem möglichen Subjektivismus, den Luhmann kritisieren will, wird nun ein gewisser Objektivismus entgegengestellt, was die Vermitteltheit von subjektiv und objektiv als Setzungen von Beobachtern, Teilnehmern und Akteuren von vornherein negiert. Wer aber trifft diese Festlegungen? Ist Luhmann nicht selbst Beobachter, Teilnehmer und Akteur? Wie sicher kann er sich der Systemebene sein, wenn er sich selbst als blinden Fleck in der eigenen Argumentation erzeugt?

Sehen wir auf unsere bisherigen Annahmen in der Interaktion zurück, dann erscheint es insbesondere erstaunlich, wie leicht Luhmann z.B. die konstruktiven Aneignungsprobleme in der kindlichen Sozialisation übergeht. Wenn wir z.B. weiter oben mit Piaget diskutiert haben, dass es für das Aufwachsen des Kleinkindes entscheidend ist, aus eigener psychischer Aktivität Assimilation und Akkommodation durchzuführen, um über diese psychischen Mechanismen sich permanente Objekte, symbolische Weltvorräte, die Unterscheidung eines Selbst und Fremden als lebensweltliche Perspektive zu ermöglichen, dann hält Luhmann dem entgegen, dass die hier beobachtbare ständige Repetition einer immer gleich erscheinenden Problemlösung zu denken geben muss. Für ihn ist in großen Teilen schon längst entschieden, was das Kind erst noch zu leisten hat, weil es diese Leistung nur in den Systemen erbringen kann, die bereits selbstreferentiell funktionieren. Er kann sich mit dem Spannungsverhältnis, das in der Begegnung von menschlicher Psyche und Umwelt gegeben ist, nicht zufrieden geben. Er geht statt dessen davon aus, „dass es die Teilnahme an Kommunikation ist, die es nach ausreichender Einübungszeit sinnvoll macht, ein alter Ego zu unterstellen, um Erfahrungen kondensieren zu können. Die Primärerfahrung liegt nicht in einer wie

immer rudimentär sich anbietenden Analogie von eigenem und fremdem Erleben, also auch nicht in einer Art Menschenkenntnis; sie liegt in der Notwendigkeit, im Umgang mit Kommunikation zwischen Mitteilung und Information zu unterscheiden und die Differenz dann mit Sinngehalten anzureichern.“ (Ebd., 19)

Kommunikation wird dabei von Luhmann entpsychologisiert.¹ Kommunikation ist nicht jedes wechselseitige Verhalten von Menschen, sondern nur ein solches Verhalten, in dem eine Unterscheidung von Mitteilung (kommunikativem Handeln) und Information (Thema, Inhalt der Mitteilung) gemacht wird (vgl. ebd., 38). Nur dieser kognitive, damit auch schon reduzierte, Vorgang wird von Luhmann als Kommunikation bezeichnet. Wo diese Unterscheidung nicht vorliegt, da liegt für ihn nur wechselseitiges Wahrnehmen vor. So gesehen wird das, was menschliche Begegnungen im Wechselspiel von Selbst und Anderen spannungsreich, im Verhältnis eines Bewussten oder Unbewussten imaginativ und spekulativ macht, in konkreten menschlichen Begegnungen auch emotional und ambivalent sich entwickelt, auf Wahrnehmung zurückgenommen, obwohl es dann doch über diese in der Kommunikation – irgendwie – als operative Anschlussmöglichkeit auftritt. Mag auch der Beobachter diese Wahrnehmung verspüren, als Beobachtung wird sie ihm, wollte man Luhmann folgen, definitivisch genommen. Was man nicht entsprechend codieren kann, darüber muss man scheinbar schweigen.

Aber übersieht Luhmann nicht, dass man über all das, worüber er schweigen will, tatsächlich spricht, damit agiert? In jeder menschlichen Beziehung wird bis an die Grenzen des wechselseitigen Verstehens über das kommuniziert, was er als Wahrnehmung verkleinert. Über das, was wir nicht direkt mitteilen können, was nicht direkt und abrufbar als kognitive Information bereitsteht, sondern uns als körperliches Symptom, als spontanes Gefühl, als Sympathie oder Antipathie, in unseren Emotionen oder sogar unbewusst erreicht, darüber schweigt die Kommunikation, um als System von Mitteilung und Information erhalten zu bleiben. Wir müssen immer erst codieren, um zu funktionieren. Aber was geschieht, wenn die Codierungen nicht aufgehen? Wenn der binäre Code nicht so einfach dualistisch funktioniert, sondern ambivalent wird? Das kann er nicht, sofern Information und Mitteilung ein funktionales System bleiben sollen. Der Andere nach Sartre oder Levinas, die Spannung nach I und Me nach Mead, die Bedeutung der Verständigungsgemeinschaft für Beobachter und Teilnehmer nach Habermas, sie alle entschwinden und werden durch ein abstraktes System ersetzt, das mittels Allsätzen immer schon operiert, wo zuvor noch agiert wurde.

Die Ausblendung der handelnden Seite aus der Systemsicht ist ein enormer Verlust und er ist nicht über das Themenfeld Wahrnehmung hinreichend zu kompensieren. Es ist auch keine weitere Ebene struktureller Kopplung angegeben, die uns hier helfen könnte, weil allenfalls Sprache als Vermittlung zwischen Ebenen uns irritieren mag. Dieser Verlust erscheint mir als zu groß. Er lässt im Blick auf die Lebenswelt die Unterscheidungstheorie, die das Subjekt tötet, beutungsarm werden, auch wenn das Subjekt in Teilen funktional durch Hintertüren der Argumentation wieder aufersteht. Dies macht nun gerade Luhmanns Theorie auch unangreifbar, denn er kann stets argumentieren, dass die von mir als fehlend be-

¹„Alle Begriffe, mit denen Kommunikation beschrieben wird, müssen daher aus jeder psychischen Systemreferenz herausgelöst und lediglich auf den selbstreferentiellen Prozess der Erzeugung von Kommunikation durch Kommunikation bezogen werden.“ (Ebd., 24)

schriebenen Aspekte ja doch Teile von Systemen und ihren Operationen sind, dass sie als Anschlussmöglichkeit und Handlungsoptionen erscheinen, auch wenn Handlungen nun nicht mehr im Fokus der Theorie liegen.

Nun mag Luhmann einwenden, dass auch meine Übersetzungsarbeit doch wieder an der Unterscheidung von Mitteilung und Information ansetzt, um sich mit Sinn aufzuladen. Dabei muss er allerdings auch zugeben, dass die Trennung von Wahrnehmung und Kommunikation gänzlich künstlich ist, weil die Motive dafür, welche Mitteilungen und Informationen übersetzt werden durch diese Unterscheidung selbst nicht erfasst werden können. Die Codierung nach Mitteilung und Information benötigt nämlich nichts, um sich über ihren eigenen Hintergrund oder lebensweltlichen Kontext aufzuklären. Sie verbleibt allein beschreibend. Diese Pointe der Theorie ist zugleich ihre große Schwäche, wenn wir sie mit anderen Ansätzen zur Interaktion und Kommunikation vergleichen. Die Abstraktion von solcher Aufklärungsarbeit führt in eine Bedeutungsarmut – in die Abstraktionen der Luhmannschen Theoriwelten, dies ist meine Ausgangshypothese.

b) Die Illusion sozialer Autopoiesis

Um Luhmanns Modell hinreichend zu kritisieren, ist es unerlässlich, näher nach der Herkunft des funktionalen Schemas zu fragen, das seine Arbeiten anleitet. Dies ist in seinen neueren Arbeiten die Idee der Autopoiesis. Er entnimmt dafür sein Grundkonzept aus der biologischen Theorie Maturanas (vgl. Kapitel 1.5.1.1). Dabei hat sich Luhmann folgendes Szenario konstruiert: Psychische Systeme erarbeiten im Einzelfall ihr Verständnis in einer Art Unendlichkeit, in einer Intransparenz, mit unterschiedlicher Motivation. Wie soll man solche Subjekte für einen funktionalen Fortschritt geltend machen können?

Eben weil diese Subjekte, diese psychischen Systeme in sich so unscharf sind, benötigen sie ein Konstrukt, Kommunikation, was die Unentschlossenheit, Uneinigkeit und Intransparenz auflöst und in ein klares Entweder/Oder überführt. „Wenn Kommunikation in Gang kommt, bildet sie ein eigenes autopoietisches System mit eigenen rekursiv vernetzten Operationen, das sich auf die Fähigkeit des Bewusstseins zur Transparenz auf der Grundlage von Intransparenz verlassen kann.“ (Ebd., 26) Wenn also das einzelne psychische System aufgrund seiner Unendlichkeit schwer funktionalisierbar ist, so benötigen alle psychischen Systeme offensichtlich eine Kommunikation, die als entsubjektiviertes funktionales Konstrukt die unendliche Geschichte der Widersprüche psychischer Systeme in einer neuen Einheit einzufangen verspricht. Hier setzt die Kategorie der Autopoiesis ein, um den gesetzmäßigen, zwangsläufigen, operational geschlossenen Charakter der Kommunikation zu erzwingen, der analog zur Selbstorganisation von Zellverbänden, also biologischen Vorgängen gedacht wird. Diese Analogiesetzung ist es, auf der Luhmann sein ganzes System aufbaut. Sie führt, wie ich schon in meiner Kritik an Maturana ausführte, zu einem sehr stark reduktionistischen Vorgehen, das hier allerdings dadurch verschärft wird, dass Luhmann Maturanas Ansichten dadurch steigert, dass er sie auf soziale Systeme bezieht, was Maturana nicht intendierte. Da, wo sich bei Maturana bloß ein Zellverband aus inneren Strukturen in einer spezifischen Umwelt stets selbst nach den eigenen Gesetzmäßigkeiten entwickelt, wird bei Luhmann die Kommunikation in einem sozialen System zu einem operational geschlossenen Netzwerk der Selbstentwicklung. „Sie kann ihre

operativen Symbole mit sehr viel größeren Freiheiten einsetzen als das Bewusstsein. Sie kann täuschen, sich irren, Symbole missbrauchen, lügen und erreicht damit Freiheiten des Umgangs mit der Außenwelt, von der die Vernunft nur träumen kann. Dann muss die Kommunikation aber lernen, mit den daraus folgenden eigenen Problemen umzugehen. Sie muss lernen, Falschmeldungen zu kontrollieren. Sie erfindet Einrichtungen zur Kontrolle dieser Kontrolle; und erst unter diesem Gesichtspunkt wird Wahrheit zum Thema der Kommunikation.“ (Ebd., 36)

Dies schließt an den Gedankenkreis an, den Luhmann in seinem Buch „Soziale Systeme“ (1984) entfaltet hatte. Dort versuchte er, empirisch zu belegen, dass moderne Gesellschaften sich nur noch auf Komplexitätssteigerung einstellen können, was das Problem aufwirft, inwieweit sie überhaupt noch kritisch zu sich Abstand halten können. Luhmanns Beobachtungstheorie von Kommunikation verspricht eine solche Abstandsschau, ohne allerdings inhaltlich auf den Anspruch einer metaphysischen Wahrheit zurückfallen zu wollen. Aber zugleich soll überhaupt ein normatives Konzept aufgegeben werden, d.h. der Beobachter wird als Teilnehmer (an normativen Vorverständigungen) vorwiegend als Beobachter gesehen. Normativ ist kein Abstand innerhalb der Selbstreferenz von Systemen möglich, denn sie beschäftigen sich mit sich selbst, ohne auf ein übergeordnetes System zurückgreifen zu können. Insoweit trifft Luhmann scheinbar auch nicht die Kritik von Habermas, der Öffentlichkeiten als intersubjektive Verständigungsgemeinschaften anführt, um identitätsbildende kollektive Selbstzuschreibungen zu bezeichnen, die ein gesamtgesellschaftliches Bewusstsein artikulieren können (vgl. Habermas 1991 a, 434 f.). Solche Verständigung zerfällt doch bloß wieder in Unterscheidungen, die als Mitteilung und Information zirkulär in den Kreislauf von Systemen zurückfallen.

Damit hat Luhmann einerseits richtig betont, dass Verständigungsgemeinschaften aus der Sicht einer Beobachtungstheorie kaum je eine universale Entfaltung oder ein gesamtgesellschaftlich haltbares Bewusstsein auszudrücken verstehen. Andererseits aber stellt sich nun auch ihm das Problem, inwieweit denn seine eigene Theorie identitätsbildend wirkt und sich auf *eine* besondere Art von Verständigung, auf eigene Normen, festlegt.

Hier entwapfnet Luhmann mögliche Kritiker mit Kategorien wie Selbstreferenz, Autopoiesis und Rekursivität, wie Miller (1987, 189 ff.) treffend feststellt. Denn die Selbstreferenz¹ eines Systems setzt das Prinzip multipler Konstitution voraus (Luhmann 1984, 65). Wann immer ich dann aber dieses Konzept der Selbstreferenz angreifen will, dann bin ich schon in der Falle des Systems gefangen, das der Beobachter Luhmann mir diagnostizieren kann. Er benötigt hier auch keine Selbsttranszendenz mehr, wie es ein Kritiker fordern könnte, denn die Paradoxie des unbegreiflich sich setzenden Unterscheidungsspiels wird von Luhmann durchaus zugestanden. Allerdings mag man schon an diesem Sprachspiel bemerken, dass wir auf den höchsten theoretischen Plätzen der *Verallgemeinerung* angelangt sind. Kehren wir in konkretere Gefilde zurück, dann lässt sich auch der Be-

¹ Zur basalen, prozessualen und zur Selbstreferenz als Systemreferenz vgl. Luhmann (1984). In seinen Beschreibungen wird die Entsubjektivierung von Referenz in Systemen überaus deutlich. Ich verfolge diese Kritik aber nicht an den Darlegungen in „Soziale Systeme“, sondern nachfolgend besonders an der Trennung von psychischen Systemen und Kommunikation.

obachter Luhmann in seinen Normsetzungen kritisieren, weil er nur *ein* Beobachter ist. Als Beobachter will er die Subjektivität möglichst vergessen machen, um das wissenschaftliche Spiel einer Verobjektivierung zu bewahren.

Die Entsubjektivierung folgt auf dieser Grundlage nun der recht trivialen Einsicht, dass Kommunikation immer eine Mehrheit psychischer Systeme voraussetzt, die allerdings von Luhmann als selbstreferentiell-geschlossen in ihren Operationen bezeichnet werden. Das Konstrukt einer autopoietischen Struktur analog zu biologischen Funktionssystemen wird hier bruchlos auf soziale und kommunikative Prozesse übertragen. Eine Begründung hierfür wird aber sogleich eingegrenzt, da die Unterscheidung selbst hinreichend genug dafür zu stehen scheint, was sie begründen soll: „Es gibt keine privilegierten, konkurrenzfrei operierenden (extramundanen oder intramundanen) Positionen, von denen allein aus die Welt richtig beobachtet werden könnte. Alles Beobachten ist seinerseits gesellschaftliche Operation, ist also seinerseits beobachtbar. Es gibt kein ‚Subjekt‘. Außerhalb der Gesellschaft gibt es Bewusstsein, gibt es psychische Systeme – aber davon so viele, dass wir unmöglich deren Beobachtungsweisen in Betracht ziehen können. Wissenschaft ist Kommunikation, und Kommunikation ist gesellschaftsinterne beobachtbare Operation. Ein Wissenschaftskonzept, das diesen Sachverhalt übergeht oder sich selbst ihm entzieht, verzichtet darauf, Realitäten zu konstruieren.“ (Ebd., 543)

Ebenso künstlich wie Luhmann Bewusstsein und Kommunikation trennt, trennt er Wahrnehmung und Kommunikation. Wahrnehmung wird von ihm als ein Bewusstseinsereignis aufgefasst, denn nur so kann er schlussfolgern, dass der Außenkontakt in einem kommunikativen System nicht auf der Ebene seiner eigenen Operationen vermittelt wird (Luhmann 1992 a, 225 ff.). Diese Definition benötigt Luhmann, um Kommunikation als autopoietisches System aufrechtzuerhalten: „Es kann nur kommunizieren, kann nur Kommunikation durch Kommunikation erzeugen. Es kann natürlich über Wahrnehmungen kommunizieren; aber auch das sind dann Kommunikationen, nicht Wahrnehmungen. Ein Kommunikationssystem (soziales System) bleibt also auf Bewusstsein angewiesen – auf Bewusstsein als Transformator von Wahrnehmung in Kommunikation. Damit wird das Bewusstsein nicht zum Subjekt der Kommunikation.“ (Ebd.) So kann das Bewusstsein weder der Kommunikation zugrunde liegen, noch kann es sie durchschauen oder kontrollieren, weil es eben nur über Kommunikation, die von Luhmann künstlich vom Bewusstsein isoliert wird, einen Zugang zum Bewusstsein anderer Menschen gewinnt. Auch wenn er bemerkt, dass es in der Sexualität wohl einen Zugang zu dem Körper des Anderen gibt (vgl. Luhmann 1989), so ändert dies nichts am grundsätzlichen Kognitivismus seines Ansatzes. Daraus erzwingt sich eine Trennung von Kommunikation und Wahrnehmung, die zwar zurecht auf den Punkt verweisen kann, dass Wahrnehmungen nicht identisch mit Kommunikationen sein müssen, weil z.B. keine Kommunikation Schritt für Schritt auf jede Wahrnehmung reagieren kann, die damit aber zugleich die Zirkularität des Prozesses von Wahrnehmen und Kommunizieren übersieht. Damit will Luhmann sich eine Schärfe wissenschaftlicher Eindeutigkeit erhalten: „Man kann sogar sagen: Wissenschaft ist nur möglich, *weil* Kommunikationsprozesse wahrnehmungsunspezifisch ablaufen *müssen* (was keineswegs ausschließt, dass die Verweisung auf Wahrnehmungen in der wissenschaftlichen

Kommunikation eine besondere Rolle spielt).“ (Luhmann 1992 a, 226 f.) Der Nachsatz verdeutlicht, dass in der Wissenschaft durchaus auf Wahrnehmung Bezug genommen werden soll. Der Wahrnehmungseindruck hat für Luhmann eine größere Schärfe als die begriffliche Kommunikation, die diesem gegenüber zwangsläufig unschärfer bleibt. Dieser Schritt von der sinnlichen Gewissheit hin in die Kommunikation bedeutet eine enorme Simplifikation, was aber überhaupt für Luhmann eine Bedingung von Kommunikation ist.

Betrachten wir dies auf der Ebene eines Beobachters, so scheint dieser zwei Zugänge zur Wirklichkeit zu haben: Einerseits die Kommunikation, die sich in ihrem eigenen Realitätsvollzug gewiss sein kann, d.h. Kommunikation, die sich als Kommunikation real weiß, andererseits den Verweis dieser Kommunikation auf die „laufende Synchronisation des wahrnehmenden Bewusstseins mit seiner Umwelt“ (ebd., 229).

An dieser Stelle sieht man deutlich, dass Luhmann in seiner künstlichen autopoietischen Welt immer weitere Zusatzannahmen machen muss, um die operationale Geschlossenheit der Kommunikation letztlich doch wieder aufzuweichen. Die Aufweichung führt in die Zirkularität von Wahrnehmen und Kommunikation ein, denn hier muss trotz der zuvor geübten Trennung zugestanden werden, dass Wahrnehmungen Kommunikation beeinflussen wie umgekehrt. Die Illusion der Grundtheorie Luhmanns ist dann die überflüssige Behauptung einer Trennung. Wer aber diese Trennung bezweifelt, so schlägt er vor, „sollte sich in die Situation eines Menschen versetzen, der eine noch nie gesehene Farbe gesehen hat und anderen darüber berichten möchte.“ (Ebd., 20) Daraus leitet er ab, dass Wahrnehmung grundsätzlich nicht kommunizierbar ist. Ein solcher Vorschlag aber verkürzt die Wahrnehmungsleistungen, wie wir sie als Beobachter re/de/konstruieren können: Ohne eine intersubjektiv vorgängige Schulung in dem, was überhaupt Farbe in einer Kultur ist, wird kein Individuum in seinen Wahrnehmungen Farbe aussagen können. In jede Farbaussage geht Kommunikation im Sinne eines interaktiven Lernprozesses bereits vorgängig mit ein. Aber auch umgekehrt kann die Farbaussage eines einzelnen Individuums, kann sein Schöpfertum im imaginativen oder realen Umgang mit Farben zu einer Bereicherung dieser kulturellen Wahrnehmung und Kommunikation beitragen. Dieser Beitrag aber entwickelt sich nicht nur, weil er im bestehenden Netz von Kommunikationen sich bloß wiederholt, weil er also nur durch Kommunikation in einer Gesellschaft ermöglicht wird, sondern weil dieses Wechselspiel dabei immer auch ein Wechselspiel zwischen subjektiver *und* objektiv vermittelter Wahrnehmung und Kommunikation ist. Im Rahmen der zweiten Kränkungsbewegung haben wir deshalb insbesondere bei Mead gesehen, dass Kommunikation ein relativ offenes System ist, in dem sich Widersprüchlichkeiten von Wahrnehmen, von Inhalt und Beziehung, von Körperlichkeit und Dinglichkeit usw. vollziehen. Wenn wir diese Breite der Kommunikation in Betracht ziehen, dann ist Luhmanns Entsubjektivierung der Kommunikation radikal zu kritisieren. Sie verkennt sowohl die vorgängige *Intersubjektivität*, in die Kommunikation jeweils eingewoben und verwickelt ist, und aus deren Subjektivität auch nur die Kreativität der Weiterentwicklung kommunikativen Handelns zu verstehen ist, sie verfehlt andererseits aber auch die Breite der kommunikativen Akte selbst, indem sie sie aus jenen zirkulären Prozessen herauslöst, die für sie besonders wichtig werden.

Dies verdeutlicht die Trennung der Kommunikation von der Wahrnehmung anschaulich. Indem Luhmann nämlich die Kommunikation von der Wahrnehmung einerseits löst, um ihr eine höhere Eindeutigkeit im eigenen geschlossenen autopoietischen System zu sichern, verliert er andererseits die eigene Wahrnehmung für die Brüchigkeit des von ihm konstruierten kommunikativen Systems selbst. Dieses verwandelt sich in ein künstliches Konstrukt einer hoch verallgemeinerten Welt, deren praktische Anwendung sich auf reine Theorieproduktion zu beschränken scheint.

Hier erscheint eine sehr problematische Behandlung von Beobachtung und Beobachter. Es gibt, das kann man Luhmann entgegenhalten, Subjekte, die als Beobachter auftreten. Es gibt für diese und ihre Verständigungsgemeinschaften aber auch eine Beobachtung, die über den Subjekten zu stehen scheint, obgleich sie nur über diese vermittelt realisiert wird. Es gibt zudem, und dies macht die menschliche Verständigung schwieriger, unterschiedliche Verständigungsgemeinschaften mit einem unterschiedlichen Verständnis dessen, was Beobachtung ist. Damit sind die unterschiedlichen subjektiven Beobachter auch noch in den scheinbar objektivierten Beobachtungen ihrer Verständigungsgemeinschaften unterschiedlich. Die Moderne in ihren postmodernen Übergängen ist, wie ich in Kapitel I zu zeigen versuchte, ein Zeitalter der Diversität, Multikulturalität, Ambivalenz, so dass auch die Verständigungsgemeinschaften mit ihren Theorien, die gesellschaftliche Verhältnisse zu beschreiben versuchen – wie die Systemtheorie – nicht dem Dilemma entkommen können, sich in dieser Pluralität zu situieren. Was aber sollen wir mit einer Theorie anfangen, die dies von vornherein als Supratheorie verweigert, weil sie für alle eine beschreibende Geltung beansprucht?

Gesellschaftlichkeit ist, das ist eine Gegenthese zu Supratheorien, ein Konstrukt von diversen Beobachtern und nicht ein Ausdruck apriorischer Beobachtung. Gesellschaftlichkeit zerfällt eben in viele Bewusstseine – auch wenn dies der Wissenschaft – aber welcher und mit welchen Interessen? – unerträglich erscheinen mag, wenn wir sie vorrangig als System sehen wollen. Dennoch müssen wir die Unmöglichkeit der unterschiedlichsten Betrachtungsweisen auch in der Wissenschaft immer in Betracht ziehen, wenn wir nicht dogmatisch in den Schlummer letzter Codierungen und entsubjektiverter – letztlich aber für sich zunehmend bedeutungsarmer – Codierungs-Maschinen zurückfallen wollen. Hier ist es ganz gleich, welche Codierungen angestrebt werden, denn sofern der instrumentelle Code menschliche Handlungen als rationale Kalküle verarbeitet, wird ihm immer ein Teil des Menschlichen entgehen. Wenn eine Theorie sich dann noch primär binärer Codes bedient, weil diese Dualismen am einfachsten erscheinen, wird auch die komplexeste Systemtheorie in ihren Basisaussagen banal. Hier erscheinen sofort die Gegner von Luhmann, die eine eher nicht-dualistische Haltung einnehmen, weil die dualistische Erkenntnistheorie in der Regel Kultur immer zu einfach konzipierte.¹ Aus solcher Öffnung heraus, aus der Vermeidung zu starker Dualismen, erscheint Wissenschaft allerdings immer auch als unmöglich, denn die Vielheit überfordert, die Unübersichtlichkeit hindert, die potenzielle Möglichkeit des Anderen wird zur Grenze jeder Operativität, und die Konstruktion von Realitäten schreibt sich immer im Plural.

¹ Eine solche nicht-dualistische Erkenntniskritik versuchte insbesondere John Dewey in seiner Kulturtheorie, aber auch seinem Verständnis von Experience zu entwickeln.

Positiv gesehen hat Luhmann in seinen Arbeiten diese neue Unübersichtlichkeit bekämpft, indem er mit einer Begriffsapparatur, für die eigene Glossare notwendig wurden (vgl. z.B. Baraldi u.a. 1999), ein differenziertes System von Aussagen und Begriffen formte, die als eine Allanwendung auf alle sozialen Phänomene passen und Erklärungen anbieten. Hier können in universitären Diskursen unzählige weitere Arbeiten Anschluss suchen und finden.

Aber zu welchen Ergebnissen führen diese ganzen Anschlüsse? Wenn die bisher erzeugten Resultate betrachtet werden, dann macht sich Ernüchterung breit. Negativ betrachtet haben Kritiker wie Dirk Käsler deshalb angemerkt, dass hinter diesem „komplizierten Räderwerk artistischer Begrifflichkeit“ sich lediglich einige wenige aussagekräftige Begründungssätze finden lassen. Welche Begründungssätze tauchen vermehrt auf? Die Welt ist kompliziert, Beobachtender und Beobachtendes sind zu unterscheiden, alles ist mit allem verbunden, Komplexitätsreduktion ist notwendig, weil Menschen sonst überfordert sind.

Wenn man Luhmann liest, dies die Kritik, dann kommt es einem so vor, als werden alltägliche Selbstverständlichkeiten aus gegenwärtigen soziologischen Diskursen in eine neue Kunstsprache eingefügt, die alles in ein Referenzsystem trägt, das mit sich selbst beschäftigt bleibt. Ternes (1999) hat dies eine „invasive Introspektion“ genannt. Dies ist eine Theorie, die den Gegensatz von Theorie und Gegenstand der Theorie überwindet, die auch dem Gegensatz von Konstruktion einer Theorie und Bezug zu einer Wirklichkeit außerhalb dieser Konstruktion entsagt, weil die Theorie selbst immer erst ihren Gegenstand hervorbringt und als Gegenstand stets schon vereinnahmt hat. Es gibt kein außen mehr.

Hier müssen wir allerdings aufpassen, dass wir zwei Dinge nicht miteinander verwechseln:

(1) Der konstruktivistische Ansatz von Luhmann, der darauf aufmerksam macht, dass die Theorie in ihren Konstrukten immer schon mitbestimmt, was die Gegenstände wie bedeuten und die jede Form von Abbildungstheorie vermeidet, die ist vielen insbesondere pragmatistisch und konstruktivistisch orientierten Theorien zu eigen und ein großer Fortschritt in den Diskursen, weil sie die Fehler, die in der ersten Kränkungsbewegung sichtbar wurden, überwindet.

(2) Der systemtheoretische Ansatz von Luhmann, der nun die Theorieebene so stark abstrahiert und verallgemeinert, dass die Grenzbereiche der Theorie nach außen (Handlungen, äußere Wirklichkeiten, unterschiedliche Beobachter, Teilnehmer und Akteure usw.) verschwinden, der ist hingegen nicht notwendig konstruktivistisch und eine aus meinen Augen übertriebene Allanwendung mit problematischen Folgen. In dieser Allanwendung dominiert ein deskriptiver Ansatz, der lediglich Methoden zur Beschreibung von Welt liefert, der aber zugleich normativ über die Welt nichts aussagen kann und will, was wir nicht bereits wüssten. Dies ist nicht notwendig konstruktivistisch, denn der Konstruktivismus kann im Entwerfen von Konstrukten nach dem Maßstab der Viabilität genauso gut Konstrukte entwerfen, die als Begründung und Geltung für bestimmte Verständigungsgemeinschaften passen, ohne in eine überhöhte Verallgemeinerung eintreten zu müssen, dass wir nur das beobachten, was wir beobachten und nichts darüber hinaus. Diese Verallgemeinerung mag nur dann gelten, wenn wir begrenzte Teilnehmer sind (was oft der Fall ist), aber sie wird dadurch immer wieder in Frage gestellt, dass wir als Akteure so in die Teilnahme und Beobachtungen

eingreifen können, dass sowohl unsere Teilnahmen als auch Beobachtungen als änderbar erscheinen und uns einen Rest an letzter Freiheit ermöglichen. Zerstören wir diesen Akteursteil und seine normativen Potenzen, dann etablieren wir eine zutiefst konservative Theorie, auch wenn wir vielleicht meinten, bloß das zu beschreiben, was wir ohnehin tun.

Dies ist meine Hauptkritik an Luhmann, die ich nachfolgend differenzieren möchte. Denn die Tücke der Luhmannschen Methodologie als Interaktionsmodell steckt darin, dass er uns psychische Systeme in ihrer Heterogenität als operative und konstruierende Systeme wegen der Unmöglichkeit von Übersicht verbietet, um gesellschaftsinterne Operation als einzige Möglichkeit wissenschaftlicher Konstruktion anzubieten. Sein Modell erzeugt damit eine stark instrumentelle und technologische Wirkung: Eine vom Bewusstsein, von den Individuen mit psychischen Systemen gereinigte Gesellschaft erscheint als funktionales Gebilde, das der Imagination einer allmächtigen Soziologie angedient wird, die uns darin ihre allgemeinsten Unterscheidungen verkündet. Aber nur in den Elfenbeintürmen des akademischen Betriebes wird das Bewusstsein der Beobachter als Subjektivität auch von Akteuren ausgeschlossen sein können, obgleich es schon in der Gestalt der Psyche eines so handelnden Soziologen wie Luhmann seiner Umwelt wieder begegnen wird.

Vor diesem Hintergrund kämpft Luhmann zwar gegen traditionelle Aprioris der Wissenschaft an, indem er gegen unfehlbare Wahrheitskonzepte zutreffend und mit guten Argumenten streitet, um sich jedoch zugleich ein eigenes zu errichten. Wenn er die Selbstreflexion des Beobachters betrachtet, dann sieht er vorrangig die Beobachtung des Systems im System, die als verallgemeinerte Position auf einer unterstellten Autopoiesis aufruft. „Eine Stabilitätsgarantie liegt unter diesen Umständen nicht in einer fixierbaren Identität und erst recht nicht in a priori geltenden Prinzipien, sondern allein in der Autopoiesis des Systems: In der rekursiven Anschlussfähigkeit des Beobachtens von Beobachtungen.“ (Ebd., 544) Damit hat sich Luhmann einen verallgemeinerten Platz von sich wiederholenden, selbstreferenten Strukturen ausgedacht, einen Bauplatz von Unterscheidungen konstruiert, aus dem heraus alle übrige Geistesgeschichte wie eine Ruine erscheint, die neu zugeschnitten werden muss, um zu wunderschöner Architektur einer funktionalen Perspektive zu werden. Denn die starr anzuwendende Idee der Autopoiesis nötigt ihn dazu, die Welt zu entsubjektivieren, um das gewählte Schema objektivierend entfalten zu können.

Wir betrachten in solchen Begrifflichkeiten nur noch die Unterscheidungen, suchen aber nicht mehr nach einzelnen Subjekten und ihren Motiven, um Bedingungen des Unterscheidens selbst zu thematisieren. Daraus entstehen abstrakte Kunstwerke.

Es ist interessant, dass mit dieser Abstraktion Luhmann sich prägnant vom Massengeschmack der Moderne, die Kunstwerke am Einzelfall personifiziert und dramatisiert erleben will, abhebt. Es erscheint die Chance eines gebildeten Gelehrten, dessen Abstraktionsleistungen sein begrenztes System akademischer Selbstbeschäftigung nach außen absichern. Solche Absicherungsleistungen sind, wie Bourdieu (1992) exemplarisch zu belegen versuchte, durchaus typisch für universitäre Diskurse.

c) *Autopoietischer Konstruktivismus ist keine systemische Praxistheorie*

Die Klagen darüber, dass man Luhmanns Theorie sehr schwer auf systemische Arbeiten in der Alltagspraxis beziehen kann, sind nur ein anderer Ausdruck der Misere seiner Entsubjektivierung. Systemisch wird in pädagogischer, psychologischer, therapeutischer und beratender Praxis immer mit Menschen, mit Subjekte, in konkreten Handlungen gearbeitet. Für solche Praxis scheint Luhmann zunächst fast unübersetzbar. Den Grund hierfür finden wir in einer grundsätzlichen funktionalistischen Sicht, die sich das System als Ganzes und nicht konkrete Handlungspraktiken vornimmt.

Luhmanns Ansichten entwickelten sich – ähnlich wie bei Schelsky oder Parsons – aus dem Blickwinkel funktionaler Differenzierung heraus, wobei auch nicht ein Fortschrittskonzept zur praktischen Veränderung von Gesellschaft entwickelt wird, sondern ein eher evolutives Modell die universalistischen Tendenzen der Modernisierung beschreiben soll. Klassische soziologische Analysen nach Schicht- oder Klasseninteressen, nach dem Primat materieller Produktion bzw. Reproduktion werden durch eine historische und logisch-empirische Analyse ersetzt, die Systemreferenzen in den Unterscheidungen der Begriffsapparaturen des Systems selbst vornimmt. So treten Begriffe wie Funktion und Leistung in den Vordergrund, Systemtheorie und Kybernetik erscheinen als Bezugspunkte eines Denkens, das sie selbst wie eine Maschinerie erzeugt. Mit der Theorie Maturanas über autopoietische Systeme gewinnt Luhmann einen Ansatzpunkt, um eine biologische Sicht auch auf den sozialen Bereich zu übertragen und so eine Art evolutionäre Erkenntnistheorie einzusetzen. Die dabei vorhandene primäre soziologische Analysehaltung unterscheidet diese Sichtweise dann allerdings deutlich von den biologischen Modellen der evolutionären Erkenntnistheorie und zieht radikaler als diese den Schluss auf eine autopoietische Systemerhaltung sogar der Kommunikation. Das autopoietische Modell bei Maturana wurde noch durch einen imaginierten Beobachter rekonstruiert, der durch Selbst- und Fremdbeobachtungen die Zirkularität von organismischen Prozessen im Blick auf die Unterscheidung von System und Umwelt zu beschreiben versuchte. Mit der Übertragung dieses Modells auf soziale Systeme, die notwendig in einem Zirkelschluss endet, beobachtet der Beobachter seine eigene Autopoiesis, die er jedoch zugleich in verschiedene autopoietische Untersysteme abspaltet. Dies wird die Basis für Unterscheidungen, die Luhmann insbesondere durch die Trennung von psychischer und kommunikativer Wirklichkeit einführt.

Der systemische Praktiker muss verstehen, dass Luhmann vor diesem Hintergrund seine Perspektive auf den Verzicht traditioneller Semantiken und die Entwicklung neuer Beschreibungsformen in der Wissenschaft deshalb nur in sehr abstrakter Form entwickeln kann. Die funktionale Differenzierung der Gesellschaft erzwingt zunächst einen radikalen Relativismus. Dieser bedingt einen Verzicht auf Autorität und nicht nur auf Herrschaft (vgl. Luhmann 1992 a , 11). Die Freigabe von Autorität gibt das Unterscheiden frei. Die Freiheit scheint dann grenzenlos zu sein. Jedes System, das allerdings immer von einem Beobachter unterschieden werden muss, unterscheidet sich selbst. Hier allerdings liegt auch der logische Haken, den das autopoietische Konzept beinhaltet. Die Unterscheidungen eines autopoietischen Systems sind eben Unterscheidungen *eines* Beobachters. Sie dienen aber zugleich dazu, diesen Beobachter in seinen Unterscheidungen zu be-

zeichnen. Luhmanns Ansatz sollte daher als ein *autopoietischer Konstruktivismus* charakterisiert werden, denn gegenüber der Konstruktion von Wirklichkeit kommt bei ihm noch die Zusatzannahme hinzu, dass diese Konstruktion autopoietisch konstruiert sei. Es spricht aber in der Begründung dieses Ansatzes wohlgerneht der Konstrukteur oder Beobachter Luhmann. Und dieser engt die möglichen Blicke funktionalistisch ein, weil er hier den größten Erkenntnisgewinn vermutet. Aus der universalistisch unterscheidenden Autopoiese des sozialen Systems kriechen dabei allerdings durchaus wertende Setzungen des subjektiven Beobachters hervor.

Welches Problem entsteht durch die funktionalistische Sicht? Wirft man einen Blick auf beobachtende Theorien über die Entwicklung der Gesellschaft, die als Beschreibung ihrer Industrialisierung, der Zunahme von Ware-Geld-Beziehungen und der Entwicklung und Verknüpfung von Verkehrsformen, von Rechtssystemen, von Wissenschaft usw. sich darstellen, die die Entwicklung von Intimbeziehungen und ihre Ausdifferenzierungen, die Verzweigungen von Kultur und sogenannter Multikulturalität bedenken, dann scheint in diesem ganzen Unternehmen der Moderne sich in der Tat eine funktionale Differenzierung herzustellen und auf ständig neuer Ebene weiterzuentwickeln. Die Versuchung liegt zumindest nahe, diesen ganzen Komplex aus der Perspektive einer Einheit zu beobachten, die wie die Beobachtung eines Zellverbandes, eines lebenden Organismus sich in einer eigenen Strukturgesetzmäßigkeit entwickelt, die man als ein geschlossen operatives System, d.h. als Autopoiesis begreifen könnte. Luhmann unterliegt dieser Versuchung, wenn er eine Beobachtertheorie aufstellt, die ihren unterscheidenden Fokus ganz auf diese Idee einer Einheit richtet, auch wenn er diese Einheit dann als Unterscheidung in Beobachtungen differenziert. Gleichwohl ist hier das leitende Eins eines Formenkalküls ein entscheidendes Motiv, das die möglichen Auchs abgrenzt, und aus dieser theoretischen Ausschlussbedingung funktionalisiert sich sein eigenes Modell in Abgrenzung zu anderen, denen er Unterlegenheit und Unfähigkeit konstatiert. So wirft er beispielsweise der Frankfurter Schule vor, dass ihre Unterscheidung von affirmativ und kritisch den Anschluss an das, was Beobachtung überhaupt liefert, verfehlt (vgl. Luhmann 1993 a, 233). Wie auch sollte diese Unterscheidung bei einem abstrakten Einheitsdenken taugen, das gesellschaftliche Systeme, das psychische und kommunikative Systeme voneinander trennt und als autopoietisch begreift? Eine solche Unterscheidung macht nur Sinn, wenn man aus dem Prozess dieser Einheit aussteigen will und in ihm Überredungskünste von Herrschaft vermutet. Solche kritische Skepsis lässt den Beobachter zu Metapositionen des Beobachtens aufsteigen, die sich als gesellschaftliche Kritik oder Rekonstruktion unaufgeklärter Zustände entwickelt.

Damit ist eine Stärke und eine Schwäche der Luhmannschen Position gezeichnet: Ihre Stärke wird sicherlich darin liegen, die Selbsterzeugungsmechanismen von sozialen Systemen aus der verengenden Perspektive einer Suche nach Unterscheidungsregeln und Anschlussfähigkeitsbedingungen *in dem System* selbst durchzuspielen. Diese Spielweise wird manch einem Akademiker genehm sein, weil und insofern sie zum System Universität passt. Für diese Stärke sollte man jedoch nicht erwarten, dass Luhmann sein Versprechen an eine empirische Beobachterposition im Sinne größerer sinnlicher Nähe oder härterer Wahrnehmung,

also auch einer systemischen Praxis und gegenüber den Bedürfnissen der dort arbeitenden Praktiker, einlösen könnte, denn seine Arbeiten und die Arbeiten aus seiner Schule verbleiben höchst abstrakt und orientieren sich an Texten und Zusammenhängen, in denen das psychische System des einzelnen und konkrete Fragen der Lebenswelt kaum eine Rolle spielen. Damit aber ist auch schon eine Schwäche hervorgehoben, die Luhmann pikanterweise in eine Stärke umdeutet: Wie sollen wir auch angesichts von über fünf Milliarden Menschen auf dem Planeten uns mit der Psyche eines jeden einzelnen Menschen befassen können, wie sollte sich hieraus eine wissenschaftliche Perspektive überhaupt ergeben? Wissenschaft kann sich anscheinend allenfalls auf die abstrakten kommunikativen Beziehungen solcher Subjekte beziehen und muss damit die Welt entsubjektivieren. Eine solche Kommunikation könnte dann als eine neue Einheit aufgefasst werden, in der ein Beobachter die Unterscheidungen verfolgt und sich selbst konstruiert, die von anderen Beobachtern als das Unterschiedene schlechthin wahrgenommen werden könnten.

Erkenntnistheoretisch steckt Luhmann damit allerdings in einem Dilemma. Wie will er angesichts der Milliarden von Menschen die Beobachter begrenzen? Wie will er sie dazu veranlassen, dass sie ausgerechnet ihm, dem Beobachter Luhmann, folgen, der ihnen plausibel zu machen versucht, dass die vereinheitlichende Sicht auf die funktionale Differenzierung von angeblich geschlossen operierenden Systemen nun die gültige sein kann? Luhmann bemüht hierzu logische Argumente, obwohl er durch die Einführung des Beobachters zugleich auch psychologische benötigt. Um jedoch die Psyche, damit auch die Psychologie zu unterschlagen, die sein Konzept der Autopoiesis aus dem gegensätzlichen Blickwinkel der Intersubjektivität, der Verbundenheit, des Spannungsbezugs von Beobachtungen in möglichen Perspektivwechseln zwischen dem Eins eines Ichs und dem Zerfallen dieses Ichs in viele Auchs, zwischen der Selbstbehauptung eines Selbst und dem Zerfallen dieser Selbstbehauptung in Andersheit, zwischen der bewussten Kognition eines Subjekts und der Auflösung dieser Bewusstheit in Unbewusstheit stattfinden, um all dies zu übergehen, muss eine neue Einheit erhalten. Ich will zwar nicht von vornherein bestreiten, dass eine solche Setzung nicht durchaus fruchtbare Differenzierungen innerhalb von Beobachtungsmöglichkeiten erbringen kann.¹ Die Schwäche des Konzepts aber tritt deutlich hervor, wenn er an anderen Theorien, z.B. an Marx oder Freud, kritisiert, dass diese jeweils (von der höheren Warte einer Beobachtung aus) den Verblendungszusammenhang von anderen zu entlarven trachteten, ohne sich selbst als Beobachtertheorie genügend bestimmen zu können. Von einem Metastandpunkt der Beobachtung aus mag daran richtig erscheinen, dass spezifizierende Theorien immer nur eine Sicht konstituieren können, die eine Unterscheidung erbringt und die keine allgemeingültige Einheit stiften kann. Aber wie sollen wir dann Luhmanns eigenen Versuch auffassen? Wie kann dieser, und Luhmann vertritt ihn

¹ Um solche Möglichkeiten geht es mir in dieser Abgrenzung allerdings nicht. Ich will vielmehr versuchen, den Ansatz von Luhmann kritisch von meinen eigenen Bemühungen abzuheben, die zwar auch nicht den Gedanken der Einheit ganz abweisen können, ihn aber doch zugleich immer in die Spannung des Auchs zurückzunehmen bestrebt sind, um eine Beobachtung der Beobachtung nicht einseitig zu situieren. Dies wird im Verlauf der Argumentation über die Kapitel hinweg hinreichend deutlich werden können.

mit entschiedener Bestimmtheit gegen andere, nun die letzte gültige Beschreibung einer Theorie von Beobachtung sein, nur weil er Beobachtung überhaupt in einem autopoietischen Konzept als eine Art Metatheorie umfassend zu thematisieren versucht?

Damit berühre ich eine Problemstelle eines jeden konstruktivistischen Ansatzes. Eine Beobachtertheorie kann auch nicht als eine Metatheorie des Beobachtens, d.h. als eine Theorie, die Äußerungen über Beobachter des Beobachters des Beobachters usw. macht, einen letzten Beitrag oder einen abgeschlossenen Bericht darstellen. Insoweit ist Luhmanns Beobachtungstheorie eine von vielen möglichen. Warum aber sollten wir ausgerechnet dieser Konstruktion folgen, wenn wir sie in systemische Praxis kaum übersetzen können?

d) Die Priorität des Unterscheidens vor dem Beobachter

Der soziologischen Tradition, der Luhmann folgt, erscheint die moderne Gesellschaft als funktional differenziertes System. Die ausdifferenzierten Systeme gelten dabei als autonom gewordene Funktionssysteme, die sich von ihrer Umwelt unterscheiden, wobei operativ eine solche Unterscheidung durch das bloße Fortsetzen der eigenen Operationen erzeugt wird. Hier wendet Luhmann das Konzept der Autopoiesis auf soziale Systeme an, die er als sich selbst re-produzierend denkt. „Aber diese Operationen können im System nur kontrolliert, zugerechnet, beobachtet werden, wenn das System – und jedes in anderer Weise – über die *Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz* verfügt.“ (Luhmann 1992 b, 26) Damit das System, das sich dermaßen unterscheidet, sich nicht mit seiner Umwelt verwechselt, damit es die eigene Landkarte nicht mit dem Territorium, in dem es sich befindet, vertauscht, benötigt es die Unterscheidungen – hier Selbst- und Fremdreferenz –, um sich überhaupt erkenntnismäßig situieren zu können. Damit aber unterstellt ein Beobachter, der mit der Unterscheidung von Selbst und Fremd operiert, eine Unterscheidung, die er als Unterscheidung – in ihrer begrifflichen und erkenntnismäßigen Einheit als Konstrukt seiner Überlegungen – zwar operativ benutzen, aber als Einheit nicht beobachten kann. Der Beobachter kann mittels der Unterscheidung „selbst“ und „fremd“ sich nur noch in den unterschiedenen Bereichen – eben nach „selbst“ und „fremd“ – beobachten, obgleich Luhmann zugestehen muss, dass ein imaginärer Raum von Kombinationsmöglichkeiten in diesem Spiel von „selbst“ und „fremd“ als gedachte oder denkbare Einheit vorausgesetzt bleiben muss. Damit stehen wir vor einem Paradox: Ein Beobachter unterscheidet für sich „selbst“ und „fremd“, um seine Referenz von Welt und ihrer Beobachtung zu erzielen, obwohl er diese Unterscheidung als Voraussetzung seiner Beobachtungen selbst nicht beobachten kann, weil erst die Unterscheidung das zu erzeugen scheint, was überhaupt beobachtbar ist. Erst eine Beobachtung zweiter Ordnung, sozusagen ein Beobachten solcher Konstruktionen, wie es aus der zweiten Kybernetik bekannt ist, lässt diese Paradoxie thematisieren. Man könnte auch von einem blinden Fleck sprechen, der dadurch erzeugt wird, dass es unmöglich ist, beide Seiten einer Unterscheidung als Einheit in ihrem Gebrauch mitzubestimmen. Aber dies schadet den Unterscheidungen selbst nicht, denn sie funktionieren in ihrer Referenz nach dem, was die Beobachter sich unterscheiden, und aus diesen Unterscheidungsreferenzen von „selbst“ und

„fremd“ lassen sich dann Codierungen – nach positivem und negativem Wert – unendlich variantenreich ableiten.¹

Auf dieser trivialen Grundlage ist freilich noch nicht viel gewonnen. Wir konstatieren bisher ja nur, dass ein Beobachter mit Unterscheidungen arbeiten muss, wenn er Unterschiede macht, d.h. wenn er überhaupt sich in einem Umfeld beobachten will. Zudem ist ersichtlich, dass es hier keine Begrenzung oder äußere Einheit des Begrenzbaren gibt, keinen äußeren Exekutor, der diese Unterscheidungen selbst produzieren und damit die menschliche Konstruktivität und das Wagnis von Erkenntnis entlasten würde. An die Stelle eines illusionären Einens, nach dem die Menschheit lange gesucht hat, scheint nunmehr bloß ein Vieles, damit sogar Gegensätzliches, Widersprüchliches, Heterogenes zu treten. Gleichwohl bleibt dann der Widerspruch, dass Menschen als Beobachter immer wieder eine Einheit von Weltwirklichkeit unterstellen, die konstruktiv auf ihre Handlungen zurückwirkt. Solche Einheit des imaginären Denkens will Luhmann dadurch auflösen, dass er Operation und Beobachtung unterscheidet. Bei George Spencer Brown findet er hierzu eine Begriffskonstruktion, die seine Unterscheidung leitet. Brown (1979) hat ein Formenkalkül entwickelt, das „distinction“ und „indication“ miteinander ins Verhältnis setzt. Wann immer eine Unterscheidung, eine „distinction“, gemacht wird, entsteht eine Angabe von beobachtbaren Effekten, eine „indication“. Umgekehrt kann keine „indication“ ohne „distinction“ erreicht werden.

Auch dieses Begriffsspiel bleibt trivial, denn es situiert zunächst nur eine allgemeinste Aussage für einen universellen, allgemeinen Beobachter. Für diesen kann man folgern, dass jede seiner Operationen Beobachtungen erzwingt, wie umgekehrt jede seiner Beobachtungen nur von Operationen aus differenziert wird. Was heißt dies konkreter aber nun für Beobachter in einem gesellschaftlichen Kontext? „Die Operation der gesellschaftlichen Kommunikation *produziert* die Einheit des Gesellschaftssystems, indem sie rekursiv auf andere gesellschaftliche Kommunikationen zurückgreift bzw. vorgreift und dadurch eine *Differenz* von System und Umwelt erzeugt.“ (Luhmann 1992 b, 43 f.) Solche Operation setzt sich im Vollzug der Beobachtung aus, die ihrerseits Operation ist usw. Und genau hier nun erscheint die Relativität, die jede Form absoluter Wahrheitssuche destruiert: „Das Beobachten muss und kann Unterscheidungen wählen und es kann in Bezug auf die Unterscheidungen, die es wählt, oder auch in Bezug auf die, die zu wählen es vermeidet, beobachtet werden. Das ist die Quelle des Relativismus. Alle Beobachtung bleibt unterscheidungsabhängig, wobei die Unterscheidung im Gebrauch nicht beobachtet werden kann.“ (Ebd., 44)

Luhmann betont hier, dass es keine beobachterunabhängig vorgeordnete Realität gibt und dass es auch keine ausgezeichneten Beobachter gibt, die ein für alle Mal die Probleme aller Beobachtung im Sinne konstanter Gesetze oder eines absoluten Wissens uns auflösen. Dies entspricht den Resultaten der ersten Kränkungs-

¹ Die Codewerte dienen nach Luhmann „als universale und zugleich spezifische binäre Schematismen, die dazu beitragen, ein Funktionssystem zu identifizieren, zugleich aber sowohl selbstreferentiell als auch fremdreferentiell, sowohl auf das System als auch auf seine Umwelt anwendbar sind. Auch in diesem Fall bleibt die Einheit des Code eine nicht operationsfähige Imagination. Die Anwendung des Code auf sich selbst führt in Paradoxien. Die Welt kann, von welchem Code immer man ausgeht, nur paradox identifiziert werden, das heißt: nur als eine logisch unendliche Informationslast.“ (Luhmann 1992 b, 29)

bewegung. In der Wissenschaft beobachten wir vielmehr Beobachter im Blick darauf, welche Unterscheidungen sie mit welchen Effekten treffen, d.h. wir beschränken die mögliche Komplexität von Realität auf jene Reduktionen, die durch Unterscheidungen spezifischer Art markiert sind, obwohl wir zugleich ein Bewusstsein dafür haben, dass es immer auch noch weitere bzw. andere Unterscheidungsmöglichkeiten gibt.

Der Beobachter wird von Luhmann so eingeführt, dass er in seiner Selbstbeobachtung, weil die Operationen des psychischen Systems (Bewusstsein) und des sozialen Systems (Kommunikation) blind verlaufen, vorher/nachher Unterscheidungen anwenden muss, um sich überhaupt beobachten zu können. Ironisch bemerkt Luhmann hierzu, dass eine außerhalb der Zeitreihe stehende Interpretation als eine Art Intuition Engeln vorbehalten sei (Luhmann 1992 a, 60). Diese Stelle ist mit ihrer Ironie nicht zufällig, denn alles Intuitive, Kreative und Spontane muss dem strikt unterscheidenden Ansatz Luhmanns zuwiderlaufen. Es ist subjektiv und damit störend. Die Entsubjektivierung, die dem zugrunde liegt, habe ich weiter oben bereits kritisiert.

Ein Problem erzeugt die Entsubjektivierung im Blick auf Verständigungsgemeinschaften. Was bedeutet die Entsubjektivierung, wenn Verständigungsgemeinschaften von Beobachtern auch auf deren *Inter-Subjektivität* gründen?

Beobachtung ist für Luhmann eine empirische Operation, die selbst wiederum beobachtbar ist. Wir können eine ganze Reihe von Beobachtern, die Beobachter beobachten, konstruieren, und es gibt in dieser unendlichen Kette von Möglichkeiten keinen Anfang und kein Ende. Doch sichert diese gedachte Hinter- und Nebeneinander-Reihung von Beobachtern schon genügend Intersubjektivität? Einerseits kann Luhmann Intersubjektivität nicht leugnen, denn die Beobachter unterscheiden sich in Verständigungsgemeinschaften, die als beobachtende Instanzen auftreten. Andererseits aber entwickelt er die Komplexität von Intersubjektivität jedoch nicht genauer, sondern entwirft Kommunikation als reduktionistisches Modell gegenüber subjektiven Beziehungen. Er nimmt sich so Chancen, in subtiler Weise auf Probleme des Beobachters und seine Subjektivität in Interaktion mit anderen einzugehen. Dieser Beobachter verschwindet vielmehr hinter einer allgemeinen Fassade, hinter einer funktionalen Maske, die seinen Angeboten einen Rest an wissenschaftlicher Klarheit und Dignität zu verleihen verspricht. Dieses Versprechen ist ein guter Grund, den Luhmann uns anbietet, damit wir seinen Ansatz akzeptieren. Als Beweis führt er seine vorgängige Unterscheidung von psychischen Systemen und sozialen Systemen an, indem er suggeriert, dass man ja die Wahl hätte, auch psychische Systeme und nicht soziale Systeme, wie er es unterstellt, zum Ausgangspunkt zu nehmen. Dann allerdings müsste man bei den Milliarden Menschen auf diesem Planeten entscheiden, welches dieser Systeme man als Systemreferenz auswählt. Im Zweifelsfall wird man sich für sich selber entscheiden (vgl. ebd., 63). Wählt man hingegen seinen Ansatz, so scheint alles viel neutraler und funktionaler: Hier wird das umfassendste Kommunikationssystem, das wir kennen, nämlich das Gesellschaftssystem, zugrunde gelegt und Wissenschaft als ein Teilsystem des Gesellschaftssystems mit historisch strukturellen Beschränkungen aufgefasst. An die Stelle der Unklarheit und Unendlichkeit von Milliarden Menschen rückt so scheinbar die Klarheit eines funktionellen Zusammenhangs.

Doch die von Luhmann gegebene Begründung ist sehr stark rhetorischer Natur. Er baut eine Unterscheidung auf, von der aus dann seine Fragestellung als sinnvoll erscheinen mag, die aber nur als Prämisse *dieses* Bewusstseins und seiner Konstruktionen eine hinreichende Deutung dessen erlaubt, was er uns vorzuschreiben gedenkt. Dagegen ist nichts einzuwenden, solange wir auch anders vorgehen können. Aber wie weitreichend sind seine Fragestellungen und Antworten? Wissenschaftshistorisch bleibt für mich ein dekonstruktivistischer Zweifel an allen Konstruktionen des Bewusstseins, an der Intersubjektivität und der Komplexität sozialer Systeme, die Luhmann nur dadurch geschickt zu negieren versteht, dass er das Problem auf eine gänzlich andere Ebene verlagert. Hier greift die Unterscheidung von Beobachten und Unterscheiden. Aufbauend auf Spencer Brown (1979) sucht Luhmann einen Relativismus, der nicht in Pluralismus und in Unwägbarkeiten endet. Sein Ausgangspunkt liegt bei einem „extrem formalen Begriff des Beobachtens, definiert als Operation des Unterscheidens und Bezeichnens“ (Luhmann 1992 a, 73).

Wie aber kann es dabei gelingen, einen Beobachter auf verbindliche Regeln festzulegen? Unterscheidungen werden in Beobachtungen vorgenommen, wobei dadurch, dass in einer Beobachtung überhaupt etwas unterschieden wird, bereits eine Unterscheidung vorausgesetzt ist. Luhmann folgert, dass die Beobachtung selbst als die erste Unterscheidung zu gelten hat, die aber nur durch Beobachtung eines anderen Beobachters oder desselben Beobachters zu einem späteren Zeitpunkt unterschieden werden kann. „Mit Hilfe einer zeitlichen und sozialen Vernetzung (und nur so) lösen sich sowohl die Probleme des Anfangs als auch die Probleme der Paradoxie der Form, die sich selbst bezeichnen und nicht bezeichnen kann. Die Form tritt in ihren eigenen Bereich wieder ein (Spencer Brown: re-entry). Was ausgeschlossen sein muss, ist nur die sich selbst voll zugängliche Einheit – das, was für eine besondere Form der Beobachtung dann Gott heißen würde.“ (Ebd., 74)

Damit wird eine Paradoxie zum Ausgangspunkt einer Beobachtungssituation. Ihr Beobachtungsort sind Systeme. Luhmann beschreibt solche Systeme als paradox. Wie kommt es zu dieser Paradoxie? Zunächst wirken in einem System Operationen, die von der Umwelt abgekoppelt sind. Die operationale Geschlossenheit des Systems erzwingt Selbstreferenz und Rekursivität, d.h. die Operationen im System sind nur im Kontext an das Netzwerk von Operationen desselben Systems möglich, auf das sie vor- und zurückgreifen, keine der Operationen des Systems kommt ohne diese rekursive Vernetzung aus. Die Operationen reproduzieren die Einheiten des Systems und damit auch die Grenzen des Systems. Ohne die Operationen läuft nichts im System, d.h. auch keine Erkenntnis über das System. So gesehen ist das System aus der Sicht eines Beobachters ein Paradox, weil es als System eine Einheit darstellt, die nur als eine Vielheit Einheit sein kann. Die Paradoxie erscheint in der Selbstbeobachtung eines Systems, denn, wenn es erkennen will, was es möglich macht, so muss es die eigenen Unterscheidungen erkennen, die das möglich machen, was es ist. Insoweit behauptet Luhmann, dass alle Erkenntnis mit der Auflösung einer Paradoxie zu beginnen hat.

Nun ist allerdings die Künstlichkeit dieser Konstruktion zu beachten. Die Paradoxie erfolgt hier aus der Bedingung, dass überhaupt ein autopoietisches System

im Bereich der Erkenntnis von einem Beobachter gesehen, d.h. konstruiert wird. Erst auf dieser Grundannahme ergibt sich die Paradoxie, die Luhmann zur Auflösung freigibt. Wir haben es daher mit einem Sprachspiel zu tun, das in besonderer Weise auf die Bedingungen von Geschlossenheit abgestellt ist, also für Systeme, die sich selbst als geschlossen beobachten, gelten. Innerhalb dieser gibt es dann in der Tat diese Paradoxie. Aus einer anderen Sicht könnte man allerdings Erkenntnis auch als einen relativ offenen Vorgang beschreiben. In der ersten Kränkungsbewegung habe ich weiter oben nachzuzeichnen versucht, dass im Spannungsverhältnis von Eins und Auch, das in der Entgegensetzung von absoluten und relativen Bestimmungen sich abspielt, sich auch das widersprüchliche Paar von Geschlossenheit und Offenheit situieren lässt. Die Geschlossenheit ist letztlich nichts anderes als die Suche eines Beobachters und seiner Verständigungsgemeinschaft nach einem Eins oder einer absoluten Sphäre der Bestimmung oder einem gezielten Beobachtungsort (Systemtheorie), um sich die möglichen Auchs in ihr verfügbar zu machen. Diese Verfügbarkeit heißt bei Luhmann dann Anschlussfähigkeit im System. Die Konstruktion seiner autopoietischen Theorie ist mithin ein vereinheitlichender Mechanismus, der alle Problemlagen sozialer Konstruktion in die Einheit einer Grundannahme von Autopoiesis zwingt. Diese Einheit ist das mimetische Spiel, das erst Kinesis ermöglicht.¹

Das Beispiel von Problem und Problemlösung kann uns dies verdeutlichen helfen (vgl. ebd., 419 ff.). Was ist ein Problem? So kann man sich fragen, was man weiß, wenn man etwas nicht weiß. Dieses Problem ist paradox. Wie aber sollte ich seine Lösung bewerkstelligen? In historisch-sozialer Perspektive werden solche Probleme meist dadurch bewusst, dass Irritationen in der Lebensform vorliegen. So hat man nicht genug zu essen, es gibt Krisen in der sozialen Gemeinschaft usw., so dass erst die Lösung zur Definition des Problems wird, was die Paradoxie des Nichtwissens des Problems hin auf die Lösung verschiebt. Besonders der Pragmatismus hat uns dafür sensibel gemacht, dass problematische Situationen der Ausgangspunkt für Lösungen, damit auch für Erkenntnissuche sind. Nehmen wir nun die Beobachtung als Ausgangspunkt beim Erkennen eines Problems oder einer Problemlösung. In einer Beobachtung erster Ordnung kann ich beobachten, was denn eigentlich das Problem oder die Problemlösung sei. Ein Beobachter dieser meiner Beobachtung kann als Beobachter zweiter Ordnung beobachten, wie ich mit dem Problem oder der Problemlösung umgehe. Wenn der Beobachter zweiter Ordnung für sich unterscheiden will, wie der Beobachter erster Ordnung mit seiner Paradoxie, seinem Problem, umgeht, dann beobachtet er, wie der Beobachter erster Ordnung die Paradoxie auflöst. Paradoxie und Entparadoxierung erscheinen daher für Luhmann als wesentliche Vorgänge innerhalb der Beobachtungsleistung. „Die Transformation von Wie-Fragen (die aber überhaupt nur auf der Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung gestellt werden können) in Was-Fragen ist der wichtigste Mechanismus der Entparadoxierung des Beobachtens. Zugleich ist dies ein Vorgang, der die Paradoxie invisibilisiert – oder so jedenfalls

¹ Diese methodologische Rekonstruktion ist für alle konstruktivistischen Ansätze - auch den hier vertretenen - relevant. Sie suchen alle mittels symbolischer Vereinheitlichung/Auslassungen Bestimmungssphären und Beobachtungsorte, die sie allerdings als relativ zu anderen reflektieren und ausweisen können.

wird es dem Beobachter zweiter Ordnung erscheinen. Der Was-Beobachter, der Beobachter erster Ordnung, hat dieses Problem gar nicht, sondern sieht von vornherein nur, was er sieht (und nicht: wie er sieht).“ (Ebd., 98)

Diese Darstellung ist allerdings sehr künstlich, denn der Beobachter erster Ordnung wird sich oft im Forschungsprozess selbst in einen Beobachter zweiter Ordnung verwandeln müssen, wenn er begründet vorgehen will.¹ Interessant aber ist, dass die Voraussetzung menschlichen Erkennens selbst als paradoxe Situation umschrieben wird.

Eine Paradoxie entsteht in der Regel dann, wenn innerhalb eines gewählten, eines konstruierten Zusammenhangs ein interner Widerspruch in den systemimmanenten Aussagen auftritt, der dann zum Ausdruck von Zweifel, Widerspruch, Gegensätzlichkeit usw. werden kann. Ist aber die grundsätzliche Ausgangsposition eines jeden Beobachters paradox? Sie ist zumindest, wie ich ausführe, durch mehrere Kränkungen betroffen. Solche Kränkungen lassen sich unzählig erweitern. Sie entstehen im Rahmen der Intersubjektivität und des interaktiven Bewusstseins, das ich im Gegensatz zu Luhmann als Zentrum jeder konstruktivistischen Beobachtertheorie sehe, immer in der unvermeidlichen Spannung und in einem komplexen lebendigen Kräfteverhältnis als Ausdruck von Lebensformen.² Wird der Beobachter in diesen Lebensformen (und den in ihnen bereits reflektierten Kränkungsformen) gesehen, dann zeigt sich seine Beobachtung in einem Zirkel mit Unterscheidungen, die aus den jeweiligen sozialen, kulturellen und individuellen Kontexten heraus entstehen und variieren. Rekonstruktionen sind neben Neukonstruktionen und Dekonstruktionen die großen Themen dieses Spannungsverhältnisses, dessen Unschärfe zwangsläufig durch die Zirkularität von Unterscheidung und Beobachtung gebunden ist. Die Psyche lässt solche Unterscheidungen nicht nur nach Codierungen wie richtig oder falsch, ja oder nein usw. zu. In der Psyche mögen Unterscheidungen ambivalent, in sich widersprüchlich, paradox sein oder erscheinen, je nachdem, wie der Beobachter zu den Ausgangslagen situiert ist. In der ersten Kränkungsbeziehung habe ich daher hervorgehoben, dass die Suche nach absoluter Wahrheit sich der Relativierung stellen muss, weil es keine Meisteraussagen, unfehlbare Zeichen oder letztgültige Symbole gibt, um Realität immer gleich zu bezeichnen, abzubilden oder zu konstruieren. Dennoch benötigen Subjekte eben Zeichen, die sie als Ausdruck und Voraussetzung ihrer Verständigung konventionell absolut setzen müssen, um sich überhaupt relativ aussagen zu können. Wenn man dies als grundsätzliche Paradoxie bezeichnen will, dann könnte man sagen, dass der zeichenhafte und sprachliche Ausgangspunkt menschlicher Argumentation und Diskurse immer einen paradoxen Ursprung hat. Aber diese scheinbare Paradoxie verschwindet sogleich, weil und indem wir überhaupt denken und argumentieren. Dies ließe sich als Entparadoxierung bezeichnen, die zugleich ihre eigenen Voraussetzungen invisibilisiert. Es gehört daher zu unserer Realitätserfahrung, dass wir uns in der Verständigung mit anderen als psychische Wesen spiegeln, imaginieren, symboli-

¹ Vgl. zur Beobachtung erster und zweiter Ordnung weiterführend Band 2, Kapitel III. 1.6.

² Der Begriff Lebensform ist dabei auch nur ein Konstrukt, um allgemein auszudrücken, dass es eine Vielfalt des Lebendigen, des Subjektiven unter der Perspektive eines Beobachters gibt, der sich dafür bestimmte Formen festhalten will, ohne dies je unwandelbar und absolut eindeutig zu können.

sieren, ohne ständig ins Paradoxe zurückfallen zu müssen. Wir haben als symbolische Verwendung des Paradoxen unsere Imaginationen und Symbolvorräte vielmehr so konstruiert, dass dieses erst dort erscheint, wo uns in unserem bereits geordneten System von Bewusstsein und Realitätserfahrung innere Widersprüche deutlich werden. Damit aber können wir nun umgekehrt erkennen, dass die Konstruktion von Paradoxien ein Sprachspiel auf unterschiedlichsten Verwendungsstufen ist. Luhmann hat dieses Sprachspiel aufgenommen, weil er – ähnlich den Argumenten in der ersten Kränkungsbewegung – erkennt, dass mit der Relativierung und Pluralisierung von Erkennen der absolute Ausgangspunkt einer Unterscheidung nicht verschwindet (vgl. z.B. Luhmann 1992 b, insbes. 53 ff.). Was meine Auffassung jedoch von Luhmann trennt, wird insbesondere durch Einsichten aus der von mir beschriebenen zweiten und noch zu beschreibenden dritten Kränkungsbewegung ausgedrückt. Gerade in kommunikativen Prozessen wird menschliche Unbestimmtheit und Unschärfe zur Bestimmung solcher Prozesse durch *Subjekte*, durch Beobachter mit unterschiedlicher Psyche bei gleichzeitigen Bereichen einer Teilnahme an unterschiedlichen Verständigungsgemeinschaften produziert. Ein Selbst streitet gegen ein Anderes, ein Bewusstes gegen ein Unbewusstes, eine Kommunikation zerfällt in ihre Gegensätzlichkeiten und Spannungen, die ständig neue und veränderte An-Triebe zur Entwicklung und Veränderung solcher Kommunikation und ihrer Beobachtung Veranlassung geben. Demgegenüber geht Luhmann strikt reduktionistisch und vereinseitigend vor: „Wenn man einmal eine Unterscheidung macht – und ohne sie zu machen, kann man nichts anfangen – und danach weiter macht, gibt es eine für alle ein-sichtige Ordnung des Komplexitätsgewinns, die nur noch die Option zustimmen oder nicht mitmachen offen lässt“ (Luhmann 1992 a, 712).

Damit wird Kommunikation nur noch als kognitives, ambivalenzfreies Unternehmen möglich. Unterscheidungen werden zum Exekutor von Subjekten, deren widersprüchliche Psyche gefangen gesetzt wird. Wenn dermaßen die Ambivalenz abgetötet ist, dann ist Konsens nur durch Reduktion zu gewinnen, dann kommt die Wissenschaft und Technologie darin überein, dass sie in Simplifikationen vollzogen wird und durch Simplifikationen sinnvoll vollziehbar bleibt (vgl. ebd., 712 f.). Dann triumphiert aber auch auf einmal eine zweiwertige Logik, eine binäre Codierung, aus der heraus Luhmann alle seine Unterscheidungsspiele in der Kommunikation vollzieht und damit die *lebendige* Vielfalt und Widersprüchlichkeit von Kommunikation verfehlt. Seine Verfehlung liegt nicht in dem vielgestaltigen Sinngehalt seiner Spiele, die im Einzelfall interessant sein mögen, sondern in der grundsätzlichen Negation der zweiten und dritten Kränkungsbewegung, oder anders gesprochen in der Vereinfachung des Modells menschlicher Kommunikation auf ein kognitives Konstrukt, das wie eine Maschine funktioniert.

e) Der Ausschluss der Intersubjektivität

Was bedeutet dies nun für die Intersubjektivität, für die Interaktionen von Alter und Ego, die Luhmann zugesteht? Zunächst scheint die Unterscheidung gegenüber der Beobachtung vorgängig zu sein, denn erst aus Unterscheidungen gewinnen Beobachtungen ihren Sinn. Dann aber scheint auch die Beobachtung den Beobachter zu dominieren. Und schon steckt er mit seiner Beobachtungstheorie im Teufelskreis einer sich selbst produzierenden Struktur, die die Subjektivität des

Beobachters als Störgröße eliminieren muss, denn dieses Subjekt „Beobachter“ ist eine heterogene Gestalt, ein wahrer Mephisto, der immer das Gegenteil von dem denkt und tut, was wissenschaftlicher Beobachtung als Regelwerk von Unterscheidungen genehm sein muss. Der Beobachter als Subjekt sieht mit einem Blick mehr, er überblickt oder übersieht anders als jener funktionale Unterscheider einer Beobachtung, die sich selbst als Beobachtung der Beobachtung schon in sich in ihren Unterscheidungen reflektiert und diese zum Wiedereintritt in die Beobachtung selbst zwingt. Solcher Wiedereintritt, den Luhmann mit Brown annimmt, ist ja bloß die Verklärung der eigenen heterogenen Situation, die vom Subjektiven dadurch gereinigt wird, dass sie als Formalisierung uns schon vorgängig zu bestimmen scheint. Eine solche Betrachtung ist zwar jederzeit möglich, aber oft nichtssagend. Denn die Subjekte unterscheiden sich in den Lebensformen ja eben nach der Ordnung *ihrer* Blicke,¹ die in Unterscheidungen gründen und in solche münden. Sie sind eben deshalb als Subjekte in ihren spezifischen Verständigungsgemeinschaften interessant, interessanter als in der Verallgemeinerung darüber, was sie formal außerhalb solcher Subjektivität (mit Gefühls-, Interessen- und Machtlagen usw.) sein mögen. Eine solche Verallgemeinerung zieht sich auf den Standpunkt reiner Beobachtung zurück, wo der Beobachter nur stört. Sie wird, wenn man sie radikal denkt, zum Mechanismus reiner Beliebigkeit von Unterscheidungen in einem System ohne Subjektivität. Hier erscheint ein Homunkulus, der sich selbst reproduziert und dessen System wir – eingeschlossen in der binären Paradoxie von Erzeugung und Erzeugtsein – nie werden fangen können. Dabei sind wir bereits Fänger und Gefangener in einem. Aber hierbei bleibt es nicht, denn Luhmann will uns durchaus unsere Funktionsfähigkeit im System zurückgeben. Also fängt er uns ein System von Unterscheidungen – seine eigenen –, die wie eine göttliche Maschinerie doch alles aufklären.

Diese Maschinerie wird politisch aber auch bei Luhmann auf jene Eigenwerte zurückgesetzt, die sich standardisiert in der Gesellschaft als Selbstbeschreibungszustand ergeben haben und denen sich die Subjekte scheinbar ergeben müssen. Denn er hat durch seine Setzungen ja nun keine Subjektivität mehr, mit der man überhaupt gegen die vorgängige Welt der Unterscheidungen streiten könnte. Damit aber fällt er in ein Loch eigen gesetzter Paradoxie: Denn nur eine Verständigungsgemeinschaft von Subjekten wird über diese entsubjektivierte Unterscheidungswelt urteilen und den Anschluss an diese suchen oder sie verwerfen und vergessen. Für den Beobachter solcher Verständigungsgemeinschaften aber tritt dann die interessante Frage auf, aufgrund welcher Motive (auch welcher Psyche) diese Beobachter das tun, was sie tun. Und schon sind wir wieder an Beobachtungsorten angelangt, die Luhmann entsubjektiviert eigentlich ausschließen wollte.

Luhmanns Erkenntnisinteresse orientiert sich an funktionalen und oft konservativen Ansprüchen. Er hält nichts von der postmodernen Diskussion, die mit Zweifel und Dekonstruktion das Projekt der Moderne in Frage stellt. So kann man nur „Aversionen gegen die eigentlich tragenden Strukturen unseres Gesellschafts-

¹ Also: welcher? Nur eine konkrete, lebensweltliche Erforschung dieser Blicke der Beobachter und ihrer jeweiligen Verständigung wird uns Auskunft über den Gang der von uns nach-konstruierten Geschichte oder über die Erfindung unserer eigenen Geschichten geben können. Vgl. dazu weiterführend insbesondere Band 2, Kapitel IV.

systems ausleben. Da aber die moderne Gesellschaft faktisch alternativenlos besteht und sich fortsetzt, hat es wenig Sinn, sich semantisch derart ins Abseits zu begeben. Wenn man die moderne Gesellschaft dagegen strukturell durch funktionale Differenzierung definiert und die semantischen Erfordernisse mit Begriffen wie Polykontextualität, Beobachtung zweiter Ordnung, Unterscheidung von Unterscheidungen, insbesondere der Unterscheidung von Codeproblemen (z.B. wahr/unwahr) und Referenzproblemen (Selbstreferenz/Fremdreferenz) daraus ableitet, liegt jedenfalls ein struktureicherer Angebot für Beobachtungen und Beschreibungen vor.“ (Ebd., S. 710)

Immerhin gesteht Luhmann zu, dass auch seine Beschreibungstheorie sich der Beobachtung aussetzt und es sich nur um eine Kommunikation handelt. Gleichwohl wird ein gesellschaftspolitisches Interesse bei ihm deutlich, wenn er die moderne Gesellschaft als ein alternativenloses Konstrukt setzt, das grenzenlos auf funktionelle Differenzierung vertrauen müssen. Solche Differenzierungen nach dem binären Code von wahr/unwahr, wobei sich solche dualistischen Unterscheidungspaare beliebig erweitern und aufstellen lassen, führen jedoch oft zu kausalen Erklärungsmustern, die die Zirkularität und damit auch die systemische Wirkungsweise übergehen. Auch wenn Luhmann Zirkularität bzw. Rekursivität in Kommunikationen zugesteht, so knüpft er sie durch seine Unterscheidungslehre zugleich in das System einer binären Codierung, die er nach den Maßstäben funktioneller Ausdifferenzierung der Gesellschaft selbst in Zuweisungsbereiche verbannt. So wird etwa die Wissenschaft von anderen Bereichen der Gesellschaft dadurch ausgeschlossen, dass sie nicht an dem teilhaben soll, was in die binären Codierungen der anderen fällt. „Die Wissenschaft kann nicht rechtsprechen. Sie kann nicht im Kontext von Regierung und Opposition operieren. Sie kann nicht zwischen Zahlen und Nichtzahlen entscheiden. Sie kann nicht der Immanenz eine Transzendenz gegenüberstellen, also auch nicht von Gott sprechen. Sie kann natürlich beschreiben mit dem Anspruch, dies mit wahren Aussagen zu tun, dass es solche Codierungen gibt und dass sie in der Gesellschaft von anderen Funktionssystemen benutzt werden. Aber sie kann, eben weil sie gehalten ist, diese Codes anderen Funktionssystemen zuzurechnen, die entsprechenden Symbolisierungen nicht selbst in Anspruch nehmen, die entsprechenden Operationen nicht selbst vollziehen. Sie kann nicht in die Autopoiesis eines anderen Systems eintreten. Sie kann keine Regierung absetzen.“ (Ebd., 300 f.)

Kaum deutlicher kann die Beschränktheit des wissenschaftlichen Beobachters hervorgehoben werden. Wer aber sind die Menschen, die Recht sprechen? Wer befindet sich in der Regierung? Wer ist in der Opposition? Wann hat man ein transzendentes Problem? Von wem werden Regierungen abgesetzt? Ich könnte die Kette der Fragen beliebig erweitern, um zu der Feststellung zu gelangen, dass dies immer auch Beobachter sind, dass unter diesen Beobachtern auch Wissenschaftler sein können. Ja, will man an einen Restbestand der Vernunft im Projekt der Moderne glauben, dann sollte man sogar hoffen, dass unter jenen Beobachtern, die die Dinge in die Hand nehmen, auch solche sind, die sich wissenschaftlich gebildet haben. Was aber sollen dann diese künstlich aufgerichteten Grenzen? Dienen sie nur dazu, ein autopoietisches System, das Luhmann sich ausgedacht hat, zu stabilisieren, indem sie seine Plausibilität durch unterscheidende Begrenzungen aufweisen? Hier schlägt die Entsubjektivierung der

Kommunikation auf den Urheber selbst zurück: Wissenschaft wird auf einmal zu einer Falle ausschließender Begrenzungen, die ihre zirkuläre Vermitteltheit mit anderen Bereichen in die Ferne rückt. Zwar mag dies faktisch in der arbeitsteiligen Welt der Moderne oft so erscheinen, aber es wird fatal, wenn sich dadurch eine Rolle der Wissenschaft als eine Zielsetzung festschreibt, die sich vom gesellschaftlichen Handeln immer mehr ablöst und entfremdet. Hier wird der gesellschaftsferne wissenschaftliche Technokrat gebildet.

Meine Beobachtertheorie geht genau den gegenteiligen Weg: Beobachtung im engeren Sinne, auf die sich Wissenschaft oft kapriziert, ist durch die Anerkennung der Kränkungsbewegungen in unserem Jahrhundert zunehmend mehr gezwungen, sowohl in den Natur- wie Gesellschafts- und Geisteswissenschaften, sich verschiedenen Bereichen von Beobachtung zuzuwenden, auch wenn sich dadurch die Schärfe der Beobachtungen selbst relativiert. Insoweit sind die Ideen der Postmoderne gar kein Gegensatz zu der scheinbaren Alternativlosigkeit der modernen Gesellschaft, weil es die moderne Gesellschaft in ihren Modernitätsansprüchen ohnehin nicht mehr gibt, sondern weil die moderne Gesellschaft sich in Widersprüchlichkeiten ausdifferenziert, wie sie von Autoren der Postmoderne besonders anschaulich charakterisiert werden (vgl. z.B. Bauman 1995 – 2001). Aus dieser Sicht ist aber nun gerade der gebildete konservative Technokrat, der in seinem Segment wissenschaftlicher Abgeschiedenheit seine operativen Codierungen durchführt, kein Idealtypus einer gesellschaftlichen Entwicklung, in der der Kampf um Demokratie und menschliche Rechte alle Bereiche unserer Lebensformen durchdringt.

Der Rückzug auf eine Welt der binären Codierung ist so gesehen ein möglicher, aber keinesfalls für alle Beobachterbereiche sinnvoller Weg. Politisch führt dieser Weg in eine technologische Wissenschaftsauffassung, die kaum als geeignet erscheint, Wissenschaft auch als Kritik zu betreiben. Dies hat Jürgen Habermas in seiner Kritik an Luhmann deshalb auch deutlich hervorgehoben. Zwar mögen die Unterscheidungen Luhmanns für Betrachtungen der sozialen Differenzierung, der Funktionsteilung der Gesellschaft selbst interessant sein, aber es dürfte schwierig, wenn nicht unmöglich sein, sie sinnvoll auf Bereiche der Beziehungswirklichkeit und mit Beziehungen vermittelten Lebenswelt zu beziehen. Die operationale Geschlossenheit des autopoietischen Systems Kommunikation, die Luhmann unterstellt, zwingt ihn in die Behauptung einer binären Codierung, und damit in eine Unterscheidungsfalle, die den kommunikativen Prozess verzerrt. Es ist deshalb folgerichtig, dass er das Subjekt, das Bewusstsein aus dem Kommunikationsprozess eliminieren muss. Daraus entsteht eine Art Selbstbewegung, eine Maschinerie, die uns wie eine schöne Hülse lockt: „Das System zieht durch das bloße Operieren aufgrund eines besonders codierten Mediums eine Grenze zur Umwelt. Es produziert seine eigene Einheit und damit, ob reflektiert oder nicht, eine Differenz zu alldem, was nicht dazu gehört. Das, was diese Operation ermöglicht und trägt, ist zunächst nur die Kopplung des Systems mit Bedingungen, die ihrerseits nicht in den Vorgang der autopoietischen Reproduktion eingehen, also nicht rekursiv mit verwendet werden, wenn die weiteren Operationen ermöglicht werden. Nur ein Beobachter kann all das, was damit ausgegrenzt ist, als *Umwelt* des Systems auffassen; denn eine Anwendung der Unterscheidung von System und Umwelt zur Bezeichnung, sei es des Systems, sei es seiner Umwelt, ist immer

schon Beobachtung. Das System produziert also eine Differenz, aber es gehört nicht zu den operativen Notwendigkeiten, dass es diese Differenz als Unterscheidung in das System übernimmt. Die Autopoiesis erfordert nur weiteres Operieren im Anschluss an Resultate vorheriger Operationen. Die Unterscheidung von System und Umwelt ist stets eine zusätzliche Leistung eines Beobachters, der natürlich seinerseits ein autopoietisches System sein muss.“ (Ebd., 310 f.) Verschiebe ich ein wenig die Ausgangsposition dieser Aussagen, so ergibt sich für mich ein deutlicherer Sinn: Es ist nicht ein System, das seine Grenze zur Umwelt definiert, sondern es ist ein Bewusstsein, das sich intersubjektiv mit anderen verbindet, um solche Grenzen zu definieren und in einer Verständigungsgemeinschaft anzuerkennen. Systeme sprechen nämlich nicht selbst. Warum sollten sie auch? Der einzige Grund, sie selbst sprechen zu lassen, liegt vielleicht darin, ein Unterscheidungskalkül verallgemeinert zur Norm erheben zu wollen, um damit doch einen Rest jenes Anspruches zu sichern, der sich als technisches Erkenntnisinteresse an die Vorgängigkeit bestimmter gesellschaftlicher Werte heftet. Darin aber bleibt dann die Leistung eines Beobachters völlig unklar. Im Bereich der Kommunikation ist der Teil des autopoietischen Systems Kommunikation, als Beobachter ist er zugleich autopoietisches System selbst, in anderen Bereichen ist er Teil von anderen autopoietischen Systemen. Was aber ist dann noch die Trennschärfe des autopoietischen Systems selbst? Luhmann kann sich zwar wie Maturana durch den Kunstgriff der strukturellen Kopplung gegen jede Kritik immunisieren bzw. sich auf die zugestandenen Möglichkeiten der Beobachtung oder Beobachtung von Beobachtung zurückziehen. Die Maschinerie des Systems scheint dann das eigentlich Interessante zu sein, ein Interesse, das sich von der funktionalen Ausdifferenzierung einerseits und den Anschlussfähigkeiten in dem System andererseits leiten lässt. Aber schon die Grundidee dieser Maschinerie selbst bleibt für mich zweifelhaft. Habermas drückt dies sehr ironisch aus, wenn er schreibt: „Der Aktenfluss zwischen Ministerialbehörden und das monadisch eingekapselte Bewusstsein eines Robinson liefern die Leitvorstellungen für die begriffliche Entkopplung von sozialem und psychischem System, wobei das eine alleine auf Kommunikation und das andere allein auf Bewusstsein basiert sein soll.“ (Habermas 1991 a, 437)¹

In der Tat erscheint das psychische System als eine Art Robinson-Modell, weil es ja von Luhmann aus aller Intersubjektivität herausgelöst wird. Das funktionale System hingegen scheint sich in den Unterscheidungen eines Aktenflusses zu legitimieren und zu differenzieren, so dass die Unterscheidungen des konstruktivistischen Wissenschaftssystems, das sich Luhmann vorstellt, dem Bürokratismus des Funktionssystems Gesellschaft entsprechen. Fragt man nach der Quelle des Interesses einer solchen Unterscheidung, dann sieht Habermas sie darin, dass Luhmann keinen konzeptuellen Anschluss „an die genuin sprachliche Intersubjektivität von Einverständnis und kommunikativ geteiltem Sinn“ (ebd.) gewinnt.

¹ Auf die Technologiekritik von Habermas reagiert Luhmann mit dem Gegenangriff, dass dieser ja nur auf Herrschaft abziele, er hingegen viel tiefer auf eine Kritik an all jenen Ansätzen zielt, die das Wahre, Vernünftige und Richtige für sich beanspruchen (vgl. Luhmann 1992 a, 102). Hier verfehlt Luhmann die Weite des Ansatzes von Habermas allerdings deutlich.

Es ist in der Tat eine große Schwachstelle in dem Luhmannschen Programm, dass er durch die reduktionistische Vorgängigkeit seines autopoietischen Modells sowohl ein Verständnis für die Zirkularität von Beobachterbereichen, dann aber auch für die Zirkularität von Unterscheidungen und Beobachtungen in diesen Bereichen wie auch für die Modi des Beobachtens selbst verliert. Psychische Systeme erscheinen wie kleine Robinsonaden, die sich allenfalls in einer biologischen Ordnung unter dem Blick struktureller Kopplung entweder mehr auf das Bewusstsein oder mehr auf die Kommunikation richten, die sich darin in einer Art Koevolution befinden. Luhmann macht sich mit mehreren Ausdifferenzierungen seiner Theorie an solchen angreifbaren Stellen gegen Kritik dadurch immun, dass er immer weitere Sonderfunktionen und Zugeständnisse an die Überbrückung des ursprünglich gesetzten Bruches zwischen Bewusstsein und Kommunikation setzt. Habermas markiert in seiner Kritik insbesondere die sekundäre Rolle der Sprache, die bis hin zu einer Verkennung des Wechselverhältnisses von Sprache und Bewusstsein reicht. Notwendigerweise allerdings fällt die Kritik von Habermas an dieser Stelle begrenzt aus, da er auf sprachanalytischem Wege die kommunikative Teilhabe an einer im sprachlichen Weltbild repräsentierten Lebenswelt klären will, wohingegen Luhmann unter Aufnahme empiristischer Denkfiguren eher die selbsterzeugten Konstruktionen in den internen Ausdifferenzierungen des Systems der Kommunikation selbst mittels Beobachtern situiert. Sinn innerhalb des psychischen Systems existiert für Luhmann jeweils nur in den selbstbezüglichen Operationen, die wissen, dass sie in den Selbstbezüglichkeiten eines anderen Menschen als Umwelt vorkommen. Hieraus entwickelt sich eine Unendlichkeit von Selbst- und Fremdbeobachtungen, wobei die Beobachtung des wechselseitigen Beobachtens ein Verständnis für Unterschiede in den Auffassungsperspektiven erbringen kann. Luhmann sieht keine Brücke hin zu einem Sinnverstehen, in dem sich Individuen um ein Identisches bemühen, in dem sich intersubjektiv Sinn- und Geltungsansprüche teilen. Zwischen den verschiedenen psychischen Systemen gibt es kein gemeinsames Drittes, denn das kommunikative System existiert getrennt von den psychischen Systemen, es existiert als autokatalytisch entstandenes soziales System, das seine eigenen Grenzen trägt.

In der Arbeit „Soziale Systeme“ schreibt Luhmann: „Für die wenigen Hinsichten, auf die es im Verkehr (sich wechselseitig beobachtender selbstreferentieller Systeme) ankommt, mag ihre Informationsverarbeitungskapazität ausreichen. Sie bleiben getrennt, sie verschmelzen nicht, sie verstehen einander nicht besser als zuvor; sie konzentrieren sich auf das, was sie am anderen als System-in-einer-Umwelt als Input und Output beobachten können, und lernen jeweils selbstreferentiell in ihrer je eigenen Beobachtungsperspektive. Das, was sie beobachten, können sie durch eigenes Handeln zu beeinflussen versuchen, und am Feedback können sie wiederum lernen.“ (Luhmann 1984, 157)

Die daraus entstehende immanente Ordnung nennt Luhmann soziales System. Es verarbeitet Sinn in der Form von Kommunikation. Aus dieser Kommunikation heraus erfolgt die soziale Konstruktion der Realität, wobei das kommunikative System einen strikt empirischen und durch das System konditionierten (struktur-determinierten) Sachverhalt darstellt (vgl. Luhmann 1992 a, 110). Sinn ist damit an die Beobachtungen geknüpft, die ein Beobachter oder ein Beobachter des Beobachters usw. machen. Hier gibt es nicht wie bei Habermas die Hoffnung auf

eine übergreifende Systemperspektive durch Sprache, in der ein Verständnis zu einer Sache mit Bezugnahme auf die Möglichkeit eines Konsenses begründbar wird, den wir miteinander über die Sache erzielen (vgl. Habermas 1991 a, 441). Bei Luhmann erfolgt die Geltung einer Äußerung nicht in der intersubjektiven Anerkennung von kritisierbaren Geltungsansprüchen, wie Habermas es fordert, sondern in einem Konsens, den Beobachter aus den Positionen von Alter und Ego herstellen, der seine Gründe an der Zeitperspektive gewinnt, und der die Perspektive von Erkennen und Handeln im Beobachten selbst zusammenfallen lässt. Für Luhmann geht es zunächst „um ein operatives Beobachten von Beobachtungen, also um ein Unterscheiden, das unterscheidet, was und wie andere unterscheiden.“ (Luhmann 1992 a, 113)

Solcherlei Unterscheidungen sind allerdings nicht beliebig. Wissenschaft baut zwar auf selbsterzeugter Unsicherheit auf (ebd., 103), gleichwohl ergibt insbesondere die Zeitperspektive im System Bezugspunkte, die als Kondensation eine Reaktion auf Identisches erzeugt, die als Konfirmation die Übertragung dieses Identischen auf andere Situationen und deren Andersheit erzeugt. In der Kondensation zeigt sich, dass in einem System etwas aus der Fülle des gleichzeitig Aktuellen bestimmt werden muss, und zwar unter der Bedingung der Wiederholbarkeit, der Wiedererkennbarkeit und der Wiederverwendbarkeit. Im kommunikativen Prozess beispielsweise kommt der Sprache eine solche kondensierende Funktion zu, indem die Kommunikation auf Worte aufgebaut werden kann. In der generalisierenden Konfirmation, die eine Wiederholung des Kondensats bedeutet, entstehen neue Sinnbezüge. Denn eine zweite oder dritte Bestätigung ist schon mehr als eine erste. Im Zusammenhang eines Systems, wie z.B. der Kommunikation, entsteht durch den doppelseitigen Prozess des Kondensierens und Konfirmierens eine Art Vertrautheit mit der Welt. Auf der Seite des Beobachters führt ein solcher vertrauter Umgang zu Eigenwerten, d.h. zu gewissen Sinnmarken, „die Anhaltspunkte für ein weiteres Beobachten fixieren, die stabil sind, auch wenn (und gerade weil) sie aus unterschiedlichen Perspektiven benutzt werden und dies durchschaut wird. Die Sprache, von der jedermann weiß, dass sie nicht mit den bezeichneten Sachverhalten verwechselt werden darf, ist das eklatanteste Beispiel. Spielregeln jeder Art haben dieselbe Funktion.“ (Ebd., 114)

In diesem Sinne gewinnt ein kommunikatives System sein Eigenleben. Aus diesem Eigenleben heraus kann Luhmann immer wieder auf seine Suche nach funktionellen Differenzierungen kommen, mit denen er die Möglichkeiten dieses Eigenlebens zu beschreiben versucht. So kann Luhmann eine Perspektive einnehmen, die von den widerstreitenden Interessen der Subjekte im sozialen System, in der Kommunikation absieht, weil er gleichsam einen Blick auf alles erhält. Eigentlich ist dies gar nicht so weit von Habermas entfernt, der im Blick auf sprachliche Verständigungsprozesse ähnlich verallgemeinernd operiert, wenngleich bei Habermas die Problematik des Gegensatzes von Erkenntnis und Interesse nicht verwischt, sondern gerade zum Ausgangspunkt für eine Lösung genommen wird. Luhmann verwischt im Gegensatz dazu bereits den Ausgangspunkt, um damit auch die Lösungsmöglichkeiten als uninteressant abzuwerten.

Zur Strategie der Abwertung gehört insbesondere die Unterscheidung von psychischem und sozialem System. Mit Habermas möchte ich bestreiten, dass

diese Unterscheidung überhaupt sinnvoll ist. „Mit den Aspekten des Sozialen und des Psychischen nimmt Luhmann gleichsam das Leben der Gattung und das ihrer Exemplare auseinander, um es auf zwei einander *äußerliche* Systeme zu verteilen, obwohl doch der *interne* Zusammenhang beider Aspekte für sprachlich konstituierte Lebensformen konstitutiv ist.“ (Habermas 1991 a, 442 f.)

Ich sehe keinen Grund, warum der Konstruktivismus mit dieser Trennung beginnen sollte. Das im Hintergrund stehende Konzept der Autopoiesis wird hier in einem Analogieschluss von der Biologie auf die Gesellschaft übertragen, wird zu einer Art Metabiologie der Erkenntnis hoch stilisiert, um die Beobachtungen und den Beobachter auf die allgemeinsten Punkte einer Möglichkeit von Beobachtungen oder Beobachtern festzulegen. Gleichwohl bleiben diese allgemeinsten Punkte bei näherem Hinsehen nicht allgemein, sondern führen in der Theorie der funktionellen Differenziertheit von Gesellschaft bei Luhmann zu Setzungen, die er munter aus einer Sichtung soziologischer Sachverhalte bezieht und wie ein neues Puzzle dieser Wissenschaft zusammensetzt. Diese Begründung erscheint mir als zu stark. Sie ist zu stark in dem Sinne, dass sie eine Legitimation suggeriert, die gar nicht konstruktivistisch das legitimieren kann, was sie durch ihr Sprachspiel vorgibt. Sie isoliert die Beobachtung vom Beobachter.

Für mich bilden demgegenüber Beobachter und Beobachtung ein *Spannungsfeld*, das nie in eine Seite übergehen kann, sondern stets widersprüchlich bleiben wird.¹ Schlage ich mich auf die ausschließliche Seite des Beobachters, dann wird alle Strukturierung der Welt durch ordnende Blicke und Aussagen fragwürdig, weil sie mich immer auf etwas *Verallgemeinertes* reduziert, was ich auch nicht bin. Hier streitet jedes Individuelle gegen jedes Allgemeine. Schlage ich mich hingegen auf die Seite der Beobachtung, dann entsubjektiviere ich das Beobachten, um mir einen Rest an strukturierter (z.B. funktional-differenzierter) Wirklichkeit zu erhalten, auf die ich wissentlich vertrauen kann, ohne ins Subjektive abrutschen zu müssen. Beide Positionen sind jedoch idealtypisch und darin bereits Wunschdenken eines Beobachters, weil sie die Spannung, die Beobachter und Beobachtung erzeugen, schon ausblenden und sich damit eigener Triebkräfte und Widersprüche entledigen, die sie doch zunächst zu problematisieren hätten.

Luhmann will seinen Ansatz nicht als eine Rechtfertigung des Fortschritts in der Wissenschaft begründen (vgl. ebd., 25). Sein Argument ist gesellschaftstheoretischer Natur. „Zu den strukturellen Merkmalen der modernen Gesellschaft, auf die es uns ankommt, gehört ein hohes Maß an funktionaler Differenzierung. Damit verbunden ist die Einrichtung binärer Codes, die es ermöglichen, alle Operationen, die einen solchen Code verwenden, dem dafür zuständigen System zuzuordnen – und dies nicht nur als Belieben eines externen Beobachters (den es nicht geben kann), sondern als Erkennungsverfahren, als Bedingung der Selbstidentifikation, als Bedingung des autopoietischen Operierens der betreffenden Systeme selbst. Wir meinen Codes wie: wahr/unwahr, geliebt/nicht geliebt, Eigentum haben/nicht haben/Unrecht, machtüberlegen/machtunterworfen als bestimmte staatliche Ämter, Regierung/Opposition, immanent/transzendent, siegen/verlieren im Sport, krank/gesund.“ (Ebd., 26) Diese Codes sind das Unterscheidungs-tabelleau, das zwar nicht nach moralischen Kategorien, nicht nach zu bevor-

¹ Vgl. dazu auch die konstruktivistischen Mindestanforderungen an ein Lebensweltmodell in Band 2, Kapitel IV. 4.1. und die daran anschließende konstruktivistische Diskurstheorie.

zugenden Seiten ausgespielt werden soll, das aber zugleich mit universalistischer Relevanz ein Versprechen auf Geltung beinhaltet und in diesem Versprechen zugleich den Sinn und die Begründung für diese Geltung mitliefert.¹ So liefert der Beobachter die Unterscheidungen, die den Beobachter unterscheiden lassen. Eben deshalb wird es mir wichtig sein, in der Beziehungswirklichkeit eine Logik von Beziehungen aufzuweisen, die ich als prinzipiell zirkulär charakterisieren werde (vgl. Band 2, Kapitel III. 2.). Diese Logik, die sich von binären Codierungen, von linearen Modellen und letztlich kausal verknüpften Zirkularitäten unterscheidet, gestattet einen anderen Zugriff auf das Problem der Codierung, als es uns Luhmann liefert. Zwar kann auch ich sehen, dass mit solchen unterscheidenden Paaren gearbeitet wird und dies mit Sinn hinreichend verbunden werden kann. Aber eine Beobachtertheorie kommt gleichwohl nicht umhin, sich in der Zirkularität von Beziehungen stärker der Offenheit von Sinn zu stellen. Luhmann mag solche Offenheit vielleicht als große Gefahr gespürt haben, um in seinem Modell der autopoietischen Geschlossenheit ein Denkmuster und Beobachtungsmuster auszuprobieren, das sich als letzter Allgemeinplatz einer Eindeutigkeit und Schärfe von Beobachtung noch codierbar hält. Ich glaube hingegen, dass Beobachtungen solche Form der Codierung nur dann erreichen, wenn sie aus der Beziehungslogik und ihrer Zirkularität wieder zurückdrängen auf eine wissenschaftlich objektivistische Beobachtungslogik im engeren Sinne, so dass der vermeintliche Gewinn zugleich auch einen hohen Verlust erbringt. Wird dieser Verlust übersehen, dann kann die Illusion weiter genährt werden, dass Wissenschaft doch so etwas wie letzte Beobachtungen oder Unterscheidungen unterhalten könnte, die über die Lebensformen und das Beziehungssystem hinaus wirken. Ich hingegen glaube, dass die Verstrickung viel komplexer ist: Die zirkuläre Verknüpfung von Beobachtungswelt und Lebens-/Beziehungswelt als Beobachtungswelt erzeugt nämlich ein Spannungsverhältnis, das uns antreibt, nach Lösungen zu suchen, auch wenn diese angesichts einer Vermehrung von Beobachtungsvorräten – darunter auch funktionaler Differenzierung – immer vielgestaltiger werden.

f) Die Funktionalisierung sozialen Handelns

Der Ausgangspunkt der Bestimmung von Kommunikation bei Luhmann mag durch die bisherige Darstellung hinreichend umrissen sein. In einem *Exkurs* will

¹ Die Künstlichkeit des autopoietischen Konstrukts führt mitunter zu bizarren Bestimmungen. „Wörter dienen der Autopoiesis von Gesellschaft, Begriffe dienen der Autopoiesis von Wissenschaft.“ (Ebd., 387) Bizarrr ist dies, weil Luhmann Begriffe als Ausdruck einer Reduktion einer selbst geschaffenen Komplexität sieht, wohingegen Worte eher die Eigenkomplexität des Gesellschaftssystems reduzieren. Wie aber soll man sich bei solchen Teilklassendefinitionen noch zurechtfinden? Ohne Auseinandersetzung mit psychologischen Theorien über die Begriffsbildung, wie sie etwa von Piaget vorgelegt wurde, verbleibt Luhmann hier in einem Abstraktionsraum, der zugleich wie ein neuer Kunstraum schimmert, und in dieser schimmernden Welt gibt er nur den Hinweis, dass Wörter in der alltäglichen Kommunikation stärker auf den Kontext angewiesen sind als Begriffe. Nun könnte man aber auch umgekehrt argumentieren, dass Begriffe als Begriffene eben gerade jenen Kontext benötigen, der von demjenigen hergestellt werden muss, der das Wort tatsächlich begriffen hat. Die sich damit andeutenden Verstrickungen von Unterscheidungen machen es nicht nur schwer, die Luhmannschen Unterscheidungen überhaupt nachzuvollziehen; sie erzeugen vielmehr auch den Verdacht, dass hier mit formalen Mitteln Zirkularitäten, Widersprüchlichkeiten aufgelöst werden sollen, um die Kunstwelt des gewählten Modells als Versprechung auf etwas Neues durchzuhalten.

ich aber noch näher der Frage nachgehen, wie Luhmann überhaupt die Trennung vom Bewusstsein begründet. Er entwickelt hierzu eine Theorie eines unterschiedlichen Realitätskontinuums, in dem autopoietische Geschlossenheit, Selbstbeobachtung und Umweltverhältnis realisiert werden. Dazu führt er zum Vergleich drei Bereiche an: lebende Organismen, Bewusstsein und Kommunikation. Organismen sichern ihre Lebensfähigkeit in einer Umwelt und organisieren ihre Selbstbeobachtung mit Hilfe eines Nervensystems. Ihre Beobachtung richtet sich auf den Eigenzustand des Organismus. Das Bewusstsein entwickelt sich auf dieser Realitätsbasis mit der umgekehrten Tendenz, primär das zu beobachten, was es als Außenwelt sehen kann. Dabei ist es elementar auf die Wahrnehmung angewiesen. Bewusstsein wird von Luhmann nicht im Sinne von Geist oder übergreifendem Bewusstsein, sondern bloß individuell verstanden. „Eben deshalb geht es an den Realitäten vorbei, wenn man das Bewusstsein (wessen Bewusstsein?) zum Subjekt der Kommunikation und des Wissens erklärt.“ (Luhmann 1992 a, 565 f.) Da Luhmann das Bewusstsein dermaßen individualisiert, da er den Begriff des Geistes oder ähnlich gelagerte Begriffe verwirft, schließt sein Begriff von Gesellschaft die Voraussetzung von Intersubjektivität aus (vgl. ebd., 619). „Er schließt außerdem aus, dass wir Wissen als gesammelt und vorhanden in den Köpfen der Individuen begreifen. Selbstverständlich soll nicht bestritten werden, dass jeder einzelne etwas weiß, der eine mehr, der andere weniger. Aber mit gesellschaftlicher Kommunikation wird eine andere Systemreferenz anvisiert, von der aus gesehen das Wissen der Individuen Umwelt ist. Die gesellschaftliche Erzeugung und Verwendung von Wissen im Zuge der Reproduktion von Kommunikation aus Kommunikation kann daher nicht auf Individuen zugerechnet werden, weder auf einzelne, noch auf die Wissenschaftler, noch auf alle.“ (Ebd., 619)

Folgerichtig beschreibt Luhmann für die Kommunikation eine autopoietische Geschlossenheit, die das System der Kommunikation sozusagen unabhängig von den Individuen und ihrem Bewusstsein entwickelt. Wissen entsteht für Luhmann als Resonanz auf strukturelle Kopplung des Gesellschaftssystems, ohne unterstellbares Wissen gibt es scheinbar keine Kommunikation (vgl. ebd., 122).

Erneut finden wir hier eine Ausdifferenzierung seiner Theorie, die die Autopoiese des Systems relativiert. Resonanz wird zu einer Metapher für Leistungen, die die geschlossene Operationalität übersteigen. Wissen nennt er auch Kondensierung von Beobachtungen. In diesem geht es um eine „Neutralisierung des Eigenbeitrags psychischer Systeme“ (ebd., 143), um den Ausschluss von Erleben und die Anonymisierung von Teilnehmern. Wenn Luhmann auch recht damit hat, dass es keine konkurrenzfrei operierenden Beobachterpositionen mit ausschließlichem Wahrheitsgehalt geben kann, so bleibt dieser Vorbehalt auch seiner Theorie gegenüber zu üben. Seine recht apodiktischen Behauptungen und seine kunstsprachlichen Konstruktionen, die auf einfachen unterscheidenden Setzungen aufbauen, gebären eine recht geschlossene Welt, in der nur noch das Luhmannsche Wissenschaftskonzept Realitäten richtig zu konstruieren scheint. Die zentrale Begründung für diese Annahme lautet: „Der Konstruktivismus reflektiert Erkenntnis als geschlossenes System ohne Zugang zur Außenwelt. Er reduziert den Außenkontakt auf eine nur für Beobachter sichtbare strukturelle Kopplung, die im System (und nur dort) Irritationen erzeugen kann, die sich an dessen Strukturen zeigen und zu Neuspezifikationen dieser Strukturen mit Mitteln der system-

eigenen Operationen führen können. Damit ist ein System beschrieben, das genau dem entspricht, was eine Theorie funktionaler Gesellschaftsdifferenzierung erwarten ließe: Ein durch Ausdifferenzierung geschlossenes, funktionspezifisch codiertes Teilsystem“ (ebd., 530 f.).

Wie verhält es sich dabei nun mit dem sozialen Handeln? Erscheint es nicht mindestens in den Verhältnissen der Beobachter zueinander? Die Unterscheidung einer Beobachtung erster und zweiter Ordnung setzt ja irgendwie kommunizierende Beobachter voraus. Jede Beobachtung bezeichnet für Luhmann etwas und unterscheidet sich dadurch von einer anderen. Bei Beobachtern wirkt eine doppelte Unterscheidung: Einerseits wird der Beobachter von dem unterschieden, was er beobachtet, andererseits unterscheidet sich die Beobachtungsoperation von anderen Operationen. Damit wird die Beobachtung zweiter Ordnung, die einen Beobachter beobachtet, als empirische Situation festgehalten. Wie der erste Beobachter, so kann auch sie keinen privilegierten, keinen extramundanen Standpunkt in Anspruch nehmen, um gleichsam von höherer Warte einen Beobachter sich eindeutig und absolut sicher zu bestimmen. „Ihre Besonderheit liegt nur in der *autologischen* Komponente ihres Beobachtens, d.h. darin, dass sie aus der Beobachtung ihres Gegenstandes Schlüsse auf sich selbst ziehen muss. Insofern ist sie selbst das, wovon sie sich unterscheidet. Sie selbst ist das, was sie nicht ist. Sie selbst ist als Beobachtung zweiter Ordnung eine Beobachtung erster Ordnung.“ (Luhmann 1993 a, 15 f.) Ihr autologisches Verfahren ist damit nichts anderes als die Auflösung dieser paradoxen Situation, in die sie gestellt ist, indem sie sich selber beobachtet.

Nun ist jedoch die Beobachtung zweiter Ordnung nicht nur Beobachtung erster Ordnung. Luhmann schlussfolgert, dass sie mehr und weniger ist. Zunächst ist sie weniger, weil sie als Beobachtung zweiter Ordnung nur einen Beobachter beobachtet. Sie scheint zugleich jedoch auch mehr zu sein, weil sie diesen Beobachter nicht nur in seinem Tun, in seinen gegenständlichen Vermittlungen und was auch immer beobachtet, sondern auch beobachtet, was er sieht, wie er sieht, was er nicht sieht, wie er nicht sieht usw., so dass sie alles zu sehen scheint, was es zu sehen gibt. Dieser Beobachtung mag die Welt zu einer Überwelt aller beobachtbaren Welten werden, denn die „Reduktion der Komplexität, die darin liegt, dass man nur einen Beobachter beobachtet und diesen unterscheiden und bezeichnen muss, ist Bedingung der Möglichkeit einer Steigerung der Komplexität von Beobachtungsmöglichkeiten.“ (Ebd., 16)

Allerdings sieht dieser Beobachter des Beobachters sich im Moment des Beobachtens nicht selbst, weil er in der Unterscheidung, die er trifft, sich nicht selbst unterscheiden kann. Dies bliebe einem Beobachter vorbehalten, der gleichsam hinter dem Rücken des zweiten Beobachters einen dritten Beobachter spielen würde usw. So wird sich der jeweilige Beobachter selbst zum blinden Fleck. Die Beobachtung des Beobachters mag in unterschiedlichsten Konstellationen erscheinen. Ohne auf Ursachen näher einzugehen, nennt Luhmann z.B. folgende: „Die Stellung des Lesers zu den Helden des Romans, das Beobachtungsschema manifest-latent, das Geschichtlichwerden der Geschichtsschreibung; und man könnte hinzufügen: das romantische Arsenal von Kritik, Ironie, ‚Besonnenheit‘, Mystifikation als Mitspielen von Selbstbeobachtungen des Beobachters oder die seit der Französischen Revolution unausweichliche Einsicht in die Ideologie-

abhängigkeit politischer und gesellschaftlicher Wertungen. In diesem Zusammenhang entsteht jene neuartige Reflexion, die es darauf anlegt, sich selbst als Beobachter zu beobachten oder auf diese Weise nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkennen und Handeln zu fragen.“ (Ebd., 20)

Der Beobachter zweiter Ordnung ist mithin ein Typus der Moderne, der uns durchaus vertraut ist. Wie jedoch kann ich als Beobachter zweiter Ordnung mir je gewiss sein, inwieweit ich die zutreffenden Unterscheidungen treffe, die ich dem Prozess des Beobachtens selbst zugrunde lege? Im Sinne einer eindeutigen Codierung bestimmt Luhmann dies so, dass der Beobachter, der eine Unterscheidung benutzt, um etwas zu bezeichnen, nicht gleichzeitig auch diese Unterscheidung bezeichnen kann, weil dies seiner ersten Bezeichnung die Grundlage entziehen würde. „Aber ein Beobachter kann einen anderen Beobachter oder auch sich selbst als anderen Beobachter beobachten, wenn er darauf achtet, welche Unterscheidungen der beobachtete Beobachter benutzt. Auf der Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung kann man also Unterscheidungen unterscheiden.“ (Ebd., 8) Das autologische Konzept umspannt also die Beobachtung erster Ordnung wie auch die Beobachtung zweiter Ordnung. In beiden Konzepten zwingt es zu Rückschlüssen auf sich selber, wobei aus selbstreferenten Gründen ein Beobachter zweiter Ordnung sich an die Gründe eines Beobachters erster Ordnung anschließen kann. So kann eine ganze Reihe von Beobachtern hintereinander stehen, die allesamt selbstreferent erscheinen, die aber zugleich das Erbe der Vernunftgründe in ihren Beobachtungen reklamieren (vgl. ebd.).

Um diese abstrakten Begrifflichkeiten mit Leben zu füllen, will ich am Beispiel des Sozialsystems Familie Luhmanns Argumentation überprüfen (vgl. ebd., 196 ff.).

Luhmann beschreibt die *Familie* als ein soziales System, wobei er auch hier seine Trennung von psychischen und kommunikativen Wirklichkeitsbereichen durchführt. So wird die psychische Realität wie auch die kommunikative Realität von Familienmitgliedern als jeweils gegeneinander geschlossenes, unterschiedliches autopoietisches System zugrunde gelegt. Familie erscheint damit nur noch als entsubjektivierte Struktur, als ein Merkmal dessen, was Luhmann Kommunikation nennt. „Das Sozialsystem Familie besteht danach aus Kommunikationen und nur aus Kommunikationen, nicht aus Menschen und auch nicht aus ‚Beziehungen‘ zwischen Menschen.“ (Ebd., 197) Der Beziehungsbegriff ist Luhmann ohnehin obskur. Er „bildet oft den Ausweg aus einem schon verkorksten Theorieanfang“ (ebd.). Insoweit fällt Batesons Unterscheidung von Inhalts- und Beziehungsebene bei Luhmann in einer inhaltlichen Kommunikation zusammen, die er als ein autopoietisches System mit selbstproduzierten Elementen von Personen, Mitgliedern der Familie, umschreibt. Der Begriff der Person ist für ihn dabei wichtig, um die abgetrennte Psyche des Individuums nicht doch wieder in das autopoietische System der Kommunikation eindringen zu lassen. Das soziale System Familie selbst ist allerdings nur ein geschlossenes System im größeren Bereich der Gesellschaft. Die selbstreferentielle Schließung des Systems Familie und die damit erzeugte autopoietische Systemautonomie werden durch die Umweltabhängigkeiten intensiviert. System und Umwelt unterscheiden sich hier, wobei die Beobachtung dieser Unterscheidung von den kognitiven Kapazitäten eines Beobachters abhängen. Will man über diese kognitiven Kapazitäten etwas aussagen, so muss

man sich als Beobachter des Beobachters etablieren. Nun gehört es aber zur Modalität von Sozialsystemen, dass sie sich selbst als Systeme in einer gesellschaftlichen Umwelt beobachten können. „Dazu bedarf es eines ‚re-entry‘, d.h. der Wiedereinführung einer Unterscheidung durch das durch sie Unterschiedene. Im Falle von Systemen heißt dies: Die Wiedereinführung der operativ produzierten Differenz von System und Umwelt als Unterscheidung in das System.“ (Ebd., 200) Dieses „re-entry“ wird nun an Personen vollzogen. Dabei wird externes Verhalten, d.h. ein Verhalten, das nicht familienbezogen ist, ebenso wie internes Verhalten für das System selbst intern relevant. „Person – das ist der Identifikationspunkt des Gesamtverhaltens eines Menschen innerhalb und außerhalb der Familie.“ (Ebd.) Solche Personen sind natürlich auch Konstrukte von Beobachtern.

Man sieht an diesen Unterscheidungen sehr deutlich, wie die Grundannahme eines autopoietischen Systems Luhmann in immer weitere Spaltungen zwingt, um an Ersatzbegriffen der Psyche – hier durch den Personenbegriff ausgedrückt – doch wieder so etwas wie Identität herzustellen. Es ist allerdings eine Identität, die einer scheinbar klaren binären Codierung unterliegt, weil Ambivalenzen oder Widersprüche innerhalb des Identischen hier unsichtbar werden. So wird ein externes Verhalten als ein empirisch beobachtbares Verhalten eingeführt, das in anderen Konditionsbereichen wie Beruf, Straßenverkehr, Freizeitbeschäftigung usw. Geltung hat. Ja, selbst die Einsamkeit, ein Handeln für sich, gilt aus dieser Perspektive als externes Verhalten. Damit sind Leib, Seele, Bewusstsein von Familienmitgliedern externes Verhalten. Internes Verhalten hingegen ist das kommunikative Verhalten im Sozialsystem Familie selbst.

Zugleich unterscheidet Luhmann Personen und psychische bzw. organische Systeme. In Personen verkörpert sich jedoch anders als in der von Luhmann unterstellten Eigenstruktur determinierter psychischer Systeme jenes kommunikative Element, das seine Anschlussfähigkeit in der Ausschließlichkeit des Kommunikativen selbst sucht. Damit ist ein Schubladenmodell des Menschen entworfen, das die Beobachtungsvorräte und Modi der Beobachtung in einzelne getrennte Bereiche sortiert, das sich der Spaltung von Begrifflichkeiten unterordnet, um sich seine vorausgesetzte Beobachtungsperspektive zu bewahren. Was Luhmann unterschlägt, das ist, dass seine Unterscheidungstheorie damit eben nur einen bestimmten Fokus auf mögliche Beobachtungen ausübt, einen Fokus, den ich als Beobachtung im engeren Sinne bezeichnen möchte, dass er jedoch scheinbar durch sein Modell des „re-entry“ und seine formale autopoietische Geltungstheorie ein universalistisches Muster gefunden zu haben scheint, das Beobachtung überhaupt situiert. Im Bereich der Beschreibung des Familiensystems wird die ganze Künstlichkeit seines Modells überdeutlich, weil er die Wechselwirkungen in der Kommunikation abgelöst von den psychischen Mechanismen der einzelnen Individuen und damit auch abgelöst von den zirkulären Möglichkeiten der Situierung dieser Individuen durch Beobachtung verkürzt hat. Die Frage nach dem einzelnen psychischen System macht hier keinen Sinn. Die Frage eines möglichen Therapeuten an die Familienmitglieder nach ihrem je subjektiven Empfinden, nach ihren Erwartungen, nach ihrer Eigenstruktur, nach ihrer Eigenzeit, all dies erscheint als sinnlos, weil unter der empirischen Perspektive eines allgemein klassifizierenden Beobachters alles als Gleichzeitigkeit erscheint, alle

Subjektivität getötet wird, alle mögliche Eigenzeit oder alles mögliche Eigenleben von Subjekten negiert werden muss (vgl. ebd., 98).

Damit macht Luhmann sich den Weg frei, durchaus gewisse kommunikative Strukturen aus seiner eingeschränkten Sicht in sozialen Systemen, d.h. hier in der Familie, zu beobachten. So legt er insbesondere Wert darauf, die Familie als ein System mit enthemmter Kommunikation zu beschreiben. Die Familie unterliegt bestimmten funktionalen Veränderungen, wobei ihr eine große Last in der Sicherung sozialer Resonanz zugefallen ist. Luhmann fragt nun insbesondere nach diesen sozial-funktionalen Differenzierungen, um das autopoietische System Familie zu beschreiben. Aus diesem funktionalen Zusammenhang heraus verweist er dann immer auch auf die Psyche des einzelnen, die aber über den Personenbegriff verallgemeinert wird. Dabei entdramatisiert Luhmann die Familienkonflikte, indem er sie rein auf einer kognitiven Ebene belässt. Bei der ihm selbstverständlich erscheinenden Autonomie der Familie mag es dann „um die Frage gehen, ob nicht heute einmal der Mann das Geschirr abwaschen oder wenigstens beim Abtrocknen helfen sollte. Aber zu einer Kommunikation des Familiensystems führt dies nur im Kontext eines Rückgriffs auf die Frage, wer gestern, wer vorgestern, wer bisher immer abgewaschen hat; oder darauf, wie gerade vorher das Gespräch bei Tisch verlaufen ist; oder auch im Kontext mit anderen ‚Tests‘ dieser Art; oder in der Erwartung, dass man sich daraufhin leichter entschließen wird, eine Geschirrspülmaschine zu kaufen; und alles in allem: durch die Beobachtung der damit verbundenen Beobachtungen.“ (Ebd., 217) Die darin steckende Verharmlosung und Trivialisierung insbesondere inkongruenter Bewegungen, die Vernachlässigung der zweiten und dritten von mir hervorgehobenen Kränkungsbewegungen, dies alles führt dann zu Schablonen des Unterscheidens, die allenfalls für theoretische Diskurse unter der Perspektive allgemeinsten Grundsätze taugen mögen. Im praktischen Umgang mit Krisen in Familien ist hingegen anderen konstruktivistischen Beobachtern längst deutlich geworden, dass allgemeine Unterscheidungslehren nicht ausreichen, dass weder Begriffe wie Person noch Rolle hinreichend definieren, was für die vielfältigen Blickwinkel des Systems Familie jeweils bedeutsam wird. Solche systemischen Blickwinkel können sich ohnehin nur in den Beiträgen der Familienmitglieder selbst äußern, wobei deren Psyche nicht ungeschieden von ihrer Kommunikation steht, sofern der Beobachter den Vermitteltheiten solcher konstruierter Unterscheidungen genügend Aufmerksamkeit schenkt. Wir sollten damit zwar nicht den Unterschied einebnen, den auch Luhmann bedenkt, dass nämlich im Bereich der Kommunikationen durchaus rekonstruktive Zusammenhänge vorliegen können, aber Luhmann verkennt insgesamt, dass ein logisches Kalkül des „re-entry“ oder des Treffens von Unterscheidungen und des Sicherns von binären Codierungen allein nicht ausreichen wird, psychische Mechanismen besser zu verstehen. So hat Luhmann z.B. keinen Zugang zu den doppelten Botschaften, die auf der Inhaltsseite sich eindeutig geben, aber zugleich von der Beziehungssprache, d.h. insbesondere Körpersprache, Tonfall usw. gleich wieder negiert werden. Luhmann spart in seinen Arbeiten geflissentlich diese intersubjektiven Mechanismen aus, weil er sie der Psyche überantwortet und alle motivationalen, emotionalen Widersprüchlichkeiten in seinem System ohnehin vernachlässigt. Nur so lässt es sich

überhaupt erklären, dass er in die Versuchung gerät, ein autopoietisches Modell auf soziale Systeme anzuwenden.

Das Beispiel der *Intimkommunikation* kann dieses Problem verdeutlichen helfen. „Wenn in Familien heute Intimkommunikation erlaubt, ja gefordert ist, heißt dies offenbar, dass man sich bei aller Kommunikation auch darum kümmern muss, wie der andere sie meint und wie er sie verkraften kann.“ (Ebd., 222) In diesem kommunikativen Zwang steckt für Luhmann ein derartig unwahrscheinliches Prinzip, „dass es, wenn überhaupt, nur in gesellschaftlichen Enklaven funktionieren kann. Es handelt sich, gesellschaftlich gesehen, um einen Ausnahmezustand, der nur deshalb nicht als pathologisch empfunden wird, weil er an wichtige Funktionen gekoppelt, weil also auch die Familie als Funktionssystem ausdifferenziert ist.“ (Ebd.) In dieser Aussage über Unwahrscheinlichkeit steckt allerdings auch die Behauptung einer Wahrscheinlichkeit, damit eine Wahrheitsaussage, die sich auf der autopoietischen Grundannahme aufbaut, denn erst aus dieser heraus wird verständlich, weshalb die Intimkommunikation mit dieser Beobachterkonstruktion versehen sein soll. Gegenüber einer bloß phänomenologischen Unterscheidung in den Verhältnissen der Intimkommunikation geht Luhmann damit den komplizierteren Weg. Er benötigt erst die vorgängige Unterscheidung einer systemtheoretischen Einbindung, um dann aus dieser heraus sich auf die Geschichte der Intimkommunikation einstellen zu können. Diese Rationalisierung des Beobachtungsvorgangs erhöht aber keineswegs die Sicherheit, mit der Aussagen gewonnen werden. Sicherheit gäbe es ja nur, wenn Luhmann seine Präferenzen in eindeutiger Weise absichern könnte, d.h. eine absolute Beobachtertheorie aufzurichten in der Lage wäre. Da er aber nachweislich dies nicht kann und auch nicht intendiert, fällt der systemtheoretische Anspruch notwendigerweise immer auch hinter die eigenen Setzungen zurück. Damit erreichen Luhmann eben doch die Milliarden Menschen, die mit ihren psychischen Systemen als Beobachter tätig sind und so erst zu dem abstrahierten Gebilde Kommunikation führen. Die Basis aller Beobachtung sind die Beobachter. Setzen wir sie ins Bild, tritt genau das in den Vordergrund einer Beobachtertheorie, was Luhmann zu sehr vernachlässigt: Intersubjektivität. Denn nur über die Intersubjektivität der Beobachter lässt sich noch so etwas wie Verständigung mittels Unterscheidungen erzielen, nur über Verständigungsgemeinschaften werden Beobachtungsvorräte und Modi der Beobachtung im Sinne z.B. von Zeit, Raum und Sozialität verteilt. Schließlich nimmt auch Luhmann an diesem Verteilungskampf teil.

Ich habe bisher besonders auf die trennenden Aspekte zwischen psychischem und kommunikativem System aufmerksam gemacht, um meine Abgrenzung durchzuführen. Allerdings relativiert Luhmann in einer abstrakten Terminologie teilweise auch diese Trennung von psychischen und kommunikativen Systemen. Da Kommunikation nicht ohne Beteiligung von Bewusstsein und damit von psychischen Mechanismen zustande kommen kann, da aber andererseits beide Systeme als autopoietische fungieren sollen, behauptet Luhmann beide autopoietischen Systeme immer wieder als strukturell gekoppelt. Diese strukturelle Koppelung lässt beide Systeme zu geschichtlichen Systemen werden. So bleibt ihre jeweilige Autonomie erhalten, andererseits muss Luhmann so nicht Wechselwirkungen und Auswirkungen der strukturellen Kopplung leugnen. Zu dieser strukturellen Kopp-

lung gehört im wesentlichen die Sprache. Sie lässt einerseits Bewusstseins- und kommunikative Systeme entstehen, sie führt mit zur Entkopplung solcher Systeme, weil diese ja autopoietisch sein sollen, und sie führt zur Wiederkopplung dieser Systeme in der strukturellen Kopplung. Hier ist eine Terminologie am Werk, die sich gegen alle Unwägbarkeiten absichert, indem sie uns ein Sprachkonstrukt anbietet, in dem wir das eben noch Getrennte wieder zusammendenken und das eben noch Zusammengedachte wieder auseinanderdenken können. Insofern muss Luhmann in seiner Theorie trotz seiner Einheitssuche nach funktionalen Schematisierungen, für deren jeweilige Bevorzugung er uns allerdings kein theoretisches Konstrukt anbieten kann, das Phänomen des Bewusstseins nicht vollständig übergehen. Wenn er im Rahmen über das Familiensystem von der sozialen Semantik der Intimität spricht, dann bemerkt er insbesondere Beobachtungs- und Unterscheidungsprozesse zwischen dem Individuum, die Seite, die er Bewusstsein nennt, und dem empirisch wahrnehmbaren Konstrukt von Interaktion, die Seite, die er Kommunikation nennt. „Was denkst Du, wenn Du merkst, dass ich mich bemühe, herauszubekommen, was Du denkst? Es geht, mit anderen Worten, um eine Kommunikation, an der psychische Systeme teilnehmen, die in die Kommunikation einzubringen versuchen, was sie erleben, wenn sie an der Kommunikation teilnehmen.“ (Ebd., 220) In diesem Fall wird die strukturelle Kopplung zwischen Bewusstsein und Kommunikation irritiert. Solche Irritationen werden zu Lernanlässen. Es sei jedoch eine Illusion, so argumentiert Luhmann, diese Irritationen als Normalfall aufzufassen. „In Wirklichkeit“, so schreibt er, ist dieser Sachverhalt „ganz außergewöhnlich, ja nahezu unmöglich (allein schon deshalb, weil kein Ich-Sagender wissen kann, was er bezeichnet, wenn er Ich sagt). Man muss die Kommunikation gewissermaßen Ich-rücksichtsvoll missbrauchen, will man ihr eine Mitthematisierung der an ihr beteiligten Bewusstseinsysteme abverlangen.“ (Ebd.)

Nun deutet Luhmann diesen Sachverhalt nicht so, wie ich es weiter oben versuchte, indem verschiedene Spannungszustände des Bewusstseins im Blick auf die Thematisierung von Beobachtung und Beobachterbereichen betont wurden. Er hingegen hebt auf allgemeine autopoietische Systembedingungen ab, die eben die Subjektivität der Individuen zu vermeiden versucht, indem sie Kommunikation überhaupt als einen strukturellen Vorgang begreift, der in sich geschlossen operativ verlaufen muss. Nur so scheint sich eine Legitimation der wissenschaftlichen Beobachtung zu ergeben, die sich auf spezifische Quellen, auf Texte, auf Aktenflüsse beziehen kann, ohne die Subjekte selbst befragen zu müssen. Nur so scheint auch von einer höheren Warte her das ausgeschlossen, was als Verständigungsgemeinschaft sich selbst noch in intersubjektivem Zweifel über das begeben könnte, was es beobachtet. Ein solcher Zweifel ist in der Maschinerie der Autopoiesis nach Luhmann gar nicht möglich. Damit wechselt er auf einen so allgemeinen Bezugspunkt von Beobachtung, dass aus ihm – ähnlich wie bei Maturana für den Lebensprozess biologischer Organismen – alles erklärbar wird. Gewiss bleiben diese Erklärungen an Beobachtungen gebunden und damit relativ. Aber diese Relativität selbst bleibt wie ein blinder Fleck in den Unterscheidungen, die Luhmann anbietet, weil er selbst die Voraussetzungen aller blinden Flecken uns mit einer für alle Fragen zutreffenden Beobachtertheorie verdeutlichen will. Nach meiner Beobachtertheorie glaube ich, dass die von Intersubjektivität ge-

reinigten Unterscheidungen zur Beschreibung sozialer Systeme nicht so hilfreich sind, wie es Luhmann suggeriert. Sein Ansatz wird mit einer Reduktivität erkaufte, die der Beobachtertheorie selbst bewusst bleiben muss. Genau dies aber ist der Mangel der Luhmannschen Setzungen, weil sie über kein Modell der Kränkungen von Beobachtungen selbst verfügt. Nur ein solches Modell aber könnte sie in die Lage setzen, sich in ihren eigenen Unterscheidungen relativierend zu begreifen und diese Unterscheidungen als ein Spiel zu verstehen, das letztlich dem Wunsch nach empirischer Sicherung von Verhalten und Absicherung von wissenschaftlicher Eindeutigkeit im Sinne der Beobachtungswirklichkeit im engeren Sinne gewidmet ist. Eine solche Theorie muss sich geradezu notwendig in Unterscheidungen abspalten, die das Dilemma der Unschärfe technisch minimieren und funktionalistisch umdeuten. Die Angreifbarkeit dieses Verfahrens wird von Luhmann allerdings dadurch kompensiert, dass sein unterscheidender Ansatz meist so allgemein bleibt, dass er für alles und nichts passt und damit den Kritiker vor die unlösbare Aufgabe einer nebulösen Durchforstung der möglichen Hintergrundimplikationen der Luhmannschen Diktion zwingt.

Neben der Beschreibung der Familiensysteme bietet die *Sozialisation* einen weiteren auf lebensweltliche Vorgänge bezogenen Ansatz, an dem man Luhmanns Intentionen deutlich ablesen kann (vgl. Luhmann 1987, 59 ff.). Sofern man die Sozialisation dem psychischen System zurechnet, das als in sich geschlossenes autopoietisches System funktioniert, besteht sie aus Elementen (Vorstellungen), die nur im System reproduziert werden und keinen direkten Kontakt zur Außenwelt haben. Das psychische System kann sich zwar eine Umwelt vorstellen, aber es ist dann je seine eigene Konstruktion oder Vorstellung von Wirklichkeit. Auch das Lernen muss innerhalb dieser Restrukturierung innerhalb eines geschlossenen Systems begriffen werden. Es gibt hier, wie wir es auch schon bei Maturana gesehen haben, keine instruktiven Interaktionen, d.h. Sozialisation „ist somit nur als Eigenleistung des sozialisierten Systems möglich, und den Anstoß dazu bietet die Erfahrung einer Differenz, die sich aus erfahrenen Zumutungen oder Erwartungen ergibt.“ (Ebd., 60) Sozialisation kann damit nicht mit Intentionen von außen versehen werden, etwa mit bildungstheoretischen Ansprüchen oder mit moralischen Forderungen, weil derjenige, der sozialisiert wird, d.h. genauer der, der sich selbst sozialisiert, immer auch zu anderen Konstruktionen gelangen könnte. Als provokative Forderung an das Erziehungssystem ergibt sich damit die Frage, wie sich das Erziehungssystem überhaupt auf den Umstand einstellt, dass es nicht gesetzmäßig Effekte hervorbringen kann, die es gerne hervorbringen möchte. Luhmann sieht darin ein strukturelles Defizit des Erziehungssystems, das dadurch entsteht, dass man offensichtlich etwas können will, was man nicht können kann. Sollte ein Erziehungsanspruch dennoch gelingen, so muss er wohl eher als zufällig erscheinen.

Auch hier erscheint wieder die paradoxe Konstitution eines Systems, das sich „auf diesen Widerspruch einstellt und Orientierungen erzeugt, die den Widerspruch verschwinden lassen. Man produziert dann Sätze über das Wesen des Menschen oder über die Idee der Freiheit oder über die Natur von Organisationen im Bereich des Erziehungswesens. Diese Sätze bleiben aber Bestandteile einer selbstproduzierenden Semantik. Sie dienen dem Vollzug der Selbstbeobachtung bzw. Selbstbeschreibung des Systems.“ (Ebd., 62)

Wir bemerken, dass das operative Schema Luhmanns eigentlich immer gleich bleibt. Aus seiner Unterstellung von autopoietischen Systemen folgt die Ableitung einer Paradoxie, die zugleich als Wirkungsmechanismus der Unterscheidungsvariablen des Systems selbst gedeutet wird. Ist dies einmal akzeptiert, dann wird die Unterscheidungsmechanik in Gang gesetzt, und das Sprachspiel kann beginnen. Die Entsubjektivierung führt dazu, dass für die Sozialisation keine Subjekte mehr verantwortlich gemacht werden, sondern dass „Differenzen sozialisieren“ (ebd., 67), was für Luhmann stärker strukturelle Defizite zutage zu fördern verspricht als herkömmliche Sichtweisen. Die Theorie der sozialen Systeme löst die scheinbar festen Individuen, ihre Rollen oder sonstige feste Teile auf und ersetzt sie durch Ereignisse, die als Kommunikationen notwendig instabil, vergänglich, zeitbedingt angesehen werden und als Unterscheidungen markiert sind. Die Kette der Unterscheidungen erbringt dann so etwas wie eine dynamische Stabilität, die ein Beobachter wahrnehmen kann. Auf der Basis dieser dynamischen Stabilität ergibt sich die strukturelle Stabilität bzw. das strukturelle Defizit, das der Beobachter an den Unterscheidungen selbst abliest. Eigentlich ist dies kein Ablesen, sondern eine Konstruktion, die sich allerdings eines empirischen Gehalts vergewissern soll. In diesen empirisch gehaltvollen Aussagen kommt Luhmann dann auf den Boden der Tatsachen unserer Gesellschaft zurück. Sein Konzept sucht nach jenen Unterscheidungsmerkmalen, die bestimmend sein sollen. So erscheint für Luhmann/Schorr (1979) die Selektion als zentrales Unterscheidungsmittel, um das Erziehungssystem zu analysieren und zu begreifen. Selektion kann als ein Mechanismus des Erziehungssystems gewiss nicht bestritten werden. Gleichwohl bleibt es uneinsichtig, inwieweit darin nun der *eine* Blickwinkel festgehalten werden soll, der für Unterscheidungen maßgeblich wird. Fasst man die Leistungen von Beobachtungen und Unterscheidungen hingegen zirkulär zusammen, d.h. sieht man sie unter Spannungsbedingungen, wie ich sie für die Kränkungen der Beobachtung herauszuarbeiten versuche, dann eröffnen sich nicht nur ein unerschöpflicher Beobachtungsvorrat, sondern auch unendliche Möglichkeiten von Unterscheidungen. Die Begrenzung dieser Unendlichkeit erfolgt durch Verständigungsgemeinschaften, die solchen Beobachtungen und Unterscheidungen Sinn und Geltung zuschreiben. Da die psychisch widersprüchliche intersubjektivität solcher Gemeinschaften von Luhmann aber aus dem kommunikativen Prozess a priori ausgeschlossen wurde, kann er auch nicht auf die Idee kommen, die Mechanismen solcher Verständigungsgemeinschaften zu untersuchen, um hierin Regeln für die Ausschließung, Begrenzung oder Entwicklung von Unterscheidungen bzw. Beobachtungen zu finden. Luhmann und Schorr definieren ihre Unterscheidungen durch negative Abgrenzung, indem sie z.B. normative Entscheidungen von Verständigungsgemeinschaften in Hinblick auf die Minderung von Herrschaft, die Steigerung von Möglichkeiten zur Reflexion oder die Konsensbildung von Verständigungsgemeinschaften selbst ablehnen. Hierin erscheint dann doch eine Autorität, die im allgemeinen autopoietischen Modell längst überwunden hätte sein sollen. Wenn dabei der Ideologie ein geringeres Gewicht eingeräumt werden soll, als es an traditionellen Debatten etwa des Marxismus oder der Psychoanalyse abzulesen ist, so ist dies bereits ein Konstrukt, das sich allenfalls dadurch verteidigen kann, dass es unangemessene Reflexionshindernisse beseitigen will, das aber letztlich daran scheitert, dass solche Hinder-

nisse, die sich als Interessen, Widersprüche, Wertungen ausdrücken, eben immer auch vorgängig intersubjektiv Sinn und Geltung von Verständigungsgemeinschaften bestimmen. Insoweit wird Selektion nur beschrieben, aber nicht nach Begründung und Geltung kritisch hinterfragt. Gerade hieran zeigt sich, dass Luhmann im eigentlichen Sinne die Zirkularität von Beobachtungen nicht erfasst hat. Beobachtungen bleiben bei ihm ein Wechselspiel von Beobachtern, die neben- bzw. hintereinander stehen, die aber nicht im widersprüchlichen Spannungsfeld des Lebens situiert werden. Hier trifft ihn dann der alte Vorwurf, dass diejenigen, die Herrschaft ausschließen, indem sie sie nicht wahrnehmen wollen, mit dazu beitragen, dass Herrschaft verschleiert wird.

Luhmann hat seine Theorie so angelegt, sie so verallgemeinernd etabliert, dass er kaum seine Bevorzugungen für bestimmte Unterscheidungen selbst kontrollieren bzw. kritisch beobachten kann. Dieser Schwachpunkt zeigt mir insbesondere, dass das autopoietische Modell wenig geeignet ist, um soziale Systeme, insbesondere aber ungeeignet ist, um kommunikative Prozesse zu erklären. Beobachten und Unterscheiden erbringt nämlich Erklärungen, auch wenn man versichert, dass diese Erklärungen bloße Konstruktionen sind. Als Konstruktionen jedoch gehen sie in die Zirkel der Argumentation und der Diskurse ein, um sich in Verständigungsgemeinschaften überprüft, bereichert, verändert zu finden und neue Beobachtungen und Unterscheidungen zu erzeugen. Hier entsteht vor allem die Frage, welche Relevanz unterscheidende Sprachspiele für welche Verständigungsgemeinschaften haben. Dies ist dann die Stelle, an der sich Luhmann kritische Fragen nach der gesellschaftlichen und erkenntnistheoretischen Relevanz seiner theoretischen Erklärungen gefallen lassen muss. Wenn Luhmann bemerkt, dass man durch die Beobachtung von Latenzen beobachten kann, wie andere Beobachter für sie hinderliche Paradoxien invisibilisieren, d.h. insbesondere ihren binären Code übergehen, dann schlägt diese immer mögliche Kritik zugleich auf seinen eigenen Ansatz zurück. Entscheidend für eine Beobachtertheorie nämlich ist, dass sie ihre Ausschließungsgründe definiert und offenlegt, dass sie nicht in den Status einer generalisierenden Metatheorie verfällt, von der aus nun alles neu, sachlich konstruierbar erscheint, sondern dass sie Konstruktivität selbst in dem Dilemma eigener machtbesetzter Bestimmungen erkennt (vgl. dazu ausführlich Band 2, Kapitel IV. 3.3.2.). Ich bin mir nicht immer schlüssig, inwieweit Luhmann hier die ganze Breite der ersten Kränkungsbewegung erkannt hat. Er umgeht ebenfalls das Problem der Intersubjektivität. In anderen konstruktivistischen Ansätzen, so behauptet er, wird der andere als ich-gleich operierend erfahren, d.h. als ein alter Ego. Diese z.B. bei von Glasersfeld vorkommende Bestimmung sieht Luhmann nur als ein Resultat, die wie eine Kulturvariante, von Gesellschaftsstrukturen unabhängig scheinende Gegebenheit auftritt. Auch Maturana, so sagt er, umgeht das Problem, indem er sich auf die koordinierende Interaktion zweier Organismen konzentriert, die in einem konsensuellen Bereich miteinander agieren und dabei Sprache hervorbringen. Auch dies erklärt nach Luhmann nicht hinreichend, wie es zu einem Beobachten des Beobachtens kommt und mithin dazu, „dass Beobachter die von ihnen konstruierten Gegenstände als andere Beobachter konstruieren.“ (Luhmann 1993 a, 55)

Luhmanns eigener Vorschlag setzt auf eine reduzierte Kommunikation, die dadurch zustande kommt, dass ein Beobachter in seinem Wahrnehmungsbereich

zwischen Mitteilung und Information unterscheidet, um aus dieser Unterscheidung heraus selbst in Gang zu kommen. „Für die Fortsetzung der Kommunikation selbst genügt eine Art ‚Black Box‘-Konzept für das Subjekt und für das Objekt, sofern nur die Unterscheidung funktioniert. Man kann sich als Teilnehmer mit Eigenkonstruktionen behelfen und diese im Laufe der Kommunikationsteilnahme fortschreiben. Man braucht nicht zu wissen, was ‚in‘ dem Subjekt vor sich geht (und kann dies natürlich auch nie wissen), und braucht auch nicht das (in sich unendliche) ‚Wesen‘ der Dinge zu kennen. Es genügen Ausfüllungen, die für die Fortsetzung der Kommunikation notwendig sind. In dem Maße aber, als Kommunikationssysteme im Laufe ihrer eigenen Evolution anspruchsvoller, differenzierter, komplexer werden, stellen sich anspruchsvollere Konzepte für Subjekte und Objekte ein. Dabei lernt man dann schließlich auch, andere als Beobachter zu beobachten (selbst wenn sie im Moment nicht kommunizieren) und schließlich sogar: Zu beobachten, dass andere nicht beobachten, was sie im Beobachten nicht beobachten. Die Gesellschaft ermöglicht schließlich sogar Latenzbeobachtungen.“ (Ebd., 56)

Warum nun aber sollte diese Unterscheidung, die auf der Unterscheidung von Mitteilung und Information basiert, überzeugender als die Setzungen anderer Konstruktivisten sein? Die Antwort ist *scheinbar* empirischer Natur: Die evolutionäre Durchsetzungskraft der Unterscheidung von Mitteilung und Information hat nach Luhmann sich faktisch erwiesen. Zwar schränkt Luhmann wieder ein, dass so etwas von allem, was ist, behauptet werden kann, für die konstruktivistische Sicht soll es jedoch eine besondere Relevanz dadurch gewinnen, dass es schlicht behauptet wird (vgl. ebd., 56). Dies ist insgesamt wenig einsichtig. Denn diese Unterscheidung stammt von einem Beobachter, der sich Luhmann nennt, der mittels dieser Entscheidung als erkenntnisleitende Kategorie andere Unterscheidungen markiert und daran sein Spiel von Konstruktionen treibt. Insoweit landet Luhmann in einem Zirkelschluss, den er für das Beobachten insgesamt ja ohnehin als Paradoxie zugesteht. In solche Zirkelschlüsse mag jeder Beobachter geraten. Problematisch hingegen ist die Behauptung empirischer Gültigkeit, die Luhmann unumwunden unterstellt, obwohl er sein Unterscheidungsmodell recht deduktiv auf alle möglichen Beobachtungsvorgänge überträgt und als „re-entry“ behauptet. Würde man diesen Theorievorschlag als einzig relevanten konstruktivistischen Beitrag gelten lassen, dann trägt man alle Folgeprobleme des Positivismus in Form von Black-Box-Modellen, die für Beobachtungen von Subjekt-Objekt-Verhältnissen auszureichen scheinen, in den Konstruktivismus hinein. Hier setzt Luhmann eine Traditionslinie fort, die man als reduzierte Beobachtertheorie auffassen kann und kritisieren sollte. Sie ist insbesondere für kulturalistische Begründungen des Konstruktivismus ungeeignet.

Zusammenfassend zeigt sich insbesondere, dass Luhmann die Rolle der Inter-subjektivität unterschätzt. Seine Übertreibung resultiert darin, dass er nicht nur für die subjektiven Gefühle, die Ambivalenzen und all die Dinge, die nicht in sein binäres Codierungssystem passen, eine Black-Box unterstellt, sondern dass er ohnehin Kommunikation als einen posthumanistischen Anspruch begründet, der die Figur des Menschen im Singular „als Bezeichnung des Trägers und als Garant der Einheit von Erkenntnis“ (ebd., 53) aufgibt, um Erkenntnis auf ein autopoietisches System, das sich selber generiert, zu verteilen. Zwar spielen in diesem

System Menschen noch eine Rolle, aber sie fungieren nicht mehr als Subjekte, sondern als Personen. Insofern bleibt der Begriff des Subjekts für Luhmann selbst widersprüchlich, er ersetzt ihn einerseits durch Selbstreferenz, um ihn dann andererseits aber doch noch vage zu gebrauchen, wenn er sich mit scheinbar traditionellen Sichtweisen auseinandersetzt.

Die von mir in der dritten Kränkungsbewegung noch hervorzuhebende Unbewusstheit, die dadurch entsteht, dass Subjekte ein ihnen nicht Bewusstes durch die Vermittlung mit anderen Subjekten an sich erfahren, d.h. beobachten können, erfasst Luhmann unter der Kategorie der Latenzbedingungen. Hier gesteht er immerhin auch zu, dass eine Dekonstruktionsarbeit, wie wir sie z.B. bei Derrida finden, erkennen muss, dass jede Unterscheidung und jeder Kontext einer Bezeichnung und damit auch Beobachtung ergänzungsfähig ist. Wenn Luhmann dann allerdings unterstellt, dass man darauf eine Paradoxie von sich selbst negierenden Unterscheidungen provoziert (vgl. Luhmann 1992 a, 94), dann verkompliziert er so das Problem. Die Sicht von Derrida zielt auf eine Beobachtung, die Unterscheidung im Fluss des Spannungsverhältnisses von begrifflichen Bestimmungen versucht, und die darin als relativ offenes Modell nicht die Konstruktion einer autopoietischen Geschlossenheit benötigt. Derrida zielt in seiner Dekonstruktion auf die Sprache als ein allgemeines Medium menschlicher Verständigung und menschlicher Verständigungsgemeinschaften, um so die Dialektik von Eins und Auch auf die Spitze zu treiben. Interessant ist nun, dass Luhmann an dieser Stelle auch einen Verweis auf Hegel gibt, den er neu unter dem Blickwinkel seines autopoietischen Modells zu interpretieren empfiehlt. In der Tat hat uns Hegel viele Anregungen im Blick auf Unterscheiden und Bezeichnen für eine Beobachtertheorie hinterlassen. Dies geht so weit, dass wir einige Annahmen Hegels sogar deutlich gegen Luhmann einsetzen können. Denn bei Luhmann wird ganz anders als bei Hegel die subjektive Reflexion aus der Zurechnung zu sinnlicher Gewissheit, Wahrnehmung und Verstand und Vernunft herausgelöst, d.h. als psychisches System abgetrennt von einer Kommunikation, die als autopoietisches Modell Unterscheidungen und Bezeichnungen hervorbringt, „um systeminterne Anschlussfähigkeiten zu organisieren. Das System kann reflektieren, dass es durch diese Operationsweise eine Differenz zur Umwelt erzeugt; dass es – wenn man so will – Spuren hinterlässt. Aber um dies zu reflektieren, braucht es nicht aus sich herauszutreten. Es kann mit der Operation des re-entry die Unterscheidung von System und Umwelt in das System wieder einführen und sie als einen der für das System wichtigen Schematismen benutzen. Es unterscheidet dann Selbstreferenz und Fremdreferenz.“ (Ebd., 528 f.)

Damit wird der Gesichtspunkt von der Dialektik der Subjekte auf die Selbstbewegung konstruktiv geronnener Beobachtungsinvarianzen, die man Unterscheidungen nennt, gelenkt, um so funktionale Differenzierung in einer Art stabilem Substrat identifizieren zu können. Es ist eigentlich ein empirischer Anspruch, der daher die Trennung von Psyche und Kommunikation beeinflusst, um sich eine letzte Allgemeinheit einer Selbstbeschäftigung zu sichern. Die Universität als Platz einer Selbstbeschäftigungsmaßnahme produziert die Idee einer Autopoiesis von sozialen Systemen, sie verallgemeinert gleichsam ihre elitäre Stellung für das Soziale schlechthin. Demgegenüber ist die Hegelsche Deutung bedeutend vorsichtiger. Sie lässt das Subjekt als Subjekt, um es als Subjekt im

intersubjektiven Kampf um Anerkennung zugleich als Beobachter und Produzenten von Vorstellungen aufzuweisen, die Psychisches und Kommunikatives immer miteinander vermitteln müssen. Insbesondere der Begriff der Vermittelt-heit, der mir hier zentral erscheint, fehlt bei Luhmann und wird durch die binäre Schematisierung, die er für alle Unterscheidungen vorschlägt, in ein mechanisti-sches Weltbild zurückgeführt.¹

g) Konstruktivismus als illusionäre Eindeutigkeit

Wenn Luhmann auf den bisher skizzierten Grundlagen den Konstruktivismus für sich reklamiert, so ist dies sehr kritisch einzuschätzen. Seine Setzungen können die Notwendigkeit einer Übertragung des Autopoiesismodells auf soziale Systeme für mich nicht überzeugend begründen. Zumal ist die Setzung seiner Unter-scheidungen ebenfalls nur eine Konstruktion neben vielen anderen. Allenfalls aus ihrer pragmatischen Anwendbarkeit heraus – und den Verständigungsgemein-schaften, die sich auf sie einlassen – ließe sich aufweisen, dass es Sinn macht, mit dieser Kunstwelt gegen die Unendlichkeit des Bewusstseins der Menschen zu streiten. Dann aber sollte man zunächst bedenken, dass dieser Streit keinesfalls neu ist. Alle bisherigen wissenschaftlichen Versuche der Bestimmung von Mensch und Umwelt, der Deutung von Beobachtungen und Kommunikation waren immer auch darauf gerichtet, neben dem individuellen Bewusstsein das jeweils allgemeine, neben den vielen Auch das Eins einer Wahrheit oder Wahr-scheinlichkeit sich zu konstruieren, und die Eigenschaften des Beobachters hierauf zu standardisieren. Luhmanns Problemstellung ist also keineswegs neu. Im Gegenteil, sie kann als eine Übertreibung bisheriger Lösungsversuche auf-gefasst werden, wenn er sich darum bemüht, Kommunikation als eine entsub-jektiviert Maschinerie zu betrachten, die aus allen zirkulären Beziehungen zu bisher vertrauten Nachbarfeldern wie Bewusstsein und Wahrnehmung heraus-getrennt wird, um sich als sich selbst bewegende Apparatur zu verstehen. Immer wieder die Frage: Welchen Vorteil soll eine solche Sichtweise erbringen?

Luhmann will letzten Endes, wenn ich es recht sehe, sich wissenschaftliche Klar-heit an Stellen erhalten, wo sie durch die unerschöpflichen und widersprüchlichen Beobachtungsvorräte und Modi der Beobachtung der Individuen in Frage steht. Er muss daher die Individuen in der Kommunikation neutralisieren, die Kommuni-kation entmenschlichen, um sie zu einer abstrakten Apparatur zu verdinglichen, um sich hierin die Unterscheidungen zu gewinnen, die begrifflich genauer zu sein scheinen und mit denen man die funktionellen Differenzierungen moderner Ge-sellschaften adäquat beschreiben könnte. Nur so lässt sich die widersprüchliche Komplexität auf ein Schema von Codierung reduzieren, das wissenschaftlich scharf handhabbar erscheint. So werden Bewusstsein und Geist verabschiedet, auch ein Geist, wie er für das Denken von Bateson (1985, 1990) beispielsweise noch maßgebend war, der sich jeweils im Bewusstsein einzelner Menschen verkörpert, um lebenspraktische Geltung zu gewinnen; und es erscheint die aller Imagination, aller Gefühle und Subjektivismen entkleidete Kommunikation, die in

¹ Gleichwohl will ich zugestehen, dass solche mechanistische Argumentationsweise, die Arbeit in Dualismen, überhaupt für wissenschaftliches Arbeiten immer wieder charakteristisch wird, dass Hegel deshalb in seiner Verflüssigung des Denkens zugleich einen Anspruch formulierte, der uns immer auch überfordert.

einer kognitiven Sprache, in einer Kunstwelt der Konstruktion, in Luhmannscher Abstraktheit ihre unterscheidenden Regularien findet. Der Widerspruch dieser Denkweise liegt auf der Hand: Luhmann selbst ist ein Bewusstsein, Luhmanns Unterscheidungen als bewusstseinsmäßige sind willkürlich wie die *eines* Bewusstseins, seine Bevorzugung eines reduktionistischen Modells autopoietischer Struktur für soziale Systeme ist eine bewusste Setzung, die nicht dadurch als Bewusstseinssetzung hinfällig wird, dass sie die Kommunikation eben von diesem Bewusstsein abtrennen will. Luhmann *als* Autor führt so schon die Maschinerie seines technisch funktionalen Apparates ad absurdum.

Mehr noch wird es für den Leser schwierig, der diese künstliche Konstruktionswelt auf praktische Zusammenhänge anwenden will. Wenn Luhmann beteuert, dass er Begriffe wie Subjekt und Objekt durch die Unterscheidung von Operation und Struktur ersetzen will (Luhmann 1992 a, 78), wenn ihm die Unterscheidung von Theorie und Praxis zu nebulös ist, weil hierin auch nur Unterscheidungen sichtbar werden, die sich von anderen Unterscheidungen unterscheiden lassen, so dass man gleich und besser eine konstruktivistische Unterscheidungstheorie etabliert, dann überzieht er seinen Ansatz und koppelt ihn zugleich künstlich von der Geschichte der Sozialwissenschaften ab. Vielleicht ist dies ein Grund dafür, dass Luhmann mit gewaltigem Publikationsaufwand seine abstrakte Neuschreibung der Sozialgeschichte versucht und den Leser oft in Verwirrung bringt, was denn nun das Neuartige an seiner Ansicht sein mag.

h) Kritische Beobachter sind normative Beobachter

Besonders die Anweisung, den Beobachter zu beobachten, gilt bei Luhmann als Absetzung von transzendentaltheoretischen Annahmen. Der bei ihm geübte Verzicht auf die Unterscheidung von empirisch und transzendental mündet in die Gegenbehauptung, „dass alles Beobachten durch einen Beobachter, also als System durchgeführt werden muss und deshalb beobachtbar ist.“ (Ebd., 76) Damit nun könnte aber auch der transzendentaltheoretische oder empirische Beobachter von einem dritten Beobachter beobachtet werden, ohne dass dergestalt etwas gegen transzendentaltheoretische oder empirische Argumente, die ein solcher Beobachter äußern mag, geschlussfolgert werden kann. Die formale Allgemeinheit des Beobachtens bleibt so gesehen trivial. Sie unterstellt aber immerhin eine empirische Faktizität, die dann doch irgendwie auf das verpönte Bewusstsein verweist, das in der Kommunikation ausgeschlossen gedacht wird. Es ist eigenartig an Luhmann, dass er einerseits seinen Reduktionismus rigoros durchzieht, ihn andererseits aber in den Gefahren seiner Beschränkung durchaus an manchen Stellen zu problematisieren versteht. So bemerkt er zutreffend, dass ein Beobachter ständig die Positionen wechseln kann, was insbesondere durch die Kybernetik zweiter Ordnung problematisiert wurde. Aber zugleich verstellt sich Luhmann auch aufgrund seines reduktionistischen Vorgehens die Probleme der Kybernetik zweiter Ordnung, weil er keine Beobachterbereiche, z.B. im Sinne der Beobachtung im objektivierenden Sinne, der zwischenmenschlichen Tätigkeiten, der Welt bzw. Produktion von Welt unterscheidet, sondern alle Beobachtung letztlich in ein bloß funktional gedachtes strukturiertes System, darin in ein abstraktes Kontinuum zusammenfallen lässt. Zwar ist es durchaus richtig, dass alle Beobachtung eine Strukturierung und ausgefeilter ein Strukturmodell (ggf. eine

Systemtheorie) braucht, damit eine Grenze, über die es etwas beobachten und sich selbst unterscheiden kann, aber dies erzwingt ja nicht notwendigerweise eine Entsubjektivierung von Kommunikation, die Luhmann zugleich voraussetzt. Zudem ist Luhmanns Systembegriff sehr technisch ausgerichtet und orientiert sich vorrangig an der ersten Kränkungsbewegung, so dass er die Beziehungswirklichkeit von Menschen (von widersprüchlichen psychischen Systemen) überwiegend ignoriert. Luhmanns Beobachtertheorie verharret damit auf einer Logik bloß funktionaler Ordnung, für die sie durchaus plausible Einzelargumente aufzuweisen vermag, deren technisches Kalkül jedoch andererseits problematisch bleibt. So behauptet er von der Unterscheidung, dass sie eine Markierung einer Grenze ist, aus der heraus zwei Seiten entstehen. Wenn wir nun einen Beobachter voraussetzen, so entsteht die Frage, warum gerade diese Unterscheidung und keine andere gewählt wurde. Dann entsteht aber auch die Frage, inwieweit eine Beobachtung als Unterscheidung ihrerseits auf einer Unterscheidung fußt. Eine erste Unterscheidung, so schlussfolgert Luhmann, kann nur operativ eingeführt, nicht aber ihrerseits beobachtet bzw. unterschieden werden (vgl. ebd., 80). Damit ist Unterscheidung ein vorgängiges Konstrukt, das der autopoietischen Konstruktion des Gesamtmodells zugrunde liegt. Der Faktor Zeit erscheint dann als ein Schema, mit dem Unterscheidungen in einem Kontinuum beobachtbar werden. Bezeichnungen dienen in der Charakterisierung von Unterscheidungen dazu, die Anschlussfähigkeit eines Systems bzw. in einem System festzustellen. Daraus folgt, dass Beobachtung immer die Einheit der zwei Komponenten Unterscheiden und Bezeichnen sein muss (ebd., 81). Einmal in Gang gekommen reproduziert das System bestimmte Unterscheidungen und baut eigensinnig Komplexität auf, die „dadurch in immer stärkerem Maße unwahrscheinlich, irritierbar, störrisch, enttäuschbar wird. Aber wenn es gelingt, die Autopoiesis unter solchen Bedingungen struktureller Komplexität trotzdem fortzusetzen, hat das System darin einen internen Anhaltspunkt dafür, dass es ‚richtig liegt‘, obwohl es nicht wissen kann, wo und wie, da es niemals unabhängig vom eigenen Umweltentwurf (Fremdreferenz) wird feststellen können, was in der Umwelt ‚an sich‘ der Fall ist.“ (Ebd., 317)

Der Beobachter wird mithin durch die Systemgrenzen definiert, die in einem System beobachtbar sind. Er ist, mit anderen Worten, in die Maschinerie der Kommunikation eingebunden, und wird damit für einen funktionalen Beobachter dieser Maschinerie, wie er durch Luhmann repräsentiert wird, in wahr oder unwahr erscheinenden Unterscheidungen beobachtbar. Hier schließt sich der Zirkel der Argumentation, denn Luhmanns Konstruktion ist nicht mehr und nicht weniger als das Selbstkonstrukt eines Bewusstseins, das sich als Geist über andere erheben und zu antigeisthaften Konstruktionen einer funktionalen Neutralisierung von Kommunikation gelangen will. Es ist damit ein logisches Sprachspiel, das das autopoietische Konzept Maturanas radikalisiert und auf soziale Systeme überträgt, damit zu einer Neuschreibung der gesamten Sozialwissenschaften anregt.

Sehr oft bemüht Luhmann auf dieser Grundlage einen Argumentationsgang, der so allgemein ist, dass er alle Kritik im Nebel von Verallgemeinerungen erscheinen lässt. So schreibt er z.B., dass die Wissenschaft sich der Gesellschaft gar nicht anzupassen braucht, weil sie ihr ohnehin schon angepasst ist, selbst dann, wenn sie abstrahierend, kritisierend, negierend verfährt. Denn, so seine Argumentation:

Sie benutzt Sprache, Schrift, Konventionen, moralische Sequenzen, sie ist eingebunden in die Kommunikation, in der alles, was gesagt wird, abhängig ist von schon gesagtem oder später zu sagendem (vgl. ebd., 358).

Dermaßen begründet vernachlässigt die Verallgemeinerung eine mögliche Präzisierung der Interessenzusammenhänge von Wissenschaft und Gesellschaft, sie ebnet alle möglichen Widersprüchlichkeiten ein, indem sie sich auf einen Beobachtungsstandpunkt stellt, der sich auf eine höchst abstrakte Position begibt. Wenn man damit Luhmann ein affirmatives oder technisches Erkenntnisinteresse vorwirft, so mag er sich sogleich missverstanden fühlen, weil sein Blickwinkel doch bereits alle Positionen eingeschlossen hat. Genau dies aber ist sein Problem. Er bietet überhaupt eine Wissenschaftstheorie an, eine Metabiologie der Unterscheidungen, die so allgemein ist, dass sie schon wieder sinnlos wird. Im Gegensatz dazu stehen dann allerdings seine inhaltlichen Ausführungen zu funktionellen Ausdifferenzierungen der Gesellschaft, die klare und eindeutig reduzierte Standorte beziehen und einen durch und durch normativen Beobachter verraten, dessen Normen wie allerdings erst von außen enttarnen müssen.

In Abgrenzung von Luhmann setze ich sehr viel bescheidener den Ort konstruktivistischen Beobachtens an: Beobachten in der Moderne – oder wenn man so will Postmoderne – ist ein gekränkter Vorgang, der sich bereits durch die sprachlichen Setzungen relativiert weiß, wenn er nach eindeutigen Aussagen greift, der sich selbst nicht als ausschließlich behaupten kann, weil er Anerkennung nur im anderen und über andere findet, der sich auch nicht nur bewusst situieren kann, sondern in mehrfacher Weise unbewusst verstehen lernen muss, wie es die dritte Kränkungsbewegung weiter unten noch verdeutlichen soll. Solchermaßen gekränkt wird Beobachtung nicht zu einer unmöglichen Aufgabe, wohl aber zu einer Aufgabe, die den Beobachter drängt, den Fokus seiner Beobachtungen mehr als vorgängigen Faktor der Gewinnung von Erkenntnissen zu betrachten. Darin nun mag die Position von Luhmann ein möglicher Beobachterstandpunkt sein, ebenso wie Habermas einen möglichen anderen Beobachterstandpunkt darstellt. Keine Konstruktion zählt mehr für ein Ganzes, keine Konstruktion kann durch eine Vorgängigkeit von Unterscheidungen die Zirkularität des Beobachtens selbst determinieren oder konditionieren. Dieser Verlust aber ist nicht zwangsläufig ein Verlust von Verständigung, sondern kann, eben weil ein jeder Beobachter ein eigenes Beobachten aufweist, zu einem Zusammenschluss von Beobachtungen führen, d.h. er schließt nicht notwendig Verständigung oder eine Verständigungsgemeinschaft aus. Er schließt allerdings die überhöhte Annahme *einer* Verständigungsgemeinschaft aus, die gleichsam nach dem Beobachtungsstandpunkt eines unabhängigen Dritten formuliert wäre, sich also in einem gottähnlichen Gebilde zur Klarheit kommen müsste, die für alle gleichermaßen Sinn und Geltung harmonisiert und idealisiert. Beobachtung ist bescheidener und sicherlich auch widersprüchlicher, weil sie eben nicht in der Domäne einer Logik bloßer Beobachtung ohne widersprüchliche Beobachter, eines Kognitivismus und einer bloß inhaltlichen Diskussion verharren kann, weil sie nicht bloß in binären Codierungen sich verliert, sondern in Widersprüchlichkeiten von Trieb, Leidenschaft, Gegensätzlichkeit den Spannungen menschlicher Lebensweisen und Vorstellungen ausgesetzt ist. Im Blick auf diese Ausgangslage will ich einen Konstruktivismus fordern, der viel stärker auf ein kritisches Erkenntnisinteresse setzt, um

in den Ausschlussgründen des funktionalen Systems zugleich Selbsttäuschungen dieses Systems zu sehen oder Machtaspekte zu identifizieren, wie es Foucault versucht hat. Auch solche Kritik erleidet den gleichen Referenzverlust, den die Moderne in den Kränkungsbewegungen überhaupt erfahren hat. Hier wird man Luhmann keineswegs bestreiten können, dass die Wissenschaft nicht mehr in der Lage ist, die Welt zugleich für alle Menschen zu definieren. Aber Referenzverlust ist nicht mit vollständigen subjektiven Erfahrungs- oder Sinnverlust gleichzusetzen, wenn man die problematische Spaltung vom psychischen und kommunikativen System wieder zurücknimmt. Denn erst durch diese Spaltung erzeugt Luhmann diesen Verlust, der darin wurzelt, dass er das soziale System entsubjektiviert. Im Gegensatz dazu halte ich es für erforderlich, dass der Konstruktivismus seine Beobachtertheorien sowohl subjektiviert als auch gesellschaftlich reflektiert, wobei der Willkür subjektivistischer Unendlichkeit immer schon dadurch begegnet wird, dass überhaupt nach bestimmten normativen Regeln *in Verständigungsgemeinschaften* beobachtet wird. Im Sinne einer Begründung des Konstruktivismus erhält das Referenzproblem zugleich mehrere Perspektiven, die ich in meiner Beobachtertheorie unterscheide. Auch hier ist zu bedenken, dass eine solche Unterscheidung sich weiter spezifizieren, sich auch durchaus anders gestalten ließe. Kausales und systemisch orientiertes Beobachten ermöglichen nämlich gänzlich unterschiedliche Beobachtungsleistungen, die den Referenzverlust im Sinne eines eindeutigen Sinns von Welt durch den Referenzgewinn einer relativ eindeutigen Bezugnahme auf bestimmte Beobachterbereiche relativieren. Diese Relativierung betrifft nicht nur die wissenschaftliche Erfahrung, sondern jede Form von Erfahrung, auch Alltagserfahrung. Im Sinne der Kränkungsbewegungen will ich folgender Aussage Luhmanns deshalb direkt widersprechen: „Das wissenschaftliche Wissen ist weniger sicher als das Alltagswissen. In der Interpretation von Wahrnehmungen des Alltags entstehen normalerweise keine Zweifel. Eine Rose, die man sieht, ist eine Rose, oder jedenfalls doch eine Blume. Ganz anders die Interpretation der Ergebnisse von Experimenten oder sonstigen wissenschaftlichen ‚Daten‘.“ (Luhmann 1992 a, 325) Mit dem gleichen Beispiel hat Hegel in seiner „Phänomenologie des Geistes“ das Wissen über die Rose überhaupt in Frage gestellt, denn wenn man die Rose sieht, so kann man sie in ihre vielen Eins und Auchs auflösen, sei es als Knospe, sei es als Blüte, sei es als ein Symbol des Liebenden oder als ein Symbol der Vergänglichkeit. Wo sollte das Alltagswissen sicherer sein als das wissenschaftliche Wissen? Wieso sollte der Alltagsbeobachter auf einmal nach anderen Sichtweisen höhere Eindeutigkeit haben, als jener Beobachter, der sich einem reflektierten Verständnis von Reduktion und Kriterien des Reduzierens gegenüber sieht? Nicht Wissenschaft und Alltag sind die Gegensätze, die für den Beobachter problematisch sind, sondern die Erkenntnis, dass Beobachtung immer mit Unsicherheitsfaktoren verbunden ist. Ebenso wenig wie die Wissenschaft nach Falsifikation strebt, um einen Gegenbeweis gegen ihre Behauptungen zu finden, strebt sie nach einer Bewältigung der Komplexitätszunahme mit einer erhöhten Unsicherheit, wie es Luhmann behauptet (ebd., 325). Im Gegenteil, Wissenschaft reduziert überall dort, wo sie praktisch angewendet wird, sie versucht der meist doch nur erahnten Komplexität durch Vereinfachung zu entgehen, was z.B. durch die durch Wissenschaft und Technik mit erzeugten ökologischen Folgelasten in der Gegenwart be-

sonders dokumentiert wird. Aber Luhmann bleibt gegenüber der Wissenschaftspraxis im Kapitalismus überhaupt naiv, wenn er meint, dass bereits die Anerkennung seines autopoietischen Modells eine Art Sicherheit für Transparenz und Gleichheit in diesem System bieten könnte: „Das System beruht auf der Rekursivität des Beobachtens und gewinnt dadurch eine Struktur, die ohne privilegierte Positionen, ohne uneinsichtige Quellen, ohne fundierende Asymmetrien, ohne letztgewisse Gründe und ohne organisierende Zentren auskommt. All das wird durch Rekursivität ersetzt mit der Folge, dass das System als ein selbsttragendes Netzwerk der Reproduktion seiner Elemente durch seine Elemente fungieren kann. Es benötigt nichts weiter als das, was er zur Fortsetzung seiner Autopoiesis unter der Bedingung hoher struktureller Komplexität und unkontrollierbarer Außenunterstützung benötigt. Und es verträgt grade deshalb keine Hierarchie, weil es nicht riskieren kann, über seine Spitze mit der Umwelt in Kontakt zu treten und dadurch gleichsam konzentrierte Ja/Nein-Effekte auszulösen.“ (Ebd., 320) Diese illusionäre Welt ist eine entmenschlichte, eine entsubjektivierte und gleichsam maschinelle Pforte in ein neues Zeitalter, das sich des psychischen Ballastes entledigt hat. Denn wie anders sollte man sich eine solche Welt vorstellen können? Da Luhmann aber andererseits die Wechselwirkung zwischen kommunikativem und psychischem System nicht in Frage stellen kann, bleibt dieses Weltbild wohl eher ein affirmativer Versuch, über die Widersprüchlichkeit des Beobachtens hinwegzutäuschen. Geschickt führt Luhmann daher den Begriff der Limitationalität in sein Konstrukt ein, um auszudrücken, dass die Kontingenz unendlicher Beobachtungen ein Ende findet, wenn man die Erträge von Wissenschaft für die Gesellschaft sich erstellen will (vgl. ebd., 391 ff.). Solche Begrenzungen erhalten die Anschlussfähigkeit eines Systems, sie bilden die Präferenzen aus, auch wenn Luhmann damit nicht zu einem Dogmatismus gelangen will. Hier hilft ihm ein Kunstgriff weiter: „Wir gehen davon aus, dass gerade das Einführen von Limitationalität eine unendliche Welt konstituiert, die nichts ausschließt, sondern sich mit jedem Zugewinn von Themen der Kommunikation entsprechend erweitert.“ (Ebd., 394) Worin aber soll solcher Zugewinn bestehen?¹ Er liegt im Zugewinn von Unterscheidungen, die ihrerseits Grenzen markieren, was wiederum als Unterscheidung eine Reflexion auf Unterscheidungen ermöglicht. So klappert die Maschine munter vor sich hin. Da solcher Limitationalität ein psychisches Korrelat fehlt, muss Luhmann auch nicht diskutieren, inwieweit sich daraus Macht, Ausschlussgründe, Karriereplanung, die großen und kleinen Kämpfe des Alltags von menschlichen Subjekten ergeben. An dieser Stelle wird deutlich, wie wirklichkeitsfremd seine gesamte Theorie ist. Die entsubjektivierte Theorie hat sich vom Lebensprozess der Menschen entfernt, was für mich auch erklärt, weshalb gerade Luhmann im Bereich des Konstruktivismus so wenig für praktische Anwendungen rezipiert werden kann. So bleibt sein Ansatz ein Mythos von feiner begrifflicher Arbeit, die man im Grunde kaum noch versteht.

¹ Als „Ekstase der Kommunikation“ (Baudrillard) erscheint der Gewinn schnell auch als Verlust. Vgl. Band 2, Kapitel IV. 4.5.2.

2.6. Realität: Zeichen und Symbol II

In dem Wechselspiel von einem Selbst und einem Anderen gilt eine Dynamik, Lebendigkeit, Spiegelung, die nicht einfach mit einem Wechsel von Reiz und Reaktion beschrieben werden kann, wenn nicht bloß ein oberflächliches Bild generiert werden soll. Bernhard Waldenfels (1994), der das Spiel von Frage und Antwort umfassend untersucht, spricht davon, dass wir in einer solch umfassenden Untersuchung – die sich eben der wechselseitigen Perspektiven versichern muss – etwas beantworten, ohne es selbst in *etwas* verwandeln zu können, das sich so beantworten lässt. Wenn hierbei schon die erste Krümmungsbewegung uns zeigte, welche Widerständigkeiten einer Fixierung von Zeichen und Symbolen und einer Beschreibung von Realität zukommt,¹ so verwandelt sich diese Krümmung in ein ungleich komplexeres Geschehen, wenn wir die grundsätzliche Interaktivität bei allen Konstruktionen in den Blick nehmen.

Schon mit Hegel lernen wir, dass es sehr unterschiedliche Beobachterperspektiven gibt, die aktiv in die Konstruktion unserer Selbstanerkennung im Wechselspiel mit Anderen eingreifen. So können die Blicke auf das Außer-sich-Sein gehen, um Anerkennung durch den Anderen zu finden, sie können durch Spiegelung dieses Anderen aber auch längst in das In-sich-selbst-Sein zurückgekehrt sein, um dort als Wahn einer absoluten Selbstständigkeit oder Autonomie des Subjekts zu erscheinen. Behaupten wir uns als Beobachter, der solche Wechsel von Perspektiven beobachtet, dann sehen wir auf einmal die Rückkehr als verdoppelte Erscheinung: Ein Selbst konstituiert sich im Wechsel nicht nur der Zeit und des Raumes, sondern seiner sozialen Anerkennung über Andere, die diese Zeit und diesen Raum füllen, in den sie stets gespiegelt zurückkehren. Ein Bild mag diesem Selbst dann seine eigene Begrenzung und die Unterschiedlichkeit sein, die es im Spiegeln selbst erfährt und damit zurückgewinnt: Ich sehe mich im Anderen, um nun doch klar zu sehen, dass der Andere jener Andere dort draußen ist und ich ich selbst bin. Aber zugleich habe ich in dieser Bewegung nicht nur Grenzen erfahren, sondern auch beseitigt: Zeichen und Symbole sichern mir die Grenzen, die in den Spiegelungen leben. Das Leben selbst im wechselseitigen sozialen Anerkennen formuliert sich nur an seinen konventionellen Grenzen, die ohnehin von Verständigungsgemeinschaft zu Verständigungsgemeinschaft wechseln und in diesen variantenreich abweichen mögen. Die permanente Zirkularität des sich Spiegeln, dieser anerkennende Bezug aufeinander, der nicht nur Liebe und Freundschaft, nicht nur Selbstbewusstsein und Achtung, sondern auch Hass und Missachtung einschließt, verblasst in den Bildern der grenzziehenden und exakten Beobachtung zu Zeichen und Symbolen, mit denen wir uns jetzt darüber verständigen. Ein Blick sagt mehr als tausend Worte. In der Wissenschaft brauchen wir weit mehr als tausend Worte, um über die Möglichkeiten von Blicken zu diskutieren.

In allen zirkulären Kommunikationen zwischen einem Selbst und einem Anderen gibt es *etwas*, das sie sich als Beobachter oder wir als Beobachter dieser Inter-

¹ In anderer Ausarbeitung findet man diese Krümmung bei Waldenfels (1994) ausgearbeitet. Auch wenn seine Intention nicht primär konstruktivistisch ist, so gelangen die Ergebnisse doch oft in Übereinstimmung, weil Waldenfels sowohl die interaktive als auch die begehrende Seite menschlicher Beziehungen beachtet.

aktion festhalten. In der ersten Kränkungsbewegung waren dies Zeichen und Symbole, die ihrerseits *für etwas* standen. In diesem Stehen *für* oder *als etwas* sind jene Beobachtungsmöglichkeiten bereits verdinglicht oder abstrahiert begrenzt, die wir als Beobachter von Interaktionen oft vorschnell sehen und erkennen. Wir übersehen die nicht sagbaren, unsichtbaren Linien, die uns allenfalls in den Augenblicken von Bildern überraschen, die das Vorkonstrukt einer erwarteten Reaktion oder Anerkennung erschüttern. Unsere eben noch klare Diagnose wird verunsichert und wir finden Zugang zu den Spiegelungen, in die wir als Beobachter stets einbezogen sind. Aus dieser Sicht verändern sich Zeichen und Symbole.

Zeichen, so erkennen wir nun, sind ein Mittel der Verständigung, in der es immer um *etwas* und doch noch um *etwas anderes* geht. Hier stecken wir tief im symbolischen Paradox unseres Denkens: Wir definieren dieses erste Etwas immer über Zeichen und symbolischen Sinn. Wir sehen in den Spiegelungen, dass so dennoch nicht alles bezeichnet oder symbolisch erklärt ist. Dieses *Noch-Etwas* können wir aber immerhin bezeichnen, was nur einmal mehr die Stärke von Zeichen und Symbolen ausdrückt. Nach der Krümmung durch Spiegelung sollten wir jedoch genau diesen Ausdruck als eine Ohn-Macht begreifen, als eine Ver-Zweiflung, als Anerkennung der Grenzen von Zeichen und Symbolen. Denn Zeichen haben nicht nur keinen Ursinn, es gibt sie nicht als Urzeichen, sie haben auch nicht den einen Urheber und jenen Mächtigen, der über alle verfügt. Sie haben überhaupt niemals nur eine Seite, sondern schwimmen im Wechselspiel, in dem auch das Imaginäre erscheint.

Symbole, so sehen wir jetzt, sind nur ein Grenzpunkt und eine Schnittmenge von Beobachtungen, die als „Ordnung der Dinge“ um Macht in unseren Diskursen ringen, die aber in ein Wechselspiel mit Imaginationen umschlagen, wenn wir die Spiegelungen und ihre Effekte selbst beachten. Zwar nehme ich das Imaginäre als optische Metapher symbolisch gefangen, indem ich jetzt darüber schreibe und spreche, aber als Beobachter lernen wir, dass sich so keine vollständige Identität gewinnen lässt.

Wenn ich in der ersten Kränkungsbewegung von einer Aufrichtung der symbolischen Realität sprach und diese relativierte, so erscheint im Imaginären eine Realität, die die letzte Rettung des Symbolischen – die Verständigungsgemeinschaft – nochmals relativiert. Diese Gemeinschaft *einer* Verständigung lebt auch über die Imaginationen ihrer Mitglieder vermittelt im Imaginären, eine beobachtete Unterscheidung, die uns zu veränderten Möglichkeiten des unterscheidenden Beobachtens führt.

Alltagssprachlich sagen wir oft, dass wir uns eine Person, eine Beziehung, Lebensverhältnisse oder Sachen imaginieren. Schriftsteller z.B. sind Spezialisten einer solchen Imagination, wenn sie Figuren entwerfen, die wie aus dem realen Leben selbst erscheinen. Aber was ist diese imaginative Realität näher?

Das Imaginäre wird von mir notwendig in einem sehr verflüssigten Sprachgebrauch benutzt. Dies liegt an seiner temporalen Verschlungenheit mit dem Symbolischen und Realen. Es ist für uns schwer, überhaupt ein reines Imaginäres, d.h. ein reines Vorstellen *an sich* festzustellen. Wir erleben alle unsere Spiegelungen und Rückspiegelungen stets als symbolisch schon vermittelt. So entwirft der Schriftsteller zwar Figuren in imaginärer Absicht, aber er benutzt symbolische

Ordnungen, um dies zu realisieren. Welche auch ihm unbewussten Spiegelungen durch die Vermittlung mit Blicken Dritter hierbei eingehen, muss in der Regel gar nicht diskutiert werden. Der imaginäre Entwurf verwandelt sich in symbolische Realität, die wir dennoch als fiktive Realität wohl von unserem Lebensalltag zu unterscheiden wissen. Als Beobachter sind wir meist sehr sensibel für sich hier offenbarende Unterschiede z.B. des Raumes, der Zeit und sozialen Einlagerung von symbolischen Realisationen und imaginären Verwendungsweisen. Zwar können wir das Imaginäre auch so nur symbolisch rekonstruieren, ebenso wie wir das Reale als Grenzbedingung unserer symbolisch konstruierten Realität erfahren. Aber jegliche Vermessenheit auf eine Harmonisierung dieser Unterschiede durch alleinige Zulassung des Symbolischen als ausschließender Perspektive wissenschaftlichen Denkens wird uns gekränkt; es sei denn, wir wollten die Wissenschaften möglichst getrennt von der Lebenswelt etablieren und ohne Rücksicht auf Lebenswelten – gleichsam als Schein-Welt – isolieren.

Ohne die Einzelheiten der Argumentation zu wiederholen, lassen sich auch in der zweiten Kränkungsbewegung wichtige Perspektiven für eine konstruktivistische Beobachtertheorie erkennen:

- ▶ Innere und äußere Beobachtungen zeigen Richtungen des Beobachtens an, die eine gewisse Freiheit des Ichs in der Auswahl des Fokus und auch in der Wahl der Schärfe definieren. Je mehr auf die Zeichen- und Symbolseite gesetzt wird, desto ausschließender werden die reduktiven Regeln der Wahrnehmung und der Konstruktion. Je mehr das Imaginäre zugelassen bleibt, desto träumerischer werden die Bilder, flüchtiger die Ereignisse, begehrender die Wünsche, desto leichter auch entsteht der Verweis auf die dritte Kränkungsbewegung, die uns zum Unbewussten führt. Doch selbst z.B. Sartre, wenn er dies Unbewusste leugnet, selbst Husserl, wenn er es intentional und rationalisierend einfangen will, müssen zugeben, dass es das Imaginäre gibt. Mag seine Funktion auch symbolisch sein, seine Realisation geht darin nicht auf.
- ▶ Die Unausweichlichkeit jeder gespiegelten Interaktion ist, dass wir uns sehen, indem wir uns als gesehen wissen. Damit kehren symbolische Ordnungen und Differenzen stets in unsere Interaktionen ein, denn gerade sie sollen das Sehen in eine Konvention, in Bedeutung und Verständigung, Sinn und Geltung transformieren. Darauf setzen sowohl Habermas als auch Luhmann. Aber Sehen ist mehr als Begreifen oder Deuten. Sehen ist immer auch spiegeln. Sehen ist damit ein sich Fremd-Werden, Ent-Fremdung. Wer immer solche Entfremdung aufheben wollte, er könnte dies nur in einem symbolischen System, das als verengende Beobachtung alle Spiegelungen in Interaktionen auswischen müsste. Die grundlegende Entfremdung in der interaktiven Spiegelung aber ist nicht aufhebbar, sie ist jeder menschlichen Beobachtung als Konstrukt inhärent, insofern ein wechselseitiger Bezug überhaupt zugelassen bleibt. Nur eine symbolische Ordnung, die uns ein Auge, einen Blick, eine Übersicht aufrichten würde, die allein auf uns schaut, ohne gesehen sein zu können – das klassische Paradigma für Gott – könnte dieser Entfremdung entgehen. Sie muss deshalb als unmenschlich erscheinen.
- ▶ Unmenschlich ist es aber auch, wenn wir alle menschlichen Begegnungen

stets unter das Reinigungsgebot des Symbolischen stellen. Je mehr wir das Imaginäre auswischen, um uns eine klare – wünschenswerterweise dann auch gerechte und menschenwürdige – symbolische Welt aufzurichten, desto mehr verschleiern wir jene Imaginationen und Spiegelungen im menschlichen Miteinander, die solch ein symbolisches Treiben immer schon entfremden. Darf diese Entfremdung dann auch nicht mehr thematisiert werden, fällt sie etwa aus dem Kontext wissenschaftlichen Beobachtens heraus, dann bleibt zu befürchten, dass erneut symbolisch unmenschlich verfahren werden soll.

- ▶ Symbolisch unmenschlich erscheint es, wenn die symbolischen Konstruktionen selbst verkürzt werden. Immer dort, wo eine differenzierte theoretische Lehre – wie etwa die von Marx – sich dergestalt in Praxis umsetzte – besonders ausgeprägt im unmenschlichen Stalinismus –, können die reduktiven Wirkungen auf die Vielgestaltigkeit des Lebens – und dann auch wieder die Reduktion der Menschenrechte – studiert werden.¹ Symbolisch unmenschlich erscheint es aber auch, wenn die imaginären Möglichkeiten negiert werden. Es ist meist der rigideste Ausdruck von Macht und Tyrannei, wenn nicht nur die Symbole, sondern auch die Träume, Wünsche und auch die noch nicht gedachten Vorstellungen von Subjekten unter Kontrolle gebracht werden sollen. Auch wenn dies nie ganz möglich sein kann, so ist bereits die Intention ein radikaler Versuch, die Geschichte und damit menschliches Leben zum Stillstand in *einer* Gewalt des Selben zu bringen.
- ▶ Menschlich hingegen ist das Blicken, das Erblickt-Werden und der ständige Dritte, der in diesem Schau-Spiel mitwirkt. Sehen wir diese drei Positionen konstruktivistisch, dann erkennen wir,
 - dass kein Beobachter isoliert nur für sich blickt und damit seine ganz individuellen Deutungen findet;
 - dass die Festlegung des einen Beobachters durch einen anderen, der schon geblickt hat oder zurücksieht, immer einen interaktiven Zirkel schließt;
 - dass es stets einen vermittelnden dritten Beobachter gibt, der sich als unabhängig erscheinender Interpret, als Deuter oder Beobachter der Beobachter gibt, und der als solcher auch gewusst wird.
- ▶ Warum kann ich es nicht bei einem schlichten Ich-Du-Verhältnis lassen? Die Position des vermittelnden Dritten ist im symbolischen Denken jenes *Etwas*, von dem Hegel spricht. Dies müssen nicht Gegenstände, Dinge oder Verrichtungen sein, es können auch Ideen, Intentionen, Zeichen selbst sein, die die vermittelnde Position einnehmen – die Sache, um die es geht. Die Position des vermittelnden Dritten ist im Blick auf Imaginationen aber kein symbolisches Etwas mehr, sondern ein durch Blicke von Anderen verinnerlichtes Schauen, eine Spiegelung, deren Pointe uns entgangen ist. Werbefachleute wissen diese zu nutzen. Symbolisch bieten sie uns geordnete Augenblicke an, in denen sie uns z.B. ein Waschmittel favorisieren. In diesem Moment wissen wir, dass wir überredet und manipuliert werden sollen. Die Werbefachleute aber wissen durch unser Verhalten, dass selbst diese

¹ Die Beispiele in der menschlichen Geschichte sind zahlreich. Im Blick z.B. auf China haben wir dies im Missverhältnis von konfuzianischer Imagination der Gleichheit und Herausbildung ungleicher Wirkungen analysiert (vgl. Reich/Wei 1997) oder für die Zerschlagung der Demokratiebewegung 1989 beschrieben (Mallm/Reich u.a. 1989).

primitive Spiegelung oft wirksam ist. Wie von Geistern bewegt greift unsere Hand im Supermarkt nach jenem Waschmittel und nicht nach einem anderen. Mag uns auch in diesem Moment kein zufriedener Blick zuteil werden, wir können uns den Lustgewinn des erfolgreichen Werbepsychologen zumindest in seinem verstehenden Lächeln denken. Was wir jedoch kaum noch denken können, ist, in wie vielen Spiegelungen, von Kindheit an, wir verwoben waren und sind. Das Symbolische diene und dient uns dazu, diese imaginären Überschwemmungen zu begrenzen.

- ▶ Diese Grenze bedingt unsere glücklichen, positiven, überschaubaren Welten mit all ihren Illusionen, aber sie wird zu einem Hindernis, wenn wir Anderen begegnen. Die Grenze benötigt ein Selbes, an dem sie wiederkehrend ihre Unterscheidungen übt, um auszuschließen. So ist der Andere stets schon ausgeschlossen. Mit Levinas haben wir eine Lösung gefunden, die das Imaginäre und Symbolische übersteigt, indem sie sich auf das Reale konzentriert: Der Andere ist dann eine Grenzbedingung meines Nicht-Vorstellen-Könnens, meines Nicht-Wissen-Könnens. Er taucht in meiner (konstruierten) Realität auf, indem er in ihr als ein Reales erscheint – um im Moment des Erscheinens auch schon imaginär vorgestellt und symbolisch verarbeitet zu werden. Nun entsteht durch diese Grenzerfahrung eine symbolische Ein-Sicht: Nicht alles kann aus dem Imaginären entspringen und im Symbolischen wurzeln. Das Reale wird uns zur Grenze beider Deutungen.
- ▶ Gleichwohl bleibt das Imaginäre wie ein unsichtbares Band, das uns symbolische Konstruktionen und reale Ereignisse verknüpft, denn ohne unser Vorstellen bemerken wir erst gar nicht jene Konstruktionen und Ereignisse, in denen wir agieren. Das Imaginäre spricht nicht zu uns, aber es scheint uns Dinge, Verhältnisse, Bedeutungen in ein geheimes Verständnis einzuweben. Es spiegelt sich hier *etwas*, das wir auf dieser Stufe der Kränkung unserer Erkenntnis in der Interaktion selbst festmachen: Verlieren wir den Blick auf die dingliche oder geistig geronnene Seite dieses Etwas – also auf die symbolische Welt –, dann erscheint eine bloße Begegnung, ein Unverstandenes und je Unverständliches, das immer als Rest einer Interaktion bleibt. Menschliche Interaktion erfährt die Grenze, dass sie sich nicht vollständig in symbolisches Verstehen auflösen lässt. Dies artikuliert die Seite des „I“ bei Mead sehr deutlich. In diesem „I“ ist eine imaginäre Potenz enthalten, die es stets in Spannung zu den symbolischen Anforderungen des „Me“ stellt.
- ▶ Betrachten wir Interaktionen aus der kulturell vermittelten Seite des symbolisch Anderen, dann geraten wir schnell in eine rekonstruktive Betrachtung. Wir bevorzugen dann den Sozialisationsdruck, dem ein Subjekt sich in seiner Kultur ausgesetzt sieht und den es als Herausbildung einer Identität *in einer Kultur* zu bewältigen hat. Gegenüber dieser Sicht streitet z.B. Levinas für die Singularität von Ereignissen, die nicht nur im „I“ zu sehen sind, sondern in der Andersartigkeit Anderer prinzipiell liegen. Bei Mead und in all den Theorien, die an ihn anschließen, artikuliert sich stärker eine Sicht, die für ein Verständnis des kommunikativen Handelns als Ausdruck einer stets schon stattfindenden oder stattgefundenen Sozialisation wirbt. Hier wird das Objekt, auf das sich Imaginationen richten, immer vorrangig vor den

imaginären Strebungen des Subjekts gesehen, alle Motive erscheinen als wertvoller, wenn die Objekte selbst wertvoller werden.

- ▶ In dieser Falle von Objektivierung sitzt auch Habermas. In anderer Weise ist dies auch die Falle, in die Luhmann gerät. Ich habe zu zeigen versucht, wie eine rationalisierende, kognitive Bevorzugung symbolischer Interpretation sowohl die imaginäre als auch die reale Seite, die ich hier unterscheidet, wieder unterläuft. Damit wird die symbolische Ebene übermächtig – wenngleich die rationalisierten Vorteile einer inhaltlichen Differenzierung nicht übersehen werden sollten.
- ▶ Realität in interaktiven Verständigungsgemeinschaften ist ohne Ausschließungen nicht zu erreichen. Symbolisch haben wir dies schon in der ersten Kränkungsbewegung gesehen. Imaginär und real erscheint es in den Interaktionen selbst: Es ist weder ein Anfang oder Ende der Beobachter noch der wechselseitigen Spiegelungen solcher Beobachter und daraus abgeleiteter Imaginationen oder realer Ereignisse zu bestimmen. Was uns bleibt ist eine symbolisch – verkürzende – Sicherheit. Habermas und Luhmann gewähren uns diese Sicherheit in zwei reflektierenden Ansätzen, indem sie das Symbolische begründet ins Vorrecht setzen. Der Verlust des Imaginären und Realen wird zur letzten Hoffnung einer Eindeutigkeit, deren Verständnis allerdings immer schwieriger wird. Je elaborierter Wissenschaft sich in den Diskursen ihrer eigenen Kränkung sieht, desto komplizierter werden die Interpretationen von Störungen, um überhaupt noch ein Maß von begründeter Sicherheit zu erwerben.
- ▶ Aber wie sicher sind wir andererseits jener Fehlstellen, die wir in symbolischen Konstrukten bemerken? Immer wieder rekurren wir auf etwas Unsagbares, Unausprechliches, offensichtlich Unbewusstes. Bisher verweigerten wir jedoch eine nähere Analyse dieses Unbewussten, weil wir *in der Interaktion* den jeweils Anderen erblickten. Wir kamen bis zu dem Punkt, wo in der Vermittlung von Selbst und Anderem die symbolische Grenze verschwimmt und das Imaginäre sich entwirft. Wie aber können wir über etwas sprechen, von dem wir wissen, dass es nicht zu reden scheint? Oder spricht es?

3. Die dritte Kränkung: bewusst und unbewusst

Bereits Schopenhauer und Nietzsche hatten auf jene andere, dunkel gebliebene Seite der Vorstellungen aufmerksam gemacht, die mit Freud prägnant als Theorie des Unbewussten entwickelt wurde. Seitdem wird die Subjektposition vor eine entscheidende Probe gestellt. Schon der Begriff des Unbewussten musste für philosophische Überlegungen heikel bleiben, weil wir ja immer nur *bewusst* von etwas sprechen, über etwas Zeichen bilden können. Wie aber lässt sich dann je das Unbewusste fassen, wenn es nur bewusst formulierbar ist?

Die philosophische Kritik rührt an die Formulierung, aber nicht an die Erfahrung des Unbewussten. Während Kant noch das Träumen vom Wachen unterschied, um mittels des Fürwahrhaltens durch einen Dritten ein Kriterium dafür zu gewinnen, was wahr sein könne,¹ erörtert Freud den Traum als Zugang zu eigenen, subjektiven, verborgenen Orten eines Bewusstseins, das sich zwar als Ich artikuliert, aber viel komplizierter als ein abgeschlossen-eindeutiges Ich in sich situiert ist. Im Inneren des Subjekts lassen sich topologisch gedacht verschiedene Strukturen konstruieren, die uns Seiten dieses Subjekts unterscheiden helfen, um seine komplizierte, triebbezogene Spannung gegenüber Objekten der Außenwelt begreifbarer werden zu lassen und die Wechselwirkungen seiner inneren Stimmen (auch Sprachen, Zeichen, dabei vor allem: Vorstellungen und Gefühle) zu veranschaulichen. So kognitiv selbstbewusst sich dieses Subjekt im Anerkennungskampf mit anderen Subjekten auch zeigen mag, so sehr im Fürwahrhalten der Subjekte untereinander ein Ring- und Karrierekampf um Interessen und Auslegungen auch bestehen mag, so wenig ist damit menschliches Selbst-Bewusstsein erschöpft. Es ist innerlich zerrissen und imaginär gekittet, es unterliegt einer inneren Sprachgebung eigener Art, für die Freud viele Begriffe unterschieden hat, die sich entweder stärker auf innere oder äußere Bezüge richten. Innere Triebe, geronnene Selbstbilder wie Ich-Ideale, Gewissen, Schuldgefühle, Ich-Vermittlungen dieses Subjekts drücken seine innere Stabilität und zugleich Unruhe aus, die in der Lust-Unlustreihe einen Ausgleich des triebbedingten Spannungspotenzials anstrebt, das uns unbewusst ständig drängt und bedrängt. Jegliche Stabilität ist riskant, sie wird zerfallen. Objektbesetzungen in der äußeren Welt begleiten und komplizieren die Dialektik zwischen Subjekt und Objekt, verschmelzen die Grenze zur Realität, weil Realität in den Zirkel der subjektiven Imaginationen, der Zeichen und Symbole eingeschlossen wird und in dieser Gefangenschaft sich der spezifische Fokus eines jeden Subjekts auf seine Wirklichkeit bildet.

Damit wird in die kognitive Aufklärung die affektive Unaufgeklärtheit des Selbst-(Un-)Bewusstseins eingeführt, was jegliche Formulierung bewusster Beobachterpositionen seit dieser Einsicht fragwürdig, hinterfragbar werden lässt. Aber diese Fragwürdigkeit oder Frage nach dem Hintergrund ist nicht mehr notwendig die Suche nach einem Urbild, auch wenn Freud hier einiges in die Irre geleitet hat,² sie ist die Infragestellung schlechthin der ohnehin in Frage gestellten subjektiv-

¹ Kant: Kritik der reinen Vernunft B 140.

² Vor allem Freuds phylogenetische Begründung der Überichbildung durch den Urvatermord, die er in „Totem und Tabu“ aufstellt, erwies sich als nicht haltbare Aufstellung einer Urbildsuche und damit als Rückfall in eine Suche nach letzter Kausalität.

bewussten Interessen des aufgeklärten Subjekts. Es ist der Nachweis eines Begehrens, das sich nicht allein unter Vernunftgründe stellen lässt. Es handelt sich damit um eine Grenzziehung hin zu einer bloß kognitiven Aufklärungsauffassung, die vom Unbewussten her gesehen als partiell herausragt, und die sich immer wieder in ihren übertriebenen Hoffnungen nach kognitiver Ordnung scheitern sehen muss.

Wir sind hier am *Anfang* eines Verständnisses, weil Freud ein Tor aufgestoßen hat, erste Wege gebahnt hat, die uns Blickrichtungen und Beobachterpositionen eröffneten, die teilweise auch nicht hinreichend begründet verallgemeinert werden konnten. Freud selbst ist in seiner Suche nach Kausalität noch ziemlich darauf fixiert, ein System, *das* System der Aufschließung der menschlichen Psyche schlechthin zu finden und zu begründen, obwohl er nur *einen* Zugang in eine uns neue Welt fand. Nach Jahrzehnten psychoanalytischer Forschung sollte man vorsichtiger von Beobachtungsmöglichkeiten sprechen, die aber so weit plausibel und an Erfahrungen, an konkreten Interaktionen und Bedürfnissen der Menschen erprobt, verstanden und gelebt wurden, dass ihnen ebenso Beachtung gebührt wie den vermeintlich sicheren Grundlagen sonstiger Wissenschaftsblicke. Introspektion hat den Ruch der Spekulation, weil es wohl immer noch schwer fällt, uns als imaginative Wesen zu begreifen, deren Beobachterpositionen äußerst heikel sind. Nur im Fixieren einer sehr engen und auf Äußerlichkeiten gerichteten Logik können wir den Sicherheitswahn befriedigen,¹ der durch die grundsätzliche Unsicherheit unseres Lebens und der Erwartung unseres Verschwindens nach dem Tode gesetzt ist. Aber wenn die Entwicklung der Philosophie bis in die Gegenwart zeigte, dass das Selbstbewusstsein einen langen Weg brauchte, sich selbst im Zusammenwirken mit Anderen, die ebenso Selbstbewusstsein sind, als jene Beobachtermöglichkeit und Möglichkeit damit konstruierter und konstruierender Wirklichkeit zu erkennen, dann kommt Freud und der Psychoanalyse der Verdienst zu, diese Position dadurch zu verunsichern, dass er die kognitive, verstandes- und vernunftmäßige Begrenzung solcher Selbstbewusstwerdung kränkt, indem er zeigt, dass wir im eigenen Haus, in unserer Psyche, nicht der absolute Herr sind, der wir so gerne sein wollen. So wie Hegel in der Dialektik von Herr und Knecht nachwies, dass kein Herr sich etablieren kann ohne einen Knecht, wie auch umgekehrt, so erfahren wir seit Freud, dass wir mehr animalische Natur und Spannung in uns tragen, als es der reinen Vernunft wohl lieb gewesen wäre. Dies hat auch die sprachliche Konstruktion von Realität, Imagination, Zeichen und Symbolen verändert und uns neue Unschärfen in unserer Suche nach Wahrheitsannäherung aufgewiesen.

Ich will in acht größeren Schritten dieser Unschärfe *exemplarisch* nachspüren. Zunächst soll am Beispiel Freuds, seiner Kränkung unseres Selbst(un)bewusstseins der Konstruktion des Unbewussten und seiner Folgen für die Unschärfe von Beobachtungen (Konstruktionen) näher nachgegangen werden (3.1.).

¹ Eine solche Sicht wird am deutlichsten und ohne die meist üblichen Plattheiten bei Grünbaum (1988) erkennbar, der das Unbewusste über ein sehr eng gefasstes Bewusstes doch wieder auszuschließen versucht. All solchen Kritiken fehlt ein Verständnis für die unscharfe Beobachterrolle, in die Freud uns notwendig gedrängt hat. Erst wenn wir diese Kränkung verstehen, werden wir wieder schärfer sehen können.

In einem zweiten Schritt geht es um das Unbewusste, das doch immer bewusst werden muss. Vor allem in Anschluss an Hegel will ich versuchen, Momente der Selbstreflexion im Rahmen des Bewussten und Unbewussten abzugrenzen. Daraus wird sich ein bewusster und konstruktivistischer Blick auf die Breite des Unbewussten ergeben (3.2.).

Am Beispiel des Strukturalismus soll drittens erörtert werden, inwieweit Strukturkonzepte helfen können, das Unbewusste bewusst zu überformen, um Eindeutigkeit und Formalisierbarkeit zu erhalten (3.3.).

In einem vierten Schritt soll mit Piaget die Problematik der spekulativen Methode bei der Bestimmung des Unbewussten problematisiert werden (3.4.).

Der fünfte Schritt wendet sich dann Lacan zu, dessen originelle Erweiterung der Psychoanalyse zu einer Schlüsselstelle meiner Argumentation wird, da Lacan selbst Kategorien für die Arbeit an der Unschärfe bereitstellt (3.5.).

Sechstens will ich dann auf die Rezeption des Unbewussten bei Habermas eingehen, um vor allem den Zusammenhang von Unbewusstem und Sprache (Selbstreflexion) gegen einen kognitiven Reduktionismus zu schützen (3.6.).

Schließlich wird im siebten Schritt die Unschärfe des Unbewussten exemplarisch am Beispiel der Mythen Freuds thematisiert und der konstruktivistische Charakter der Übertragung aufgewiesen (3.7.).

Im Anschluss an diese Abschnitte erfolgt eine zusammenfassende Reflexion (3.8.).

3.1. Die Kränkungen der kognitiven Logik durch Freud: Traum und Wirklichkeit

Für die Aufklärung ist in erster Hinsicht die bewusste, kognitive Verarbeitung von Bedeutungssystemen entscheidend, die ein universelles Schema von Entwicklung – hier auch unabhängig von konkreter Geschichte aufdecken. Darin steckt allerdings ein zu hoher konstruktiver Anspruch auf eine letzte Gültigkeit, die *da draußen* doch irgendwie als ein Regelwerk zu existieren scheint. Sie steht in der Gefahr als „eigentliche“, hinter dem Rücken der Menschen wirkende „List der Vernunft“, die Hegel zu erkennen versuchte, recht unabhängig von den menschlichen Konstruktionen, die diese List zirkulär in der Zeit produzieren, zu gelten, wobei die Marxsche These vom Wertgesetz, das sich hinter dem Rücken der Produzenten durchsetze, als eine Art Weltgesetz der Moderne – und damit als weitere Aufklärung über die Aufklärung – schlechthin erscheint. Die dann noch weiterreichendere Suche scheint über Marx hinaus im Auffinden universeller Geltungsgesetze einer menschlichen Natur überhaupt zu liegen. So suchten zum Ende des 19. Jahrhunderts viele Forscher nach Geltung einer Vernunft, um die letzten Bausteine zu ergründen, die die Welt zusammenhalten.

Das 20. Jahrhundert wurde zur Ernüchterung dieser Suche. Dies geschah weniger durch bloße Kritik an dem, was Marx und andere herausgefunden haben, sondern mehr durch Thematisierung dessen, was sie auslassen mussten, um zu ihren Aussagen zu gelangen. Hier war es Sigmund Freud vorbehalten, eine wesentliche Auslassung zu thematisieren, die er zunächst noch mit den Mitteln des kausalen Denkens des 19. Jahrhunderts zu begreifen versuchte, die sich ihm jedoch im Prozess der Analyse zu etwas Neuem verwandelte.

Der entscheidende Berührungspunkt von Freud und der Aufklärung ist die Unterstellung einer kausalen Theorie, die eindeutig in der Lage ist, eine Struktur der Wirklichkeit in einer erwiesenen Konstanz zu klären. Gleichwohl entsteht in der Klärung eine Unschärfe, denn je mehr Freud nach kausalen Herleitungen suchte, um so mehr verstrickte er sich in Widersprüchen und unendlichen Möglichkeiten der Zuschreibung. Für eine konstruktivistisch orientierte Beobachtertheorie erscheint es wichtig, die dabei entstandene Unschärfe näher herauszuarbeiten.

Bedeutsam für diese Unschärfe ist zunächst, dass für die Psychoanalyse der Bereich der Mythen (z.B. Ödipus, Narziss) entscheidend ist, um wichtige Grundthesen zu bestätigen bzw. die Plausibilität des eigenen Forschungsinstrumentariums überhaupt nachzuweisen. Darin steckt nun aber eine gewisse ahistorische Sicht, die vielfach bei Freud auftritt. Da eine historisch rekonstruierende und die Perspektivenvielfalt der Moderne komplex erfassende Theorie schwierig, wenn nicht als Versuch der Übersicht generell unmöglich ist, fällt das Denken leicht auf die Interpretation archaischer Gesellschaften zurück, um in der Ethnologie als scheinbar ursprünglicher Ort einer Soziologie oder Psychologie enge und eindeutige moralische Qualitäten oder Konfliktpotenziale als höchste (universell wirkende) Realitäten zu entdecken. Der Beobachterbereich muss hier notwendigerweise dadurch unscharf werden, dass Urteile aus heutiger Sicht in die spärlichen Informationen des archaischen Lebens eingebracht werden. Teilnehmende Beobachtung ist hier als erweitertes Beobachtungsverfahren nur begrenzt möglich, aber gerade die Ethnologie hatte dabei die grundsätzliche Gefahr des Ethno-

zentrismus zunehmend erkennen müssen. Für Freud hingegen dominierte eine sekundäre Literaturanalyse, die als überwiegend spekulierendes Denken entfaltet wurde.¹ In dieser Legitimation seiner Theorie löst er sich wenig aus den Denkmustern des 19. Jahrhunderts.² Radikal ist die Wende jedoch in einem anderen Feld, das ich näher hervorheben möchte.

Was ist die Basis der psychologischen Arbeit bei Freud? Er ist auf die Verständigung mit Patienten angewiesen. Dabei erscheint ein Bruch: Das Dilemma unseres Denkens ist, dass wir Zeichengestalten immer schon voraussetzen müssen, wenn wir uns überhaupt verständigen wollen. Dies gilt sowohl für die Lautbildung im allgemeinen, die wir gattungsgeschichtlich im Prozess der Evolution mit der Menschwerdung erhalten haben, dies gilt auch für die Schrift, die Bild- oder Buchstabengestalt, die wir uns kulturell erwerben. Was nun bedeutet diese Voraussetzung und dieser Erwerb unter dem Gesichtspunkt der Ähnlichkeit, dabei der Herausbildung von Ordnung in unserem Denken bzw. Fühlen (oder Triebleben und seinem Bezug zur Realität)?

Die Lautgestalt vermittelt dem Menschen die Möglichkeit, sich von der Wirklichkeit abzulösen, diese gedanklich verfügbar und untereinander mitteilbar zu machen, sie zu reproduzieren und zu antizipieren. Die Zeichengestalt der Schriftsprache ist gegenüber der Lautgestalt nicht mehr flüssig, sondern stabil, gegenständlich vermittelt. Das Buch z.B. ist ein geronnenes Zeicheninventar, Computer repräsentieren eine codierte Zeichenansammlung. Würde man Zeichengestalten in ihrer Stabilität mit der durch sie repräsentierten Geltung von Aussagen gleichsetzen, dann müsste jeder Buchstabe der Wahrheit des von ihm Ausgesagten entsprechen. In der Menschheitsgeschichte ist jedoch umgekehrt die Begründung von Erklären und Wissen fundamental darauf angewiesen, diesen Fehlschluss zu vermeiden: Laut- und Schriftgestalten sind von dem zu unterscheiden, was sie bedeuten. Dies habe ich in der ersten Kränkungsbewegung mehrfach ausgeführt.

Betrachtet man das Verhältnis von Laut- und Schriftgestalten zueinander, dann bedeutet die höhere Stabilität des Schriftzeichens, das gegenüber dem Laut ein Verlust und ein Gewinn entsteht. Die Lautgestalt kann besonders vorteilhaft die Verflüssigung des Denkens ausdrücken, die Rede bedient sich des Elementes der Luft, was ihre Vergänglichkeit erhöht, gleichzeitig jedoch auch ihre Schwingungen musizierbar werden lässt, was die Eindringlichkeit emotionaler Aufnahme erhöht, zur Rhythmisierung von Aussagen beitragen kann (letzteres besonders ausschlaggebend in Ritualen). Die Schriftsprache formalisiert und reduziert demgegenüber, d.h. sie abstrahiert den Sprachprozess und erzeugt für den Wahrnehmenden zunächst eine Stabilität der vorher allzu flüchtigen Lautgestalten. Bei kontroversen Aussagen vermag dies die Starrheit von Ritualen aufzulösen, die Konvention zu entdramatisieren, wenngleich die Konventionalität der gebildeten Zeichen sicherzustellen ist, um überhaupt zu kommunizieren. Auf der Basis der Zeichengestalten jedoch wird eine Symbolpraxis als Sicherung authentischer Aussagen erst möglich.

¹ Dabei versuchen psychoanalytische Untersuchungen am Beispiel der archaischen Gesellschaften den üblichen Anthropozentrismus der sozialen Theorienkonstruktion zu überwinden und die Ausgangsposition der menschlichen Natur zu versachlichen. Dies muss man Freud zugestehen.

² Zur Kritik an der Methode der Einbindung der Mythen bei Freud vgl. Kapitel II. 3.7.

Für Foucault z.B. ist entsprechend dieser Herangehensweise die Differenzierung und Differenz von Signifikanten und Signifikaten der Schlüssel einer Ordnungsbetrachtung von Welt. Unbewusst bleibt im Leben die hinter dem Rücken der Menschen produzierte Geformtheit etlicher – vor allem institutionell organisierter – Prozesse, die als Ordnung der Dinge in das Bewusstsein zurückgeholt werden muss. Dabei werden die schriftlichen Quellen für ihn zur Hauptanalysefigur. Für Freud gilt hingegen ein umgekehrter Weg: In der psychotherapeutischen Praxis geht es um die Analyse ursprünglich flüssiger Aussageinhalte, d.h. die Lautsprache wird im Dialog mit dem Patienten zum Medium der Verständigung. Gegenüber der schreibenden Fixierung büßt dieses Verfahren daher mit Notwendigkeit schon jenes Quantum an Stabilität und Sicherheit ein, das durch die Abstraktion menschlicher Kommunikation auf Schriftsprache hin gewonnen wurde. So wie in den alten Mythen die weitergegebenen Erzählungen von Mund zu Mund variiert wurden und mittels Rückmeldung dem wechselnden Zuhörerkreis angepasst wurden, so entfaltet auch der psychotherapeutische Dialog seine eigene Dynamik, was Freud dazu veranlasste, die dabei stattfindende Übertragung gesondert theoretisch zu problematisieren (vgl. Freud 1989, I, 285 ff., 415 ff.).¹ Unschärfe erzeugt sich hier also durch die verflüssigten Lautgestalten und den notwendigen Dialog, der nur sehr begrenzt kontrolliert werden kann. Nun kommt es Freud aber nicht darauf an, Sprechbedingungen sicherzustellen, die auf der Ebene kognitiver Verständigung ein „wahres“ Sprechen ermöglichen. Denn in der Suche nach den unbewussten Strukturen des Patienten, die sein Handeln beeinflussen und die den Therapeuten veranlassen, ein unbewusst Genanntes bewusst zu machen, Verdrängungen aufzuheben und amnestische Lücken zu schließen, ergibt sich gegenüber der Verfügbarkeit lautsprachlicher Auseinandersetzung eine weitere Komplizierung, deren Bedeutung ausschlaggebend für die Freudsche Theoriebildung war: In den Fehlleistungen – wie dem Versprechen, Vergessen, Verlesen, Verhören usw. – liegen nicht immer Zerstreutheiten, Unaufmerksamkeiten und ähnliches vor, sondern scheinbar aus dem Unbewussten empordringende Einsätze unserer Psyche, die Hinweise auf ursprüngliche Antriebe und Motivationen geben (vgl. einleitend Freud 1989, I, 41 ff.). Die Fehlleistungen zeigen, dass durch die Störungen Unterdrückungen aufgebrochen werden, sie sind Symptome oder Signale unserer Psyche, die auf ein Unbewusstes hinweisen, das Grenzen der Kognition zeigt.² Dies ist eine Schlüsselstelle für den Aufbau einer konstruktivistischen Beobachtertheorie. War bisher der Widerspruch des Konstruktivismus gegen die Absolutheit von Wahrheitstheorien, die immer *bewusste* Theorien sind, gerichtet, wobei die Dialektik von absolut zu relativ und selbst und fremd uns ausführlich beschäftigte und einen begreifbaren Mechanismus von Unschärfe erkennen ließ, so wird nun das Tor der Beobachtung in jene imaginativen Räume aufgestoßen, die nicht ohne weiteres einer konstruierenden kognitiven Reflexion zugänglich sind und dennoch in konstruierten Zeichengestalten ausgesprochen oder niedergeschrieben werden.

¹ Ich werde weiter unten in Kapitel II. 3.8. noch genauer auf die konstruktivistische Bedeutung dieser Situation zu sprechen kommen.

² Die Umstrittenheit der Selbstreflexion im Blick auf das Unbewusste wird mich besonders in Kapitel II. 3.6. in Auseinandersetzung mit Habermas beschäftigen.

Ich werde einige Schritte benötigen, die Folgen für die Unschärfe und den Konstruktivismus zu beschreiben. Zunächst wende ich mich der Traumanalyse zu – dem Haupttor zum Raum des Unbewussten, wie Freud meinte –, um die Beobachtungsmöglichkeiten im Beobachten des Unbewussten zu differenzieren.

Wenn ein Mensch träumt, so müssen wir nach Freud das, was er träumt, das, was der Traum erzählt, von dem unterscheiden, was zeitweilig oder dauerhaft als verborgener Sinn des Traumes gedeutet werden könnte. Das, was geträumt wird, nennt Freud den manifesten Traum, den verborgenen Hintergrund bezeichnet er als latente Traumgedanken. Dabei hat die Psychoanalyse Freuds mehrere Funktionen des Traumes aufgedeckt (vgl. Freud 1989, II):

Zunächst ist der Traum (1) Hüter des Schlafes; er ermöglicht uns trotz innerer Reizzustände den gesundheitlich notwendigen Schlaf. Dabei wirken im Traum (2) gegensätzliche Tendenzen, indem er einerseits unser Schlafverlangen unterstützt, andererseits einen psychischen Reiz befriedigt. Diese Tendenzen können durch den Traum selbst so gegensätzlich werden, dass wir plötzlich aufwachen, um uns dann ob eines hohen Reizzustandes damit zu beruhigen, dass wir das Wachsein als Erlösung von diesem Spannungszustand erfahren. Wir sagen dann: „Ach, es war ja nur ein Traum.“ So betrachtet sollten wir sagen, dass der Traum (3) ein sinnreicher psychischer Akt ist.

Was jedoch bestimmt den Sinnreichtum? Jeder weiß von den Tageserinnerungsresten, die in Träume eingebaut werden. Aber es sind meist nicht nur Tagesreste, sondern oft Bruchstücke aus der Vergangenheit, mitunter aus der Kindheit, auch Dinge, die wir selbst schon vergessen glaubten. Zudem durchzieht den Traum eine Handlung, oft unvermittelt unterbrochen, die bestimmten Intentionen folgt, die von unseren Wünschen geleitet ist. Dabei werden die Wünsche nicht direkt ausgesprochen, nicht abstrakt verbal, sondern sie erscheinen in einem halluzinatorischen Erleben, sie sind in Bildgeschichten verwandelt. Zum Traum gehören also (4) zwei Hauptcharaktere: Er entspricht einer Wunscherfüllung und hat diese in ein halluzinatorisches Erleben verwandelt.¹

Zur Verdeutlichung möchte ich ein Beispiel aus Sigmund Freuds „Vorlesungen“ heranziehen. Er schildert folgenden Traum eines Mannes, der gegen Morgen träumte:

„Ich fahre mit dem Rad in Tübingen die Straße herunter, als ein brauner Dachshund hinter mir dreinrast und mich an einer Ferse fasst. Ein Stück weiter steige ich ab, setze mich auf eine Staffeln und fange an, auf das Vieh loszutrommeln, das sich fest verbissen hat. (Unangenehme Gefühle habe ich von dem Beißen und der ganzen Szene nicht). Gegenüber sitzen ein paar ältere Damen, die mir grinsend zusehen. Dann wache ich auf und, wie schon öfter, ist mir in diesem Moment des Übergangs zum Wachen der ganze Traum klar.“ (Freud 1989, I, 192)

Wichtig sind bei diesem Traum noch folgende Ergänzungen, die der Träumer nachträglich gemacht hat:

„Ich habe mich in der letzten Zeit in ein Mädchen verliebt, nur so zum Sehen auf der Straße, habe aber keinerlei Anknüpfungspunkte gehabt. Dieser Anknüpfungspunkt hätte für mich am angenehmsten der Dachshund sein können, zumal ich ein

¹ Später gestand Freud dem Traum auch eine Verarbeitung traumatischer Erlebnisse zu; vgl. Freud (1989, I, 451 ff.).

großer Tierfreund bin und diese Eigenschaft auch bei dem Mädchen sympathisch empfunden habe.' Er fügt auch hinzu, dass er wiederholt und mit großem Geschick und oft zum Erstaunen der Zuschauer in die Kämpfe miteinander raufender Hunde eingegriffen habe. Wir erfahren also, dass das Mädchen, welches ihm gefiel, stets in Begleitung dieses besonderen Hundes zu sehen war. Dies Mädchen aber ist für den manifesten Traum beseitigt worden, nur der mit ihr assoziierte Hund ist geblieben. Vielleicht sind die älteren Damen, die ihn angrinsen, an die Stelle des Mädchen getreten. Was er sonst noch mitteilt, reicht zur Aufklärung dieses Punktes nicht aus. Dass er im Traum auf dem Rade fährt, ist direkte Wiederholung der erinnerten Situation. Er war dem Mädchen mit dem Hunde immer nur, wenn er zu Rade war, begegnet.“ (Ebd., 192 f.)

Der Traum ist auch hier Hüter des Schlafes, er verarbeitet einen inneren psychischen Reizzustand, wobei die Verliebtheit als sinnreicher psychischer Akt den Motor einer Wunscherfüllung ergibt. Umgesetzt wird diese Wunscherfüllung in ein halluzinatorisches Erleben, so dass es nicht ganz einfach ist, ja ohne zusätzliche Interpretationen fast unmöglich, den manifesten Trauminhalt von den latenten Traumgedanken zu unterscheiden. Eine weitere Problematik wird in diesem Traum deutlich: Es gibt eine Zensur, irgendeine Instanz, die den Träumer nicht direkt sagen lässt, dass er sich dumm und schüchtern verhalten hat, sondern die ihm aufdiktiert, das Mädchen wegzuzusoziiieren, in Schwierigkeiten mit dem Hund zu geraten, obwohl er mit Hunden eigentlich nie Schwierigkeiten hatte, ihn öffentlich bloßzustellen, was sich im Grinsen der alten Damen ausdrückt. Vielleicht wissen diese erfahrenen Damen auch, was er eigentlich will, so dass das Grinsen doppeldeutig wird: Sie grinsen über sein Verhalten dem Hund gegenüber, meinen aber eigentlich das Mädchen. Vielleicht sind sie sogar selbst eine Darstellung des Mädchens, wie Freud sagt, drücken also die Angst des Träumers vor einer Ablehnung aus.

Als erste Regel der Deutungsarbeit von Träumen sagt Freud, dass sich der Deutende nicht darum kümmern soll, was der Traum sagt, da dies das Unbewusste nicht direkt enthält, wenigstens nicht bei Erwachsenen, die bereits eine Traumzensur besitzen, also im Traum sich widerständig gegen aus dem Unbewussten aufsteigende Empfindungen verhalten. Der Deutende muss daher zum Traum Ersatzvorstellungen bilden, Assoziationen freilegen, die nähere Umwelt überprüfen, d.h. abwarten, bis sich eine Deutungsmöglichkeit des Unbewussten einstellt.

In der Analyse von Träumen wird die Deutungsarbeit durch folgende Umstände erschwert:

(1) Die Traumarbeit des Träumers wirkt verdichtend. Dies meint, dass im Traum latente Elemente durch die Arbeit der Traumzensur ausgelassen werden, aber letztlich drängt das Latente dennoch an die Oberfläche. Der Widerstand der Traumzensur formt dies dann um und verschmilzt latente Elemente, die etwas Gemeinsames haben, zu einem manifesten Trauminhalt. Wir hatten eben von dem jungen Mann gesprochen, der sich in ein Mädchen, die ihren Dachshund ausführt, auf der Straße verliebte. In seinem Wunschtraum blieb nur der Hund übrig, der mit grinsenden alten Damen verschmolzen wurde. Die Verdichtung im Traum bedingt vielfach seine Irrealität, so dass wir selbst ins Staunen gesetzt sind, was und wie zusammenhanglos, sprunghaft, wir oft träumen.

(2) Zudem verhilft die Traumzensur durch Verschiebung, uns die Latenz zu bewahren. Hier kommt es vor allem vor, dass durch Anspielung das latente Element auf etwas ferner liegendes verschoben wird, also in unserem Fall den Hund an die Stelle des begehrten Mädchens zu setzen, oder dass Unwichtiges hervorgehoben wird, wodurch sich die Fremdartigkeit des Traumes erhöht.

(3) Der Traum setzt Gedanken in visuelle Bilder um. Freud meint, dass hierin unter Umständen eine Nähe zu unserer archaischen Vorzeit angesprochen sein könnte, nämlich an einen Zustand vor unserer Denksprache. Gedanken werden in Handlungen übersetzt, die bildhaft erscheinen. Statt von Liebe in abstrakten Worten träumt der junge Mann von einem Hund und grinsenden alten Damen. Zwar sind Wortträume nicht ausgeschlossen, mancher hält im Traum die Reden, die er sich am Tage nicht zutraut, aber selbst der Traumredner sieht sich in einer Bilderwelt.

(4) Nimmt man die bisherigen drei Bedingungen zusammen, dann muss man zusätzlich sagen, dass es während des Träumens auch eine Instanz gibt, die alles sekundär bearbeitet. Wird es dieser Instanz während des Traumgeschehens zu brenzlich, dann ruft sie uns zu: Dies alles ist ja doch nur ein Traum! Vielleicht lässt sie uns auch aufwachen, um uns aus möglichen Schrecken zu erlösen.

Mit diesen Hinweisen zu den Träumen ist sowohl eine Theorie möglicher Selbst- als auch Fremdbeobachtung kategorial festgelegt. Was jedoch ist das Grundmotiv des Träumens? Nach Freud träumen wir nicht einfach so, wir geben uns nicht einfach dem Zirkel von Zeichen, Symbolen und konstruierten Welten im imaginativen Fluss hin, sondern verfolgen dabei durchweg ein Ziel, das als Wünschen erscheint. Es ist dies unsere biologische Struktur, die auf Lustbefriedigung drängt – denn alle Lust will Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit, wie Nietzsche im „Zarathustra“ behauptet –, die sich der Wirklichkeit in ihrem Bedürfnis stellen muss und von Konflikten, Zensur und Widerstand, Negation und Verdrängung, um nur einige wichtige Begriffe zu nennen, durchzogen ist.¹

Freud vermutete, dass eine Beobachtertheorie des Traums auf feste, erkannte Symbolstrukturen – sogenannte konstante Symbole – zurückgreifen kann, um die rekonstruktive Arbeit des Traumdeutens zu erleichtern. Diese Behauptung jedoch hat sich als besonders heikel erwiesen, weil sie annimmt, dass in Träumen unabhängig von der Person bestimmte Symbolformen auftreten, die einer scheinbar angebotenen gemeinsamen, unbewussten Sprache angehören. Das Traumsymbol steht hier dann direkt für ein latentes Traumelement. Als Beispiele nennt Freud:

„Vor allem ist für das männliche Genitale im ganzen die heilige Zahl 3 symbolisch bedeutsam. Der auffälliger und beiden Geschlechtern interessante Bestandteil des Genitales, das männliche Glied, findet symbolischen Ersatz erstens durch Dinge, die ihm in der Form ähnlich sind, also lang und hochragend sind, wie: *Stöcke, Schirme, Stangen, Bäume* und dgl. Ferner durch Gegenstände, die die Eigenschaften des In-den-Körper-Eindringens und Verletzens mit dem Bezeichneten gemein haben, also spitzige *Waffen* jeder Art, *Messer, Dolche,*

¹ Auf die Variationen der Freudschen Triebtheorie – insbesondere seinen Dualismus der zwei Grundtriebe – kann hier nur hingewiesen werden. Triebe waren für Freud keine statischen Größen seiner Spekulation. Er veränderte anhand klinischer und allgemeiner Überlegungen sein Triebkonzept mehrfach.

Lanzen, Säbel, aber ebenso durch Schusswaffen: *Gewehre, Pistolen* und den durch seine Form so sehr dazu tauglichen *Revolver*. In den ängstlichen Träumen der Mädchen spielt die Verfolgung durch einen Mann mit einem Messer oder einer Schusswaffe eine große Rolle. Es ist dies der vielleicht häufigste Fall der Traumsymbolik, den Sie sich nun leicht übersetzen können. Ohne weiteres verständlich ist auch der Ersatz des männlichen Gliedes durch Gegenstände, aus denen Wasser fließt: *Wasserhähne, Gießkannen, Springbrunnen*, und durch andere Objekte, die einer Verlängerung fähig sind, wie *Hängelampen, vorschieb- bare Bleistifte* usw. Dass *Bleistifte, Federstiele, Nagelheilen, Hämmer* und andere *Instrumente* unzweifelhaft männliche Sexualsymbole sind, hängt mit einer gleichfalls nicht ferne liegenden Auffassung dieses Organs zusammen.

Die merkwürdige Eigenschaft des Gliedes, sich gegen die Schwerkraft aufrichten zu können, eine Teilerscheinung der Erektion, führt zur Symboldarstellung durch *Luftballone, Flugmaschinen* und neuesten Datums durch das *Zeppelinsche Luftschiff*. Der Traum kennt aber noch eine andere, weit ausdrucksvollere Art, die Erektion zu symbolisieren. Er macht das Geschlechtsglied zum Wesentlichen der ganzen Person und lässt diese selbst *fliegen*. Lassen Sie sich's nicht nahegehen, dass die oft so schönen Flugträume, die wir alle kennen, als Träume von allgemeiner sexueller Erregung, als Erektionsträume gedeutet werden müssen.“¹ (Freud 1989, I, 164)¹

Bei diesen Beispielen sticht zunächst die Zeitgebundenheit, siehe das Zeppelinische Luftschiff, ins Auge, d.h. wir finden gar nicht so sehr die behauptete und unter Umständen vererbte unbewusste Symbolik, sondern ein Sammelsurium von sehr alten und neueren Assoziationen zu den Genitalien. Dass diese Assoziationen möglich und in einzelnen Träumen tatsächlich in dieser Bedeutung vorkommend sein können, verwundert im Grunde nicht. Wie jedoch steht es um die behauptete Konstanz? Können wir heute die gleiche Symbolik gebrauchen wie vor zweitausend Jahren?

Eine symbolisch repräsentierende Konstanz, so wird aus einer konstruktivistischen Beobachtertheorie klar, können wir nicht aufgrund von Vererbung behaupten, dies widerspricht allen genetischen Erkenntnissen. Sie wird durch das gebildet, was wir als Gesellschafts- und Kulturentwicklung, auch als Entwicklung unserer Sprache, unserer Bewusstseins- und Denkformen, d.h. den jeweiligen konsensuellen Bereichen von Beobachtungen in Interaktion und Kommunikation – oder aus dem Gebrauch heraus, wie ich mit Wittgenstein weiter oben sagte – herstellen. Dabei sind alle mit sozialen Beziehungen beschäftigten Begriffe stark symbolträchtig, denn in ihnen ist nicht nur das jeweils aktuell Gemeinte verdinglichend enthalten, sondern in eine Geschichte eingewoben, die man auch teilweise enträtseln kann. Die Begriffe sind gebildet. Über umfassende Bildung verfügt derjenige, der sie in ihrer Herkunft durchschaut. Da jedoch kein Mensch alles durchschauen kann, bleibt immer wieder die Versuchung, ein symbolisches Eins als diesen Ersatz zu finden. Freuds Symbolkonstanz unterliegt dieser Versuchung. Fasse ich das Vorgehen Freuds zusammen, dann zeigt sich, dass für Freud vor-

¹ Um es nicht so einseitig zu belassen hier auch kurz die Nennung weiblicher Genitalsymbole: Schächte, Gruben, Höhlen, Gefäße, Dosen, Flaschen, Büchsen, Kisten, Schachteln, aber auch Schränke, Öfen und vor allem das Zimmer – man spricht umgangssprachlich von der alten Schachtel und dem Frauenzimmer.

rangig nicht Text-, sondern im Dialog erarbeitete Lebensanalysen für die Konstruktion seines Wissens über das Unbewusste entscheidend sind, und dass er sich nicht auf die Entschlüsselung einer kognitiven, sondern triebbedingten und sich im emotionalen Erleben äußernden Natur des Menschen bezieht.

Dabei gewinnt der Mythos Bedeutsamkeit, denn in den Mythen scheint ein ursprüngliches menschliches Deutungsprinzip von Wirklichkeit zu liegen, das eine Entschlüsselung universaler Denk- bzw. Triebstrukturen erlauben könnte. Für Freud bedeutete dies innerhalb der Therapie die Hinwendung von den Träumen und ihren Symbolgehalten neben der Patientenanalyse auch zu den Mythen, die ganz ähnlich wie Träume Grundstrukturen offenbaren, die uns direkte Hinweise auf universale Symbole – gleichsam Konstanten unseres Unbewussten – und ursprüngliche Menschheitsängste – Begründung des zentralen Ödipus-Komplexes – geben. Zwar hat Freud diese Deutung nicht so weit geführt wie C.G. Jung, dessen Theorie von den Archetypen in die Behauptung angeborener kollektiv unbewusster Grundtypen mündet; auch scheint die Traumdeutung nach Freud später in der therapeutischen Praxis durchaus überholt zu sein, da es ohnehin auf die Assoziationsbildung gegen die Widerstände der Patienten entscheidend ankommt, aber die Begründung zentraler Grundkonflikte – insbesondere der Ödipus-Komplex – geschieht bei Freud zum Teil auch eindeutig auf dem Hintergrund der Behauptung eines universalen, zeitlosen, d.h. biologisch determinierten Schemas, dessen Bezeichnung jedoch aus mythischen Konstrukten abgeleitet wird.

Bevor dies kritisiert wird, will ich zunächst einigen Gemeinsamkeiten von Traum und Mythos nachgehen, um den Status einer möglichen Beobachtertheorie in Hinsicht auf deren unbewusst wirkende Symbolik zu präzisieren.

Auch die Arbeit am Mythos darf sich nicht von den erzählten Geschichten bloß gefangen nehmen lassen. Sie muss als distanzierende Betrachtung sie aus den Bedingungen ihrer Zeit heraus interpretieren, d.h. die Freilegung von Assoziationen wird hier mittels der Überprüfung von Faktoren der rückprojizierten Lebens- und Denkwelten gewonnen. Es ist wesentlich, dass gerade in neuerer Zeit viele vergangene Mythen eine Deutung erfahren, die sie selbst als geronnene Bestandteile der Selbstbewusstwerdungsprozesse der Menschheit ausweisen. Diese (re-)konstruktive Aufgabe steht ständig unter dem Verdacht, unsere eigene (vermeintlich viel fortschrittlichere) Denkweise in die Deutungen unzulässig hineinzuprojizieren. Dabei scheinen Traum und Mythos in ihrer Erlebnishaftigkeit eben auch unzählige Deutungen zuzulassen. Greifen wir zur Verdeutlichung ein beliebiges Beispiel aus der antiken Mythenwelt heraus.¹

Odysseus landet mit seinen Gefährten auf der Suche nach der Heimat nach Beendigung des trojanischen Krieges auf der Insel der Halbgöttin Kirke, die über Zauberkräfte verfügt. Sie verwandelt Menschen in Tiere, die dann bei Erhaltung ihrer Verstandeskkräfte ihren Palast als Löwen und andere Tiere bewachen müssen. Die Gefährten des Odysseus, die die Insel erkunden, verwandelt sie in Schweine. Odysseus selbst jedoch erhält auf dem Weg, als er seine Gefährten retten will, vom Götterboten Hermes ein Heilkraut, das verhindert, dass er durch eine Zauberk-

¹ Ganz so beliebig ist das Beispiel aber wiederum nicht, weil gerade die Odyssee sich gut als „Dialektik der Aufklärung“ (Horkheimer/Adorno 1971) zu einer Re-Konstruktion von Mythos und historischem Fortschritt zusammendenken lässt.

speise der Kirke in ein Tier verwandelt wird. Da der Zauber bei Odysseus nicht wirkt, zieht dieser sein Schwert und erzwingt von der Zauberin einen Eid, dass sie ihm auf keinerlei Weise schaden wird. Odysseus lebt fortan geschützt im Palast. Kirke will ihn in Lust genießen lassen, aber er wird erst froh und ihr Liebhaber, als sie seine Gefährten in Menschen zurückverwandelt. Sie bleiben dann länger als ein Jahr zusammen.

Diese herausgegriffene Episode aus den Irrfahrten des Odysseus mutet an wie ein Traum. Die Funktionen dieses Mythos haben sich jedoch gegenüber denen eines Traumes ein wenig verschoben. Zunächst ist dieser Mythos nicht Hüter eines Schlafes, sondern Hüter eines Bewusstseinszusammenhangs. Man könnte auch von einem Tagtraum sprechen: Der Wunsch nach der glücklichen Heimkehr wird hier durch alle möglichen Reizzustände, in die Lust und Unlust gemischt sind, gestört. Dabei ergeben sich als gegensätzliche Tendenzen auch in anderen Episoden der Odyssee immer wieder einerseits die Sehnsucht nach der Heimat und die Unversehrtheit der Rückkehr, andererseits unlustbetonte schreckliche Ereignisse oder lustbetonter Ausgleich wie das Verweilen bei Kirke. Der Mythos insgesamt ist ein sinnreicher psychischer Akt, er ist wie der Traum durchsetzt von Wunsch-erfüllungsgedanken, und er ist ein halluzinatorisches Erleben, denn der Mythos verlore sofort an Erlebnisgehalt, wenn er abstrakt erzählt werden würde. Der Mythos lebt wie der Traum von den Bildern, die er als Gefühlsanregung beim Betrachter ankommen lässt.

Nehmen wir den wichtigsten Unterschied: Der Traum scheint auf das Ich, das Individuum bezogen, der Mythos wendet sich an die Gruppe, an alle Menschen, die durch ihn belehrt und gemahnt werden sollen.

Seine Wirksamkeit war zu allen Zeiten sehr groß, da die Stilmittel, mit denen er arbeitet, uns wiederum aus unseren eigenen Träumen allzu vertraut sind. Darin haben wir also eine wichtige Gemeinsamkeit. Fernerhin scheint auch der Gedanke der Wunscherfüllung für den Mythos zu gelten. Zumindest was Odysseus betrifft, richtet sich der Wunsch eindeutig nach sicherer Heimkehr und knüpft sich hier auch an ein sexuelles Bedürfnis, nämlich zu den Frauen zurückzukehren. Ersatzweise wird dieser tiefere Wunsch zwischendurch dort befriedigt, wo es möglich ist – so z.B. bei Kirke.

Und wie ist es mit der Traumzensur? Der Träumer kann sich im manifesten Traum nicht alles zugeben, was er an latenten Traumgedanken zum Teil sich selbst – nicht durchschauend – verbirgt. Gilt dies nicht auch gerade für den Mythos? Auch dies kann zumindest für die Odyssee scheinbar bejaht werden, denn Odysseus sieht sich zwar einerseits in großer Abhängigkeit vom Willen der Götter und jener für ihn vorzivilisatorischen Welt, in die er verschlagen wurde, aber andererseits zeigt seine Reise dem Zuhörer oder Leser immer mehr, wie er sich von der Unterwerfung und Abhängigkeit emanzipiert und sich die Götter in Abhängigkeit von seiner List, Klugheit und seinen Opfern selbst als Abhängige erweisen. Dies jedoch wird nicht ausgesprochen, es erschließt sich uns erst in der Interpretation der Abenteuer, indem wir die Erlebnisse, das Manifeste, von dem *von uns* Gemeinten, dem Latenten, unterscheiden.

Wenn ich Traum und Mythos so miteinander in Beziehung setze, dann habe ich eine weitere Voraussetzung aufzuklären, die ich dabei stillschweigend vornehme. Wesentlich ist, dass ich sowohl den Traum als auch den Mythos unter einem

konstruktivistischen Gesichtswinkel betrachte. So bilde ich als Beobachter konstruierter mythischer Ereignisse einen Rahmen neuer Konstruktion, eine Re-Konstruktion, um das Gemeinte, das ich so als meine Erfindung meine, in Form einer Zuschreibung zu interpretieren: Als Epos, Erzählung, Dichtung oder wie auch immer. So wird das früher konstruierte und schriftlich überlieferte „Wissen“ in einen Rahmen der Neukonstruktion eingebunden, die zu einer scheinbar gemeinsamen Interpretation führt. Zugleich wird in dieser Entdeckung des Überlieferten durch mich aber immer mein wertender Bezug sich mit dem vermischen, was für mich Erinnerungsspuren sind.

Die bewusste Seite solcher Erinnerung ist nicht zu bestreiten, da ich den Sinn meiner Argumente soweit bewusst offenlegen muss, dass wir uns hierüber verständigen können. Die unbewusste Seite ist hingegen immer heikel. Nicht selten ist z.B. bis heute die Ansicht insbesondere bei Medizinern, dass besonders Träume eher dem Zufallsprinzip folgen und als rein physiologische Restschwingungen unseres Gehirns in der Schlafphase anzusehen seien. Damit wären aus dieser Sicht alle Trauminterpretationen unzulässige Hineindeutungen. Analog könnte man die Meinung vertreten, dass auch die Mythen eher zufällig gewachsene und assoziierte sowie tradierte Denk- und Handlungsmuster seien, die sich nur aufgrund der Ungewöhnlichkeit und dem Fantasiegehalt der Darstellungen haben behaupten können, z.B. auch dann, wenn man an sie gar nicht mehr glaubt, wie es heute noch die Märchen zeigen.

Wie lassen sich aus einer Beobachtertheorie heraus solche Ansichten, die sich selbst beobachtend deuten, widerlegen? Stehen hier Behauptungen gegen Behauptungen? Je unschärfer die Beobachtungen durch die Selbstbeteiligung der Beobachtenden werden, desto schwieriger wird es, sich zu einigen. Konträre Ansichten lassen sich nur dadurch widerlegen, dass wir anhand konkreter Beispiele aufdecken, nach welchen Mustern sich Mythen konstruieren. Aber dies könnte der Gegner solcher Sichtweise ja auch tun. So bleibt letztlich bei solcher Aufgabe – und alle Bestimmungen im Kontext bewusst-unbewusst sind so gelagert – nur der Konsens, den wir deutend und bedeutend mit anderen erreichen können. Dies spiegelt sich in der Tat in der Wissenschaftslandschaft, die in zahlreiche kleinere oder größere Gemeinden zerfällt. Manche haben neben sich unüberbrückbar erscheinende Gebirge oder reißende Flüsse errichtet, um ihre Konsensbedingungen durch Abspaltungen, Grenzen, Risse zu klären. Es sollte jedoch Vorsicht im Abprechen der wissenschaftlichen Geltung geübt werden. Das Unbewusste nach Freud ist kein spekulatives Abstraktum, für das es keinerlei Erfahrungsbeleg gibt. Es ist Ausdruck einer unschärferen Erfahrung als Verhalten, das in Laboruntersuchungen kontrolliert werden kann. Aber es ist ein erlebbares Selbst-Verhalten, das sich durchaus auch in – für andere bloß zufällig erscheinenden, d.h. als Zufall konstruierten – Ereignissen niederschlägt und beobachten lässt.

So wie für den Psychoanalytiker der Traum ein Hilfsmittel ist, um durch die Analyse der Traumarbeit in der Therapie die verborgenen, unbewussten Strukturen an das Licht zu bringen und bewusst zu machen, so könnte es Aufgabe der Arbeit am Mythos sein, sich nicht durch die vielen Abenteuer und Erlebnisse, die geschildert werden, über einen tieferen Sinn täuschen zu lassen. Auch hier ist das Ziel die Bewusstwerdung, was meint, dass ein heutiger Beobachter jene Beobachtertheorien zu rekonstruieren versucht, die zu diesen scheinbar „zeitlos“ objektiven

Dokumentationen des menschlichen Geistes gehören. Gewiss sind sie objektiv, sofern sie dokumentiert sind. Aber ihr Schein ist jene Unschärfe der Rekonstruktion, die dadurch notwendig entsteht, dass wir bereits durch die Beteiligung unserer Imagination und Symbolvorräte in sie eingreifen.

Solche Art Bewusstwerdung schließt die Annahme ein, dass der Interpret im Besitz einer Kategorisierung von Welt ist, die das zu interpretierende Phänomen dieser gegenüber korrekt einordnet. Im Rückbezug auf das Phänomen selbst wird die eigene Kategorisierung dann als mehr oder minder plausibler Beleg angeführt werden. Auch eine konstruktivistisch orientierte Beobachtertheorie kommt nicht ohne solchen inhaltlichen Bezug auf die Re-Konstruktion von Wirklichkeit aus. Sie gewinnt ihren inhaltlichen Reichtum im Streit mit anderen und für Mitstreiter erst aus einer Vielfalt von Konstruktionen, die sie bis hin zur Unschärfe des praktischen Gebrauchs vertritt.

Kehren wir nochmals zum Verhältnis von Traum und Mythos zurück. Aus ihrer Art der Interpretation mögen Traum- und Mythenanalysen sich mitunter recht nahe kommen. Betrachten wir es hingegen aus der unterschiedlichen Funktionsweise von Traum und Mythos, dann stellen sich bedeutende Unterschiede her.

Der Traum ist eine Erlebniswelt, die wir alle kennen. Unsere Träume sind jedoch in der bürgerlichen Welt zumeist eine reine Privatangelegenheit. Viele reden mit den besten Freunden nicht über ihre Träume, denn die eigene Unsicherheit gegenüber dem eigenen Traum ist oft so groß, dass wir ungebetene Entdeckungen fürchten. Wir individualisieren unsere Träume oft so sehr, dass wir sie am liebsten schnell vergessen, wenn sie uns überhaupt zu Bewusstsein kommen. Wenn wir unverblümt über das sprechen, was wir träumten, könnte dies nicht die Menschen verstören, die uns am nächsten sind? Es ist ja eine eigenartige Wahrheit, die sich da in Bildern voller Schein und Verworrenheit ausdrückt. Sind wir oft nicht selbst verstört genug über jenen Anteil Peinlichkeit oder „Irrsinn“, der da aus uns hervorbricht?

Der Traum scheint damit deutlich vom Mythos unterschieden: Dieser ist eben keine Privatsache, die verschwiegen wird, sondern eine öffentliche Angelegenheit, aus der jedermann lernen kann. Gemeinsam mit unseren Träumen hat der Mythos den Gedanken des Wunsches, denn auch er soll uns Fragen beantworten und Lebenslösungen bereitstellen, die in der Realität zwar als unwahrscheinlich gelten mögen, in der Fantasie jedoch leicht als denkbar erscheinen. Nehmen wir die griechischen Götter und die Helden von Troja, wie sie in den Homerischen Epen beschrieben sind. Die Menschen sind voller Wünsche: Autarkie des Lebens, Lust in der Sexualität, Frieden in der Heimat und reichen Besitz. Dann der Neid untereinander, die schöne Frau, Helena, die geraubt wird; ein Streit selbst unter den Göttern. Der Mythos zerfällt in viele Geschichten, er verdichtet sich wie ein Traum, er verschiebt den eigentlichen Konflikt auf Nebenschauplätze, er strotzt von breit ausgemalten Bildern, der Dichter schließlich hat alles sekundär für uns aufgearbeitet. Und trotz dieser Gemeinsamkeit mit dem Traum die wichtige Differenz: Die Erinnerungsspuren, die der Mythos verarbeitet, bleiben nicht individuell wie bei unseren Träumen, denn es ist uninteressant, was der einzelne in sich erlebt, sofern es nicht allgemein ein Problem der Menschen, eines symbolischen Handelns, einer Erklärung ist. Der Unterschied besteht also darin, dass mein individueller Traum zwar im Rahmen meiner Biografie ganz aufschlussreich für

mich sein mag, der Mythos jedoch aufschlussreich für alle die sein soll, die ihn hören. Der Erfolg des Mythos, besonders in den „Kindertagen der Menschheit“, rührt offenbar daher, dass er in dieser allgemeinen Aufgabe eben gerade die Stilmittel benutzt, die die hohe Erlebnishaftigkeit des Träumens ausmachen.

Dieser Unterschied zwischen Traum und Mythos gilt dann als entscheidend, wenn man den Mythos schon als Vorbereitung des Logos sieht (vgl. Nestle 1975, Cassirer 1985). Aber dies war nicht immer so. In der Frühzeit der menschlichen Entwicklung nahmen die Träumer ihre Träume als direkte Signale aus der mythischen Welt. Insofern gehören die ersten Träume sicherlich mit zur Geburt der Mythen.

Für eine Beobachtertheorie des Träumens oder der Mythen mag diese Unterscheidung im allgemeinen wichtig sein – insbesondere um den individuellen Abweichungen und Variationen ihren immer berechtigten Anteil zu lassen –, aber sie führt in gewisser Weise auch in die Irre. Denn der individuelle Traum wird nie nur eine Privatsache sein. Für Freud bedingt gerade das Lustprinzip eine Objektbesetzung und Befriedigungsleistung, die sich immer auf die Außenwelt, vorrangig auf Personen, aber auch auf Dinge richtet, so dass die menschlichen Wünsche zwar in individueller Gestalt erscheinen mögen, dabei aber zugleich in einen Interaktionszusammenhang verwoben sind. In der erträumten symbolischen Welt erscheint die Lebenswelt in ihren Zeichen und Symbolen vermittelt, wobei nie eindeutig die Systemimmanenz des individuellen Träumers hergestellt werden kann, da diese durch die Lebenswelt transzendiert wird. Die daraus entstehende Unschärfe der möglichen Traumdeutung verhindert eine Beobachtertheorie im engeren Sinne strikter Eindeutigkeit, Wiederholbarkeit und Intersubjektivität, so dass in der Psychologie als Wissenschaft viele den Ertrag solcher Beobachtungen überhaupt bezweifeln.¹ In wissenschaftlicher Rigidität neigen sie zur Reduktion und zum Ausschluss interaktionsbezogener und/oder unscharfer Beobachtungen, was sie letztlich zur Leugnung des Unbewussten überhaupt führen kann. In dieser Rettung der Beobachtungswirklichkeit im engeren Sinne dominiert dann ein technisches Verständnis von menschlicher Beziehung, von Interaktion und Kommunikation, das zwar schärfer im Blick auf die reduzierten Gegenstände und Ereignisse argumentieren mag, aber gleichwohl dies teuer über den Verzicht auf Alltagsnähe und Lebensweltbezug erkaufen muss. Für Wissenschaften, die sich mit dem Menschen und seiner Sozialität befassen, ist ein solcher Verzicht zudem eine Illusion von Wissenschaftlichkeit dort, wo die Unschärfe zum notwendig zu reflektierenden Potenzial von Wissenschaft selbst gehört.

Hier mögen sich auch Tendenzen analysieren lassen, die in den modernen Massenmedien als eine Art neue Mythologie erscheinen. Film und Fernsehen benutzen die Vorrangigkeit des Hör-Bildes und seine Dynamisierung hin zur verdichteten Aktion, die wie ein spannender Traum anmutet, wobei in diesem oft ein variiertes Klischee zum roten Faden der Unterhaltung wird. Werbespots als kleine Mytheme produzieren auf ihre Art eine Welt der Illusionen, die in der Vergänglichkeit der schnell umzusetzenden und zu konsumierenden Warenwelt ihr Äquivalent findet. Die Durchsetzung der Werbung mit dem Lustprinzip führt zu immer

¹ Solche Zweifler reduzieren Interaktionen meistens auf Verhalten. Verhalten wird dann schlimmstenfalls auf die Trivialität von Reiz und Reaktionen beschränkt. Zur Kritik solcher Ansätze vgl. z.B. Devereux (1967).

neuen Konstruktionen von Banalität, weil sie nur als Klischee demonstriert, nicht aber als lebendige Beziehung geführt werden kann. Dass aus der Häufigkeit des Auftretens solcher Klischees auch klischeeorientierte menschliche Beziehungen resultieren können, zeigt die Macht von virtuellen Konstruktionen in der Beziehungs- und Lebenswelt.¹

Ich wende mich jetzt der Methode Freuds näher zu. Dabei werden einige Exkurse in andere Begründungszusammenhänge dazu dienen, die Argumentation zu differenzieren.

¹ Vgl. dazu weiterführend insbesondere Band 2, Kapitel III. 2.5. und Kapitel IV. 4.5.2. Vgl. dazu auch Reich/Sehnbruch/Wild (2005).

3.2. Das Unbewusste bei Freud und Hegel

In Hegels „Phänomenologie des Geistes“ ist deutlich gemacht, dass das Bewusstsein des Menschen (und seine Bewusstheit diesem Bewusstsein gegenüber) nur sehr vielschichtig und dialektisch verstanden werden kann. Bewusstsein schließt eine Bewusstwerdung des Individuums in den Erfahrungen und Lernprozessen des eigenen Lebens ein, aber in diese Erfahrungen und in dies Lernen greift die Geschichte der Menschheit dadurch ein, dass sie eine bestimmte Entwicklung der Lebensverhältnisse immer schon als Voraussetzung des Bewusstseins bereithält und darüber vermittelt dieses auf Zeit und Raum fixiert. Für Hegel ist es wichtig, herauszuarbeiten, wie und in welchen Grenzen sich der Mensch bewusst werden kann. Über das, was wir bewusst erkennen, was wir begrifflich erfassen, wie wir die uns äußere Welt als Ich uns historisch logisch erschließen, eröffnen sich gezielte Möglichkeiten unseres vernünftigen Handelns in der Welt. So ist letztlich nichts rein „an sich“ und nichts rein „für sich“, sondern immer vermittelt durch die Aktivität unseres Bewusst-Werdens. Das Unbewusste scheint hier kein direktes Thema zu sein. Dennoch tritt es in zwei Bereichen auf:

Einerseits richten sich unsere Wahrnehmungen, Verstandes- und Vernunfttätigkeiten immer auf sinnliche Gewissheiten, auf ein Beschreiben, Empfinden und dergleichen mehr der Außenwelt. Wir sind auf der Suche nach der sinnlichen Gewissheit. Diese erscheint als der Ort der reichsten Erkenntnis, d.h. hier sind alle Raum- und Zeitbedingungen gegeben, die unser Leben auszumachen scheinen. Bei näherem Hinsehen jedoch zeigt sich, dass unsere Wahrnehmung diese vielschichtige sinnliche Welt schon im Prozess der Wahrnehmung konstruiert und auf unsere menschlichen Bedürfnisse hin funktionalisiert hat – ganz getreu dem Schema unserer biologischen Ausstattung und dem historisch-sozialen Kontext unserer Wahrnehmungsfähigkeiten. Wir treten als Bewusstsein der Welt also weder unbestimmt entgegen, noch haben wir das natürliche Vermögen überhaupt, die sinnliche Welt vollständig in uns aufzunehmen. So gesehen mag uns vieles aus dieser Welt unbewusst und dann auch ungewusst bleiben. Dies ist zunächst auch gar nicht wichtig, denn wir suchen unsere abstrakten Wahrheiten jenseits des kosmischen Reichtums, d.h. übersinnlich,¹ und beschränken uns sinnlich auf den weltlich erreichbaren Lebensstandard unserer jeweiligen Epochen.

Andererseits stellt sich nach Hegel noch eine zweite unbewusste Ebene her. Im geschichtlichen Prozess wirken auf jeder Stufe unterschiedliche menschliche Eigenwillen, die sich durchaus gegensätzlich zueinander verhalten mögen. Dies ist besonders für die bürgerliche Gesellschaft kennzeichnend, in der der Tauschverkehr die Lebensformen überall durchdringt und die Menschen sich wie des Menschen Wolf behaupten, besonders wenn es um Geldgeschäfte geht. In all dem Chaos, Streit und Krieg, bei Verfolgung und Machtgewinn, Verlust von Macht und Wiedergewinn, stellt sich bei Betrachtung langer Zeitperioden so etwas wie

¹ Die Bestimmung der ersten und zweiten übersinnlichen Welt ist bei Hegel die eines Verstandes in festen, geordneten, gesetzmäßigen Kategorien (erste Welt) und deren Umsturz durch ihr Gegenteil (zweite Welt). Mit anderen Worten: Auch in unserem Verstand sind wir bei aller Sicherheit der Konstitution (Konstruktion) von Begriffen und Gesetzen nie sicher, diese für immer festzuhalten, da sie bereits in sich ihre Negation einschließen. Ich habe dies weiter oben nach der Seite von Eins und Auch bereits in anderer Weise für die Wahrnehmung thematisiert.

eine „List der Vernunft“ heraus, die ein Fortschreiten der Menschheit in bestimmte Richtungen hin aufdeckt. Diese Bewusstheit ist den Akteuren in ihrer Zeit selbst unbewusst, sie zeigt sich erst dem (späteren) beobachtenden Analytiker, der sich mittels Kriterien über die wirr erscheinenden Ereignisse aufklärt. Seine konstruktive Theorie hilft ihm in seiner Zeit, Antworten auf Interessen der Bewältigung von historischen Ereignissen zu finden.

Die Freudsche Psychoanalyse scheint besonders diese List der Vernunft zu suchen, allerdings in negativer Gestalt: Für Freud ist das Verhalten des Neurotikers nur der Anlass, tiefer nach jenen Mechanismen zu fragen, die ursächlich für dieses Verhalten verantwortlich gemacht werden können, also durchaus ähnlich, wie Hegel die List der Vernunft sich zu entschlüsseln versuchte, nunmehr die List der Unvernunft, der Krankheit in Systemen der Vernunft, zu enträtseln.

Als Theorie und Therapie von Neurosen bietet die Psychoanalyse dabei eine Strukturauffassung vom menschlichen psychischen Apparat. Aufbauend auf ihren Erkenntnissen greift sie in Analysen der Moral, der Religion, der Magie und der Entstehung des Bewusstseins, in die Psychologie der Massen, in die Mythologie und viele weitere Bereiche des gesellschaftlichen Lebens ein. Sie ist in dieser Hinsicht durchaus dem Marxismus vergleichbar, betrachtet allerdings die Menschheitsgeschichte unter einem gänzlich anderen Vorzeichen. Dennoch gibt es eine wichtige Gemeinsamkeit zwischen Marxismus und Psychoanalyse, die Althusser hervorgehoben hat (Althusser 1964/65, 107):

Marx hat durch seine Theorie deutlich gemacht, dass das menschliche Subjekt und auch die menschliche Geschichte keinen einfachen Mittelpunkt hat, sich nicht auf einen Mittelpunkt hin ausrichten lässt. Nur die ideologische Verkennung der Geschichtsstrukturen treibt die Menschen aufgrund behaupteter Herrschaftsansprüche immer wieder in die Verallgemeinerung eines einheitlichen, absoluten Geistes, wie es noch für Hegel kennzeichnend ist. Das Bewusstsein als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse kann jedoch den Widersprüchen nicht entgehen, sie selbst sind Triebkraft der Geschichte, deren Fortschritt dann aufhören würde, wenn die Widersprüche beseitigt wären. Solch ein in die Zukunft hineinprojiziertes Auflösen der Widersprüche kann immer nur das Prinzip Hoffnung einer Gegenwart sein, denn die Gesellschaftlichkeit der Menschen bedingt geradezu immer neue Widersprüche (wenn auch in unterschiedlicher Qualität). Das Ziel des Marxismus ist die Aufhebung der kapitalistischen Klassenwidersprüche; er kann sich nicht dazu äußern, welche neuen Widersprüche hinter der Erreichung dieses Zieles liegen.¹ Marx diskutiert das menschliche Subjekt insgesamt aus der Perspektive einer Dialektik von Subjekt-Objekt-Beziehungen. So wie die Selbstbewusstwerdung des Menschen nach Hegel die Anerkennung eines Menschen durch einen anderen voraussetzt, wir finden es in der Geschichte als Dilemma von Herr und Knecht, so lässt sich nach Marx der Mensch eben nicht losgelöst von den entwickelten Anerkennungsbeziehungen begreifen. In diesen haben sich die politisch-ökonomischen für ihn als die letztlich bestimmenden, d.h. über lange Zeit immer wieder beherrschenden Strukturen der Regulierung der Anerkennungsbeziehungen erwiesen.

Freud setzt ganz anders als Marx beim Subjekt und bei bestimmten Verhaltens-

¹ In dieser Behauptung, die in der marxistischen Bewegung meist ignoriert wurde, liegt ein kritischer Schlüssel gegen die dogmatische Argumentation vieler ihrer Anhänger.

auffälligkeiten des Subjekts an, die er kausal zu interpretieren versucht. Gemeinsam mit der Kausalität von Marx ist zunächst, dass auch Freud den Gedanken des Mittelpunktes eines Subjekts aufgegeben hat. Für ihn differenziert sich das Subjekt in unterschiedliche Bereiche, die zwischen den Wahrnehmungen der Außenwelt, den Aufgaben der Ich-Kontrolle im Aufnehmen der Wahrnehmungen und im Handeln, den Triebkräften der menschlichen Natur, seiner sexuellen Begierden, seines Hanges zur Zerstörung und Selbstzerstörung, seiner Vorstellung von Gewissen, Normen, Schuldgefühlen usw. zu vermitteln haben. Diese Vermittlungsarbeit selbst unterliegt nicht nur einer hohen Dynamik und einer gewissen Ökonomie (im Sinne quantitativ konstatierbarer Energieprozesse), sondern auch einer Topik: Nicht alles ist dem Subjekt bewusst, es gibt vorbewusste Gedächtnisinhalte und gänzlich unbewusste Triebstrukturen. Wenn auch vorbewusste Inhalte aufgrund des Vergessens nicht immer leicht in das Bewusstsein gebracht werden können, so ist es mit den unbewussten (verdrängten) noch viel schwieriger: Es setzt meist lange und weitreichende Analysen voraus, um überhaupt Zugänge zum Unbewussten zu finden – besonders das Studium der Neurosen und der Träume bietet solche Zugänge. Der Sinn des Zugangs liegt in der Bewusstwerdung, die nach Freud ausschlaggebend für die Heilung psychischer Erkrankungen ist. Nur was der Kontrolle des Ichs im Bewusstsein deutlich ist, lässt sich bewusst so verarbeiten, dass psychische Störungen, die in unterschiedlichsten Mustern auftreten, beseitigt oder gemildert werden können. Allerdings erlöst uns keine Mittelpunktsuche aus seelischen Konflikten. Das Freudsche Modell der menschlichen Psyche zeigt vielmehr ähnlich wie das Marxsche Modell der Gesellschaft eine prinzipielle Konfliktstruktur auf, die dem Interpreten einen Einblick in die Dynamik (Verdrängung und Sublimierung, Besetzung und Gegenbesetzung), Topik (bewusst, vorbewusst, unbewusst) und Ökonomie (Triebrichtung, Triebhemmung) des Subjekts gibt.

Für Marxisten ist es unmöglich, das Wertgesetz, die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen direkt anzuschauen, sie direkt zu beobachten. Marx selbst sagt, dass jede Wissenschaft überflüssig wäre, wenn Wesen und Erscheinung von Ereignissen ineinanderfielen. Wir sind hier auf dem Übergang in eine Beobachterwirklichkeit, die sich in den erzeugenden menschlichen Tätigkeiten als Welt- und Produktionswirklichkeit einer Beobachtung im engeren Sinne entzieht. Ähnlich gilt für Freud, dass die Triebe nie direkt geschaut werden, sondern immer nur in den Vorstellungen des Bewusstseins, die sie re/präsentieren. Hier sind die Träume offenbar dem Unbewussten näher als das Bewusstsein selbst, das durch den psychischen Anteil des Ich zensiert wird. Der psychische Apparat gliedert sich in ein Ich, Es und Über-Ich. Das Ich entspricht dem Bewusstsein, es ist zuständig für die Kontakte mit der Außenwelt, es ist aber auch Ausgangspunkt für die Verdrängungen. Das Ich handelt mit geborgten Kräften des Es. Der Wille des Es wird in Handlung übersetzt, als wäre es der eigene. Das Es repräsentiert den Triebzusammenhang; in das Es, das einen fließenden Zusammenhang mit dem Ich bildet, gerät das Verdrängte, was den Widerstreit zwischen Trieb auf der einen und Handlungen des Ich gegenüber der Realität auf der anderen Seite fördert. Zwischen Ich und Es sitzen die Verdrängungswiderstände, die auch für die Traumzensur verantwortlich sind. Das Über-Ich entspringt dem ursprünglichen Ödipuskonflikt, den jeder Mensch durchmacht. Es re-

präsentiert das Gewissen und Schuldgefühl, es ist „Niederschlag von irgendwie miteinander vereinbarten Identifizierungen“, zugleich als Residuum erster Objektwahlen des Es und der Reaktionsbildungen dagegen. Im Ich-Ideal wird hier ein höherer, über die Eltern vermittelter, Anspruch an das eigene Ich gestellt, obwohl das Über-Ich andererseits Anwalt des Es ist, dessen archaische Erbschaft es bildet (vgl. insgesamt Freud 1989, III, insbes. 283 ff.).

Als therapeutischer Grundsatz nun gilt, dass, wo das Es regiert, Ich werden soll. Aber dies ist kein einfacher Vorgang. Das Subjekt selbst ist nicht mehr auf einen Aspekt zu zentrieren, es verliert sich in seine Strukturen. Eine psychisch stabile Persönlichkeit erfordert ein Balanceverhalten, das immer heikel ist, da es im Widerstreit von Lust- und Realitätsprinzip ständigen Konflikten unterworfen wird. Nach Kopernikus und Darwin bringt die Psychoanalyse dem menschlichen Narzissmus, wie Freud sagt, die dritte große Kränkung bei, indem sie zeigt, dass „das Ich nicht Herr sei in seinem eigenen Haus“ (Freud 1968, XII, 11).

Die Auflösung des Ichs in verschiedene Strukturaspekte ist eine Seite der differenzierenden Betrachtung Freuds. Eine andere Seite betrifft den wesentlichen Unterschied zwischen bewusst und unbewusst, der mit den drei Strukturaspekten verschmolzen ist.

Der Begriff *bewusst* ist für Freud zunächst ein deskriptiver Terminus, „der sich auf die unmittelbarste und sicherste Wahrnehmung beruft“ (Freud 1989, III, 283). In dieses bewusste Sein will die Psychoanalyse jedoch nicht das Wesen des Psychischen verlegen, sie will sich im Gegenteil davon emanzipieren (ebd., 126 f.), denn das Ich des Menschen, das die Wahrnehmungen der Außenwelt bewusst verarbeitet und die Handlungskontrolle ausübt, erweist sich bei näherer Analyse als ein durch den Wahrnehmungsanteil modifizierter Anteil des Es, das durch Triebe und Leidenschaften in der Region des Unbewussten bestimmt wird. Aber was wissen wir *bewusst* über das Unbewusste?

Wir kennen es „natürlich“, wie Freud sagt (ebd., 125), nur als Bewusstes, als ins Bewusstsein Übersetztes. Denn im eigentlichen Sinne können wir gar nicht wissen, was das Unbewusste ist, da dies selbst frei von den Vorstellungen ist, die wir uns angesichts von Neurosen- und Traumanalysen über es gebildet haben. Die Beweise für das Unbewusste sind (bei Kranken wie bei Gesunden vorkommende) Fehlhandlungen und Träume, alles, was man als psychische Symptome und Zwangshandlungen bezeichnet, persönliche Erfahrungen, die wir machen, wenn wir Einfällen aus unserem Ich begegnen, deren Herkunft wir nicht kennen. Besonders in der Hypnose scheint sich dieser unbewusste Bereich bestätigen zu lassen, denn ich kann dem Hypnotisierten Erinnerungen entlocken, die er im Zustand des vollen Bewusstseins nicht wahrhaben will oder kann.

Wir schließen also bewusst auf das Unbewusste. Es handelt sich um einen Analogieschluss aufgrund von Ähnlichkeiten: Wir vermuten für jede Handlung eine Kausalursache. Dort, wo uns diese Ursache zunächst selbst verborgen scheint, errichten wir uns einen Bereich, den wir als unbewusst bezeichnen. Wir gehen also logisch betrachtet vom kausalen Charakter unseres Bewusstseins aus und unterstellen a priori, dass dieses Bewusstsein ebenso kausal bestimmt sein muss, wie es sich selbst gegenüber der äußeren und inneren Welt als bestimmend erweist. Das Unbewusste ist damit unser Gegenspieler, aber von vornherein steht es als Gegenspieler in dem kausalen Zwang, Verursachung auch von Bewusstem zu sein.

Freud fordert, dass wir die eigenen Bewusstseinsvorgänge so betrachten, als wären sie von einer anderen Person, d.h. wir sollen uns gegen unsere eigenen Widerstände, die uns den Zugang zum eigenen Unbewussten verwehren, bewusst aufklärerisch verhalten und auch hier den Ähnlichkeitsschluss ziehen.

Betrachten wir also ganz bewusst, was wir uns unbewusst zu verbergen suchen. Wir entdecken nunmehr laufend Verborgenes, denn indem wir über uns nachdenken, über Ursachen und Wahrnehmungen und Handlungen reflektieren, gebrauchen wir unser Gedächtnis, das voller Erinnerungsreste und Denkstrukturen ist. Freud nennt dieses Latente, aber Bewusstseinsfähige, das Vorbewusste. Unser bewusstes Ich ist selbst in der Lage hier aufzuspüren, was es sucht, sofern sich keine Widerstände des Vergessens oder des Verdrängens eingemischt haben. Neurotiker verdrängen bestimmte Erlebnisse nun aber so weit ins Unbewusste, dass sie ohne Fremdanalyse gar nicht mehr gefunden werden können, obwohl der damit verbundene Konflikt andererseits so stimulierend auf das Ich wirkt, dass dieses Krankheitssymptome ausbildet. Insoweit sagt die Psychoanalyse, dass das Unbewusste „wie eine Außenwelt“ auf das Bewusstsein einwirkt, aber an und für sich eben unbewusst ist.

Die bisher angegebene Topik von bewusst, vorbewusst und unbewusst wird dadurch kompliziert, dass sie in eine dynamisch-ökonomische Theorie einbezogen werden muss: Es gibt unterschiedliche Zustände des Unbewussten, einerseits bloß zeitweilige, latente Akte, die sich aber sonst nicht von bewussten unterscheiden, andererseits verdrängte Vorgänge, die aufgrund innerer Widerstände nicht mehr bewusst werden dürfen. Das Unbewusste ist im Körper (Gehirn) nicht lokalisierbar; es wäre theoretisch auch scheinbar einfacher, bloß von Trieben und Triebzielen zu sprechen, aber dies geht aus psychologisch-therapeutischen Gründen nicht. Die Psychoanalyse beansprucht in der Behandlung ihrer Patienten nämlich, seelische Konflikte kausal aufzuklären und vom Ich des Patienten bewusst verarbeiten zu lassen. Die Aufklärung des Verdrängten ist hierfür entscheidend. Verdrängt wird jedoch vom Bewussten ins Unbewusste, denn wäre es nur in das Vorbewusste vergessen, dann könnte der Patient durch eigene Anstrengungen auf die Ursache seiner Konflikte kommen. Gerade dies erwies sich in der Neurosenbehandlung jedoch als unzutreffend, so dass die Annahme des Unbewussten die einfachste Hypothese war.

Die Psychoanalyse hat also dem Ziele nach keine neue philosophische Bewusstseinstheorie gesetzt, sondern eine Theorie des Unbewussten aus praktischen Therapiegründen gebildet. Naheliegend ist deshalb folgender Schluss: „Da der wesentliche Bereich der theoretischen Philosophie die Erforschung der Vorstellung von Gegenständen ist, so ist der Begriff Bewusstsein der zentrale Begriff der theoretischen Philosophie. Daher ist der Begriff des Unbewussten, wie er in der Erforschung der Psyche konzipiert wurde, nicht der Gegenbegriff zum hier erörterten Bewusstseinsbegriff: die Ergebnisse der Erforschung der Psyche werden zur Heilung psychisch kranker Personen, die unfähig werden zu leben, angewandt. Deren Unfähigkeit ist nicht in erster Linie eine der Theorie, sondern der Lebenspraxis. Der Begriff des Unbewussten entspringt also einer Reflexion der Praxis und hat, wenn er philosophisch reflektiert wird, seinen Ort in der praktischen Philosophie.“ (Jacobs 1973, 234)

Doch diese Art des naheliegenden Schlusses ist unzureichend und irreführend.

Die Psychoanalyse mit ihrem Begriff des Unbewussten ist keine bloße Technik zur Therapierung von Kranken, sondern sie stellt ein Modell und eine Theorie zur Interpretation des menschlichen psychischen Apparates und übergreifend sogar eine weltanschaulich-politische Theorie dar, die nicht in irgendeinen Bereich praktischer Philosophie abgeschoben werden kann – zumal die Unterscheidung von Theorie und Praxis in dem damit unterstellten Sinne ohnehin einem sehr undialektischen Verständnis von Bewusstseinsprozessen entspricht. Bewusstseinstheorien, die die Theoriebildung ob der Theoriebildung betreiben, verstricken sich zumindest meist in ein Mittelpunktdenken vom Menschen aus, das gerade Freud und Marx, wie ich eingangs hervorgehoben habe, hinter sich lassen wollten. Dass die Psychoanalyse andererseits philosophisch ernst genommen werden kann, das haben z.B. neben vielen anderen Marcuse (1984) und Habermas (1975, 1991 b, 170 ff.) entwickelt. Die Psychoanalyse schließt nämlich in ihrer Methode an die Versuche der Selbstreflexion von Wissenschaft an und problematisiert diese gegenüber traditionellen philosophischen Versuchen in völlig neuer Weise. Wie stellt sich dies aus konstruktivistischer Sicht dar?

Zunächst ist es völlig legitim, wenn eine Theorie aus funktionalen Erwägungen heraus ein Modell bildet, das einen Bereich enthält, der eigentlich nicht erklärt werden kann, d.h. der nur mittels Induktionsschluss zu begründen ist. Der Begriff des Unbewussten birgt jedoch einige Tücken, die in der Psychoanalyse nicht immer deutlich genug besprochen werden.

Als erstes möchte ich den Punkt aufnehmen, den Freud selbst kurz erwähnt, der jedoch in der prinzipiellen theoretischen Bestimmung des Unbewussten und in der Gesamtkonzeption der Psychoanalyse aus funktionalen Gründen dann kaum eine Rolle spielt: Gemeint sind jene unbewussten Vorgänge, die nur zeitweise latent sind, also möglicherweise bloß vorbewusst oder aber unbewusst sind, ohne durch Verdrängung verursacht zu sein. Dieses Unbewusste, aber nicht auf Verdrängung Beruhende, wird von Freud vernachlässigt. Dies ergibt sich letztlich daraus, dass er den Begriff des Unbewussten aus der Lehre von der Verdrängung entwickelt: Das Verdrängte ist Vorbild des Unbewussten (Freud 1989, III, 107 ff.).

Freud selbst erwähnt, dass es Psychologen gibt, die seine Konzeption des Unbewussten ablehnen. Sie meinen, dass das Bewusstsein eine Reihe von Abstufungen kenne, so dass nicht jeder Wahrnehmungsinhalt mit gleicher Klarheit und Deutlichkeit, mit gleicher Motivation und Assoziation vom jeweiligen Individuum versehen wird, so dass das von einem Individuum nur schwach Wahrgenommene oder gar nicht mehr sinngesetzt Wahrgenommene eben das Unbewusste der Psychoanalyse sei. Diese Forscher wollen dem Dilemma der Behauptung einer Kategorie entgehen, über die sich nichts sagen lässt, die wir im Gegenteil nur als Hilfskonstruktion einer Theorie des Bewussten brauchen und aus dem Bewussten heraus definieren, weil wir dies Bewusste selbst nicht genügend in seinem Verhalten verstehen. Freuds Einwand gegen diese Sicht begründet sich wiederum aus seiner therapeutischen Praxis heraus: Patienten, die durch die Psychoanalyse bewusst mit Teilen ihres Verdrängten, ihres Unbewussten, konfrontiert wurden, stehen oft fremd vor ihrem eigenen Unbewussten, können nur schwer und mitunter gar nicht erkennen, dass diese aus Verdrängungen herrührende Fremdheit zu ihren eigenen Konfliktlösungsversuchen gehört. Insoweit kann sich das Unbewusste nicht durch eine bloße Abstufung vom Bewussten unterscheiden.

Nun fragt es sich jedoch, ob Freud hier – neben einer richtigen Zurückweisung – nicht auch vorschnell einen wichtigen Einwand seiner Kritiker beiseite räumt, der für die Problematisierung des Unbewussten wesentlich ist. Aus der Sicht der Philosophie hat sich insbesondere Hegel mit den Abstufungen des Bewusstseins beschäftigt, so dass sich hier ein kurzer *Exkurs* in die „Phänomenologie des Geistes“ anbietet, um das Problem zu bearbeiten.

Betrachtet man die subjektive Bewusstheit eines beliebigen Subjekts in seiner Ontogenese, so lässt sich in phänomenologischer Interpretation eine aufsteigende Dialektik ausmachen, mit der der Interpret die Formen und Funktionen des Bewusstseins zu klassifizieren trachtet. Diese Klassifizierung setzt bereits umfassende Einsichten in den Zusammenhang einer Wechselwirkung zwischen Subjekt (Bewusstsein) und Objekt (Realität, Außenwelt, Natur) voraus. Besonders in der bürgerlichen Neuzeit kreisen philosophische Bestimmungen des Menschen immer wieder um diesen Aspekt, und sie finden z.B. in den Theorien von Kant, Fichte und Hegel einen Höhepunkt der Argumentation. Die Hegelsche Auffassung, die sich an den Problemeinsichten ihrer Vorgänger schulte, dynamisiert die Bestimmung des Bewusstseins sowohl in ontogenetischer als auch in phylogenetischer Hinsicht. Das Leben selbst erscheint als fließend, das Bewusstsein verändert sich in der Auseinandersetzung mit den Objekten, mit denen es verkehrt. Dieser Prozess trägt jedoch zwei Seiten: Zum einen verkehrt das Subjekt mit anderen Subjekten, zum anderen vergegenständlicht sich das Subjekt in der Natur, d.h. es vermittelt sich anhand von Dingen, die es zwischen sich und die ursprüngliche Natur schiebt (Arbeit). Sprache und Arbeit fallen dabei für Hegel nicht auseinander, denn die Selbstbewusstwerdung eines jeden Subjekts vollzieht sich auch in der je neu zu praktizierenden Ontogenese immer im Rahmen der Anerkennung durch ein anderes Subjekt, und erst aus dem Kampfe dieser Anerkennung heraus kann sich überhaupt eine Verdinglichung durch Arbeit – und damit auch eine Teilung nach Herr und Knecht – ergeben. Über die lange Zeit der menschlichen Kultur prägen sich Anerkennungsbedingungen und zugleich Vergegenständlichungen aus, die sich als objektiv geronnener Geist der Menschheit erweisen, d.h. als Formulierung eines Wir der menschlichen Gattung. Dies mag den Subjekten jeweils unbewusst bleiben, ist aber doch ein Aspekt des Bewussten insoweit, als es einem Teil der Menschheit zu Bewusstsein überhaupt kommen muss, um als Unbewusstheit bei einem anderen Teile der Menschheit aufgefasst werden zu können.

Hier soll die spezifische Hegelsche Lösung nicht näher interessieren. Entscheidend an seiner Auffassung ist für unsere Zwecke nur, dass er eine dynamische Beschreibung des subjektiven Bewusstseins entwickelt. Dabei entwirft er nicht eine Topik, die auf dem Mechanismus der Verdrängung – als in tiefere Schichten unseres Nicht-Bewusstseins – aufbaut, wohl aber eine Stufung, die die bewussten Formen des Bewusstseins mittels phänomenologischer Annäherung aufweist. Dies unterscheidet sich vom Vorgehen Freuds dadurch, dass Hegel keine konkreten empirischen Daten aus Krankheitsgeschichten sinnvoll in einer Deutungstheorie assimilieren kann, sondern umgekehrt in der Philosophie kontrovers gebrauchte Begriffe der Erkenntnis neu (dynamisch) auszulegen versucht. Besonders fruchtbar ist dabei die Herangehensweise, die wir an uns selbst als Ordnungsstruktur beobachten können: Einmal nehmen wir die Dinge der Außen-

welt *an sich* wahr, wir sprechen ihnen die direkteste Wahrheit zu, obwohl wir dann ein anderes Mal genau umgekehrt vorgehen, indem wir darauf beharren müssen, dass die Wahrheit als begriffliche Fixierung einer außerhalb unseres Bewusstseins liegenden Wirklichkeit immer nur die Wahrheit unseres eigenen *Für-Sich* sein kann. So mag die sinnliche Gewissheit unsere reichste Erkenntnis sein, aber sie ist zugleich abstrakteste und ärmste Wahrheit. Wenn wir auf die Sinne vertrauen, dann nehmen wir immer schon wahr. Aber die Wahrnehmung springt zwischen der Fixierung des Einen, das wir uns durch sie festhalten wollen, und des Vielen, des Auch, das wir festhalten könnten, angesichts der unendlichen Möglichkeiten des subjektiv Wahrzunehmenden hin und her (vgl. Kapitel II.1.1). Der Verstand sucht dies zu ordnen, indem er sich auf bestimmte Gesetzmäßigkeiten fixiert, aber die Freiheit erweist sich als starker Gegner jeder „an sich“ richtig erscheinenden Fixierung, indem sie den Verstand auch als Möglichkeit zeigt, über der Beständigkeit des ruhigen Reiches von Gesetzen, das sich der Verstand von den unsteten Erscheinungen bildet, die Unbeständigkeit zu entwickeln, die Verkehrung der Ruhe in die Unruhe, d.h. Wechsel und Veränderung als sich selbst zugehörig zu begreifen. Die übersinnlichen Welten zerfallen für Hegel damit in eine ruhige erste und eine unstete zweite, womit er dem dynamischen Aspekt jener Symbolwelten in uns, die für angeblich feste Wirklichkeit stehen sollen, Rechnung trägt.

Für die subjektive Basis von Sinnlichkeit, Wahrnehmung und Verstand ist die Bewusstheit damit insoweit erforderlich, dass der einzelne Mensch nur das als Wahrheit formulieren kann, was begrifflich für ihn formulierbar geworden ist. In diesem Werden mag es subjektive Unterschiede geben, die Möglichkeiten des Auch der Wahrnehmung scheinen schier unerschöpflich, die Sicherheiten der bloß gesetzmäßigen Fixierung des Verstandes als gefährlich, aber alles, was unbewusst bleibt, kann als unbewusst nur dann identifiziert werden, wenn es als solches begrifflich formulierbar ist.

Damit ist ein Teil des Unbewussten bei Hegel dadurch auf den Begriff gebracht, dass er den Reichtum der Sinnlichkeit mit der Armut abstrakter Wahrheit kontrastiert, von der alles *bewusste* Sein des Menschen hingegen ausgehen muss. Hier wäre es müßig, über beispielsweise angeborenes Instinktverhalten, das sich a priori immer durchsetzt, zu lamentieren, wenn es sich unbewusst durchsetzt. Die Frage nach dem Bewusstsein ist etwas ganz anderes: Sie stellt das Subjekt sofort vor das Problem eines Begreifens des eigenen Werdens und damit vor die Notwendigkeit einer Freiheit, die aus der Dialektik von Eins und Auch, von erster und zweiter übersinnlicher Welt entsteht: Bereits die Wahrnehmung – und gezielter noch unser Verstand – suchen nach einer Regulierung der stärker objektiv (an sich) und subjektiv (für sich) geprägten Seiten der Erfahrung. Indem dies bewusst gesucht wird, ist schon im Bewussten ein Eingriff auf das zu sehen, was die Wahrheit und Wirklichkeit dieses Vorgehens selbst betrifft.

In diesem Spiel der Kräfte wird das Bewusstsein zum Selbstbewusstsein, sofern es in seiner Begierde nach Lebensvermittlung sich von einem anderen Subjekt zu unterscheiden lernt. Das Selbst ist nur möglich durch ein Anderes. Dabei wirkt eine doppelte Bewegung: Äußerlich kann das Selbst durch das Fremde unterdrückt werden, indem der eine Teil sich aufgrund seiner Furchtlosigkeit einem Toteskampf gegenüber als Herr über den anderen aufschwingt (Herr und Knecht),

innerlich, indem diese unhintergehbare subjektive Anerkennungserfahrung vom Subjekt auch auf sich selbst bezogen wird (vgl. weiterführend Band 2, Kapitel IV. 4.3).

Vergleicht man diesen Gesichtspunkt mit der Freudschen Theorie, dann ist festzustellen, dass sich Freud vor allem auf diesen inneren Aspekt bezogen hat und diesen Kampf von Ich und Es noch durch den Aspekt des Über-Ich differenzierte. Auch Hegel anerkennt die Begierde des Selbstbewusstseins. Aber ihn treibt es stärker zur Vermittlung von außen und innen, was sich durch den Begriff des Geistes ermöglicht: Das Bewusstsein erfährt sich nicht nur sinnlich-wahrnehmend, sondern eben auch als Geist, der die Einheit der verschiedenen selbstständigen Selbstbewusstseine darstellt. Um die Offenlegung dieser Einheit geht es Hegel, d.h. um den Versuch, das Bewusstsein in seiner höchsten bewussten Form zu fassen und am Ende eines Entwicklungsganges festzuhalten. Die Dynamik des Vorganges bewusstseinsmäßiger Erfahrungen wird von ihm als Bestimmung des Objektiven im Bewusstsein benötigt, um die Zufälligkeiten unbewusst erscheinender Vorgänge auffangen zu können, einzuordnen als List einer Vernunft, die sich hinter dem Rücken der Menschheit herstellt, wobei der aufgeklärte Philosoph gerade diese erklären soll. Freud hingegen benötigt aufgrund seines Verharrens auf der inneren Seite dieser Dialektik das Unbewusste in ganz anderer Hinsicht: Für ihn ist es das, was prinzipiell gar nicht aufgeklärt werden kann, es ist das, was es für uns bewusst gar nicht gibt, mithin also etwas, auf das wir nur bewusst schließen, um uns die Unzulänglichkeit dieses Schließens zu ermöglichen.

Genau da liegt eine entscheidende Differenz: Auch Hegel gesteht unbewusstes Wirken zu, aber *sofern* wir eine bewusste Theorie darüber bilden, bedarf es des Nachweises von dem, was da wirkt. Nur so kann sich der menschliche Geist überhaupt entwickeln, wenn er nicht in die ärmsten Wahrheiten bloßer Sinnlichkeiten (was im naturgegebenen Instinktfall durchaus sinnvoll sein mag) zurückfallen will. Freud hingegen beharrt zwar auf strenger Kausalität, aber weil er sich die Dynamik des Bewusstseins nicht aus dem Bewusstsein selber heraus erklären kann, konstruiert er eine „black box“ des Unbewussten, der die – naturwissenschaftlich nicht eindeutig absicherbaren – Energien zukommen, die das Ich aus sich heraus entscheidend zu determinieren scheinen. Damit scheint der Kampfplatz der Hervorbringung von Bewusstsein und Geist, den Hegel nach den sich vermittelnden Seiten von subjektiv und objektiv unterscheidet, in das Subjekt selbst zurückverlegt. Nach Freud soll das Ich die Kontrolle über das Es zurückgewinnen, sofern dies überhaupt machbar ist. Allerdings erkaufte Freud dies keineswegs mit Abzug aus der Lebenswelt, sondern führt deren Dynamik über die Rolle mit Lust besetzter Objekte, über das Realitätsprinzip und die Ich-Notwendigkeit einer Realitätsprüfung wieder ein. Nach Hegel geht es zunächst um die Vermitteltheit mit dem Außen, auch wenn er in seiner Philosophie dabei eben gerade die Dialektik des Inneren breit entfaltet. Dies aber hängt damit zusammen, dass auch der menschliche Geist als Objektivation wirkt, also für die je subjektive Ontogenese den Charakter des Objektiven trägt. Die subjektive Vernunft differenziert sich in beobachtenden, sozialen und produzierenden Tätigkeiten, wobei im Laufe der menschlichen Geschichte das als Objektivation den nachfolgenden Generationen überantwortet wird, was nicht dem Vergessen anheimfällt. Der Drang in die Produktion, die künstliche Welten herstellt, lässt das Vergessen

immer schwerer werden.

Demgegenüber mutet die Fragestellung Freuds bescheidener an, ist im Grunde aber radikaler. Sein Vergessensproblem erscheint als ein bloß individuelles, er benötigt nicht die Reflexion auf die eigene Selbstbewusstwerdung seiner Fragestellung. Für Freud ist es damit kein Thema, warum die Psychoanalyse gerade zu Beginn des 20. Jahrhunderts sich entfaltet, welches die objektiven Gründe einer Hinwendung zu innerpsychischen Vorgängen gerade im Aufbrechen enger Sexualnormen bedeutet, was seine eigene Geschichts- und Gesellschaftsbezogenheit etwa in der Bestimmung der Rolle der Frau als minderwertig beobachtetes Wesen ausmacht. Freud sucht einerseits *nur* die Kausalität und übersieht damit doch den Rahmen seiner eigenen geistigen Verwandtschaften. Dieses Vorgehen ist von einer Methode geprägt, die sich eng naturwissenschaftlich ausrichtet. Nachdem sich die Nervenbahnen nicht ausmachen ließen, die für die Kanalisierung von Fehlleistungen, Träumen und besonders neurotischen Symptomen verantwortlich sind, bedarf es aber andererseits der Charakterisierung des Unbewussten als Ort des Unbekannten. Damit ist das Tor in eine neue Unschärfe aufgestoßen, ein radikaler Wandel im Blick auf die Bestimmung menschlicher Selbstbewusstwerdung bezeichnet.

Entscheidend in diesem sehr knappen Exkurs auf Hegel soll für mich hier nur sein, inwieweit ich Freuds Bezeichnung des Unbewussten konstruktiv erweitern kann, um sie für die Etablierung einer umfassenderen Beobachtertheorie nutzbar zu machen und gleichzeitig die dabei entstehende Unschärfe zu reflektieren:

- ▶ Subjektivität des Bewussten setzt immer die Notwendigkeit des Unbewussten dadurch voraus, dass ein einzelner Mensch nicht alle Bewusstheiten des menschlichen Geistes vollständig ausschöpfen kann, dass also ihm mit Notwendigkeit etliches unbewusst aus dem Kreis des möglichen Bewussten bleibt. Dies gilt fernerhin nicht nur für das symbolgebundene Bewusstsein, sondern auch für die Entstehungsbedingung eines Bewusstseins in der Sinnlichkeit bzw. Wahrnehmung. Insoweit ist Unbewusstheit zunächst kein Spezifikum bezogen auf Verdrängung und zu verkleidende (nicht zugestandene) Triebenergien, sondern bereits notwendig mit dem Begriff des Bewussten überhaupt gesetzt. Dies ist der allgemeinste Begriff des Unbewussten, eines (noch) Nicht-Bewussten, eines Ungewussten, den wir als Beobachter beachten müssen.
- ▶ In ihren beobachtenden, sozialen und produktiven Tätigkeiten verändert die bewusste Vernunft die Realität, wobei aufgrund der Nichtidentität von Handlungen und Intentionen das langfristige Resultat nicht mehr abschätzbar sein mag. Zwischen den Imaginationen des Menschen und seinem tatsächlichen Tun klafft immer ein notwendiger Riss, der seinerseits zur Quelle von Reflexion und zum Antrieb für neue Taten wird. Erst nachfolgenden Generationen mag die List der Vernunft erscheinen, postmodern könnte man wohl auch vom Erscheinen einer List der Unvernunft sprechen. Für die Bestimmung des Unbewussten ist damit allemal die Inanspruchnahme einer bewussten Reflexion auf den eigenen geschichtlichen Ort jeglicher Formulierung von Bewusstheit erforderlich. Dies betont ein dynamisch Unbewusstes, das die Unschärfe der Beobachtungen erhöht. Denn als Konstruktion

ist die je erreichte Bewusstheit von Nicht-Bewusstem immer zirkulär in die Nicht-Konstruktion jener eingebunden, die diese Konstruktion nicht wissen. In der wechselseitigen Dynamik wird dies zu einer Mischung von bewusst und unbewusst. Gerade diese Mischung ist typisch für moderne Lebensformen, die sich in einer Mehrgenerationenperspektive und multikulturell bewegen. Dieser zirkuläre Prozess muss unbedingt tiefer von einer Beobachtertheorie erfasst werden, wenn Unbewusstheit nicht nur zu einem spezifischen Ort der Verdrängung – dabei allein zum Einsatz psychoanalytischer Verfahren - werden soll.

- Der Mensch ist ein Wesen mit einer Triebstruktur, die im Sinne Freuds eine Spannung zwischen Lust- und Realitätsprinzip symbolisiert. Freuds Kategorien der Analyse des psychischen Apparats sind hierbei Konstruktionen, die uns helfen können, sowohl die Topik als auch die Dynamik und Ökonomie der psychischen Vorgänge zu umschreiben. Eine Beobachtertheorie, die sich mit dem Menschen beschäftigt, wird neben dem oben angesprochenen äußeren Fokus immer diesen Fokus nach innen zu beachten haben, auch wenn sie in ihren Konstruktionen hierüber die Beschreibungsversuche selbst in Bewegung wird halten müssen.¹ Dieses Unbewusste im engeren Sinne ist spezifisch gegenüber dem allgemeinen Unbewussten, das eben genannt wurde, weil es als Grund die besondere Spannung zwischen Triebstruktur und Wirklichkeit(en) zum Anlass einer Konstruktion nimmt, die eine Beobachtungstheorie für unsere (uns oft unbekannt) Motive liefert.²

Damit habe ich für eine Beobachtertheorie, die sich unbewussten Aspekten öffnen will, wesentliche Erweiterungen und eine auf Freud basierende, hier aber konstruktivistisch umgedeutete Grundlegung definiert.

In einem ersten Schritt will ich diese mit dem Strukturalismus und seinem Verhältnis zum Unbewussten konfrontieren, um Schwierigkeiten solcher Grundlegung zu verdeutlichen. In einem weiteren Schritt soll über die Auseinandersetzung Piagets mit Freud konkretisiert werden, inwieweit uns die Unschärfe von Behauptungen in diesem Bereich zum Verhängnis werden könnte; umgekehrt wird aber auch gefragt, ob wir nicht gerade diese Unschärfe brauchen, wenn wir subjektwissenschaftlich hinreichend reflektiert sprechen wollen. Hier werden uns Abschnitte über Lacan und die Kritik von Habermas an Freud helfen, Positionen der Unschärfe deutlicher zu begründen. Im abschließenden Teil werden diese dann auf eine Kritik an Freuds teilweise mythischen Begründungen zurückbezogen, um in der Übertragung zusammenfassend die konstruktivistische Seite der Psychoanalyse zu diskutieren.

¹ Freuds Größe zeichnet sich gerade dadurch aus, dass er immer wieder sein Beobachtungsmodell modifizierte und so den Ansprüchen dessen gerecht werden wollte, was er in Auseinandersetzung mit seiner konstruktiven Praxis erfuhr. Insoweit sind Freuds kausal orientierte Versuche, wenn man sie aus dem Blickwinkel des Verfahrens konstruktivistischer Orientierung beschreibt, ihrerseits Variationen, die, wenn sie den Stempel des objektiv gültigen Kausalnexus verlieren, lehrreiche Beispiele für die Entfaltung einer Beobachtertheorie sind, die die eigene Unschärfe ernst nimmt.

² Mit Lacan werde ich daraus notwendige Folgen in Kapitel II. 3.5. näher ziehen können.

3.3. Versachlichung des Unbewussten durch Strukturalismus?

Die Entwicklung strukturalistisch orientierter Disziplinen, insbesondere die Entwicklung der Linguistik, verdeutlichen bezogen auf die Sprachbildung im allgemeinen und die wissenschaftliche Sprache im besonderen, dass „langue“ (als Sprache, als System) und „parole“ (als Rede, als individuelle Realisation des Systems) unterschieden werden können. Hier wird vor allem die Unterscheidung von *Signifikant* (als Lautgestalt des Wortes, Bezeichnendes, Ausdruck) und *Signifikat* (als Bedeutungsinhalt, Bezeichnetes) wesentlich. Dabei werden die Strukturen der Sprache zum Schlüssel von Beobachter- und Problemlösungen. Es werden Oberflächen- und Tiefenstrukturen unterschieden, wobei die Oberflächenstrukturen meist auf „real“ vorgestellte Weltzustände, die Tiefenstrukturen auf kognitive Wissensstrukturen bzw. Bewusstseinshorizonte bezogen werden. Wenn es dabei heißt, dass die kognitive Tiefenstruktur Oberflächenphänomene generiert, so ist dies erkenntnistheoretisch betrachtet allerdings eine schwergewichtige Behauptung, die das Apriori eines biologisch vorgeformten kognitiv-inhaltlichen Anteils menschlichen Bewusstseins heraufbeschwört.¹ Aus konstruktivistischer Sicht erscheint dies als unnötig. Der Konstruktivist löst die Gültigkeit der kognitiv produzierten Behauptungen aus dem Anspruch des Apriori und gibt sie an den konsensuellen Bereich der jeweils Beobachtenden zurück. Sofern Wissenschaft für Strukturalisten bedeutet, nach Gesetzmäßigkeiten zu fragen, die immer auch kognitiv vermittelt sind, gibt es konstruktivistisch gesehen Einvernehmen, solange das Kognitive nicht als eine Art allgemeines Apriori etabliert wird.

Allerdings ist der Sachverhalt komplizierter: Nehmen wir an, dass die Menschheit ausstirbt, dann können wir nicht zugleich annehmen, dass die Welt insgesamt verschwindet, auch wenn sie aus der Sicht unserer Beobachtungen unsere Konstruktion ist. Wohl aber verschwindet die uns vertraute und durch uns formulierte Welt. Unser Bewusstsein hat sich über diese Welt seine je eigene Vorstellung geschaffen, die in Texten unterschiedlichster Prägung sogar ihre je *eigene* Realität in der (aber welcher?) Realität verkörpert. Der Gedanke *über* die Realität ist in gegebenen Beschreibungen des Bewusstseins bereits neue Realität, beide sind nicht miteinander identisch, aber vermittelt. Insofern ist es stichhaltig, besonders nach Transformationsregeln, die beide Ebenen miteinander verbinden, zu suchen.

Diese Suche nun begrenzt sich in der Wissenschaft meist auf das Symbolische, das auch der Strukturalismus dem Imaginären oder sogenannten „realen“ Ereignissen vorzieht. Zwar mögen Strukturalisten zugestehen, dass es Imaginäres oder „Reales“ gibt, aber wissenschaftlicher Sinn erschließt sich ausschließlich im Symbolischen. Deshalb gehört die Bevorzugung des Symbolischen zu den ersten Konsequenzen des Strukturalismus, was Deleuze (1992) folgerichtig hervorhebt. Er nennt insgesamt die folgenden sieben Kriterien, die den Strukturalismus ausmachen:

1. Kriterium: Das Symbolische als Ausgangspunkt dient einer Abgrenzung von Imaginärem und Realem. Dabei dient das Symbolische in seiner Rolle der Begrenzung unserer Imaginationen und der Einverleibung des Realen als Struktur

¹ Dies wurde besonders markant in der „generativen Transformationsgrammatik“ Chomskys vertreten.

einer *Gestaltung*, die sich aus atomistischen Elementen zusammensetzt, „welche zugleich von der Bildung des Ganzen und den Abwandlungen ihrer Teile Rechen-schaft ablegen wollen.“ (Ebd., 13) Solche Struktur *ist* zugleich Theorie, und sie ist *auch* Konstruktion, denn als Theorie, als Struktur schafft sie Werke und deutet diese symbolisch.

2. *Kriterium*: Das Reale oder eine außerhalb der strukturalen Konstruktion selbst liegende Realität bleibt ebenso ausgeschlossen wie das Imaginäre, das das Symbolische selbst direkt bestimmt. Es ist das Wesen des Strukturalismus, den Akzent symbolisch und in der Hervorbringung damit verbundener Strukturen zu sehen. Damit bleibt allein ein Sinn, der aus der Stellung hervorgeht, den die strukturalen Objekte im Raum und relational einnehmen (so z.B. bei Lévi-Strauss). Hier wird allerdings nicht konstruktiv von einem Beobachter her gedacht, sondern struktural von den Objekten (genauer: den strukturalen Texturen) her. Darin liegt eine Entsubjektivierung, denn nicht die konkreten Plätze und subjektiven Phänomene, die Beobachter wahrnehmen, machen die Pointen des Strukturalismus aus, sondern die (strukturalen) Verhältnisse, in denen sie stecken.¹

Dies kann man sich gut am Beispiel von Marx verdeutlichen, den Althusser struktural interpretiert: Die Produktionsverhältnisse sind dann der topologische und relationale Rahmen, in dem Subjektivität situiert ist. Auch bei Foucault finden wir ein solches Denken, das die Orte wichtiger nimmt als die Subjekte, die konkret in ihnen platziert sind. Sinn entsteht hierbei durch Kombination von Elementen in diesem Raum, wobei die Elemente selbst diesen Sinn noch nicht bezeichnen. Da es aber immer eine Vielfalt von Elementen (z.B. Zeichen) gibt, entsteht eine Überproduktion, eine Überdetermination von Sinn.

Der Strukturalist entwickelt dieser Überproduktion gegenüber spielerische Varianten der Sinn-Struktur, wobei er allerdings das Eigenrecht des Sinn-Konstrukteurs in den Vorrang setzt.²

3. *Kriterium*: Das Differenzielle und das Besondere werden in diesen Spielen betont, denn erstens bestimmen sich die symbolischen Elemente gegenseitig als ein System differenzieller Verhältnisse; zweitens stehen sie in einem System von Besonderheiten, die auf diese Verhältnisse Rücksicht nehmen und den Raum der Struktur symbolisieren (ebd., 23). Strukturen gibt es für alle Bereiche, in denen der strukturalistische Konstrukteur symbolische Elemente im Blick auf differenzielle Verhältnisse und besondere Punkte, die diesen eigen sind, bestimmen kann.³

4. *Kriterium*: Die Strukturen sind in diesen Konstruktionen in gewisser Weise ideale Orte, unbewusst und virtuell. Der Strukturalist nimmt diese unbewusste

¹ In Kapitel II.2.5 wurde der Ansatz Luhmanns im Blick auf seine Entsubjektivierung kritisiert. Allerdings ist die Entsubjektivierung sehr unterschiedlich in der Systemtheorie und in strukturalistischen Ansätzen vollzogen. Im Strukturalismus bleibt das Subjekt deutlich stärker erhalten, es wird aber in den Begrenzungen von Strukturen diskutiert.

² Dies erscheint dann als eine Art neuer Materialismus, als Atheismus und Anti-Humanismus, der alte Sinnkomplexe zerschlägt, weil er sich von traditionellen Verbindlichkeiten löst.

³ Dies kann beispielhaft sehr einleuchtend an den Studien von Lévi-Strauss über elementare Verwandtschaftsstrukturen nachvollzogen werden. In diesen Analysen rückt das imaginäre oder reale Subjekt ganz in den Hintergrund, um die Differenz und Besonderung der Strukturen zu betonen. Vgl. Lévi-Strauss (1949, 1967).

Seite hin, denn er sieht keinen Ausweg, ihr zu entkommen. Er hat die Naivität einer eindeutigen symbolischen Kontrolle verloren. Was er sieht, das ist eine Aktualität bestimmter Strukturen, und diese Aktualisierung ist die Differenzierung, die in verschiedenen Arten und Teilen erscheint, mit denen der Strukturalist stets rechnet. In diesen Rechnungen denkt er allerdings von der Struktur und nicht vom Beobachter her: Die Struktur geht von sich aus zu ihren Aktualisierungen, indem sie sich zeitlich und räumlich differenziert und in Arten und Teilen produziert. In dieser Produktion allerdings verbleiben die Strukturen unbewusst, „da sie notwendig von ihren Produkten oder Auswirkungen verdeckt werden. Eine ökonomische Struktur existiert niemals rein, sondern verdeckt von den rechtlichen, politischen, ideologischen Beziehungen, in denen sie sich verkörpert.“ (Ebd., 33) Damit ist das Unbewusste stets ein Problem: „Nicht etwa in dem Sinne, dass seine Existenz zweifelhaft sei. Sondern es schafft selbst die Probleme und die Fragen, die sich allein insofern lösen, als die entsprechende Struktur zustande kommt, und die sich immer in der Weise lösen, in der sie zustande kommt.“ (Ebd., 34 f.)

5. *Kriterium*: Die Funktionsfähigkeit der sich bewegenden und differenzierten, in Relationen stehenden Elemente benötigt das Serielle, denn nur in der Reihung, der Wiederkehr oder dem Verkehr nach- oder nebeneinander entstehen Strukturen, die als symbolische Ordnung erscheinen. Dies ist das Wesen einer „Ordnung der Dinge“, nach Lacan auch das Wesen des Unbewussten. Es gibt keine reine Individualität, keine reine Kollektivität, sondern nur Intersubjektivität, die in Serien auftritt: Wirkung und Wechselwirkung. Dies markiert eine Reflexions-ebene, die einen Beobachter der ersten und der folgenden Serien auf den Plan ruft. Aber der Strukturalist, obwohl er anerkennt, dass er aktiv in diese Beobachtungen eingreift, sieht die Strukturen immer noch sehr aus sich heraus und negiert eine bevorrechtigte oder wesentliche Rolle des Beobachters. Deshalb artikuliert er auch nicht die blinden Flecken, die solche Beobachter in ihren Beobachtungen aufweisen, sondern schreibt diese den Strukturen selbst zu.

6. *Kriterium*: Daher haben Strukturen leere Felder, Rätselobjekte (ebd., 42), die die Struktur selbst eigentümlich anzutreiben scheinen oder einfach in ihren Serien durchlaufen und zirkulieren. Es gibt keinen Strukturalismus ohne die leere Stelle, den Nullpunkt. Foucault leitet seine „Ordnung der Dinge“ damit ein (vgl. Kapitel I. 1): Der Platz des Königs, der die Verhältnisse definiert, nach denen sich alle Elemente bewegen und verschieben, bleibt leer, denn die Moderne ist gerade dadurch charakterisiert, dass er diesen Platz nicht mehr ausfüllen kann.¹ Für Lacan, so wird sich zeigen (Kapitel II.3.5), wird die Leerstelle, die den psychoanalytischen Diskurs antreibt, der Phallus sein. Aber dies ist kein realer Phallus, und er ist auch symbolisch *leer*, ein letztes Konstrukt, eine Letztbegründung, um das Spiel der Strukturen zu situieren.

7. *Kriterium*: Aus den bisherigen Kriterien kann bereits abgelesen werden, dass das Subjekt sich den Orten und Relationen unterzuordnen hat, die der Strukturalist aufstellt. „Es gibt also ein primäres symbolisches Erfüllen vor jedem sekundären Erfüllen oder Einnehmen durch reale Wesen.“ (Ebd., 54) Dabei wird das Subjekt nicht getötet oder beseitigt, denn unterschiedliche Strukturalisten betonen immer wieder sein Auftreten vehement. Aber der Strukturalismus tötet und zerstört das

¹ Weiter unten werde ich für Lévi-Strauss diese Leerstelle mit dem „Mana“ darstellen.

Subjekt als Ganzheit, als klar situiertes und platziertes: Er zerbröckelt es und lässt es von Platz zu Platz gehen, stellt es in seine unterschiedlichen Abhängigkeiten, zerstreut es und zeigt seine Wandelbarkeit. „Von daher stellt sich dem Strukturalismus ein Ensemble komplexer Probleme, welche die strukturellen ‚Veränderungen‘ (Foucault) oder die ‚Übergangsformen‘ von einer Struktur zur anderen (Althusser) betreffen. Immer auf Grund des leeren Feldes sind die differenziellen Verhältnisse empfänglich für neue Werte und Wandlungen und die Besonderheiten fähig zu neuen Verteilungen, die für eine andere Struktur konstitutiv sind.“ (Ebd., 58) Diese Sicht auf Wandlungen macht für Beobachter strukturalistische Analysen so interessant, denn sie lassen oft sehr kritische, gegen die traditionelle Wissenschaft gerichtete Auslegungsarten zu.

Diese Kriterien betreffen sehr unterschiedliche Auslegungsarten des Strukturalismus, die teilweise unter diesen Begriff gefasst werden, obwohl sie ihn nicht immer explizit verwenden. Zudem ist von vornherein zu bemerken, dass die Kriterien selbst idealtypisch von Deleuze aufgestellt werden. Denn bei der Durchsicht strukturalistischer Arbeiten fällt auf, dass in der Praxis des Strukturalismus durchaus einseitig verfahren wird: In der Beschränkung insbesondere auf die symbolischen Textstrukturen des Bewusstseins fällt leicht die produzierende Gewalt menschlicher Tätigkeiten, wie sie sich seit der industriellen Revolution besonders stark zeigt, aber auch die psychologisch-interaktive Beziehung zu wenig ins Gewicht. Und die Textanalysen selbst werden oft abstrakt und überhistorisch durchgeführt, um in all der Komplexität von Erscheinungen einen diskutierbaren archivierte, d.h. vor allem bleibenden und bis heute wirkenden symbolischen Rahmen aufzuspüren. Es erhebt sich hierbei dann jedoch die Frage, inwieweit der Begriff der Struktur überhaupt genügend Sinnrichtung zu geben vermag. Selbst von Strukturalisten wird die Dehnbarkeit des Begriffes und die Heterogenität strukturalistischer Forschungen immer wieder beklagt.¹ Der Strukturbegriff ist ein beliebiges Etikett für unterschiedlichste Auslegungen. Darin kommt er dem Begriff der Konstruktion gleich.

Nun kann und soll hier keine Geschichte des Strukturalismus oder seiner Weiterentwicklungen gegeben werden.² Was mich im Rahmen der Kränkungsbewegungen vielmehr interessiert, ist, inwieweit die bereits beschriebenen Kränkungen sich über das Verhältnis von Bewusst- und Unbewusstheit auch in solchen Ansätzen fortsetzen, die nach einer bereits relativierten Struktur oder Ordnung der

¹ So lassen sich nach Wahl u.a. (1973, 10) folgende Richtungen gegeneinander aufrechnen: „zwei positivistische Strukturalismen (wobei der zweite dem ersten Empirismus vorwirft), einen ganz einfach rationalistischen Strukturalismus, mindestens zwei Strukturalismen, die einen Umsturz des Subjektes verkünden (wobei der zweite dem ersten Reduktion vorwirft); es gibt eine Philosophie im klassischen Sinne, die sich des Strukturalismus bedient, und mehrere Strukturalismen, die von sich aus jede Philosophie widerlegen wollen etc. Der Strukturalismus, zunächst nur ein Protagonist, scheint im Begriff zu sein, zu dem Schauplatz zu werden, in dessen Raum die großen klassischen Rollen alle oder fast alle neu gespielt werden.“

² Vgl. als einführende Übersicht insbesondere Dosse (1996, 1997). Eine Geschichte der Weiterentwicklungen versucht insbesondere Frank (1984) nachzuzeichnen. Wenn ihm dabei auch eine interessante Einführung in strukturalistisches Denken gelungen ist, so ist die Einordnung von so unterschiedlichen Autoren wie Derrida, Lacan, Deleuze und Guattari unter die Bezeichnung Neostrukturalismus ein wenig schematisch. Es gibt zwar bei all diesen Autoren strukturalistische Momente, aber in der eigenen Theorieentwicklung unterscheiden sie sich sehr stark.

Dinge suchen und sich gleichwohl eben ihre Konstruktion von symbolischer Ordnung als besonderen Blick festhalten wollen. Dies erweitert für mich den Horizont der ersten und zweiten Kränkungsbewegung, steht aber bereits *nach* der Rezeption von Freud.¹

Der Begriff der Struktur wurde vor allem aus dem Werk des Sprachwissenschaftlers Ferdinand de Saussure abgeleitet. Bei Saussure stellt der Begriff der Struktur ein Ordnungsprinzip dar, nach dem der Wortvorrat einer Sprache artikuliert wird. „Das geschieht durch Akte der Unterscheidung und der Verknüpfung. Zunächst müssen alle Ausdrucksmaterien, die ein Wortzeichen hörbar oder lesbar machen, in eindeutiger Weise voneinander unterschieden werden; denn meine sprachliche Welt ist nur so reich, wie es mir gegeben ist, Zeichen voneinander abzugrenzen. Das ist – Saussure zufolge – nicht unmittelbar von der Bedeutungsseite der Wortzeichen aus möglich, sondern nur vermittelt ihrer Ausdrucksseite: Bedeutungen seien nämlich für sich amorph, ungreifbar, rein geistig und ohne abgrenzbares Profil: darum kann ich, will ich Bedeutungen voneinander unterscheiden, das nur tun, indem ich ihre Laut- oder Schriftbilder – ihre *Signifikanten* – voneinander unterscheide.“ (Frank 1984, 33 f.)

Aus dieser Unterscheidungsarbeit, die Sprache in ihre kleinsten Bestandteile zerlegt, erwächst dann jedoch die Aufgabe des Forschers, sie wieder zu einer Einheit zusammenzufügen, um jene Strukturen zu dokumentieren, die die Beobachtung ihrer Bewegungen, ihrer Transformationen, ihrer Rekombinationen ergeben hat. Für Saussure sind Wörter weder Abbildungen von Ideen noch sind die Lautgestalten, die Wörter erzeugen helfen, ursprünglich nach Bedeutungen festgelegt. In der Artikulation treten hingegen beide in einer Synthese auf, was jedoch Unterscheidung voraussetzt. Mit dieser Sichtweise unterlief Saussure naive Abbildungstheorien von Dingen an sich, die in Wortgestalten als Bedeutungen wiederkehren. Er zeigte das Eigenleben der Signifikanten auf, deren Unterscheidungen erst Unterschiede im Feld der Bedeutsamkeiten machen. Damit wurde auch der Weg frei, die Konstruktivität der Bedeutungssetzung stärker in ihrer sprachlichen Seite zu betonen, wenngleich dadurch als neue konstruktive Vereinseitigung die Überbetonung der Signifikanten gegenüber den Signifikaten entstehen konnte.²

Im Strukturalismus rückte damit die Unterscheidung, die Entgegensetzung ins Zentrum der Beobachtungen. Etwas ist anders als, heißt, es von etwas anderem zu unterscheiden. Die Beobachtungsvorräte der Welt erscheinen als Unterscheidungsvorräte. In diesen Unterscheidungen aber gewinnt damit zugleich die Form eine Priorität gegenüber all dem, was die klassische Metaphysik als Substanz zu erhalten suchte. In der Sprache, so Saussure, ist aber nichts Substanzielles. Sie ist ein System reiner Differenzen, es gibt keine „natürliche“ Beziehung zwischen Ideen und Zeichen, zwischen Lauten und Zeichen, sondern Sprache selbst ist ein inneres Geflecht von Regeln, von Unterschieden, die Unterschiede machen.

¹ Es wird sich zeigen, dass der Strukturalismus dabei gleichzeitig die dritte Kränkungsbewegung implizit einschließt und explizit in seiner Weise ausdrückt, auch wenn deren Quellen bei Freud entspringen. Verblüffend ist andererseits die Nähe des Strukturalismus zum Konstruktivismus, die ich nachfolgend anzudeuten versuche.

² Hier zeigt sich ein sprachwissenschaftlicher Streit, den ich an dieser Stelle nicht aufnehmen möchte. In seiner Verbindung zum Unbewussten erscheint er am deutlichsten bei Lacan, wo er uns näher im Blick auf die Unschärfe von Beobachtungen beschäftigen soll.

Für die strukturalistische Forschung im allgemeinen ist die überwiegende Beschränkung auf Zeichentheorien bezeichnend. Wie Roland Barthes (1966) sagt, besteht die strukturalistische Tätigkeit darin, ein „Objekt“ zu rekonstruieren, sei es durch Zerlegung oder Arrangement zu untersuchen, um die Regeln aufzuweisen, nach denen es funktioniert. Das Bewusstsein ist strukturalistisch tätig, d.h. es kann kein originalgetreuer Abdruck der Realität erwartet werden, sondern nur eine subjektiv erreichte Annäherung – eine Art Nachahmung, ohne eine Kopie zu intendieren. Strukturalistische Tätigkeit will Verständnis wecken, dies gilt vornehmlich für die an der Oberfläche der Objekte nicht sichtbaren Ereignisse und Zusammenhänge. Die strukturalistische Tätigkeit, die in der Neuzusammensetzung von Objekten, um ihre Funktionen in Erscheinung treten zu lassen, sich realisiert, erfordert einen strukturalen Menschen, der sich mehr bemüht zu erkennen, wodurch Bedeutungen möglich sind, als bloß Bedeutungen bestimmten Objekten zuzuschreiben. Damit wird der Mensch als Bedeutungen erzeugender maßgebend. Dies ist eine Gemeinsamkeit mit dem Konstruktivismus.

Die menschliche Bedeutsamkeit ist im Strukturalismus allerdings vorrangig so bestimmt worden, dass die Linguistik, hier besonders geprägt durch die Arbeiten Jacobsons (vgl. z.B. Jacobson 1969, 1973), einen gewichtigen Stellenwert erhält. Lévi-Strauss führt den Ursprung des Begriffes Struktur auf die Linguistik und die Biologie überhaupt zurück. Strukturalisten sehen oft eine Übereinstimmung zwischen den Funktionen der menschlichen Sprache und dem genetischen Code (vgl. Reif 1973, 45 ff.). Sprachanalysen dominieren in der strukturalistischen Forschung.¹

Die Offenheit des Strukturbegriffs² ließ einerseits sehr unterschiedliche Arbeitsfelder entstehen, wenngleich andererseits neben der Sprache hier eine besondere Nähe zu soziologischen Diskursen entstand. Für Roland Barthes ist beispielsweise die Literaturgeschichte nur möglich, wenn sie soziologisch betrieben wird, wobei die Aktivitäten von Institutionen besonders interessieren: „Die Schriftsteller werden darin nur als Teilnehmer an einer institutionellen Aktivität betrachtet, die sie als einzelne übersteigt, genau wie in den sogenannten primitiven Gesellschaften der Zauberer an der magischen Funktion partizipiert; diese Funktion, in keinem geschriebenen Gesetz fixiert, kann zwar nur mittels der Individuen, die sie ausüben, erfasst werden; trotzdem ist diese Funktion allein Gegenstand der Wissenschaft“ (Barthes in Reif 1973, 9).

Die Befreiung der Literaturgeschichte vom Individuum, ohne die Bedeutung des subjektiven Moments in der Geschichte unterbewerten zu wollen, erscheint auf den ersten Blick als möglicher Gegensatz. Aber für die strukturalistische Perspektive unterliegen die Subjekte der Form, der Struktur dadurch, dass sie sie ausüben bzw. ausfüllen. In dieser Blickrichtung zeichnet sich ein reduzierender

¹ Betrachtet man einen konstruktivistischen Autor wie von Glasersfeld, der von genau diesen Bezugspunkten auch ausgeht, dann verblüfft, warum er den Strukturalismus nicht ausführlich thematisiert. Das Spiel der wissenschaftlichen Konstruktivismen findet analog auf mehreren Ebenen statt, ohne dass die Spieler einander kennen.

² Zur Verdeutlichung des Strukturbegriffs ist z.B. eine Unterscheidung zwischen strukturell und struktural vorgenommen worden: Das Strukturelle bezieht sich auf Organisationsformen der Wirklichkeit, die Struktur der Materie, der Organismen und Psyche usw. Das Strukturelle bezieht sich auf Organisationsformen von Bedeutungssystemen wie Sprache, Literatur, Kunst usw. Und nur auf dies letztere stützt sich die strukturale gegenüber der strukturellen Erkenntnis.

Blick ab, der vor allem darauf schaut, was als Regel für Systeme Geltung beansprucht, so dass das Subjekt hinter den Strukturen aus dem Blick geraten kann. Es ist eine besondere Art der Weltkonstruktion, die darauf schaut, die Vorgängigkeit von Strukturen zu fokussieren. Damit ist allerdings nur eine allgemeine Orientierung angesprochen, die keine Wahrheitsfrage konkret inhaltlich löst. Diese Einlösung ist bei strukturaler Orientierung unterschiedlich, denn die Zuwendung zu Strukturen vereindeutigt keineswegs die gewählte Methodologie. Auch dies ist eine entscheidende Analogie zum Konstruktivismus. Insoweit haben die dem Strukturalismus gemeinhin zugeordneten Autoren wie Lévi-Strauss, Althusser, Foucault oder die Linguisten große Probleme, sich selbst dieser Richtung zuzurechnen. Strukturalismus ist mehr ein Attribut für andere, um eine fiktive Einheit herzustellen.¹ Bei Foucault findet man z.B. Aussagen, dass er seine Arbeiten im Strukturalismus nicht aufgehoben sieht (vgl. Dreyfus/Rabinow 1994, 77 ff.).

Noch deutlicher wird dies bei Lévi-Strauss artikuliert, der ausdrücklich erklärt hat, dass er im Strukturalismus keine Philosophie sehen mag, so dass sich die Einsetzung des Strukturalismus als Ideologiekritik gar nicht ergibt. Aus dem Blickwinkel einer Beobachtertheorie erscheint mit diesem Anspruch ein möglicher Gegensatz: Entweder verallgemeinert sich das Beobachten zu einer Metaperspektive, in der verschiedene Ideologien bloß nebeneinander erscheinen, oder aber die Beobachtung spezialisiert sich auf ein engeres Sehen, dem zunächst kein aufgeladener Sinn von Ideologien unterstellt wird. Beide Positionen sind schwierig, da ideologische Momente als Festlegung inhaltlichen Sinns *einer* spezifisch argumentierenden Verständigungsgemeinschaft aus den Beobachtungen nie ausgeschlossen werden können. Insofern scheinen bei all den unterschiedlichen möglichen strukturalistischen Einzelerkenntnissen nur methodologische Gemeinsamkeiten zu bleiben, wie ich sie mit Deleuze weiter oben bereits in allgemeiner Hinsicht festgehalten habe. Als deren Kern könnte der Strukturbegriff mit einer zunächst relativen Offenheit gelten. Allerdings stellt sich den meisten Strukturalisten dabei das Problem der Kontrolle der Schärfe ihrer Beobachtungen in möglichst großer Eindeutigkeit, denn der Nachweis von Strukturen, die ein System bestimmen, setzt kontrollierte Blicke nach den elementaren Unterscheidungen, den Grenzen und Regeln des strukturalen Geschehens voraus. In solcher Voraussetzung steckt zugleich der Untergang des Strukturalismus, weil sich angesichts seiner Untersuchungen die Fragwürdigkeit dieser Voraussetzung selbst zeigt. Sie wurde insbesondere von Autoren wie Derrida, Lyotard oder Deleuze/Guattari aufgewiesen.

Beim Begriff Struktur stellen sich oft Assoziationen wie System von Beziehungen, Ganzheit, Abhängigkeit der Teile vom Ganzen usw. ein. Wenn man den Strukturalismus als wissenschaftliche Methode betrachtet, dann wäre gemäß der genannten Assoziationen seine Bedeutung daran zu messen, dass er und wie er bezogen auf die Sprache, Gesellschaft, Persönlichkeiten usw. ein System von Beziehungen und Bedeutungen aufdeckt, Ganzheiten aufzuweisen versteht bzw. erkennt, dass Elemente eines Zusammenhangs nur durch den Bezug auf eine Ganzheit verständlich sind. Nun wäre der so weit gefasste Begriff sicherlich auf wis-

¹ Auch hier ist die Übereinstimmung mit unterschiedlichen konstruktivistischen Strömungen offensichtlich.

senschaftliche Tätigkeit überhaupt zu beziehen, denn es ist ein genuin wissenschaftliches (und aus wissenschaftsevolutionsspezifischer Sicht triviales) Problem, Systembeziehungen und Verallgemeinerungen aufzuweisen. So könnte der Strukturalismus auch als Mode aufgefasst werden, die begrifflich ein längst bekanntes, wenngleich unterschiedlich gelöstes Thema wissenschaftlicher Arbeit besonders akzentuiert. Auch hier gelten Gemeinsamkeiten zum Konstruktivismus. Dennoch hat der Strukturalismus wie auch der Konstruktivismus durch seine Forschungen zu einer deutlichen Veränderung der Beobachtertheorien in der Wissenschaft beigetragen, indem durch beide Ansätze die Unschärfe dieser Forschung bewusster geworden ist. Als Teil der Kränkungsbewegung hat der Strukturalismus auch den Ethnozentrismus der westlichen Welt problematisiert.

Eine strukturalistische Methode scheint es nur insoweit zu geben, wie es um die sehr allgemeine Perspektive geht, zu analysierende Objekte als Gesamtheiten zu begreifen, als eine Menge interdependenter Elemente, deren innere Kohärenz aufgezeigt werden soll. Diese Antwort ist so allgemein, dass sie für alle wissenschaftliche Arbeit gelten mag. Eine strukturalistische Methode im Sinne eines eindeutigen Vorgehens zur Sicherung eines hohen und auf alle Forschungsgegenstände zutreffenden Verifikationsniveaus¹ besteht hingegen nicht. Allerdings gibt es strukturelle Theorien, die jede auf ihre Art einen spezifischen Beitrag in der Evolution der Wissenschaft leisten. Auch hier erscheint eine Analogie zum Konstruktivismus, denn es gibt auch keine konstruktivistische Methode im Sinne einer Technik eindeutiger Beschreibungs- oder Beobachtungszusammenhänge. Der Wesenszug strukturalen Vorgehens lässt sich klar auch auf den Konstruktivismus übertragen: Es kommt weniger auf die Analyse und exakte Festlegung des Begriffes Struktur (Konstruktion) an, als vielmehr auf die Rolle dieses Begriffes im Zusammenhang mit seinen Umgebungen (Kontexten) und einer passenden (viablen) Deutung. So gesehen ergeben sich in unterschiedlichen Disziplinen und bei unterschiedlichen Autoren innerhalb der Disziplinen unterschiedliche, wenn nicht sogar gegensätzliche Perspektiven und Ansichten.

Das strukturelle Vorgehen selbst zeigt mit Notwendigkeit zwar Strukturen auf, betont dabei andererseits jedoch Erkenntnismosaik. Lévi-Strauss, den man als einen der „Väter des Strukturalismus“ bezeichnen kann, drückt dies in folgendem Bild aus:

„Wenn Sie ein Kaleidoskop nehmen und dieses lange Zeit drehen, dann werden Sie das Gefühl haben, dass Anordnungen sich bilden und wieder zerstört werden. Aber am Ende von hundert Verschiebungen werden Sie im ganzen gesehen den Eindruck haben, dass nichts geschehen ist, trotz der logischen Strenge aller dieser geringfügigen Veränderungen ... Auch wenn Sie kein Fachmann sind, glaube ich, dass sich aus dieser Reihe von Verschiebungen etwas von ganz allein herauschält: Die Macht des Begriffes Symmetrie, eine gewisse Übereinstimmung zwischen der ästhetischen Befriedigung, die Ihnen das Schauspiel hinter der Scheibe gibt, und dem Eindruck, dass jede Veränderung durch Gesetze bestimmt wird“ (Lévi-Strauss in Reif 1973, 78 f.). Nur wer diese Dialektik in sich aufnimmt, folgert Lévi-Strauss, wird entsprechend verändert in seinem Bewusstsein

¹ Verschiedene Beobachter verständigen sich auf *eine* strukturelle Methode, die als eindeutiges Regelwerk niedergelegt wird.

und mit einer notwendigen Askese langwieriger Entzifferung aus diesem Prozess erfolgreich hervorgehen.

In diesem Rahmen bestechen besonders die Arbeiten von Lévi-Strauss durch ihren Rückgriff auf ethnologische, philologische, linguistische, biografische und historische Textstrukturen. Mit der Vielheit ist leicht Überforderung gegeben, und Lévi-Strauss verwies einmal darauf, dass die strukturelle Methode auf frühe Mythen und nicht auf die Bibel angewandt wurde, weil diese zu komplex für eine derzeitige Analyse wäre (vgl. ebd., 114 f.). Die daraus entstehende Überforderung liegt aber nicht nur in der Fülle des Materials, sondern – wie Kritiker meinen – gerade in der fehlenden Inhaltlichkeit der Analyse selbst: Der Begriff Struktur steht im Wechselbezug mit den Begriffen System und Element. Ein System besteht immer aus Elementen, wobei die Anordnung und Verknüpfung der Elemente die Struktur bildet. So kann es zwei Systeme mit gleicher Struktur geben, wobei die Art der Elemente unberücksichtigt bleiben kann. Die Struktur eines Systems ist damit in gewisser Weise die bloße Beschreibung und Erklärung der Relationen von Elementen in einem System, zwar ein notwendiges erkenntnistheoretisches Handwerkszeug von Beobachtern, aber kein universelles Schema.¹

In sehr pauschaler Form kritisieren vor allem marxistisch orientierte Autoren die ideologische Haltung des Strukturalismus. Sie rechnen ihn dem Idealismus zu, der besonders die Rolle der gesellschaftlichen Praxis falsch einstuft und zu einer kontemplativen Theorie verführt. Bezieht man dies auf Lévi-Strauss zurück, so kompliziert sich jedoch der Sachverhalt, denn dieser wollte ja ausdrücklich eine Art ideologiefreier oder über den Ideologien stehender Theorie entwickeln – mit hin eine sehr formale Betrachtungsweise, die durchaus den formalen Intentionen der Philosophien Kants und Hegels nahesteht. Darin ist Lévi-Strauss dem Idealismus verpflichtet. Entscheidender ist jedoch sein Motiv, das ihn veranlasst, die Universalisierung neuzeitlicher politisch-ökonomischer und soziologischer Analysen abzulehnen, die im Grunde nicht weniger idealistisch verwurzelt sind. Dabei konfrontiert er uns mit Belegen unvermuteter oder überraschender Strukturähnlichkeiten – etwa bei der Entschlüsselung von Aspekten des wilden Denkens, die gerade von marxistischen Autoren übersehen wurden, weil deren strikte inhaltliche und formale Festgelegtheit nur noch erwartete Projektionen einer schon im voraus erklärten Welt zuließ. Solchen Festlegungen gegenüber betont Lévi-Strauss das Spiel der Möglichkeiten von Strukturen – auch wenn er eine hohe formale Festgelegtheit als wissenschaftliche Methode beibehält. In dieser tritt eine Dominanz des Symbolischen auf, die historisches Erleben auf Strukturimmanen-

¹ Die Gefangennahme der Mythen durch Strukturdenken wird bei Lévi-Strauss zum Forschungsprogramm. Dabei gerät Lévi-Strauss unter eine doppelte Kritik: Einerseits lässt sich in seiner Struktursuche ein geschichtsloses Denken ausmachen, das an die Stelle homogener Geschichtsbetrachtungen mit temporal gegliederten Ablaufschemata einen Partikularismus setzt, der gleichzeitig als universales und zeitloses Schema behauptet wird. Andererseits kritisiert man an ihm die zu hohe Homogenität von Aussagen, die sich mit den Details der ethnologischen Forschung zu wenig verbindet (vgl. Leach 1970, 49 ff.). Was den einen als zu starke Spezifizierung erscheint, das werten andere als zu große Homogenisierung. Damit zeigt sich an, dass Lévi-Strauss offensichtlich auf einer besonderen Ebene wissenschaftlicher Forschung seine Vorhaben ansetzt; wohl sind die von ihm gebrauchten Daten in der Ethnologie durchaus bekannt, aber die Interpretation ist durch die besondere Wahl der Darstellungsebene ungewohnt (was sicherlich auch mit zur Popularität beigetragen hat).

zen reduziert. Daher ist dieser Strukturalismus geschichtsfeindlich, er vernachlässigt das Gewordensein historischer Strukturen zugunsten der universellen Betrachtung formaler Ähnlichkeiten in überschaubaren sozialen Kontexten. Der Begriff der Struktur ersetzt – und löst dabei keinesfalls – die alte Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, indem er als Klammer für Bedeutungsinterpretationen dient.

Mit der Behauptung einer Struktur setzt sich der Beobachter Grenzen, die eine strukturelle Abgeschlossenheit konstruieren. Solche Grenzsetzung ist typisch für alle Beobachtungen, sollte jedoch wissenschaftlich reflektiert sein, um nicht den Illusionen einer struktural eindeutig Wahrheits hinterherzujagen. Gerade dies jedoch erwies sich in den strukturalistischen Untersuchungen immer wieder als Problem. Zwar gestehen auch Strukturalisten zu, dass sich Strukturen verändern, aber ihr Beobachtungsfokus richtet sich gezielt auf jene Strukturen, die sich in einem System selbst erhalten. Anders wären sie ja auch nicht als Strukturen zu behaupten. Damit werden die Transformationsregeln, die die Bewegungen von Elementen in einem System in ihrem funktionalen Zusammentreffen beschreiben, für den Beobachter als Maxime aller seiner Beobachtungen so vorgeordnet, dass die Struktur so funktioniert, dass sie ihre Elemente in den festgestellten Transformationen ständig neu und wiederholt erzeugt. Unterschätzt bleibt bei dieser Erzeugungsarbeit sehr oft der konstruktive Anteil des Beobachters, der erst durch die Art seines Beobachtens und den Inhalt seiner Entscheidungen für bestimmte strukturelle Optionen solche Struktur überhaupt konstruiert. Ein solcher konstruktivistischer Standpunkt wird sich umgekehrt aus strukturalistischer Sicht aber auch gefallen lassen müssen, dass es trotz der Konstruktivität von Erkenntnis eben doch der Unterschiede bedarf, die in ihrer Artikulation zu beobachten sind, um überhaupt noch wissenschaftlich hinreichend etwas aussagen zu können. Sofort sind wir wieder in den Streit eingebunden, der in den Kränkungsbewegungen der Erkenntnis, wie ich sie hier festhalten möchte, immer neu erscheint: Die Suche nach Schärfe von Aussagen wird durch die Beobachter selbst mit den Unschärfen ihres Beobachtens konfrontiert. Sie haben eine gewisse Freiheit, sich in den Beobachtungsräumen zu bewegen und ihren jeweiligen Fokus einzurichten, um sich mit anderen hierüber zu verständigen und diese Verständigung für gewisse Zeit festzuschreiben. Aber als Beobachter und Akteure sind sie immer auch Teilnehmer von (Vor-)Verständigungen.

Lévi-Strauss brachte die Probleme des Strukturalismus dadurch auf den Punkt, dass er in dieser Festschreibungsarbeit den Versuch unternahm, sich letztlich doch noch eine Struktur eines angenommenen unbewussten Geistes der Menschheit festzuhalten. Mit der Frage nach der Struktur taucht nämlich im Sinne der traditionellen Metaphysik immer noch die Suche nach allgemeinen, nach universellen Ordnungsprinzipien auf, auf denen Wissenschaft überhaupt gründen kann, ohne in das Chaos individueller Beobachtungen und Behauptungen zu zerfallen, das den symbolisch verallgemeinerungsfähigen Wünschen nach Ordnung der Dinge als Drohung entgegensteht.

Lévi-Strauss beschäftigte sich mit frühen Kulturen. Hierbei sind insbesondere die Mythen interessant, um strukturelle Hypothesen zu entwickeln. Ein kurzer Vergleich zwischen Rousseau und Lévi-Strauss soll uns verdeutlichen helfen, was die strukturelle Position für Schwierigkeiten einbringt. Auch hieraus lernen wir wieder

für den Konstruktivismus: Dieser hat bisher mehr erkenntnistheoretische Meta-Ideale aufgestellt, als praktisch historische Resultate – wie etwa bei Lévi-Strauss – liefern zu können. Er scheint antiuniversalistisch und behauptet sich zugleich als neues erkenntnistheoretisches Universum. Subjekt und Objekt sind auch ihm oft fremd geworden, ohne dass er die dahinterstehende Bedeutung kritisieren oder gar auflösen könnte.

Rousseau entwickelt vor allem in seinen zwei Diskursen eine Hypothese über den Entwicklungsgang der Menschen von der Natur zur Gesellschaft (Kultur).¹ Dabei erklärt Rousseau den menschlichen Naturzustand weder hinreichend exakt historisch noch kann er im Rahmen seiner Erkenntnisse einer evolutiven Darstellung folgen. Er spricht im Sinne einer Hypothese von einem Naturzustand, der nicht mehr existiert und vielleicht niemals existiert hat noch werden wird, der aber dennoch gedacht werden muss, um die Gegenwart zu begreifen. Diese zeigt sich Rousseau als ein entarteter Zustand.

Im ursprünglichen Sinne war der Mensch *natürlich*; dabei in folgenden Stufen: Die ersten Menschen existieren im isolierten Naturzustand, sie gleichen noch Tieren, d.h. die physischen Bedürfnisse dominieren hier noch alle anderen. Grundlage dieses Zustandes ist der Selbsterhaltungstrieb, der die Selbstliebe (*amour de soi*) hervorbringt. Daneben gibt es noch den Trieb des Mitleides, der darin besteht, dass ein Mensch den anderen nicht leiden sehen mag. Die Triebe im Naturzustand wirken automatisch, Vernunft greift hier noch nicht ein, die Gefühle stellen sich direkt und lebhaft ein. Äußere Lebensumstände zwingen diesen isolierten Naturmenschen dann in die Wildheit: Die Menschen vermehren sich, sie verbessern die Nahrungsbeschaffung, schließen sich zusammen und kooperieren. Werkzeugbeschaffung, Sprachentwicklung, zunehmende Geschicklichkeiten charakterisieren diesen Prozess. Dennoch dominieren auch hier noch die Instinkte. Als dritte Stufe folgt der Barbar. In diesem Hirtenzustand der Menschheit sieht Rousseau die glücklichste Zeit in der menschlichen Geschichte. Die überwiegende Jägerei der Wildheit ist durch Viehzucht abgelöst. Das Leben ist von der Ernährung her besser abgesichert, es lässt Raum für Spiele und Feste. Obwohl es keine festen Gesetze gibt, prägen sich Sitten und Gebräuche aus, die einen starken Gemeinschaftsgeist repräsentieren. Idealisierend erscheint die Grenzenlosigkeit des Landes, die noch nicht die starren Zäune des Eigentums kennt, die Natürlichkeit des Umgangs im Wechselspiel von noch direkt gelebter Instinkthaftigkeit und beginnendem Nachdenken über die Welt, zwei Momente, die Rousseau an der feudalen Gesellschaft seiner Zeit besonders vermisst. Dennoch gibt es auch in der Barbarei bereits Ansatzpunkte einer gesellschaftlichen Hierarchisierung, die Rousseau als problematisch hervorhebt. Aus dem Bemühen der wechselseitigen Anerkennung erwachsen Bestrebungen, die Leistungen, das Aussehen usw. des einen über den anderen zu stellen, so dass sich Eitelkeiten und Hassgefühle entwickeln können. Dennoch muss diese Epoche als glücklich angesehen werden, weil erst danach mit der Entwicklung hin zum Ackerbau, zur Metallverarbeitung, insgesamt zum Gesellschaftszustand die Entartung des Naturzustandes sich vollzog. Ausgehend von den ersten Zäunen, die durch den Ackerbau gesetzt wurden, entwickelte sich ein zunehmendes System gesellschaftlicher Beschränkungen, die

¹ Zu den Unterschieden zwischen französischem und deutschem Sprachraum bezüglich der Begriffe Zivilisation und Kultur vgl. insbes. Elias (1976, I).

Förderung von egoistischen Begierden der Menschen, so dass die Triebe des Naturzustandes immer stärker überformt wurden. An der Seite des Selbsterhaltungstriebes, der Selbstliebe, rückt nunmehr die Eigenliebe (*amour propre*) in den Vordergrund, die das partikulare Interesse des Individuums gegenüber der Selbsterhaltung der Gemeinschaft stärkt und die Ungleichheit der Menschen immer mehr vergrößert. Es ist eine durch die Handlungen der Menschen selbst hervorgebrachte Ungleichheit, die der ursprünglichen menschlichen Natur nicht gegeben war, damit aber auch als änderbar in einer Zeit erscheinen muss, die nach Gleichheit verlangt. Hier zeigt sich Rousseau noch vor der französischen Revolution als einer ihrer Haupttheoretiker.

Lévi-Strauss bezieht sich ausdrücklich auf Rousseau, indem er sich wie dieser besonders auf die Natur des Menschen beruft. Gerade die historische Auffassung vom Menschen, so meint Lévi-Strauss, kann dazu verführen, dass man dem Menschen einen ausgegrenzten Bereich seiner selbst zuweist und übersieht, dass der Mensch ein lebendiges biologisches Wesen ist. Rousseau hatte besonders in seinem zweiten Diskurs die Differenzierung und Heterogenität des sozialen Lebens beschrieben. Sein Ziel, dabei die gesellschaftliche Entwicklung in ihrem Missverhältnis zum natürlichen Zustand zu zeigen, erforderte die Fiktion des ersten Naturzustandes, um einen hypothetischen Kontrast zu bilden. Die Daten, die Rousseau über die Frühzeit der Menschheit zur Verfügung standen, waren extrem dürftig. Er übertrug soziale Prämissen seiner Zeit – insbesondere die von ihm beobachtete Entartung des Adels und die diesem gegenüber unterstellte Natürlichkeit der armen Leute – in ein Konstrukt von natürlicher und gesellschaftlicher Entwicklung, wobei er psychische Faktoren wie Selbsterhaltung und Mitleid mit sozialen Faktoren (Entwicklung menschlicher Gemeinschaften) zu einem symbolischen Konstrukt verband. Rousseau sucht eine zusammenfassende Erklärung, wobei er das Kontinuitätsdenken, das andere französische Aufklärer beherrschte, aufgeben musste, um seine Thesen zu untermauern: „Seine Kritik an seinen Vorgängern, dass sie zwar die Notwendigkeit verspürt hätten, bis auf den Naturzustand zurückzugehen, aber keiner von ihnen dahin gelangt sei, erklärt sich aus dieser Paradoxie des Rousseauschen Ursprungsdenkens: Die ursprüngliche Verfassung des Menschen kann nur gedacht werden, wenn man sie nicht in der Kontinuität zu seiner gegenwärtigen Erfahrung zu verstehen sucht. Ursprung und Ausgangspunkt der Entwicklung sind also gegeneinander verschoben. Auf dieser Differenz beruht die methodologische Aneignung des Rousseauschen Unternehmens durch Lévi-Strauss: Ungeachtet der inhaltlichen Unterschiede in der Bestimmung der natürlichen Grundlage der Zivilisationen oder des Zivilisationsprozesses kann Rousseaus Vorgehen das Programm der allgemeinen Anthropologie von Lévi-Strauss erläutern: ‚Ein theoretisches Modell der menschlichen Gesellschaft zu entwickeln, das ... keiner der Beobachtung zugänglichen Wirklichkeit entspricht.‘ “ (Ritter 1970, 131 f.; Lévi-Strauss 1960, 362)

Die Differenz zwischen Rousseau und Lévi-Strauss besteht dann allerdings darin, dass Rousseau um eine hypothetische historisch-genetische Erklärung bemüht ist, wohingegen Lévi-Strauss schon aufgrund der Auswahl seines Gegenstandes (frühe Völker ohne Geschichte im modernen Sinne) in einem überhistorischen Raum – damit in einer Radikalisierung des Symbolischen – verbleibt (der einem natürlichen Ursprungszustand bei Rousseau durchaus entspricht).

Der Weg der symbolischen Universalisierung, den Lévi-Strauss damit einschlägt, kehrt sich letztlich sogar gegen Rousseau, wenn die Ergebnisse der exakten Naturwissenschaften die Kultur in die Natur zurücknehmen, um „das Leben in die Gesamtheit seiner physiko-chemischen Bedingungen zu reintegrieren.“ (Lévi-Strauss 1968, 284) Dabei erkennt Lévi-Strauss neben der biologischen allerdings durchaus die gesellschaftliche Bedeutung des Individuums an. Daraus entstehende Ambivalenzen in der Bewertung, die in Zuschreibungen stärker zur Natur oder zur Kultur gründen, sind Lévi-Strauss im Verlaufe seiner Arbeit auch immer bewusster geworden (vgl. Ritter 1970, 139 ff.). Dies führt einerseits dazu, Aussagen immer stärker zu spezifizieren und partikuläre Erklärungen zu bevorzugen, andererseits beharrt Lévi-Strauss trotz der Schwierigkeiten von Zuschreibungen auf der Universalisierung. Allerdings – und dies macht den eigentümlichen Charakter seiner Darlegungen aus – fixiert sich diese Universalisierung nicht bruchlos an die Erwartungen bürgerlichen Fortschrittsdenkens, sondern kontrastiert dieses durch Zurücknahme auf eine andere – gleichwohl gemeinsame – Ursprungsbasis.

Natur und Kultur werden so durch ein gemeinsames Drittes miteinander vermittelt, „das meistens als ein struktureller Aspekt des menschlichen Geistes bezeichnet wird, doch zuweilen auch sehr viel allgemeiner als eine *geist*-ähnliche ... Entität auftritt, als *esprit humain*, und kaum von einer personifizierten Gesellschaft unterschieden werden kann.“ (Leach 1970, 58)

Aus dieser Sicht verdichten sich Vergangenheit und Zukunft, was positiv gewendet bedeutet, dass der im Felde arbeitende Ethnologe jeglichen kolonialen Anspruches und moralisch-überformender Bewertung entsagen muss, negativ betrachtet jedoch nach Universalisierungsschemata ruft, die unseren Erkenntnisstand überfordern und symbolvermittelt vereinseitigen. Solcherlei Vereinseitigung, durchaus gewollt, findet sich bereits in der Bevorzugung der Sprache, die in der Suche nach dem hintergründigen logischen Geist als vermittelndes Band in den Mittelpunkt des Interesses rückt. So wie in der Psychoanalyse der Traum nur einen äußeren Eindruck vom eigentlich Bedeutsamen gibt, so muss auch der Ethnologe und Mythenforscher hinter den symbolischen Manifestationen die Latenzen aufspüren.

Die Suche nach Universalien, die Lévi-Strauss auf dieser Grundlage anstrebt, ist immer auch auf die Spezifikation von Annahmen bezogen. Seine Arbeiten glänzen geradezu durch das Detail, auf das er die Aufmerksamkeit lenkt. Eben deshalb ist es ihm aber andererseits wichtig, den allgemeinen Lebensrahmen zu erforschen, ohne irgendein Detail auszuklammern: „Der Grund dafür ist einfach: Man kann eine Forschungsarbeit gleich welcher Art nicht unternehmen, ohne zuvor alle diese Befunde gesammelt und verifiziert zu haben. Ich habe häufig gesagt warum: Es gibt kein allgemeines Prinzip, kein Deduktionsverfahren, das die Antizipation der kontingenten Ereignisse, aus denen die Geschichte jeder Gesellschaft besteht, der besonderen Merkmale der Umwelt, in die sie eingebettet ist, und der unvorhersehbaren Bedeutungen erlaubt, die sie diesem oder jenem Ereignis ihrer Geschichte, diesem oder jenem Aspekt ihres Verbreitungsgebietes wahlweise hat zukommen lassen, und zwar vor all den anderen, die sie ebenso gut hätte aussondern können, um ihnen Bedeutung zu verleihen.“ (Lévi-Strauss 1985 a, 161)

Mit dieser Ansicht ist die Selbstüberforderung des Wissenschaftlers jedoch zwangsläufig, denn *alle* Befunde können nie erhoben werden, Lücken sind zwangsläufig und perfekte Abschlüsse oder Lösungen immer zeitgebunden. Insofern bleibt Wissenschaft mit Notwendigkeit ein Schwanken zwischen den Ansprüchen einer Theorie des Verallgemeinerten und einer Auflösung der Theorie in Spezifikation. Die schon von Kant erhobene Frage nach dem Fortschritt der Wissenschaft bei einem Interesse der Homogenität und einem Interesse der Spezifikation, wie es Forscher immer wieder zeigen, richtet sich dann auf die Kontinuität, die die Forschung selbst so noch hervorzubringen vermag.

Hier ist die Ethnologie ein Forschungsfeld, das weniger als andere Fächer zur Geschichte drängt. Aber wie soll eine *natürliche* Basis aus der strukturalistischen Beobachterperspektive für sich erhalten werden, wenn doch erst die gewählte Perspektive das Natürliche definiert? Lévi-Strauss situiert Natur und Kultur als ethnologisches Konstrukt folgendermaßen: „In den Anfängen der Menschheit hat die biologische Evolution wahrscheinlich präkulturelle Züge wie aufrecht-stehende Haltung, manuelle Geschicklichkeit, Soziabilität, symbolisches Denken und Vokalisierungs- und Kommunikationsfähigkeit selektiert. Umgekehrt und seit Bestehen der Kultur ist sie es, die diese Merkmale konsolidiert und verbreitet; wenn die Kulturen sich spezialisieren, konsolidieren und fördern sie andere Merkmale und Eigenschaften wie die Widerstandsfähigkeit gegen Kälte und Hitze bei Gesellschaften, die sich wohl oder übel an extreme klimatische Bedingungen anpassen mussten, die aggressiven oder kontemplativen Dispositionen, die technische Erfindungsgabe usw. In der Form, wie wir sie auf der Ebene der Kultur erfassen, kann keines dieser Merkmale und Eigenschaften eindeutig mit einer genetischen Basis in Zusammenhang gebracht werden, aber man kann auch nicht ausschließen, dass sie manchmal teilweise und aufgrund der Fernwirkung von Zwischengliedern doch darauf zurückzuführen sind. In diesem Falle wäre es richtig zu sagen, dass jede Kultur genetische Anlagen selektiert, die auf dem Wege der Rückwirkung Einfluss auf die Kultur ausüben, die anfangs zu ihrer Verstärkung beigetragen hatte.“ (Ebd., 45)

Lévi-Strauss wendet sich daher gegen Theorien, die von angeborenen Aggressionstrieben ausgehen, um die menschliche Geschichte biologisch zu erklären. Er wendet sich auch gegen die Soziobiologie Wilsons (vgl. ebd., 58 ff.), die vornehmlich geistige Aktivitäten und Vererbungsmechanismen in eins setzt, um eine biologistische Antwort zu finden. Zwar will Lévi-Strauss auch eine biologische Fundierung, soweit es eben geht, aber andererseits zeigt gerade die ethnologische Forschung, dass es geistig und sprachlich vermittelte Prozesse der Kultur sind, deren Ordnung zu entschlüsseln ist, um die beobachtbare Vielfalt von Institutionen und Glaubensinhalten zu verstehen und zu erklären. Vielleicht aber hindert uns geradezu unser eigener Denkansatz, der nach zunehmender symbolvermittelter Gleichheit aller Menschen strebt, uns selbst noch genauer in diesem Prozess zu definieren.

Kulturkritisch schließt Lévi-Strauss seine Abhandlung über „Rasse und Kultur“ mit folgenden Gedanken: „Zweifelloos wiegen wir uns in dem Traum, dass eines Tages Gleichheit und Brüderlichkeit unter den Menschen herrschen werden, ohne dass ihre Verschiedenheit gefährdet ist. Aber wenn die Menschheit sich nicht damit abfinden will, zum bloßen sterilen Verbraucher der Werte zu werden, die

sie einzig in der Vergangenheit hat hervorbringen können, nur noch fähig, bastardhafte Werke, plumpen und läppischen Tand zutage zu fördern, wird sie wieder lernen müssen, dass jede wirkliche Schöpfung eine gewisse Taubheit gegenüber dem Reiz anderer Werte voraussetzt, die bis zu ihrer Ablehnung, ja sogar Negation gehen kann. Denn man kann sich nicht gleichzeitig im Genuss des anderen verlieren, sich mit ihm identifizieren und sich doch in seiner Verschiedenheit erhalten. Wenn sie in vollem Maße gelungen ist, verurteilt die integrale Kommunikation mit dem anderen auf mehr oder weniger kurze Sicht die Originalität seiner und meiner Schöpfung.“ (Ebd., 51)

Dieser Gedanke muss gewiss nicht nur auf jene frühen Völker bezogen werden, die in der Moderne durch das Einbrechen der bürgerlich-kapitalistischen Welt ihrer Werte und damit ihres Selbstwertgefühls beraubt wurden. Er wendet sich auch gegen die bürgerliche Welt, deren Originalität sich immer mehr darauf zuspitzt, neue Massenartikel zu produzieren und zu konsumieren, sich also mit läppischem Tand zu überhäufen. Aber der Gedanke wendet sich auch – konsequent verfolgt – gegen die zuvor geäußerten Ansichten bei Lévi-Strauss, *alle* Befunde erheben und ordnen zu wollen, weil dies notwendig zur Nivellierung der eigenen Wertbasis beiträgt. Die Zielrichtung hat Lévi-Strauss deutlich gesehen: Die gegenwärtige Menschheit kann nicht zurück in die Vergangenheit, und der Weg in die Zukunft bietet große Spannungen, die auf eine Verschärfung der Intoleranz bis hin zum Rassenhass verweisen. „Um diese Gefahren zu umgehen – die von heute und die noch schrecklicheren einer nahen Zukunft –, müssen wir zu der Überzeugung kommen, dass die Ursachen sehr viel tiefer liegen, als wenn sie einfach der Ignoranz und den Rassenvorurteilen zur Last gelegt werden: unsere Hoffnungen können wir nur auf einen Wandel des Verlaufs der Geschichte setzen, einen Wandel, der noch mühsamer herbeizuführen ist als ein Fortschritt im Bereich der Ideen.“ (Ebd., 52)

Damit rückt die Frage nach der Vergegenständlichung des Ideellen in den Vordergrund, denn so wie der Mythos nur eine fantasievolle, wenngleich in den sozialen Lebenskontext eingebundene Möglichkeit des menschlich-ordnenden Denkens ist, so sind auch die Ideen bloße Möglichkeiten der Beschreibung jener Wünsche, die wir erst in die vergegenständlichte Tat zu überführen haben.

Insoweit die Entdeckung der Welt hier zugleich aktive Eingriffe des Beobachters mit einschließt, handelt der strukturalistisch orientierte Forscher immer auch konstruktivistisch. Der Vergleich zu Rousseau verdeutlicht aber auch eine Problemstelle, die in der Universalisierung logisch-hypothetischer Konstrukte steckt. Ihre Verallgemeinerung kann zu einer liebenswerten, aber gefährlichen Gefangenschaft werden. Eine solche Gefangenschaft sind unsere Erklärungsmodelle. So binden auch konstruktivistischen Autoren die Wahrheitssuche gerne an die Passung, die Viabilität zurück. Aber diese Lösung problematisiert der Strukturalismus: Wie soll denn je die Passung des eigenen oder fremden Denkens beschaffen sein, beobachtet und beschrieben werden, wenn sie strukturell unterschiedlich *ist*? Sofern es unterschiedliche Beobachter gibt, die Unterschiedliches beobachten und konstruieren, werden die Perspektiven zu Strukturen des Beschreibens und Beschriebenen gerinnen, was strukturelle Unterschiede erzeugen wird. Passung könnte leicht zu einem Dogma werden, das die westliche Industrielwelt als technisch und zivilisatorisch passende illustriert, um alle anderen von dieser Domini-

nanz zu überzeugen. Solche Überzeugungen aber unterliegen notwendig beobachtender Kritik: Rousseau konstruierte munter aus den sozialen Prämissen seiner Zeit auf einen urgeschichtlichen Naturzustand, Lévi-Strauss konstruiert einen Universalisierungsanspruch, um die Kränkungsbewegungen (absolut und relativ, selbst und andere, bewusst und unbewusst) noch in einem letzten Schritt aufzufangen, der noch neutral genug erscheint: in der Struktur. Französische nachstrukturalistische Denker lösen diese Illusion dann allerdings auch folgerichtig auf.¹ Zu prüfen haben wir stets auch bei Konstruktivisten, welche normativen Setzungen sich bei ihnen jeweils schon in die Passungsbehauptung eingeschrieben haben.

Der hier nur ansatzweise charakterisierte Strukturalismus ist in seinen allgemeinen Grundzügen für den Aufbau einer konstruktivistisch orientierten Beobachtertheorie sehr informativ. Wie der Strukturalismus strebt auch der Konstruktivismus nach einer Beobachtertheorie, die vor allem sprachliche Genauigkeit über die Strukturen erreichen will, die sie konstruierend beschreibt. Auch ist das Problem der Universalisierung der Strukturen keineswegs für den Konstruktivisten verschwunden, auch wenn er vielleicht vorsichtiger als andere auf den konsensuellen Bereich von Beobachtern verweist, die solche Beschreibungen vornehmen. Dies erging dem Strukturalismus als einer Richtung neben anderen im Wissenschaftsbetrieb letztlich auch nicht anders, auch wenn seine theoretischen und praktischen Akzente anders als die von Konstruktivisten gelagert sind. Die Fortführungen der strukturalistischen Diskussionen in Frankreich zeigen aber vielfach eine Wendung hin ins De-Konstruktive. Darin wird die inhaltliche Offenheit des Strukturbegriffs methodisch auf den aktiven Teil der Erkenntnis Konstruktion zurückbezogen, wobei in der dekonstruktivistischen Perspektive der Universalisierungsanspruch des Strukturalismus zurückgenommen werden muss. Dies zieht eine Konsequenz aus gescheiterten Ansprüchen. Und es markiert eine Gefahr: In der Suche nach möglichst eindeutiger Konstruktion kann auch der Konstruktivist ebenso leicht wie der Strukturalist überhistorischen Ansprüchen erliegen.²

Was hat Lévi-Strauss nun als Wesenskern seiner Mythenanalyse beschrieben?³ Entgegen der vielfach vertretenen Auffassung, dass die Mythen etwas Unbe-

¹ Frank (1984) nennt solche Denker neostrukturalistisch, ich würde sie eher als nachstrukturalistisch bezeichnen, denn von ihm beschriebene Autoren wie Foucault, Derrida, Lyotard, Deleuze, Guattari usw. unterscheiden sich vom Strukturalismus eben durch die Auflösung seiner ohnehin nur formalen Enge. Zudem verstehen sie sich selbst keinesfalls mehr als Strukturalisten, sondern eher als Dekonstruktivisten. Aber auch hier täuschen allgemeine Zuschreibungen über die im einzelnen großen Unterschiede solcher Autoren.

² Der Biologismus, der durch die Arbeiten Maturanas deutlich wird, verleitet dazu, sich den komplexeren, unschärferen Epochen der Beobachtung nicht zu stellen (vgl. Kapitel II.1.4.1.1). Je mehr die Komplexität der Systeme, die beobachtet werden, reduziert werden, um Eindeutigkeit zu erzielen, andererseits diese Reduktion dann jedoch zugleich dazu herhalten soll, möglichst viele Ableitungen zu treffen, desto mehr erscheint ein Dilemma der Wissenschaftspraxis: Je mehr Schärfe die Eindeutigkeit von Konstruktionen bestimmen soll, desto größer wird die durch Ausschließungen erreichte Unschärfe vornehmlich für jene Bereiche, die zirkulär mit der behandelten und ausgeschlossenen Komplexität befasst sind. Die ökologische Krise der Gegenwart zeigt dies exemplarisch. Wird diese Unschärfe nicht reflektiert, dann führt dies allemal in eine Überschätzung der jeweils strapazierten Beobachtertheorie.

³ Vgl. dazu insbesondere seine in der „Strukturalen Anthropologie“ gesammelten Arbeiten, insbes. den Beitrag über die „Struktur der Mythen“; ferner sein Hauptwerk „Mythologiques“, Paris (Plotin) 1964 ff.

wusstes und Verborgenes enthalten, dass sie bestimmte Inhalte wiedergeben, die bestimmte Weltbilder widerspiegeln, betont er zunächst, dass der Mythos *als* Mythos, als Struktur, nicht durch externe Beobachter auf seine verborgene Wahrheit hin untersucht werden kann. Lévi-Strauss spielt hier auf die Ähnlichkeit mit der Sprache an, die auch nichts Substanzielles mehr darstellt, sondern als Form erscheint. Gleiches gilt für den Mythos.¹ Damit aber kehrt das Problem des Unbewussten nun in anderer – formaler oder strukturaler – Sicht zurück: Was treibt die Signifikanten an, ihre Unterschiede herzustellen, was webt am Teppich der Mythen, der für so unterschiedliche Völker doch so ähnliche formale Konstruktionen hervorgebracht hat? Wir finden kein Ding an sich, kein eindeutig wahres Abbild in Personen oder Sachen, aber doch wohl so etwas wie einen unbewussten menschlichen Geist, der hinter all den Signifikanten sein stilles Werk bereitet. Die Inhalte der mythischen Welten variieren enorm, aber die Formen, die dieser stille Geist produziert, offenbaren symbolische Ähnlichkeiten.

Solche Ähnlichkeitsbeobachtungen sind Konstrukte eines Beobachters, der diesen unbewusst schaffenden Geist allerdings bereits verkörpert sieht und dabei im hermeneutischen Zirkel sich selbst produziert. Der Strukturalist aber beachtet dies zu wenig, wie seine Auffassung des Diachronen und des Synchronen verdeutlichen kann. Die Mythen, um bei ihnen zu bleiben, gelten in ihrer Zeit, sie sind zeitlich von dem unterschieden, was wir von heute aus, diachron zu ihnen, schlussfolgern können. Die Signifikantenketten in den Mythen sind zeitlich strikt aneinandergeordnet, sie sind nicht umkehrbar, denn es sind Unterschiede durch sie gesetzt, die für uns als schon Unterschiedenes gelten. Wenn wir jedoch nach formalen Strukturen suchen, dann entschwindet in dieser Beobachtung die Zeitfolge (Diachronie) in eine Zeitgleichheit (Synchronie) des Beobachtens, wobei unser Konstrukt der Struktur eben aufgrund ihres geschichtslosen, universalen und formalen Charakters für alle und alles zu gelten scheint. Dies eröffnet dem Ethnologen Lévi-Strauss alle Möglichkeiten eines Sprachspiels über die Kulturen, deren elementare Strukturen er untersucht.

Am Beispiel des Ödipus-Motivs will ich dies kurz darstellen (vgl. dazu auch Frank 1984, 61 ff.):

Das Beobachtungskonstrukt, das er benutzt, besteht aus einer Tabelle mit vier Spalten. In diese Spalten verteilt er als Beobachter nach inhaltlichen Kriterien alle relevanten mythischen Sätze, wobei er die Einteilung als synchrone Matrix benutzt, in die die diachronen mythischen Erzählungen unabhängig von ihrer Reihenfolge eingetragen werden. In die erste Spalte geraten alle Mytheme – jene kleinen mythischen Aussagen, aus denen der Mythos überhaupt zusammengesetzt ist –, die das überbewertete Verwandtschaftsverhältnis festhalten (Beispiel: Ödipus heiratet Jokaste, die zugleich seine Mutter ist). In die zweite Spalte werden Sätze eingetragen, die umgekehrt das Verwandtschaftsverhältnis herabsetzen (Beispiel: Ödipus erschlägt seinen Vater). In die dritte Spalte werden die im Mythos auftretenden und bekämpften Ungeheuer eingetragen (Beispiel: die Sphinx). In die vierte Spalte schließlich werden die Namen aller auftretenden Personen eingetragen, die in irgendeiner Weise an Schwierigkeiten appellieren, aufrecht zu gehen – wie hinkende, linkische, schwellfüßige (wobei Schwellfuß

¹ Frank (1984, 55) verweist darauf, daß Lévi-Strauss das Scheitern einer motivationsanalytischen Mytheninterpretation mit dem Scheitern des Repräsentationsmodells der Sprache vergleicht.

eine wörtliche Übersetzung von Ödipus ist). Das Beobachtungskonstrukt dient als Struktur, mit der dann Vergleiche angestellt werden können. Die Eintragungen sind in eine Perspektive geraten, aus der heraus sie beurteilt werden können, wobei diese Perspektive, die sich in der Tabelle symbolisiert, selbst schon aus ausgewählten Perspektiven besteht (verwandtschaftliche Nähe-Ferne in den beiden ersten Spalten; ungeheuerliche und erdenhafte Herkunft in der dritten Spalte, die auch als Rest im hinkenden Gang, der den Menschen als beschränkte Kreatur der Natur zeigt, in der vierten Spalte erscheint. Die ersten beiden Spalten charakterisieren eine entweder über- oder unterbewertete Verwandtschaft. Die dritte und vierte Spalte symbolisieren behauptete oder geleugnete Eigenständigkeit und Selbstbehauptung des Menschen).

Dieses Beobachtungskonstrukt, das ich nicht weiter bis ins Detail nachzeichnen will, hilft Lévi-Strauss nun, Folgerungen aus dem Mythos selbst abzuleiten, denn die Eintragungen lassen sich miteinander kombinieren. Aus dieser Sicht erscheint das gewählte Beobachtungskonstrukt wie ein logisches Instrument, das den Mythos überhaupt erst ordnet, indem wir nunmehr diskutieren können, ob das mütterliche Prinzip der Nähe oder das väterliche der Ferne siegt, inwieweit der Erdenrest, der in Spalte vier als Schwellfuß eingetragen ist, über die Ungeheuer der Spalte drei siegt usw. Das Sprachspiel ermöglicht es, eine unendliche Arbeit am Mythos zu vollziehen, denn auch die neuen Beobachtungskonstrukte können nicht frei von den Auslegungen ihres Beobachters sein. Damit aber erscheint ein Dilemma: Wenn Lévi-Strauss scheinbar rein formal den elementaren oder unbewussten Strukturen des menschlichen Geistes nachspüren will, wenn er dabei eine rational-analytische Methode benutzt, die möglichst alles untersuchen will – obwohl sie sich dann doch auf wenige, überschaubare Spalten reduziert –, dann unterschätzt er die eigene, konstruktive Rolle bei der Herstellung dieser Beobachtungen selbst. Wenn wir aber umgekehrt diese konstruktive Rolle betonen, dann sind wir eher gehemmt, solche Sprachspiele überhaupt zu wagen.¹

Dieses Dilemma gilt es nachfolgend noch weiter zu konkretisieren, um Unterschiede im grundsätzlichen Anspruch zwischen Strukturalismus und Konstruktivismus zumindest exemplarisch zu markieren – auch wenn sich beide Ansätze in etlichen Bereichen berühren.

Die Analyse eines ursprünglichen, des wilden Denkens verweist nach Lévi-Strauss vor allem auf eine Analyse des menschlichen Geistes.² Für das Denken weist er den oberflächlichen Eindruck zurück, dass der sogenannte Wilde überwiegend affektiv an die Welt herangeht und in einem unmittelbaren Bezug zur Natur steht. Vielmehr zeigt der Wilde ein Denken, das unserem nicht nachsteht, sondern bloß anders ist. Aus dieser Sicht bezeichnet das wilde Denken sogenannter schriftloser Kulturen für Lévi-Strauss zunächst eine Gemeinsamkeit mit unserem Denken. Wir unterliegen einer gemeinsamen natürlichen Basis, die sich in den Funktionen unseres Gehirns ausdrücken lässt. Aber diese Basis, diese Ordnung, ist nicht ohne weiteres ablesbar, sie bedarf, da sie symbolisch vermittelt ist, umständlicher Dechiffrierung. Dabei ist entscheidend, dass wir selbst niemals wertfrei in diesem Prozess agieren, da sich jegliche Dechiffrierungstätigkeit einer-

¹ Und gerade solche Wagnisse erzeugen, wie die ethnologischen Arbeiten von Lévi-Strauss zeigen, interessante Ergebnisse.

² Vgl. hierzu auch die Analyse von Fleischmann (1970).

seits immer schon auf den Ordnungsapparat und das Programm unserer Gehirntätigkeiten bezieht, die selektiv organisiert sind, andererseits eingebunden in Sozialität vollzogen wird. Als Gemeinsamkeit des gegenwärtigen und des wilden Denkens fällt zunächst auf, dass beide nach einer Speicherung von Informationen suchen. Lévi-Strauss sieht den Unterschied nun darin, dass in geschriebenen Sprachen Wörter nicht nur Mittel sind, um Informationen weiterzugeben, sondern auch, um sie zu speichern. Solche Speicherungsarbeit ist dem wilden Denken in institutionalisierter Form zwar fremd, aber die Speicherung erfolgt dennoch durch die Ordnung der Objekte in der Außenwelt, indem alles in der Welt klassifiziert wird. Im Rückbezug auf das soziale Leben der Gruppe wird diese Speicherung in den oft recht umfangreichen Verbalisierungsprozessen abgesichert, tradiert, ritualisiert; dies alles lässt sich besonders auf die Mythen beziehen.

Dabei ist allerdings zu beachten, dass dem wilden Denken die philosophische Reflexion des eigenen unbewussten Wissens fehlt. Unbewusst ist diesem Denken, dass es sich ständig mit allen Pflanzen und Tieren, mit der Natur seiner Umgebungswelten identifiziert, obwohl der anthropomorphe Charakter der dabei entwickelten Denkweise gerade schon einen Abstand zwischen Natur und eigener Kultur formuliert. Dieses Fehlen eines von uns erwarteten Interpretationskonstrukts hindert den Wilden nun aber gar nicht, eine Reihe konkreter logischer Operationen zu vollziehen, die sich besonders auf Hier- und Jetzt-Schlüsse gründen. Man sollte nicht nur die Nachteile einer solchen Sicht gegenüber der modernen Wissenschaft hervorheben, sondern auch die Vorteile erkennen, die in einer höheren Qualifizierung der Gegenstände liegen. Für das wilde Denken zumindest ist der Wahrnehmende nicht bloß Betrachter der Welt, sondern agierender Teil von Welt (In-mitten-von-Welt). Dabei gilt für das moderne wie für das wilde Denken das Bestreben, eine Ordnung in der Welt zu formulieren, Sicherheit gegenüber dem Chaos von Wahrnehmungsmöglichkeiten zu gewinnen. Solcherlei Sicherheit fußt nicht nur auf Harmonie, sondern sucht sich auch am Widerspruch, an formulierten Gegensätzen zu erproben. Was dem modernen Denken als eine Beiläufigkeit erscheint, kann für das wilde Denken der Ausgangspunkt weitreichender Mythologien sein, wie es Lévi-Strauss etwa für den Problembereich des rohen oder gekochten Fleisches analysiert.

Hierbei stellt sich heraus, dass der Ethnologe vor Ort Lebensbedingungen erheben muss, um überhaupt die Bedeutsamkeiten des wilden Denkens zu erfassen. An dieser Stelle wird verständlich, weshalb sich Lévi-Strauss auch auf Marx beruft, dem er Einsichten in den Produktions- und Reproduktionsprozess der Gesellschaften verdankt. In seinem Buch über das wilde Denken verweist er ausdrücklich darauf, dass seine Sicht sich nur um eine Betrachtung der ideologischen Sphäre handele, niemand dürfe übersehen, dass dieser soziale Wandlungen vorausgehen. Dennoch verbleibt Lévi-Strauss bei der Analyse des *esprit humain*. Wenn er darauf hindeutet, dass das wilde Denken gegenüber dem abendländischen die Kontradiktion bevorzugt, eine natürliche oder ursprüngliche Logik praktiziert, die die Struktur des menschlichen Geistes bloßlegt, dass darin eine innere Kohärenz liegt, die unbegrenzter Extension fähig sei und letztlich dann doch zugesteht, dass das wilde Denken an der bloß erblichen Klassifikation, d.h. dem Unvermögen, der Geschichte zu widerstehen, zugrunde geht, dann sucht er nach einer Form der Struktur, die diesen Untergang überlebt. Damit ist die Suche

nach einem Denken charakterisiert, das *vor* dem Menschen existiert. Aus konstruktivistischer Sicht verwerfe ich insbesondere die Idee dieses *Vor*, weil sie einen Beobachterstandpunkt unterstellt, der letztlich vor unsere Erkenntnismöglichkeit greift. Besonders im Blick auf unbewusste Prozesse aber scheint ein solcher Beobachterstandpunkt geradezu herausgefordert, weshalb ich hier exemplarisch insbesondere auf das wilde Denken verweise.

Es ergibt sich an dieser Stelle die Frage, ob eine Ebene des Unbewussten existiert, die den ursprünglich wilden und den zivilisierten Geist gleichermaßen repräsentiert, eine Verbindung von archaisch und kulturell hoch entwickelt, so dass sich Gemeinsamkeiten zwischen frühen und späteren Strukturen aufweisen und gerade so erklären lassen.

Das Unbewusste ist für Lévi-Strauss ambivalent. Einerseits dient das Unbewusste in seiner Vermittlungsfunktion zwischen dem Ich und dem Anderen (zwischen selbst und fremd) dazu, die Differenz zwischen beiden auszudrücken: Ich verstehe den Anderen nicht, ich trenne mich von ihm ab, was sich schon in der Vermittlungsrolle des Unbewussten, das mir irgendwie bewusst werden muss, ausdrückt. Andererseits verweist mich das Unbewusste auf eigene verborgenste Quellen, die eine Identifizierung des Ich mit dem Anderen ermöglichen. Lévi-Strauss macht darauf aufmerksam, dass die Dialektik zwischen einem subjektiven und einem objektivierenden Ich oder einem objektiven Ich und einer anderen Subjektivität sich für den Ethnologen als das konkrete Problem stellt, die Bahnen des Unbewussten streng positiv zu erforschen, d.h. empirisch abzusichern. Aber wie soll solche Empirie erfolgen? Stößt nicht gerade der Ethnologe an die Grenze seiner Vorgängigkeit von Beobachtungsmustern?

Fritz Morgenthaler (1986) radikalisierte dies, indem er betonte, dass in der Fremde die Fremden lernen, ihn *als fremd* zu sehen. Und er als – empirisch teilnehmender Beobachter – wird durch solche Begegnungen zum Fremden *für* seine eigene Kultur, weil er sie mit anderen Augen sehen lernt.

Oder sind wir uns in der wechselseitigen Fremdheit strukturalistisch betrachtet doch ganz nah? Lévi-Strauss verweist hier auf angeborene Strukturen, auf die sich der menschliche Geist so letztlich in der Sphäre seiner wirkenden Unbewusstheit reduzieren lasse, aber diese Behauptung selbst ist logischer und keinesfalls empirischer Natur. Dabei benötigt Lévi-Strauss, um die Vorstellbarkeit des Unbewussten zu erhöhen, die Behauptung bestimmter symbolischer Funktionen, die das Unbewusste scheinbar eindeutig in der Ebene der Bewusstheit zeigen.¹

So ist es sein Ziel, die elementaren Strukturen des Geistes aufzuspüren, die als kleinste Einheiten das Feld der Differenzierung und Architektur sozialer Institutionen bestimmen.² Er verteidigt seine am ethnologischen Material gewonnenen überhistorischen Einblicke folgendermaßen: Zunächst können frühe Gesellschaften gar nicht am Fortlauf ihrer geschichtlichen Ereignisse beschrieben werden, da sich Geschichte hier dem direkten Zugriff entzieht. Auch die nachträgliche Konstruktion einer Kontinuität der Geschichte verbleibt im Bann eines subjektivistischen Mythos, da wir hier nur versuchen, unsere eigenen Kontinuitätsvorstellungen auf alle Menschen zu verallgemeinern. Zwar gesteht er zu, dass dies wohl einen unausweichlichen Mythos für den Menschen darstelle, da dies

¹ Vgl. dazu auch Nagel (1970).

² Vgl. dazu insgesamt näher Lepenies/Ritter (1970).

lebenspraktische Nützlichkeit erbringe, aber die Uminterpretation selbst sollte man besser als Funktion des symbolischen Denkens verstehen lernen, was wiederum auf elementare (und damit überhistorische) Strukturen des menschlichen Geistes verweist. Auch der Weg einer Gemeinsamkeit zwischen kindlichem und primitivem Denken oder die evolutionistisch inspirierte Aufteilung in eine Kindheit der Menschheit und ihr gegenwärtiges Erwachsenenstadium – Freud verfiel des öfteren diesem Schema – kritisiert Lévi-Strauss als illusionären Versuch der Konstruktion von Kontinuität. Ebenso wenig können Aufzählungen mythischer Motive uns im Kulturvergleich von der Oberfläche weg zu einer Einheit oder einem Kontinuitätsverständnis führen, da wir immer schon eine verstandene Einheit des menschlichen Geistes voraussetzen, die uns selbst noch unbewusst geblieben ist. Damit ergibt sich auch hier die entscheidende Frage, inwieweit wir bewusst überhaupt unser Unbewusstes erkennen und verstehen können. Wenn wir etwas nicht begreifen, so suchen wir schnellstmöglich einen Namen, um die Ungeheuerlichkeit begreifbar zu machen. Umgekehrt gibt es auch Dinge und Ereignisse, die wir mit abstrakten Begriffen bezeichnen, ohne dass wir Näheres aussprechen können. So sagt man z.B. von mancher Person, sie habe so ein gewisses „Etwas“. Lévi-Strauss bezieht dies im Anschluss an Marcel Mauss auf das alte ethnologische Problem des „Mana“ (vgl. Lévi-Strauss in Mauss 1974, 33 ff.).

Frühe Völker sprechen in den verschiedensten Formen von Wesen, die noch keine Gattungsnamen haben, von Mana oder Manitu usw. Die wichtige Differenz zwischen dem Mana eines frühen Volkes und der Zuschreibung eines gewissen Etwas in einer Industriegesellschaft besteht darin, dass bei uns die Begriffe eher fließenden und offenen Charakter haben, wenngleich sie besonders in tabuisierten Bereichen wie der Sexualität oder in nicht durchschaubaren Zusammenhängen wie z.B. dem Glücksspiel auftreten, in frühen Gesellschaften hingegen ein stets wesentliches, d.h. verbindliches Bindeglied im ritualisierten Lebensablauf darstellen. Somit mögen die überwiegend unbewussten Zuschreibungsphänomene sich zwar ähneln, der Gebrauch im sozialen Kontext weicht in der Verbindlichkeit jedoch stark voneinander ab.

Erstaunlich ist nun allerdings, dass solche Begriffe immer wieder – und dies gilt für die unterschiedlichsten Gesellschaftsformen – auftreten und benutzt werden. Nehmen wir den Unterschied von Signifikanten und Signifikaten wieder auf, dann scheint das gewisse Etwas eine Kluft zwischen Signifikanten und Signifikat zu schließen bzw. die Tatsache anzuzeigen, dass ein vorher komplementäres Verhältnis zwischen beiden (hier ist die Welt symbolisch eindeutig fixiert) nunmehr gestört ist (Beginn einer namentlichen Fixierung einer Störung, ohne dass diese den Begriff selbst aufklärt). Mauss sieht das Mana als Ausdruck von inneren Gefühlen, die unterschiedlichen Ursprungs sein können, aber Lévi-Strauss erscheint dies als zu hypothetisch. Er schreibt: „Alle magischen Handlungen beruhen auf einer Einheit, und zwar nicht auf einer verlorenen (denn nichts ist je verloren), sondern einer Einheit, die unbewusst oder weniger vollständig bewusst ist als diese Handlungen selber. Der Begriff des *mana* gehört nicht zur Ordnung der Realität, sondern zur Ordnung des Denkens, welches selbst dann, wenn es sich selbst denkt, immer nur einen Gegenstand denkt.“ (Lévi-Strauss in Mauss 1974, 37)

Die Sprache vermittelt die Bedeutungen der Dinge. Darin liegt nach Lévi-Strauss keine Allmählichkeit der Entwicklung, sondern Bedeutungsfähigkeit der Sprache heißt, dass mit der Sprache alles signifikativ geworden ist. Sprache selbst scheint so zum Fortschritt durch Benennungen geradezu zu zwingen.

Dies jedoch darf nicht mit Erkenntnisfortschritt direkt gleichgesetzt werden. Was folgt aus der Entstehung der Sprache? „Es bedeutet, dass die beiden Kategorien von Signifikant und Signifikat gleichzeitig und ineinander verschränkt als zwei komplementäre Blöcke konstituiert werden, während die Erkenntnis nur sehr langsam in Gang kommt“ (ebd., 38). Hier scheint es fast so, dass die Erkenntnis bestimmte Aspekte des Signifikanten und des Signifikates danach aussucht, ob sie über eine entsprechende Ausgeglichenheit verfügen. Er sagt: „Das Universum hat schon bezeichnet, lange bevor man zu wissen begann, was es bezeichnete; das versteht sich zweifellos von selbst. Aus der vorangehenden Analyse geht jedoch auch hervor, dass es von Anfang an die Totalität dessen bezeichnet hat, was zu erkennen der Mensch erwarten kann. Was man den Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis nennt, konnte niemals und wird niemals in etwas anderem bestehen können als darin, bestimmte Zerlegungen zu berichtigen, Neugruppierungen vorzunehmen, Zuordnungen zu definieren und neue Hilfsmittel zu entdecken – alles im Innern einer geschlossenen und in sich komplementären Totalität.“ (Ebd., 38)

Der Mensch steht in dieser Welt vor einem Überfluss von Signifikanten, die er in Signifikate zu fesseln versucht, um Komplementarität zu sichern. Das symbolische Denken sucht somit den ständigen Ausgleich, der bei Begriffen vom Typ des Mana gestört ist. Mana-Begriffe entsprechen einem „flottierenden Signifikanten“, wie Lévi-Strauss meint, „der die Last alles endlichen Denkens (aber auch die Bedingung aller Kunst, aller Poesie, aller mythischen und ästhetischen Erfindung) ist und den die wissenschaftliche Erkenntnis zwar nicht stillzustellen, wohl aber partiell zu disziplinieren vermag.“ (Ebd., 39)

Dabei entspricht der Mana-Begriff in seiner Funktion einem Begriff, der verhindern soll, dass etwas nicht mit Sinn belegt werden kann, ohne andererseits den Sinn in einer bestimmten Form fixieren zu können.

Damit sind wir in abstrakter Redewendung auf etwas gekommen, was konstitutiv für die von Menschen konstruierte Betrachtung eines Labyrinths ist: Es bezeichnet vom Menschen selbst geschaffene Irrgänge, die sich gegenüber dem Menschen verselbstständigen können. Das Ungeheuerlichste ist hier gewiss das Namenlose, das dennoch erahnt, empfunden, als Sein intuitiv gedeutet wird. Hier erscheint die Welt in ihrem Dasein *vor* allen Überlegungen des Menschen, ihr scheint eine durchaus bewusstseinsunabhängige Qualität zuzukommen, aber die sprachliche Vereinnahmung in ein bewusstes Sein zwingt die bewusstseinsfreie Außenwelt in die Gesetzmäßigkeiten des Bewusstwerdens. Aus konstruktivistischer Sicht allerdings ist der Streit einer Priorität des Außen oder des Innen recht nichtssagend, da es sich von vornherein um ein Verhältnis von Konstruktionen in den konsensuellen Bereichen von Beobachtern handelt.

Die Sprache erscheint in der Neuzeit als ein Labyrinth besonderer Art, das mit der zunehmenden Scheidung von Kopf- und Handarbeit zusammenhängt. Je mehr sich geistige Tätigkeiten im Rahmen der wissenschaftlichen Revolution der modernen Welt entwickelten, um so mehr wuchs die Bedeutungshaftigkeit und

soziale Anerkennung (Status, Prestige, Belohnungserwartung) vor allem sprachlich vermittelter Denk- und Kommunikationsprozesse. Die Sprache kann zwar nicht Gegenständliches produzieren, denn wenn ich von einem Haus spreche, dann materialisiert es sich eben nicht durch mein Sprechen, wohl aber hilft sie Prozesse der Gegenstandsproduktion zu antizipieren, zu organisieren, kooperative Produktionsprozesse zu begleiten und dergleichen mehr. Der dabei entwickelte labyrinthische Charakter des Sprachlichen ist in mehrfacher Hinsicht für viele Menschen erschreckend geworden: Ausgehend von dem Mythos des Turmbaus zu Babel wird oft die wechselseitige Unverständlichkeit der Sprachen als Hauptproblem gesehen. Eigensprache und Fremdsprache stehen einander gegenüber. Im Laufe der Arbeitsteilung differenziert sich die eigene Sprache zusätzlich in Fachsprachen, die nur noch eingeweihte Personen mit entsprechenden Ausbildungsqualifikationen verstehen. Oberhalb der Fachsprachen bilden sich sogenannte Metasprachen heraus, die hoch spezialisierte Verallgemeinerung suchen. Klassische Fachsprachen wiederum werden im Laufe des technischen Fortschritts erweitert, wobei die künstlichen Sprachen von Maschinensystemen als letztes Glied einer labyrinthischen Entwicklung erscheinen mögen. Kein Mensch könnte behaupten, alle in seiner Muttersprache gesprochenen Sprachen zu beherrschen. Es dürfte schwierig genug sein, die Frage zu beantworten, wie viele Muttersprachen es heute auf der Welt gibt. Sprache ist andererseits das, was in der uns vertrauten Form nur dem Menschen zu eigen ist. Die Sprache unterscheidet uns von den Tieren. Die Entregionalisierung von Sprache beschwört das Bild des Labyrinths herauf: Ein vom Menschen selbst gebauter, konstruierter, immer mehr verbesserter und dadurch wiederum komplizierter Irrgarten, der das Ungeheuerliche zum Ausdruck bringt, dass jede Verbesserung zugleich Verkomplizierung des Ver-Rücktwerdens ist.

Der Mana-Begriff erscheint aus solcher Sicht nur als ein Indiz für unsere Verwiesenheit auf eine ständige Namenssuche, mit der wir uns in unseren Labyrinthgängen symbolisch ordnend befriedigen und die mehr oder minder gut gelingen mag. Als Ganzheit scheint die Sprache uns eine Einheit zu bieten, die Schelling in der Suche nach der Entsprechung des Absoluten und der Sprache folgendermaßen zu begreifen sucht: „Die Sprache als die sich *lebendig* aussprechende unendliche Affirmation ist das höchste Symbol des Chaos, das in dem absoluten Erkennen auf ewige Weise liegt. In der Sprache liegt alles als eins, von welcher Seite man sie auffasse. Von der Seite des Tons oder der Stimme liegen in ihr alle Töne, alle Klänge ihrer qualitativen Verschiedenheit nach ... Noch mehr ausgedrückt ist die absolute Identität in der Sprache, inwiefern sie von der Seite ihrer Bezeichnungen betrachtet wird. Sinnliches und Unsinnliches ist hier eins, das Handgreiflichste wird zum Zeichen für das Geistigste. Alles wird Bild von allem und die Sprache selbst eben dadurch Symbol der Identität aller Dinge.“ (Schelling: Philosophie der Kunst, II,1)

Jede Sprache ist wie das Absolute gestaltet und damit eine Darstellung des Absoluten, was allerdings nichts über die Unterschiedlichkeit der Bedeutungen in den Sprachen sagt (vgl. Coseriu 1992, 1969).

Angesichts der Entwicklung der Sprachphilosophie lässt sich dieses Bild jedoch exakter zeichnen: Als gescheitert im Versuch, die babylonische Situation zu überwinden, sind jene Versuche anzusehen, die sich bemühten, die Wortlaute oder

Zeichengestalten direkt mit den Bedeutungen der Worte zu verknüpfen. Um sprachliche Bedeutungen zu erfassen, kann man sich nicht eindeutig auf die lautliche Wiedergabe stützen. Gescheitert ist ferner die Annahme einer allen Menschen irgendwie angeborenen Sprache, um daraus erklären zu können, dass die Menschen sich verstehen. Zwar wird teilweise behauptet, dass es angeborene grammatische Formen gibt (Chomsky), aber hierbei handelt es sich um sehr formale Gesichtspunkte, deren Eindeutigkeit zudem in mehrfacher Hinsicht strittig ist. Bereits seit Aristoteles, aber mindestens mit Locke und besonders Leibniz wird der Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus Rechnung getragen. Dies konzidieren sogar die transzendentalen Ansätze Hamanns, Herders und Humboldts (vgl. z.B. Apel 1980). So kann man davon ausgehen, dass erkannt wurde, dass es in den verschiedenen Sprachen der Menschheit eine Verschiedenheit gewisser Wortbedeutungen gibt, was einschließt, dass nicht alle Sprachen in anderen Sprachen entsprechende Wörter finden. Herder schließlich behauptete die Besonderheit und Eigentümlichkeit jeder Einzelsprache, und Humboldt stützte diese Ansicht dadurch, dass durch seine Forschungen besonders deutlich wird, dass die Einheit der Sprachen niemals von vornherein unterstellt werden darf, sondern durch den Forscher erst bewusst gesucht werden muss. Dies habe ich für die erste Kränkungsbeziehung bereits herausgearbeitet. Solche Suche aber führt nun an die Grenzen des Unbewussten. Gerade der Mana-Begriff verweist auf etwas Dunkles, Unklares, Unbestimmtes, auf ein Begehren, das sich der sprachlich-symbolischen Ordnung selbst entzieht, obgleich es sich nur in dieser symbolisch formuliert. Hier sind wir erneut an der Abgrenzung vom Imaginären und von real grenzsetzenden (singulären) Ereignissen, die der Strukturalismus aktiv zu bewältigen versucht.

In der Suche nach dem Unbewussten vergleicht Lévi-Strauss die Psychoanalyse mit dem Schamanentum. Der mögliche Erfolg des psychoanalytischen Therapeuten korrespondiert mit dem Erfolg des Schamanen: So wie der Schamane für die Integration des persönlichen Mythos in den sozialen zu sorgen hat, so liefert auch der Psychoanalytiker Erklärungs- und Ordnungsmuster zur Selbstfindung. Hierin zeigt sich für ihn selbst eine offenbar elementare Struktur unseres Geistes. In beiden Fällen ist das Vertrauen in die Wirksamkeit des Erfolges der Behandlung die soziale Voraussetzung für den persönlichen Heilerfolg. Die dialogische Situation der Behandlung und die magische Beschwörung, die sich schon an der Ritualisierung der Therapie ablesen lässt, verweisen auf den instinkthaften Mangel an Ordnung, der den Menschen auszeichnet und im Falle der Krise im sozialen Kontext nach Ersatz verlangt. Genauer ist es eine persönliche Krise, die die angebotenen sozialen Ordnungsmuster nicht hinreichend in einer Lebensphase integriert hat und nun zu einer Reintegration geführt werden muss. Die affektiven Äußerungen, die das Subjekt in seiner Krise zeigt, verweisen daher auf eine durchaus intellektuelle tiefere Natur, denn nur das symbolische Denken zeigt an, dass die Welt niemals genug Bedeutung hat und dass das Denken immer über zu viele Bezeichnungen über die Objekte seiner Wirklichkeit verfügt (vgl. Lévi-Strauss 1967, 202). Hieraus erklärt sich dann auch die Wichtigkeit der sprachlichen Verarbeitung und Neueinordnung über das Bewusstsein, um die Affekte wieder regulieren zu lernen. Aus dieser Sicht vergleicht Lévi-Strauss: „Genau genommen, scheint das schamanische Heilverfahren dem psychoanalyti-

schen völlig zu entsprechen, wobei jedoch sämtliche Begriffe umgekehrt sind. Beide zielen darauf ab, ein Erlebnis hervorzurufen, und beiden gelingt das, indem sie einen Mythos rekonstruieren, den der Kranke erleben oder wiedererleben muss. Aber in einem Falle handelt es sich um einen individuellen Mythos, den der Kranke mit Hilfe von Elementen aus seiner Vergangenheit errichtet, im anderen ist es ein gesellschaftlicher Mythos, den der Kranke von außen empfängt und der keinem früheren persönlichen Zustand entspricht.“ (Ebd., 219)

Diese Sichtweise sollte besser noch präzisiert werden: Wohl ist das schamanische Heilverfahren besonders eng an die geltenden Normen des gesellschaftlichen Mythos früher Gesellschaften gebunden, für die die soziale Kohärenz der Gruppe lebensbestimmend ist. Aber auch in der modernen und postmodernen Gesellschaft zeigt sich die Individualisierung der Lösung als durchaus gesellschaftlich bestimmter und mythisierter Zusammenhang, der eine zusätzliche Entfremdung des Individuums bedingt: Die individualisierte Suche nach Krankheitssymptomen entlastet die Gesellschaft scheinbar von der Verursachung der Krankheit, sie verschärft damit die Lage des Kranken, indem sie ihn isoliert und gegebenenfalls ausschließt. Die Lage des Psychoanalytikers ist daher viel prekärer als die des Schamanen, der auf die Heilkraft des Gruppenkonsenses rekurren kann: Der Psychoanalytiker muss auch mit dem Scheitern der Behandlung aufgrund der durch gesellschaftliche Widersprüche immer wieder erzeugten Überbelastung seines Patienten rechnen. Und dies gilt auch für alle anderen Schulen moderner oder postmoderner Therapien.

Lévi-Strauss hat weniger diese gesellschaftliche Situation vor Augen als vielmehr die Reduktion der Problematik auf die Bedeutung der Funktion des symbolischen Denkens. Wenn beide Heilverfahren nämlich zum Erfolg führen können, dann zeigt sich darin eine gemeinsame Denkanstrengung des Individuums, die, unter Berufung auf das Unbewusste, symbolisches Denken so zur Wirkung bringen kann, dass es selbst verändernd bzw. strukturierend auf die Affekte übergreift. Dies scheint für alle Menschen gleichermaßen zu gelten, mithin physiologisch bestimmt zu sein. Was Lévi-Strauss nun allerdings als angeborene elementare Struktur unseres Gehirns fixiert, bleibt ein sehr formaler Restbestand. Es ist letztlich eine inhaltlich wenig differenzierte und unausgewiesene Klammer zwischen Physiologie und Psychologie, Sozialem und Symbolischem. Das Dilemma wird offenkundig, wenn Lévi-Strauss etwa schreibt: „Bei der Erforschung der Verwandtschaftsprobleme (und zweifellos auch bei der Untersuchung anderer Probleme) sieht sich der Soziologe in einer Situation, die formal der des phonologischen Sprachforschers ähnelt: wie die Phoneme sind die Verwandtschaftsbezeichnungen Bedeutungselemente, wie diese bekommen sie ihre Bedeutung nur unter der Bedingung, dass sie sich in Systeme eingliedern; die ‚Verwandtschaftssysteme‘ werden ... durch den Geist auf der Stufe unbewussten Denkens gebildet; schließlich lässt die Wiederholung von Verwandtschaftsformen, Heiratsregeln und gleichermaßen vorgeschriebenen Verhaltensweisen bei bestimmten Verwandtschaftstypen usw. in weit auseinanderliegenden Gebieten und sehr unterschiedlichen Gesellschaften vermuten, dass die beobachteten Phänomene sich in dem einen wie dem anderen Falle aus dem Spiel allgemeiner, aber verborgener Gesetze ergeben. Das Problem lässt sich also folgendermaßen formulieren: die Verwandt-

schafterserscheinungen sind in einer *anderen Ordnung der Wirklichkeit* Phänomene vom *gleichen Typus* wie die sprachlichen.“ (Ebd., 46)

Zwar will Lévi-Strauss nicht alles auf sprachliche Prozesse reduzieren, aber die Sprache liefert den Zugang zu den symbolischen Formen, so dass ihr Stellenwert in der Analyse besonders hoch angesetzt werden muss: „Wenn, wie wir meinen, die unbewusste Tätigkeit des Geistes darin besteht, einem Inhalt Formen aufzuzwingen, und wenn diese Formen im Grunde für alle Geister, die alten und die modernen, die primitiven und die zivilisierten ... dieselben sind – wie die Untersuchung der symbolischen Funktion, wie sie in der Sprache zum Ausdruck kommt, überzeugend nachweist –, ist es notwendig und ausreichend, die unbewusste Struktur, die jeder Institution oder jedem Brauch zugrunde liegt, zu finden, um ein Interaktionsprinzip zu bekommen, das für andere Institutionen und andere Bräuche gültig ist, vorausgesetzt natürlich, dass man die Analyse weit genug treibt.“ (Ebd., 35)

Wenn Lévi-Strauss das Inzestverbot, das Ödipusproblem oder den Totemismus behandelt, so dienen seine Erkenntnisse letzten Endes meist der Illustration der umfassenderen Hypothese eines Zusammenhangs zwischen Strukturen symbolischer Systeme und physiologischen Grundlagen. Dabei reduziert Lévi-Strauss das soziale Leben nicht ausschließlich auf sprachliche Prozesse, sondern begreift es vorrangig in den Bedingungen des symbolischen Denkens. Insoweit sind Exogamie und Sprache wie andere Phänomene des sozialen Lebens Kommunikations- und Integrationsmittel. Inzestverbote sind weniger als ödipale Verbote interessant, sondern vielmehr als soziale Ordnungsregeln, als Regeln des sozialen Austausches, der an die Stelle einer fehlenden Instinktgeleitetheit getreten ist. Daher tritt mit dem Inzestverbot, das Austauschregeln produziert, der Unterschied zwischen Natur und Kultur hervor: Vor dem Inzestverbot regiert die Natur den Menschen, nach seinem Auftreten errichtet das symbolische Denken eine neue Form der Souveränität.

Was jedoch können wir über diese Natur aussagen? Da sie nicht im Sinne historischer Rekonstruktion interessiert, bleiben bloß universelle Annahmen wie die Charakterisierung des Tauschstandpunktes und der Reziprozität als scheinbare Grundtatsachen der Natur selbst. Bei Lévi-Strauss heißt es: „Worin bestehen die mentalen Strukturen ..., deren *Universalität* wir glauben annehmen zu können? Es scheint, es sind derer drei: die Notwendigkeit der Regel als Regel; der Begriff der Reziprozität, der als die unmittelbarste Form betrachtet werden kann, in die der Gegensatz von Ich und Anderem integrierbar ist; und schließlich der synthetische Charakter der Gabe, d.h. die Tatsache, dass die freiwillige Übermittlung eines Wertes von einem Individuum zum anderen diese in Partner verwandelt und dem übermittelten Wert eine neue Qualität zufügt.“ (Lévi-Strauss 1949, 108)

Gegenüber der modernen Gesellschaft, die den Tauschstandpunkt weitreichend ökonomisch entwickelt hat und durch alle Poren der Lebensformen dringen lässt, schimmert für die frühen Gesellschaften der umfassendere Bereich eines sozialen Tausches durch, der die Grundlage der menschlich-kulturellen Entwicklung auszumachen scheint. Lévi-Strauss schließt hier aber nicht an die Überlegungen Hegels zum Problem von Herr und Knecht an, um das Dilemma der Selbstbewusstwerdung des Menschen durch notwendige wechselseitige Anerkennung zu formulieren und über die Vermittlung mit dem Ding, der Arbeit, in ihrer

historischen Einbettung zu diskutieren. Er verbleibt in der Fiktion, dass es Gesellschaften gibt, die sich dafür entschieden haben, sich durch Geschichte zu erklären und andere, die die Dinge und Menschen nur mittels endlicher Gruppen bestimmen (vgl. Lévi-Strauss 1968, 268 f.). Fast scheint es so, dass die Aufgabe des Geschichtszentrums, das Verlassen der privilegierten Referenz – positiv: die Aufgabe des Kolonialismus in der Ethnologie – den unverstellten Blick auf die universalen Grundlagen gestattet. Die damit erzeugte strukturelle Basterei läuft jedoch Gefahr, durch die „Rücksicht auf die Strukturalität und auf die innere Originalität der Struktur zur Neutralisierung der Zeit und der Geschichte“ zu nötigen (Derrida 1970, 408). Dabei ist auch der universalisierende Blick des Strukturalisten nur eine Momentaufnahme, für die Zufall und Diskontinuität gilt. Zwar ist nichts dagegen einzuwenden, die Geschichte mit ihren Zentren der Geschichtsschreibung ständig zu verdächtigen; die Auflösung der Geschichte jedoch zu betreiben, bedeutet auch in der Konsequenz, sich ein neues Zentrum der Subjektfindung auszubilden. Dafür drängt sich der Begriff der Natur schnell auf. In dieser Gefahr steht auch der Konstruktivismus in seinen engen Beziehungen zur Biologie. Aber aus der Sicht der möglichen Beobachter solcher Natur entsteht bereits die unterschiedliche Codierung (Strukturierung) von Natur. Konstruktivistinnen stehen dann in der Gefahr der Verkennung der Vorgängigkeit beobachtender Verständigungsgemeinschaften, wenn sie ihren Konstruktivismus überwiegend *naturwissenschaftlich*, z.B. aus der Biologie Maturanas, abzuleiten versuchen. Wir sehen aufgrund der Kränkungsbewegungen hingegen, dass erst das Aufstellen einer Interaktionstheorie im Zusammenhang mit dem Symbolischen und über es hinaus – und nun auch noch dem, was wir das Unbewusste nennen –, aus jener Suche befreien kann, die auch den Strukturalismus noch belastet: Das zirkuläre Wechselspiel der drei von mir hervorgehobenen Kränkungen ernüchtert alle Versuche von Beobachtern, sich irgendwie die Beobachtung über die Zeiten ihrer (begrenzten) Verständigungsgemeinschaft hinaus zu sichern. Dies ist die grundsätzliche Feststellung. Aber sie hindert uns nicht, hypothetisch immer wieder und auch mit über längere Zeiträume wirkenden Aussagen zu arbeiten, die wir als viabel begründen können. Die so gerechtfertigte Behauptbarkeit schützt uns vor Beliebigkeit.

Wenn wir für Freud die Seite des Unbewussten herausarbeiteten und differenzierten, so erscheint sie hier ein weiteres Mal. Sie lässt sich auf eine Grundfrage zuspitzen, die sich im Vergleich von fremdem, wildem Denken und Moderne aufdrängt: Gibt es Entwicklung oder bleibt alles bloß Wiederholung eines universalen Schemas?

Beide Sicht- und Antwortweisen können unbewusst sein. Wir können nicht wissen, wohin uns die Entwicklung treibt, weil wir die bisherige Geschichte nicht gründlich genug begriffen haben. Sie bleibt uns unklar, verworren, widersprüchlich. Große Teile dieser Geschichte sind verloren. Oder wir wissen nicht, dass die Geschichte wie eine Oberfläche uns bloß jene tiefen Sphären verdeckt, in denen sich eigentlich alles gleich geblieben ist und immer gleich bleiben wird.

Welche Beobachter können wir ausmachen, uns unsere Fragen zu beantworten? Freud und Lévi-Strauss sind nur zwei von vielen Positionen. Das Unbewusste atmet uns als Vielgestaltigkeit von faszinierenden Versuchen an, die in den Diskurs des Fremden in uns oder den Diskurs der Fremden neben uns eindringen. So

verschwindet die eben noch gestellte Frage und löst sich in eine weitere auf: Welche Beobachter beobachten welche Entwicklungen, und inwieweit löst sich die Universalisierung ihrer Beobachtungen durch uns als Beobachter dieser Beobachter auf?

Hier sind wir am Paradox der Zirkularität angelangt, wenn wir Entwicklungen beschreiben wollen: Wer beobachtet uns, wenn wir Entwicklung universalisieren – und sei es auch in der extremen Form, dass wir „universalisiert“ die Universalisierung von Aussagen bestreiten? Die Beobachter stehen im Nach- und Nebeneinander, und es ist weder ein Anfang noch ein Ende auszumachen. Je mehr wir hier ins Detail flüchten, desto größer erscheint der suchende Blick anderer Beobachter, es doch noch auf *den Punkt* zu bringen. Beobachtung benötigt im Fluss der Zeit mindestens ein Territorium, auf dem sie sich behauptet. Für die Wissenschaft entsteht daraus eine Territorialverwaltung, die ihre Austauschbarkeit sichert, was nur ein anderes Wort für Universalisierung ist. Mögen auch alle weiteren Beobachter an diesem Territorium zweifeln, sie werden die Zweifel erst dann artikulieren können, wenn sie es durchwandert und mit Blicken durchstreift haben. Der Strukturalismus mag hierin eine gute Schule sein, weil und insofern er Blicke zu differenzieren versteht. Er dreht das Kaleidoskop. Seine Grenzerfahrung ist es, ein neues zur Hand zu nehmen. Und darin ähnelt alle Wissenschaft dem strukturalistischen Anliegen. Der Konstruktivismus kann auch nicht mehr, als immer neue Kaleidoskope anzubieten, wobei es der Verständigungsgemeinschaft überlassen bleibt, mit welchen Blickwinkeln, Auflösungen, Verzerrungen usw. hierbei beobachtet wird.

Diese Erinnerung an Aspekte des Strukturalismus scheint mir wichtig, um Verbindungen zum Konstruktivismus aufzuweisen. Erst eine ausgewiesene Beobachterkritik kann die Gefahr überhaupt erkennbar werden lassen, die zwischen den Polen des Konkreten und der Universalisierung eines Konkreten hin ins Abstrakte als ständige Versuchung lauert. Kein konstruktives Geschehen im Fühlen wie Denken des Menschen vermag sich aus solcher Spannung zu lösen. Kaum werfen wir Lévi-Strauss seine übertriebene Strukturalisierung vor, stecken wir schon selbst in einer solchen. Kaum wollen wir Universalisierung ausschließen, formulieren wir universalistisch erscheinende Sätze. Kaum wollen wir dem Unbewussten durch seine Aufklärung ausweichen, erkennt ein entfernterer Beobachter, dass das, was wir tun, bloß ein anderes Plateau gegenüber jenem ist, was wir eben für Lévi-Strauss erfunden haben, um ausschließend Grenzen mit Orten, Positionen und vernetzten Stellungen zu markieren.

Können wir diesem Dilemma entfliehen? Die Versachlichung des Unbewussten, die Lévi-Strauss durch Strukturalisierung anstrebt, wird zu einem Gebot des Blicks auf die Details bei gleichzeitiger Exhaustion der Wesenheiten. So wie für Freud der unbewusste Bereich ein Ort und Hort der aufschäumenden Triebe ist, auf die wir phylogenetisch wie ontogenetisch immer wieder zurückgeworfen werden, so ist der menschliche Geist in seinen symbolischen Formen für Lévi-Strauss die letztliche Einheit des Bedeutsamen. Man könnte dies auch teilweise als intellektuelle Wende der Sexualität und mit ihr verbundener Bilder bezeichnen. Aber es bleibt das Problem für beide Positionen, die Geschichte als einen Teil dieser Natur noch genügend identifizieren zu können. Wir können dies nur, wenn wir das Problem selbst beobachtbar halten: Der Wechsel zwischen den

Beobachtungspositionen wird zum entscheidenden Kriterium, jede Universalisierung in die Subjektivierung von beobachtenden Verständigungsgemeinschaften zurückzunehmen und damit den Ethnozentrismus – soweit dies überhaupt geht – einzudämmen. Historische Reflexion kann sich daher auch nie bloß auf ein Zeitschema – ein Nacheinander – berufen, sondern steht dabei immer schon im Nebeneinander: Widersprüchlich, multikulturell, paradox usw. – so wie Beobachter auf den unterschiedlichen Ebenen ihrer Beobachtung von mir *als* Beobachter situiert und konstruiert werden. Als Akteure werden sie dabei nicht nur beobachten, sondern immer auch schon an den Verständigungen, die sie strukturell vorfinden und erzeugen, teilnehmen. Der Ethnozentrismus, der aus der lokalen Perspektive solcher Teilnahmen entsteht, kann aber nur eingedämmt werden, weil es ihn überhaupt und grundlegend gibt. Dies veranschaulichte uns die zweite Kränkungsbewegung bereits. Auch der Konstruktivismus in seinen bisherigen Formen ist eher noch zu unbedacht, um an die Grenzen zu gelangen, die wir mit Lévi-Strauss formulieren können: Die je einzelne Re-Konstruktion eines Systems von Aussagen erzwingt die Definition von Beobachterperspektiven. Nach einem berühmten Wort von Hegel bedeutet Bildung, eine Sache aus dem Gesichtspunkt eines Anderen ansehen zu können. Der Strukturalismus erscheint insoweit als gebildet, sofern er im Detail neu zu schauen versucht. Aber er erscheint dann in seiner Bildung als zu festgelegt, wenn er doch wieder in die Muster westlicher Universalisierung des Gebildeten zurückfällt. In diesem Dilemma befindet sich nun aber jede Erkenntnistheorie – auch eine konstruktivistische.

3.4. Das Unbewusste bei Freud und Piaget

Piaget, der selbst eine psychoanalytische Lehranalyse gemacht hat, entwickelt besonders aus der Voraussetzung einer Theorie des Bewussten, die das Unbewusste formulieren kann, eine Kritik an Freud (vgl. Piaget 1975, Bd. 5, 218 ff.). Auch Piaget geht ähnlich wie Freud von einer engen Beziehung zwischen biologischer Grundlage und psychologischer Theorienentsprechung aus. Zwischen der Psychologie und der Neurologie gibt es enge Wechselbeziehungen, wobei die Neurologie sich psychologische Begriffe einverleibt und die Psychologie sich immer auch nach reduktiven physiologischen Bestrebungen ausrichtet (vgl. Piaget 1975, Bd. 10, 302 ff.). In dieser Wechselwirkung gibt es jedoch Grenzen der sinnvoll erscheinenden Reduzierbarkeit. Auch wenn Piaget annimmt, dass grundlegende Muster des menschlichen Denkens angeborenen Schemata im Rahmen der biologischen Organisation Folge leisten, so kann er damit keineswegs ausschließen, dass sich dabei die vielfältigsten Formen des Denkens, der Konstruktion und Neuschöpfung, in relativer Freiheit gegenüber der Naturgrundlage realisieren. Doch Piaget löst die Entgegensetzung zwischen Natur- und Freiheitsbegriff, wie sie ursprünglich eigentümlich für Kant ist, dadurch auf, dass er die Möglichkeiten der Bedingung solcher Freiheit selbst aus der Natur entspringen lässt. Damit ist das Apriori eines transzendentalen Subjekts ebenso geleugnet wie eine platonische Konzeption der Universalien. Piaget lehnt die Absolutheit eines Inneren oder Äußeren ab, er unterstellt eine Art Dialektik von Subjekt und Objekt, um in diesem Vorgang jedoch zugleich das Prozesshafte und die darin liegende biologische Basis herauszustellen (vgl. auch ebd., 237 ff.).

Wollten wir dies Herangehen mit Kant vergleichen, so werden für das Erkennen bei Piaget die von ihm als Assimilationsschemata bezeichneten Strukturen funktionelle Äquivalente für die synthetischen Urteile a priori. Allerdings gibt es einen wichtigen Unterschied: Während „Kant die subjektiven Bedingungen des Erkennens weitgehend statisch und daher ahistorisch gesehen hatte, so ist Piagets Theorie – im Gefolge Darwins, Spencers, Deweys und Bergsons – eine genetische und daher historische.“ (Aebli in Piaget 1975, Bd. 1, 8).

Die damit zusammenhängenden konstruktivistischen Grundlagen im Blick auf die kindliche Entwicklung habe ich weiter oben bereits besprochen. Hier nun kommt es auf die Differenz zu Freud an.

Die biologische Ausrichtung postuliert den Einschluss von Höherentwicklungen und Veränderungen (z.B. bezogen auf Zeit und Raum), benötigt aber wie Kant auch eine Theorie der Bedingung von Möglichkeiten der Erfahrung, die von Piaget allerdings nicht auf ein transzendentes oder symbolisch-interagierendes, sondern ein biologisch-evolutionäres Subjekt bezogen wird. Dieses Subjekt unterwirft sich der Akkommodation an Umweltbedingungen, wobei es seine Verhaltensschemata assimilativ entwickelt. Dieser Verhaltensaufbau geschieht konstruktivistisch, d.h. das Subjekt passt sich immer neu der Umwelt mit seinen konstruktiven Schemata an, wobei diese Angepasstheit andererseits aber auch immer neu aufgebrochen werden kann. Anpassung erscheint als ein Gleichgewicht zwischen Akkommodation und Assimilation. In der Assimilation verarbeitet das menschliche Denken alle Gegebenheiten der Erfahrung so, dass sie sie ihren Strukturen als Schema einverleibt. Assimilation ist dabei einerseits ein

erworbener Vorgang durch den Aufbau von Schemata, andererseits ein aktiver durch deren Anwendung. In der Akkommodation muss sich die Assimilation bewähren, hier wird sie modifiziert oder geändert.¹

In Piagets Forschungen tauchte ebenso wie bei Freud die Problematik der Deutung von Symbolen auf. Das Zeichen erscheint als ein Element des symbolischen Denkens, wobei das Symbol als Sinnbild auf ein Denken hinzuweisen scheint, das unmittelbar individuell erföhlt wird, ohne auf soziale Übereinkunft angewiesen zu sein (vgl. Piaget 1975, Bd. 5, 218 ff.).

Piaget erhebt zur Frage, ob es richtig ist, dass Freud von einem Geheimzeichen ausgehen kann, in dem das Subjekt etwas ausdrückt, was ihm selbst verborgen bleibt. Dazu präzisiert er, was er selbst unter symbolischem Denken versteht.

Gewiss gibt es bewusste Symbole, d.h. Versinnbildlichungen, die dem Bewusstsein direkt verfügbar sind, und unbewusste, die es besonders in affektiven Situationen nicht verfügbar hält. Allerdings gibt es zwischen beiden keine scharfe Trennungslinie, wie es die Topik Freuds fordert, indem sie die Verdrängung charakterisiert und den Widerstand installiert. Es gibt nach Piaget überhaupt keine räumliche Aufteilung in diesem Sinne, da das Unbewusste nicht ein Bereich des Geistes an sich sein kann, sondern jeder psychische Prozess mit Notwendigkeit Übergänge vom Bewussten zum Unbewussten kennt. Dies wäre im wesentlichen aus anderer Blickrichtung die Argumentation, die ich schon bei dem Hegel-Exkurs (Kapitel II. 3.2.) angeführt habe.

Aus Beobachtungen von Kindern schließt Piaget, dass es vielfach ein verlegenes Lachen, Schüchternheit und dergleichen mehr gibt. Auch erhebt sich in Spielsituationen die Frage, warum das Kind gerne auf frühere Schemata zurückgreift, also beispielsweise das Trinken an der Mutterbrust imitiert, selbst wieder zum Baby wird oder andere als Baby imaginiert. Die kindliche Amnesie, die die Anhänger Freuds unterstellen, um auf die Verdrängung in der frühen Kindheit als Wirkungsfeld eines fernerhin Unbewussten rekurreren zu können, wird von Piaget dabei nüchterner eingeschätzt. Das Schema des Saugens ist lange Zeit von ausschlaggebender Bedeutung. Auch die ersten Personen der Identifizierung sind ausschlaggebend. „Kurz gesagt, jede Person in der Umwelt des Kindes gibt in ihren Beziehungen zu ihm Anlass zum Aufbau eines ‚affektiven Schemas‘, d.h. der Zusammenhang oder des Musters verschiedener aufeinander folgender Geföhle, die diese Personen hervorrufen. Diese Schemata sind es, die die wichtigsten, sekundären Symbole determinieren, so wie sie auch in der Zukunft häufig gewisse Sympathien oder Antipathien bestimmen werden, die schwer anders zu erklären sind als durch unbewusste Assimilation an frühere Verhaltensweisen.“ (Ebd., 226).

Die Vorliebe eines Interesses an Ausscheidungen und das Problem der Reinlichkeitserziehung reduziert sich so gesehen auf den normalen Aufbau von Handlungsschemata, die nachgeahmt werden und andererseits bei übertriebener Reaktion der Eltern durchaus konflikträchtige Problemfelder werden können. Wo Freud von Bedingungen der Erkrankung und des Konfliktes ausgeht, um Fragen der Therapie zu lösen, verharrt Piaget bei einer Normalentwicklung des Kindes,

¹ Vgl. Piaget (1975, Bd. 1, 14 ff.); ferner zur Äquilibrationstheorie Piaget (1976); vgl. auch genauer weiter oben Kapitel II. 1.3. Es wird nachfolgend nur ein Teil der Debatte um das Verhältnis von Piaget zu Freud am Beispiel der Kategorie des Unbewussten angesprochen werden.

die möglichst konfliktfrei gesehen wird. So sind zwar auch in Piagets Traumdeutungen durchaus Wunschvorstellungen vorherrschend, aber die Freud'sche Traumtheorie als Ganzes wird auf Schwierigkeiten der Theoriebildung insgesamt zurückbezogen: Die Schwierigkeit der Freud'schen Theorie liegt für Piaget keinesfalls in den affektiven Prozessen, mit denen sie sich schwerpunktmäßig befasst, sondern in der allgemein-psychologischen Theorie, mit der sie sich bisher zufriedengibt: „Die Natur des Gedächtnisses, die Rolle der Assoziation, der Begriff einer Bewusstseinsentwicklung, dessen aktiver Kern nicht die Intelligenz ist, die Beziehung zwischen Bewusstsein und dem Unbewussten, die Fixierung der Gefühle, um nur die Hauptpunkte zu nennen, dies sind Fragen, die einer neuen Präzisierung bedürfen, bevor man auf eine angemessene Theorie des Symbolismus hoffen kann.“ (Ebd., 237).

Aber kann diese Präzisierung, um die sich sowohl Psychoanalytiker als auch Piaget-Schüler – jeweils auf ihre Art – bemühten, überhaupt je hinreichend geleistet werden? Die Gemeinsamkeit von Freud und Piaget gründet sich zunächst auf den zwei Grundbehauptungen, dass das Gefühlsleben des Kindes mehrere unterscheidbare Phasen durchläuft und dass die Kontinuität darin besteht, dass auf späteren Phasen jeweils an frühere Konstellationen (unbewusst) angeknüpft wird. Die Trennungslinie besteht für Piaget in folgendem Punkt: „Trotz allem Anschein ist Freud nicht so sehr Genetiker, wie man allgemein annimmt, denn zu oft opfert er die Konstruktion (den Aufbau) der Permanenz, da nämlich, wo er dem Säugling wesentliche Attribute eines erreichten Bewusstseins unterstellt, wie etwa ein Gedächtnis, ein Ich-Bewusstsein usw. Was wir also wollen, ist eine Übertragung der Freud'schen Lehre in genetische Kategorien, wobei das, was aus ihr zu sehr eine Wissenschaft der Permanenz macht, eliminiert werden muss.“ (Piaget 1975, Bd. 5, 238).¹

Für Piaget besteht keine Notwendigkeit, die Erhaltung von Gefühlen im Unbewussten zu behaupten. Wenn z.B. gegen den Vater zugleich Regungen der Zärtlichkeit und Anhänglichkeit geäußert werden, so muss man dies nicht auf das Unbewusste schieben, sondern könnte mit gleicher Berechtigung auch die Hypothese aufstellen, „dass das, was erhalten wird, die Art der Aktionen und Reaktionen ist, die Verhaltensschemata und infolgedessen auch die permanenten Beziehungen zwischen den Reaktionen des Vaters und denen des Kindes: Diese Beziehungen also können von neuem periodisch Aggressivität und Liebe hervorbringen.“ (Ebd., 238 f.) Piaget wendet sich gegen die Permanenz eines im Unbewussten erhaltenen Gefühls, er ist gegen die Hypothese, dass das Unbewusste „Gefühle gleichsam auf eigene Rechnung“ ausstellt, so als wäre es „ein zweites Bewusstsein“. Das Unbewusste kann nicht mehr als eine Art ursprüngliche Antriebskraft darstellen, aber es kann nur in Termini der Reaktion beschrieben werden. Hier ist für ihn überhaupt die Gedächtnisbildung des Unbewussten durch Verdrängung zu bestreiten. Viel einfacher erscheint es, das Gedächtnis als ein Organ anzusehen, das vermittels von Rekonstruktion sich erinnert. Die kindliche Amnesie aufgrund von Verdrängung erweist sich dann als

¹ Ein Psychoanalytiker könnte allerdings genau diese Kritik auch an Piaget üben, der mit seinen formal-logischen Beschreibungen oft seine Perspektive in zeitlos erscheinender Korrektheit von Beobachtungen überzieht.

ein Scheinproblem: „Es gibt in der ersten Kindheit keine Erinnerung, weil es noch kein Gedächtnis im Sinne der Evokation gibt, das fähig wäre, die Erinnerungen zu organisieren. Das Gedächtnis im Sinne des Wiedererkennens impliziert keineswegs die Fähigkeit, Erinnerungen zu evozieren (hervorzurufen), denn diese setzt das geistige Bild voraus, die innere Sprache und den Beginn der begrifflichen Intelligenz.“ (Ebd., 240)

Genau dies setzt nach Piagets Untersuchungen jedoch später ein, so dass das Gedächtnis des 2- bis 3jährigen Kindes „noch ein Gemenge von fabulierten Geschichten und richtigen, aber chaotischen Konstruktionen“ ist, das organisierte Gedächtnis aber erst mit der späteren Intelligenz entwickelt wird.

Es ist aus dieser Sichtweise einfacher, von der Konzeption unbewusster Erinnerungen abzukommen und die Assimilation von Schemata näher ins Blickfeld zu nehmen. Gewiss prägen die ersten Identifikationen entscheidend das Leben eines Kindes. Aber wenn es sich als Jugendlicher gegen Autoritäten auflehnt, so muss es nicht an seinem Vater allein nachvollziehen, was wie und warum geschieht: „Im Kontakt mit diesem hat er einfach eine Art, zu reagieren und zu empfinden, erworben (ein affektives Schema), das er im Falle einer subjektiv analogen Situation verallgemeinert“ (ebd., 242). Dies versachlicht die Ausgangslagen: Zumindest zerstört es scheinbar die Permanenz, die Freud gerade im Ödipuskonflikt der Unvermeidlichkeit einer Identifizierung mit dem Vater setzt.

Piaget beklagt, dass Freud, obwohl ganz auf die Kontrolle des Ichs aus, dem konstruktiven Charakter des Denkens in der Organisation eben des Ichs keine Bedeutung zukommen lässt. Dies rächt sich dann jedoch bei der Methode der Assoziation, die in der Therapie angewandt wird. Hier soll möglichst die Pforte zum Unbewussten hin geöffnet werden. Andererseits entspringen Assoziationen gerade Urteilsbildungen oder zumindest aktiven Assimilationen. Zwar hat Freud dem Rechnung getragen, indem er den Widerstand als Urteilsgeber formuliert; aber damit immunisiert, so könnte man Piagets Abhandlung erweitern, Freud sich nur gegen eine mögliche Kritik seines unzulänglichen Assoziationsbegriffes. Assoziation umfasst nämlich gerade Konstruktion. Zwar ändert dies in der Praxis nichts daran, dass man zu den unbewussten Vorstellungen vordringen kann, aber theoretisch bedeutet es immerhin, dass die sogenannten „freien Assoziationen“ notwendigerweise über den Traum hinausgehen und ein Wechselspiel von vor allem imaginativen Assimilationen und Akkommodationen konstruieren, in die die anderen Aspekte integriert werden. Damit verliert der Traum und seine Deutung seine primäre Relevanz – und die Praxis der Psychoanalyse entspricht dem in der Gegenwart zumeist durch Verzicht auf die ohnehin schwierige Traumdeutung.

Wenn aber der Ansatz von Piaget zutreffend ist, dann ist in der Tat die Urteilssetzung und ihre Rekonstruktion beim Verhandeln von Assoziationen mit psychoanalytischen Mitteln zu wenig aufzuklären (zumindest der theoretischen Seite nach), da diese ungenügend die Seite des aktiven Denkens berücksichtigen. Dies ist allerdings nur aus theoretischer Sicht Piagets ein treffender Einwand, denn in der psychotherapeutischen Praxis eines Freudianers stellt sich das Problem deshalb nicht, weil der Therapeut mit der Theorie Freuds dem Patienten eine Schematisierung anbietet, die als Assimilationsschema für die eigene Krankengeschichte und die Bedingungen der Gesundung hergenommen werden

kann. Gesund wird dann derjenige, der sich an das neue Schema hält (was ja in der Tat die faktische Geltung der alten, zur Neurose führenden Schemata überwinden helfen kann). Insoweit ließe sich die Kritik Piagets sogar als ein Beleg für die Wirksamkeit psychoanalytischer Praxis anführen.

Um die Theorie des Unbewussten weiter zu problematisieren, bietet sich besonders der Begriff der Zensur an. Die Verdrängung vom Bewussten ins Unbewusste lässt sich nicht leugnen, sofern man einen fließenden Übergang zwischen beiden annimmt, d.h. also immer auch für bewusste Prozesse das Unbewusste mitdenkt. Aber: „Die Zensur ist ein Produkt des Bewusstseins, so sagt man uns, wenn es einen verdrängten Inhalt ignorieren will. Aber wie kann das Bewusstsein der Grund für das Nichtwissen, d.h. für das Unbewusste sein?“ (Ebd., 244) Wenn das Bewusstsein für Aktivität und Intelligenz steht, dann versteht man diese Äußerung nicht. Man muss das Bewusstsein vielmehr mit einem Projektor vergleichen, der für denjenigen, der ihn handhabt, nur einige Punkte erhellt und andere nicht. Piaget vermutet daher einen tautologischen Charakter der Zensur: Die Zensur soll das Nicht-Bewusstsein ausdrücken, kann aber nichts anderes als die Verdrängung selbst bezeichnen, oder aber sie bezeichnet bloß den Vorgang, dass sich der Träumer eben nicht aller Tendenzen, die ihn beschäftigen, bewusst ist. Noch schwieriger wird dies bei der Behauptung unbewusster Symbole, die in der Phylogenese der Menschen verankert zu sein scheinen und daher in den ältesten Mythen auftauchen. Zunächst war Freud davon ausgegangen, dass die Symbole verkleidete Figurationen der Zensur sind. In der Annahme einer ursprünglichen, angeborenen Symbolik sind sie Verkleidung und ursprüngliches Fühlen einer Ursprungssprache in einem. Dieser Gedanke wird bei C.G. Jung konsequent in einem kollektiv Unbewussten weitergedeutet, das das große Apriori vor jeder menschlichen Erfahrung bildet. Piaget konstatiert treffend, dass man zumindest deutlich die Tatsache der Allgemeinheit von Aussagen von der Hypothese der Vererbung oder eines angeborenen symbolischen Denkens trennen muss, denn sonst könnte man leichtfertig alle allgemeinen Erscheinungen in die Logik von Erblichkeitsschemata pressen.

Für Piaget nun ist ein unbewusstes Symbol „ein Bild, dessen Inhalt an die Wünsche und Eindrücke des Subjektes assimiliert ist und dessen Bedeutung vom Ich nicht verstanden wird.“ (Ebd., 262) Insoweit ist das symbolische Denken keine ausschließliche Verkleidung, es erwächst vielmehr aus der Dialektik von Subjekt und Objekt. Piaget betrachtet das symbolische Spiel von Kindern und konstatiert:

„Wir haben gesehen, dass das Symbolspiel eine freie Assimilation der Wirklichkeit an das Ich ist und dass es notwendig ist, weil das Kind – je jünger es ist, um so weniger – sein Denken der Wirklichkeit anpasst, und zwar anpasst genau im Sinne eines Gleichgewichtes zwischen Assimilation und Akkommodation. Je mehr hingegen diese Anpassung fortschreitet, um so mehr reintegriert das Spiel in die allgemeine Intelligenz, wobei der bewusste Symbolismus zu schöpferischer Konstruktion und Fantasie wird.“ (Ebd., 263)

Das Gleichgewicht zwischen Assimilation und Akkommodation steht dann für die bewusste Regulierung der Gefühle; bei einem gestörten Gleichgewicht hingegen ist die Assimilation der Gegenwart an die Vergangenheit notwendig, oft geradezu lebensnotwendig, wie Piaget sagt.

Die Betrachtung der assimilierenden Schemata vereinfacht die Interpretation von Handlungen: „Die Handlungen, die sich auf andere Menschen beziehen, sind wie die anderen Handlungen: Sie tendieren dazu, sich zu reproduzieren (reproduktive Assimilation), ‚Nahrung‘ zu finden, die sie ernähren (rekognitive Assimilation), und neue Nahrung zu entdecken (verallgemeinernde Assimilation), und das ist so, ob es sich darum handelt, ‚Nahrung‘ für eine Liebe zu finden oder für eine aggressive Tendenz oder für alle möglichen anderen. Und wenn die Assimilation die gleiche ist, dann sind selbstverständlich auch die Personenschemata die gleichen Schemata wie die anderen, nämlich gleichzeitig intellektuell und affektiv. Man liebt nicht ohne einen Versuch zum Verständnis, und man hasst auch nicht ohne ein subtiles Spiel von Vorurteilen.“ (Ebd., 265)

Wenn die affektiven Assimilationsschemata nun unbewusst bleiben, dann geschieht dies, wenn nicht ein Gleichgewicht mit einer aktuellen Akkommodation gesucht wird, wenn keine absichtliche Verallgemeinerung angestrebt ist. Ähnliches ist ja auch für sensomotorische Transfers gegeben, wenn ein Subjekt bereits erworbene Schemata anwendet, ohne sich seiner Ausführungen bewusst zu sein (alle automatisierten Handlungen). Auch wissenschaftliches Denken ist durch die assimilierende Strategie geprägt, indem völlig neue und ungewohnte Zusammenhänge zunächst einmal mit den bekannten Methoden und Kenntnissen assimiliert werden. Daraus folgt nun insgesamt, dass es weder ein darstellendes Bewusstsein des Unbewussten gibt noch eine Zensur, dass aber andererseits durchaus eine Verdrängung in den affektiven Schemata vorhanden sein kann und ihrerseits die Ablösung des einen Schemas durch ein anderes regulieren hilft.

Piaget versucht die Problematik des Unbewussten in den Zusammenhang zu stellen, dass das Bewusstsein zwar seine Ergebnisse bewusst erkennt, aber die eigenen Mechanismen seiner Bewusstseinsproduktion dabei nicht mit Notwendigkeit reflektiert. Die Verdrängung gilt für ihn daher nicht nur für affektive, sondern auch für kognitive Bereiche.

Freud als auch Piaget untersuchen für die kindliche Entwicklung verschiedene Stufen. Für Freud gilt ein je bestimmtes Niveau der Triebreife mit einer bevorzugten erogenen Zone und ursprünglichen Konflikten, die für Jungen und Mädchen unterschiedliche Anforderungen setzen. Für Piaget gilt eine Synthese von affektiven und intellektuellen Schemata, wobei die Entwicklung kontinuierlich fortschreitet und der großen stimulierenden Konflikte entbehrt.

Es ist wichtig, sich zu verdeutlichen, wie das jeweils unterschiedliche Forschungsinteresse in die Theorienbildung eingeht:

Für Freud ist die persönliche Dramatik entscheidend, die er im Trieb- und Gefühlsleben als dem am stärksten tabuisierten Bereich seiner Patienten erkannte, um auf dieser Position aufbauend eine Triebtheorie des Unbewussten zu gründen.

Für Piaget ist das autonome, weitgehend konfliktfreie Ich entscheidend, an dem er die Entwicklung besonders des Denkens und seiner scheinbar universalen Gesetzmäßigkeiten studieren und klassifizieren möchte.

Die unterschiedliche Bewertung des Unbewussten ist so direktes Produkt der Forschungsinteressen. Zwar ist für beide Autoren der Prozess der Identifikation wesentlich, aber Freud betrachtet ihn unter der Maßgabe des Ödipuskonfliktes und damit des Aufbaus von projektiven und introjektiven Strukturen, wohingegen Piaget das kindliche Unvermögen, Ich und Objekt auseinanderzuhalten, zum Aus-

gangspunkt einer Differenzierung des kindlichen Denkens vom autistischen über das egozentrische bis hin zum logischen Denken nimmt. Wenn Piaget auf die Rolle der Mutter eingeht, dann verkleinert er unzureichend den Aspekt der Emotionen und Libido, um sie seinerseits als interessantes kognitives Objekt hervorzuheben.¹ Umgekehrt vernachlässigt Freud diese kognitive Seite.

Die von mir weiter oben vorgebrachten Argumente einer notwendigen Erweiterung des Unbewussten werden durch Piaget gestützt. Allerdings gilt dies nur im Hinblick auf die Form des bewusst sich orientierenden subjektiven Bewusstseins und nicht für die ebenfalls herausgehobene List der Vernunft. Piaget reflektiert diese nicht im historischen Kontext, sondern verharrt auf einer biologistischen Setzung, die sich einer Begründung ihrer eigenen Objektivierung durch bloßen Hinweis auf naturwissenschaftliche Nachbarwissenschaften und mittels der Konstruktion einer einfachen Prozessdialektik der Anpassung als Synthese von Assimilation und Akkommodation entzieht. Dabei allerdings besteht der wesentliche Unterschied gegenüber Freud darin, dass Piaget in einem weniger belasteten empirischen Raum praktiziert, so dass seine Thesen leichthin als realistischer erscheinen mögen.

Freud ist jedoch radikaler, weil er unsere allgemeine Aufstellung einer Dialektik von bewusst und (noch) nicht-bewusst (d.h. die allgemeinste Art des Unbewussten) durch die Dialektik von Lust- und Realitätsprinzip in ihrer Spannung zeigt, im Gegensatz von Aggression und Todeswünschen dramatisiert aufweist, um so Voraussetzungen zu zeigen, die überhaupt erst die Grundlage und motivationale Basis aller Prozesse bilden, die wir bewusst nennen. Die dabei notwendig entstehende größere Unschärfe sollte man als Stärke Freuds auffassen, der im Prinzip des Unbewussten eben gerade ein Prinzip aufgestellt hat, gegen das jede Form des Bewussten, der Wissenschaft, streiten muss, um sich des Grades eigener Bewusstheit aus der Selbst- und Fremdbeobachtung möglicher unbewusster Motive zu versichern. So gesehen korrespondiert die Kategorie des Unbewussten einem je beschränkten und offenen Erkenntnisstand, unseren unzureichenden Erklärungsversuchen, die gerade in der Hinwendung zur Biologie die entscheidenden Verbindungen zwischen Psyche und Physis offen lassen.²

Furth (1990) unternimmt den wichtigen Versuch, Piaget auf Freud zurückzubeziehen. Hierfür ist der Umstand entscheidend, dass Piaget in seiner Theorie ein wesentliches Defizit hinterlassen hat. Seine Theorie des Erkennens, die eine Gleichsetzung von Erkenntnis und biologischer Aktion unterstellt, muss voraussetzen, dass der Organismus mit einem „Grundtrieb zur Anwendung seiner

¹ Dies ist im Lebensweg von Piaget gewiss nicht zufällig. Furth merkt hierzu an: Piaget selbst äußerte sich „offen über seine Flucht in intellektuelle Tätigkeit und Schreiben als eine frühe Form der Abwehr gegen eine emotional instabile Mutter, die neurotische Tendenzen mit religiösem Eifer verband (Freuds typische Patientin!). Als junger Mann ging er durch eine Phase ruheloser Tätigkeiten in unterschiedlichen Bereichen und zeigte in seinen Schriften, dass er in hohem Maße von sozialen und ethischen Idealen durchdrungen war ...; aber als er schließlich herausgefunden hatte, worin sein Lebenswerk bestehen sollte, hat er zunehmend vermieden, sich mit sozial-emotionalen Angelegenheiten zu beschäftigen.“ (Furth 1990, 170 f.)

² „Während Freud die biologischen Triebe ... ‚psychologisierte‘ und bis an die äußersten Grenzen menschlicher Leistungen ausweitete, ‚biologisierte‘ Piaget in gewisser Weise den logischen Verstand und verfolgte seine Ursprünge bis zu den primitivsten Formen lebender Organisation.“ (Furth 1990, 23)

Aktionsschemata“ (ebd., 85) ausgestattet ist. Piaget hat diesen Grundtrieb, der das Handeln des Menschen motiviert, jedoch vernachlässigt und bloß biologisch unterstellt,¹ so dass ihm dabei eine wesentliche, rekonstruierbare Qualität entgangen sein kann. Umgekehrt lässt sich aber auch fragen, inwieweit Freud nicht ähnliche Schematisierungen der emotionalen Entwicklung aufgestellt hat, wie sie uns Piaget in seinen Assimilationsschemata anbietet, wenn Freud von Besetzungen spricht. Als Fazit bleibt jedoch, dass Piagets Kritik an Freud, wie ich sie eben dargestellt habe, im Grunde an vielen Stellen in sich zusammenfällt. Da er in seiner Theorie dem Ursprung der Motivation nicht nachgeht, kann er auch in der weiteren Konstruktion seines Modells nicht mehr die Orte einer möglichen Verknüpfung dieser Motivation mit den Assimilationen und Akkommodationen sehen, die er empirisch aufzudecken versucht.

Gibt es eine Versöhnungsmöglichkeit zwischen den Ansätzen? Piaget bespricht differenzierend das Symbolverhalten von Kindern. Aber warum *wollen* sie symbolisieren? Furth verbindet hier Freuds Einsicht in die energetische Struktur von Triebesetzungen mit Objekten der Außenwelt mit Piaget. Die Libido ist mit Objekten und Symbolen verbunden. „Zu notieren ist, dass die Objekte kleiner Kinder nicht einfach ‚Dinge-dort-draußen‘ sind, sondern in erster Linie die gesellschaftlichen Beziehungen zu den Pflegepersonen, die die heftigsten und oft konfliktuöse Emotionen unterschiedlicher Art umgreifen. Daher lässt die Symbolbildung als Wiederholung libidinöser Besetzungen eine neue Form von Organismus-Umwelt-Beziehungen entstehen, nämlich persönliche Beziehungen; zugleich hat sie die Funktion, libidinöse Lust in geistigen Erzeugnissen zu binden.“ (Ebd., 109) Hier erscheint im Symbolismus der Kinder eine relativ freie Welt, die sich in der Dialektik von Lust- und Realitätsprinzip zunächst stärker als Lustprinzip entfalten kann. In der Dialektik der beiden Triebarten kommt dem Eros hierbei die Funktion zu, die Weltoffenheit zu gewinnen, sich „Objekte“ zu erobern und narzisstische Allmacht zu fantasieren. Hierin liegt ein durchgängig konstruktiver Zugang zur Wirklichkeit, der ein Leben lang andauert, denn für all sein Tun benötigt der Mensch ein offensichtliches emotionales Korrelat, da er in der „Wiederkehr des ewig Gleichen“ Tätigkeiten wie Sisyphos verrichtet, der nicht davon ablässt, einen Stein den Berg hinaufzurollen, um ihn dann wieder fallen zu sehen. Solche skeptische Betrachtung, die es schon sehr lange in der Menschheit gibt, hindert ihn nicht, immer wieder sein Wagnis zu unternehmen. Es muss in ihm dazu eine enorme Energie liegen, die auch diese Grenz-Hinterfragung des eigenen Tuns und weltzurückgezogene Untätigkeit im Regelfall verhindert.

Gleichzeitig hat Freud im Todestrieb einen Kontrahenten behauptet, der die Abschließung und Erhaltung des Organismus thematisiert. In ihm wurzeln Aggression und Zerstörung, die die Erhaltung gegen andere ausdrücken, letztlich aber auch gegen das Selbst gerichtet sind und seinen Tod bedeuten werden. „Auf der Ebene primärer Emotionen heißt Eros Liebe von anderen, Todestrieb Angst ums Selbst. Beide Triebe zusammengenommen liefern die motivationale Energie

¹ Furth gibt einen Hinweis auf das Alterswerk von Piaget, wo dieser erkannte, dass das Wachstum der kindlichen Logik sich wohl besser als ein „System von Bedeutungen mit reziproken Implikationen“ auffassen lasse. Dies schließt ein, dass hier eine Fülle von Bedeutsamkeit erscheint, die das Weltbild des Kindes formt und an die Furth durch seine Synthese von Freud und Piaget anknüpfen will.

zur Erhaltung und Entwicklung des Organismus. Ihr Zusammenspiel ist konfliktuös, spannungsreich und von Ambivalenz und Kompromissbildung geprägt. Im kognitiven wie im emotionalen Bereich gibt es eine ständige Spannung zwischen ‚Kampf oder Flucht‘ (*fight or flight*) versus ‚Binden oder Bilden‘ (*mate or make*). In Piagets Sprache entspricht Eros der konstruktiven Assimilation, dem Trieb zur Einverleibung, Erweiterung oder Konstruktion von Neuem – in welcher Form auch immer. Dem Todestrieb entspricht eine andere Art der Assimilation, nämlich die restriktive, die die Person gegen die Einflüsse anderer abschottet.“ (Ebd., 110 f.) In der frühen Kindheit dominieren konstruktive Assimilationen mit libidinösen Anteilen, aber sie bleiben auch für später bestehen, wenn Entwicklung sich allenfalls verlangsamt. „Die menschliche Erkenntnis ist lebendig und kann nicht stillstehen – nicht anders als interpersonelle Beziehungen, deren Voraussetzung, Bestandteil und ko-konstruktives Ergebnis sie ist.“ (Ebd.)

Wenn Furth so die Begriffe konstruktive und restriktive Assimilation einführt, dann findet allerdings eine Desexualisierung der Triebe statt, die im Sinne Freuds zu reflektieren und gegebenenfalls zu kritisieren bleibt.¹ Insoweit kann es sich nicht um eine Gleichsetzung handeln, sondern nur um eine Analogiesuche in einem anderen Beobachtungsbereich. Sie erinnert an die Unterscheidung von Selbst- und Fremdwängen, die ich nach Elias vornahm, um eine Ko-Konstruktion für die Selbst- und Fremdbeobachtung einzuführen. Präzisierend kann ich nun sagen, dass sowohl Selbst- als auch Fremdwänge unter den Perspektiven der beiden Grundtriebe oder der beiden Assimilationsschemata ihre jeweilige Dynamik entfalten: Selbstwänge enthalten konstruktive wie restriktive Momente, libidinöse wie aggressive Besetzungsformen, die in historisch geronnener Form als Fremdwänge zirkulär auf sie zurückwirken. Damit allerdings wird die Unschärfe der Beobachtertheorie gegenüber dem eher abgeschlossenen Ideal eindeutiger Zuordnung von Beobachtung und Gegenstand bzw. Ereignis erhöht, denn es bedarf der symbolisch vermittelten Reflexion – der hohen Eigenbeteiligung am Beobachtungsgeschehen einschließlich wirkender unbewusster Motive –, um deren symbolisch-konstruktiven Gehalt zu bezeichnen.

Die Objektbesetzung meint bei Freud einen komplexen Vorgang, der keineswegs bloß als verdinglichend aufgefasst werden kann. Objekte sind für Freud nicht einfache Dinge „da draußen“, sondern psychologisch vermittelte Objekt ereignisse, die an Personen, Gegenstände, Interaktionen gebunden sind und sowohl energetische als auch innerpsychisch dynamische Vorgänge umfassen. Die Frage entsteht nun, inwieweit wir Piagets konstruktivistisch erzeugtes Objekt mit dem Objektbegriff bei Freud zusammendenken können. Furth entwirft hierfür mehrere Hypothesen.

In der Kindheit sind die sexuellen Energien entscheidend beim Aufbau der symbolischen Welt, wobei der interaktive Körperkontakt als Grundlage dient. Kinder transformieren so faktische Sozialbeziehungen in persönliche Beziehungen, die sie psychisch konstruieren. Es ist wesentlich, dass dies grundlegend in der Kindheit geschieht. Hier ist es möglich, dass ein relativ einfaches symboli-

¹ Dies gilt analog auch in der Ich-Wendung der Psychoanalyse. Vgl. hierzu insbes. Parin (1978), Parin/Parin-Matthèy (1988).

ches Material ausreicht, an dem Kinder die Grundlage logischer Systeme, konkreter und formaler Operationen entwickeln können. Vergleichende Untersuchungen scheinen darauf hinzuweisen, dass dies für alle Kulturen ein Wesensmerkmal ist.¹

Zugleich aber scheint der frühen Symbolisierung eine Paradoxie innezuwohnen. Warum benötigt der Mensch Symbole, wenn er doch seine Triebbedürfnisse einfach durch Tun befriedigen könnte? Wieso sollte kindliches Spiel, wieso sollten symbolische Konstruktionen biologisch betrachtet sinnvoll sein?

Furth benutzt diese vereinfachten Fragen,² um eine neue Logik der Betrachtung einzuführen: Symbolische Konstruktionen benötigen – als relativ weltoffene Auslegungen – die Kindheit, weil diese gegenüber der Logik und Sexualität der Erwachsenen als variantenreiches symbolisches Spiel und „unschuldige Selbstsucht“ viel klarer evolutionäre (damit ursprünglich natürlich erscheinende) Herausforderungen ausdrückt, als die demgegenüber starre Erwachsenenwelt.

Aus dieser Konstruktion heraus rekonstruiert Furth zwei Gesichtspunkte der Freudschen Theorie in einem neuen Licht: Einerseits kann aus der Zweiphasigkeit sexueller Entwicklung, von der Freud ausgeht, deutlich auf die Grundsätzlichkeit der Formierung der menschlichen Persönlichkeit geschlossen werden. In der Triangulation von Papa, Mama und Kind stecken interaktive Bezüge, deren Konfliktbewältigung aus dem Fokus sexueller Entwicklung (Ödipus-Konflikt) zu persönlichkeitsformenden Strukturen führt, die als soziale Konstrukte von großer Reichweite sind. Ich kann hinzufügen, dass man wohl über den Zeitpunkt und die Art dieses Konfliktes streiten kann, dass aber doch jede psychologische Entwicklungstheorie sich der Frage konfrontiert sieht, auf welcher Motivbasis (oder: Triebbasis) diese Entwicklung mit welchen Konsequenzen stattfindet. Andererseits erscheint die Kritik an Freuds scheinbar einseitiger Betonung der Sexualität als Motor aller Entwicklung so auch nicht mehr als haltbar. Es ist ja nicht bestritten, dass viele Regungen im Menschen wirken mögen. Aber Freud hat zutreffend erkannt, dass es für alle Objektbesetzungen und Symbolbildungen, die Kinder mit ausgesprochener Motivation vollziehen, eine Basis geben muss, die er als Libido verstand. Es gibt aus meiner Sicht zahlreiche Gründe, die diese Konstruktion als relevante Beobachtertheorie begründen lassen:

¹ Allerdings ist bei solchen Übertragungen auf andere Kulturkreise sehr große Vorsicht geboten, die mir die Piaget-Schüler nicht immer zu bewahren scheinen. Wenn z.B. Dux u.a. (1989) in vergleichenden Zeitanalysen Experimente nach dem Konstruktivismus von Piaget in fremden Völkern durchführt, um zusammenfassend festzustellen, dass die von Piaget festgestellten Denkmuster universell gelten, dann muss dies immer auf dem Hintergrund des kritisch zu betrachtenden Beobachtungskonstrukts reflektiert werden. Dux schreibt: „Der Befund ist unumstößlich: in sozialstrukturell wenig entwickelten Gesellschaften, wie den von uns untersuchten, ist mit einem präoperationalen Zeitverständnis auszukommen.“ (Ebd., 119) Im Blick auf die gewählte Beobachtertheorie mag dies zutreffend erscheinen, aber aus dieser Position vergisst man die anderen Zeitformen jener frühen Völker, die als Traumzeit (Duerr) oder von uns mit unseren Beobachungskategorien gar nicht beobachtbare Zeit erscheinen. Ein Beobachterkonstrukt nach Piaget aber erfasst ohnehin nur mit den ihr immanenten (euro-ethnischen) Ausschließungsgründen kognitive Entwicklung.

² Als Beobachter können wir den Menschen nie rein in seiner natürlichen Grundlage diskutieren. Wir sehen ihn immer schon symbolisch vermittelt, d.h. in seiner Kultur.

- ▶ Die Konstruktion der Erwachsenengesellschaft geht immer mit der kindlichen Entwicklung einher, die im Wechselspiel des Heranwachsens und Alterns in einer Gesellschaft als soziale Beziehung mit libidinösen Mustern erfolgt. Sexualität ist dabei nicht nur eine biologische Notwendigkeit zur Sicherung der Reproduktion, sondern erzeugt dem Menschen ein Lustprinzip, das nach Möglichkeiten der Umsetzung sucht und diese an die Umweltbedingungen anpasst. Hierbei werden alle Objekte, die libidinös „aufgeladen“ sind, zu besonders wirkenden Symbolen: Mutterliebe, Vaterliebe, Familienbande bzw. Delegationen in der Familie, Heimat, Nation, um nur einige in aufsteigender Abstraktion zu nennen. Sie alle können widersprüchlich sein, konfliktbeladen, alternativ gegenüber den Aufladungen anderer. Sie stellen einen großen symbolischen Vorrat für den Erwachsenen dar, mit dem er mit Anderen über sich ins Gespräch kommen kann. Darin drückt sich nach Furth eine Bindung libidinöser Energie aus, die sich „in Form von Besetzungen der Symbole (Bilder) genau der Objekte vollzieht, an denen das Kind emotional hängt.“ (Ebd., 102) Nach Furths Auffassung ist ein „Ich-will-mein-Objekt“ die „Grundlage aller Objekterkenntnis“. (Ebd., 191) Dies ist weniger weit von Piaget entfernt, als man meinen könnte: „Beim Aufbau von Symbolen assimilieren die Kinder, wie Piaget gezeigt hat, die Realität an ihre persönliche Lust. Man kann diesen Satz umkehren: Mit dem Aufbau von Symbolen konstruieren die Kinder ihre persönliche Lustwelt. Die libidinöse Besetzung dieser Welt ist nicht nach innen, auf das Selbst gerichtet – eine verbreitete Fehlinterpretation von Piagets Begriff ‚egozentrisch‘. Im Gegenteil, Lust richtet sich aufs Objekt und impliziert eine starke persönliche Bindung an andere.“ (Ebd., 102 f.) Auf dieser Basis vollzieht sich dann die Erweiterung der symbolischen Handhabe, die in Abhängigkeit von ihrer konstruierten Aufgeladenheit steht, keinesfalls aber unveränderlich für alle Zeiten ist. Allerdings kann nach Freud die Besetzung sich als Störung nach innen wandeln und zu einer narzisstischen Besetzung des Selbst führen. Die konfliktuösen Störungen mit anderen hat Freud überwiegend aus der Perspektive des Einzelpatienten erörtert, was sein Modell in der Innensicht hat dynamisieren helfen, in der Außensicht jedoch die interpersonellen Bezüge oft ausblendete. Diese Schwäche ist bei Piaget noch sehr viel stärker ausgeprägt.¹
- ▶ Sowohl Piaget als auch Freud betonen in der Herstellung solcher Konstruktionen bestimmte Gleichgewichtszustände. Bei Piaget ist dies die These von der Äquilibration (1976), die ein Streben nach übergreifender logischer Kohärenz ausdrückt. In ihr scheinen Assimilation und Akkommodation in einer Balance zu stehen; es erscheint darin eine Balance zwischen Subjekt und Objekt, deren Gleichgewicht eine motivationale Basis für die Erkenntnisentwicklung darstellt. Wenngleich dieses Basis nicht biologisch vorgegeben ist, so erscheint in der Aussage, dass sich Personen eines solchen Gleichgewichts nur dann bewusst werden, wenn sie Störungen

¹ Der Grund hierfür liegt darin, dass bei Freud interaktive Beobachtungen über das Wechselspiel von Papa-Mama-Kind noch deutlich hervortreten, während bei Piaget Interaktionsverhältnisse im Sinne der zweiten Kränkungsbewegung vernachlässigt werden. Mit Lacan wird sich in Kapitel II. 3.5. eine Synthesemöglichkeit zeigen.

verspüren, wenn sie ein Ungleichgewicht erleben, eine stark biologistische These, die die Homöostase eines biologischen Systems in problematischer Analogie auf psychische Prozesse verallgemeinert. Auch Freud ist hiervon nicht frei, wenn er zu Generalisierungen in der Es-Ich-Über-Ich-Entwicklung greift, weil er außerhalb solcher verdinglichenden Redeweise uns nicht die Prozesshaftigkeit solcher Entwicklung selbst verdeutlichen kann. Gleichwohl bleibt sein Konstruktionsmuster brüchiger, unschärfer, mithin aber wohl auch lebensnäher als Piagets Versuch der Formalisierung. Dies liegt daran, dass Freud aufgrund seiner Triebtheorie mehr an der Dynamik, an der grundlegenden Spannung und damit auch dem nie endenden Kampf interessiert ist, der eine Äquilibration allenfalls in jenem *Moment* herstellen lässt, in dem der Tod die letzte Regung und Aufgabe dieses Kampfes selbst ist. Wie immer wir die Perspektiven einfangen und deuten mögen, die Konstruktion des Deutungsrahmens zeigt sich schon als Eingriff in die Beobachtung dessen, was wir vor uns zu sehen vermeinen: Als Aufbau der symbolischen Welt, in die wir verstrickt sind, um von dort aus ein konstruiertes Ganzes in den Blick unserer Beurteilung zu nehmen.

- ▶ „Das Symbol ist der klarste Fall einer psychologischen Entität, in der sich Freuds und Piagets Theorien begegnen, wobei erstere die Motivation, letztere die kognitive Komponente liefert. Um ein Stück abwesender Realität zu vergegenwärtigen, bedarf es einer Erkenntnis, die Zeichen und Bezeichnetes koordiniert, und der Energie und Motivation, eine neue Realität zu konstruieren.“ (Furth 1990, 98) Das Symbol ist bei Freud ein Repräsentant von Triebregungen, denn der Trieb für sich kann niemals „Objekt des Bewusstseins“ werden, sondern muss sich an Vorstellungen knüpfen, die für ihn stehen. Vorstellungen sind für Freud Erinnerungsspuren, Besetzungen, wohingegen Affekte und Gefühle Abfuhrvorgängen entsprechen, die als Empfindungen wahrgenommen werden.¹ Symbole, so konnte Freud in seiner therapeutischen Praxis erkennen, können sich von den Affekten loslösen, auch wenn sie ursprünglich Triebbesetzungen waren. Bei Piaget erscheint dieser Umstand als Trennung von Aktion und Erkenntnis. Beide Einsichten verhelfen zu einer Differenzierung der Beobachtung und sollten damit gegenwärtig relevante Bezugspunkte von Beobachtertheorien in den Humanwissenschaften sein.
- ▶ In der Kindheit ist hier mehr als im Erwachsenenalter ein spielerischer Umgang sowohl mit der Libido als auch mit den symbolischen Variationen zugelassen, als es die Arbeits- und Leistungswelt der Erwachsenen gestattet. Das Realitätsprinzip reguliert das Lustprinzip, aber Freud spricht hier bewusst von einem Prinzip und nicht von einer absoluten Wirklichkeit „an sich“. Neben der Empfindung von Lust gibt es die Vermeidung von Unlust, was die Beobachtung solcher Ereignisse in einem weiten Feld andeutet. Die symbolischen Spiele erscheinen freier, obwohl sie immer auch in den Kontext der Umweltvorgaben eingebunden sind und sich in Nachahmung ebenso äußern wie im Widerstand gegen Begrenzungen. Zugleich erscheint eine Lieblingsbeschäftigung von Kindern: Das imaginierte Objekt, mit dem

¹ Vgl. dazu auch weiterführend Furth (1990, 99 ff.).

Kinder symbolisch handeln, das in ihren Aktionen vorkommt, ist letztlich nichts anderes als ein Übergreifen der interaktiven Handlung und der Lustempfindung oder Unlustvermeidung auf das, was wir verallgemeinert menschliche Gesellschaft in ihren vielfältigen Inhalten und Formen nennen, und deren Voraussetzung das Schaffen von Objekten und Symbolen ist.

- ▶ Es ist dies auf keinen Fall eine ausschließlich oder überwiegend kognitive Entwicklung. Freuds Theorie ermöglicht vielmehr, zu erkennen, dass die voraussetzende Basis aller konstruktiven oder restriktiven Assimilationen durch Triebstrukturen bedingt sind. Allerdings meint dies keine einseitige Unbedingtheit, sondern einen zirkulär verwobenen Prozess, denn in der einmal in Gang gesetzten Entwicklung ist weder Anfang noch Ende von Objektbesetzungen zu erkennen und auch kein absolutes Ding mehr auszumachen. Die je individuelle Entwicklung und der je besondere Fall von Selbst- und Fremdbeobachtung helfen Konstruktionen über die jeweilige Konstruktion einer Lebenswirklichkeit auf der Basis einer individuell unterschiedlichen Triebregulierung zu erstellen.
- ▶ Symbolische Rituale und soziale Spiele, Fähigkeiten, symbolische Geschichten zu erfinden und sie sozial zu teilen (ebd., 131 f.), sind ebenso Voraussetzungen für die konsensuell geteilte Beobachtungsleistung in menschlicher Kultur wie das Erinnerungs-Gedächtnis an die eigene Herkunft im Individuellen (Biografie) wie im Allgemeinen (Geschichte). Dies erinnert die Zeitgebundenheit, die ich für alle Symbolisierungsleistungen weiter oben bereits herausgearbeitet habe und zwingt, diese in ihrem jeweiligen Kontext zu deuten.
- ▶ Kreative Ideen und Handlungen, Kunst in allen Formen, aber auch magische und mythische Leistungen wie alle Projektionen sind kein Luxus neben einer die Bedürfnisse befriedigenden Arbeitswelt, sondern menschlicher Ausdruck einer Symbolisierungsfähigkeit, die nicht nur die Umwelt, sondern auch sich selbst als ein Teil dieser Umwelt in unendlichen Variationen zu konstruieren vermag.

Furth (ebd., 105) versucht als Zusammenschau frühkindlicher Entwicklung eine Matrix aufzustellen, die den Entwicklungsfortschritt nach Freud und Piaget in folgender Synthese darstellt:

Alter	Ego	Logik	Libido	Abfuhr	Prozess	Welt
0 - 2	Aktion	<i>Aktion (sensomotorisch)</i>	Frei	-	Unlustvermeidung	Aktion
2 - 6	Lust	Objekt, Symbol (präoperational)	Gebunden	Frei	Primär	Privat symbolisch
6 +	Realität	Operationen	Gebunden	Kontrolliert	Sekundär	Sozialisiert symbolisch

Diese Matrix weist als Beobachtertheorie der frühen Kindheit jedoch eine grundsätzliche Schwäche auf. So scheint sie eindeutig anzugeben, welche

Ichleistungen in welcher Logik bei welchem libidinösen Potenzial zur Welterzeugung prozesshaft führen. Aber dies bleibt ein sehr allgemeines Konstrukt, das jede Phase bereits unter der Dominanz bestimmter Normalentwicklung sieht. Freud und die Kinderpsychoanalyse nach ihm lassen im Gegensatz dazu – allerdings nur, wenn wir die verschiedenen Modelle beobachtend nebeneinanderstellen – stärker den Fall der Variation thematisieren. So mag es zwar für eine Beobachtertheorie sinnvoll im Blick auf die kognitive Entwicklung sein, die Logik des Ego an die Aktion zu knüpfen, aber muss dies notwendigerweise ebenso mit emotionalen Prozessen bloß der Unlustvermeidung einhergehen? Ist für das Kleinkind nach den kinderpsychoanalytischen Forschungen nicht bereits auch ein Objektverhalten anzusetzen? Ist die Freiheit der Libido nicht doch besser auch für diese Phase in ihrer interaktiven Bindung zu betonen? Sind nicht bereits Abfuhrleistungen erkennbar?

Im Einzelfall, so scheint mir offensichtlich, wird diese Matrix bezweifelt werden müssen. Gleichwohl habe ich sie hier angeführt, um nochmals zu verdeutlichen, dass wir als Beobachter des Systems Kindheit uns notwendigerweise mit solcher Matrix beschäftigen, wenn wir Ordnung in die Beobachtungen hinein konstruieren. Und solche Konstruktion endet nicht bei der Kindheit, sondern sucht hier ja nur einen gezielten Blick durch ein gedachtes Schlüsselloch, um daraus Entwicklungen für den weiteren Lebensprozess abzuleiten. Dies jedoch dokumentiert nun für uns die Unschärfe, die zwangsläufig dadurch entsteht, dass die Kinder, die Objekt der Beobachtung sind, nur wenig direkt in die Konstruktion solcher Fremdbeobachtung eingreifen können. Im Sinne einer engeren Beobachtungswirklichkeit sind mindestens drei methodische Formen hier unmöglich:

- (1) die isolierende Laboruntersuchung über einen hinreichend langen Zeitraum, um einerseits die Alltagslebenswelt zu bewahren und andererseits einem möglichst exakten empirischen Nachvollzug unter Ausschluss der Teilnahme des Beobachters an Veränderungen des Beobachtungsereignisses genüge zu tun;
- (2) eine Isolierung der Teilnahme am Beobachtungsprozess, da selbst dann, wenn die Kinder in ihrem Spielverhalten oder sonstigem Verhalten mit anderen Personen beobachtet werden, der spezifische Ort und Zeitraum der Beobachtung selbst immer in die Beobachtung eingreift;
- (3) eine direkte Selbstbeobachtung der betroffenen Kinder und deren diskursive Reflexion in Handlungsforschung.

Dank dieser Unschärfe werden wir nie einen Abschluss unserer re/konstruierenden Bemühungen in diesem Beobachtungsfeld erwarten können, was andererseits dem kreativen Potenzial menschlicher Veränderungsfähigkeit in diesem Feld selbst entsprechen mag und die Forschung damit vermenschlichen sollte. So wird Unschärfe zu einem Ziel menschlicher Beobachtungstheorien, wenn es um menschliche Entwicklung geht, was aber keinesfalls die Notwendigkeit hinreichender Begründung über ihr Maß und ihre Zureichung zur Begründung ausschließt und uns auch nicht des Verständigungsdiskurses hierüber enthebt. Konstruktivismus bedeutet hier nicht, dass keine Definitionen und eindeutige Verständigung mehr möglich ist, sondern vor allem, dass die Beobachterpositionen und die Annahmen der Verständigungsgemeinschaft offengelegt werden sollen. Zugleich wird konstruktivistisch dann auch erforderlich, die Beobachterperspektiven möglichst weit zu halten und das Konstruktive nicht nur

den äußeren Beobachtern vorzubehalten, sondern auch den Betroffenen zu ermöglichen.¹

Hier ist es interessant, dass gerade die Erforschung der Kindheit im Spektrum der Wissenschaft mit besonderem Argwohn verfolgt wird. Begierde, Egozentrik und angebliche Wirrheit von Kindern mischen sich mit schwer realisierbaren objektiven Forschungsanlagen zu einer Ablehnungshaltung, die besonders in einer patriarchalisch ausgerichteten Wissenschaft ihre Dienste tut. Der Positivismus und seine Spielarten haben dabei eine Pseudo-Schärfe der Forderung nach Eindeutigkeit von Urteilen errichtet, die im Blick auf die Lebenswelt nur theoretisches Postulat, aber keine hinreichende Methode für Analyse mehr sein können. So wird die Ablehnung von Unschärfe, die darin gipfelt, alles abzulehnen, was nicht durch sehr begrenzende und damit begrenzte Empirie hinreichend eindeutig nachvollzogen werden kann, nicht zu einer schärferen Bestimmung von Wirklichkeit, sondern oft zu ihrer Verzerrung. Beobachterwelten werden dirigiert, konzentriert und reduziert, um sich den Rest einer Illusion positiven Wissens einzufangen, der im Blick auf soziale Personen ohnehin eine Fiktion bleiben muss. Würden wir die Theorien Piagets und mehr noch Freuds aus solchen Gründen ablehnen, so wäre nicht nur die Wissenschaft um Kränkungen ärmer, sondern auch unser Selbstbewusstsein an einer wesentlichen Stelle seiner kritischen Distanzierung von Überheblichkeit gegenüber dem eigenen Vermögen über sich selbst getäuscht.

¹ Vgl. weiterführend zur Kindheit Reich in http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/reich_works/aufsätze/index.html Nr. 21 a,b, 51.

3.5. Lacans Erweiterungen des Unbewussten

Jacques Lacan spürt zwei Defizite der Psychoanalyse besonders auf: Einerseits die Rolle der Sprache, die sich im psychoanalytischen Diskurs sowohl über das Sprechen – mit den Patienten – als auch im Gesprochenen – etwa den Lehr- und Grundsätzen der Psychoanalyse selbst – zeigt; andererseits die Rolle der Interaktionen, die sich nicht nur für das Verhältnis von Patient und Therapeut ergeben, sondern die immer schon vorgängig für jeden Menschen, der von einem Beobachter als relativ abgeschlossen imaginiert wird, gelten, und die bedeuten, dass jede Form von Abgeschlossenheit schon Illusion der Subjekte selbst ist.

Es kann hier nicht hinreichend auf Lacans umfangreiches Werk eingegangen werden, sondern eher nur konstruierend einiges aus diesem herausgegriffen werden, was besonders deutlich im Kontext der Erhöhung von Unschärfe in wissenschaftlichen Beobachtungen Relevanz hat. Gleichwohl ist eine solche Auswahl insbesondere bei Lacan schwierig, da seine gesamte Arbeit eine Art Verwirrung intendiert,¹ die geradezu prototypisch Infragestellungen von Beobachterpositionen beinhaltet, auch wenn sie selbst mitunter auf eine scheinbar sichere letzte Position des Beobachtens zurückfällt.

Für Lacan ist der Riss, der Subjekte durchzieht, besonders wichtig: Einerseits werden sie in eine Kultur hineingeboren, in der sprachlich und kulturell schon vorentschieden ist, was sie sind – d.h. mit welchen Signifikanten sie sprechen und welche Signifikate Bedeutung haben werden –, andererseits aber scheint es die Freiheit der Subjekte zu sein, hierin ihr ganz eigenes Interesse und je subjektive Besonderheit aufzuspüren. In der ersten Position entdeckt er, dass das Unbewusste wie eine Sprache strukturiert ist, in der zweiten, dass das Subjekt sich immer in anderen Menschen spiegelt.

Zunächst ist die Sprache schon vorhanden, die das repräsentiert, was für das Individuum Relevanz haben wird. Dann jedoch bedarf es eben der Artikulation dieses Individuums, um das anzueignen, was es von diesen Aussagemöglichkeiten der Welt für sich aufnehmen und verändern will. Beide Positionen sind miteinander verwickelt und so komplex, dass die Menschen in ihren Beziehungen untereinander und zu Sachen sich mancherlei Illusionen hingeben, weil sie die Verwicklungen selbst nicht durchschauen. Für Lacan kann man keinen Ort außerhalb der Sprache beziehen, von dem aus über sie geredet werden könnte. Er schließt die Ableitung der Sprache von einem unabhängigen Beobachterstandpunkt, der nicht schon sprachlich vermittelt ist, aus. Für ihn ist es die Welt der Worte, die die Welt der Dinge schafft.

Kontrastierend zu der Auffassung, dass die Psychoanalyse letztlich, will sie sich mit dem Unbewussten beschäftigen, auf biologische Komponenten zurückgeführt werden müsse, entwickelt Lacan nun ein Programm, das die Triebtheorie zwar nicht bestreitet, aber in das kulturelle und interaktive Geschehen zurückholt. Er wehrt sich dabei insbesondere gegen einen Reduktionismus, der, wie es die Ich-

¹ Lacans verwirrender Stil wird von Rezipienten immer wieder kritisiert, obwohl seine Begriffe nicht unbestimmt sind, sondern „nur“ durch wechselnde Bestimmungen variieren. Er assoziiert ständig und oft recht frei, aber meist mit dem Ziel, vertraute Blickweisen durch exakte Beschreibungen zu erschüttern.

Psychologie immer wieder andeutet¹, zu Erklärungsweisen eines gut funktionierenden und sozial angepassten Individuums in der Gesellschaft führt. Sein Vorgehen versteht Lacan zugleich als eine Rückkehr zu Freud, um zu signalisieren, dass die Psychoanalyse eben nicht eine Erklärungstheorie für soziales Funktionieren von Menschen ist, sondern eher grundsätzliche Schwierigkeiten des „In-der-Welt-Seins“ thematisiert, die dann auch für therapeutische Situationen von großem Nutzen sind.²

Mit Abstand zur Psychoanalyse selbst betrachtet, ist es interessant, dass Lacan dabei drei Beobachterpositionen entwirft, die er selbst als Register des Beobachtens beschreibt und deren Konstruktion ihm hilft, die Verwickeltheit und Verwobenheit psychischer Akte zu differenzieren. Indem ich Lacans theoretische Bemühungen als konstruktivistische Setzungen verstehe und damit uminterpretiere, lässt sich ein hoher heuristischer Wert erzielen. Lacan betrachtet die Welt unter den Registern des Imaginären, des Symbolischen und des Realen, die ich als Grundbegriffe auch des interaktionistischen Konstruktivismus uminterpretiere.³

Hier holt Lacan hermeneutische Aspekte in die biologischen Begründungen der Psychoanalyse zurück. Bereits für Freud war es deutlich geworden, dass in der Suche nach Wahrheit das Unbewusste nicht mit Realitätszeichen antworten kann. Es gibt im Gespräch mit Patienten keine objektive Erkenntnis von vergangenen Ereignissen. Insoweit war der Weg frei, um einerseits eine eigene Beobachtertheorie der Psyche aufzustellen, andererseits diese dann in den Erinnerungsspuren der Patienten konstruierend nach den zuvor gesetzten Erwartungen zu entdecken. Dabei schien insbesondere der Biologismus eine wissenschaftliche Garantie für die Stichhaltigkeit des Verfahrens zu geben, denn indem Freud biologische Kräfte – Triebe – zum Ausgangspunkt des Unbewussten wählte, von denen ein jeder Mensch eine Ahnung in seinem Leben erhält, schienen auch die weiteren Ableitungen der Psychoanalyse als relativ zwingend. Aber Wahrheit spielt hier nicht mehr nach dem Maßstab einer Übereinstimmung von Urteil und Sache eine Rolle, wie es noch zu den Illusionen der Wissenschaft selbst im 20. Jahrhundert gehörte,⁴ sondern wird auf die Beziehungsseite der Subjekte gezogen. In der Psycho-Logik tritt sie in einen Bereich potenzieller Unschärfe ein, der insbesondere durch die therapeutische Situation der Übertragung und Gegenübertragung hergestellt wird. Allerdings ist Freud noch nicht so radikal, die Wahrheit der Psychoanalyse als Konvention der Psychoanalytiker auszugeben.

¹ Ausgehend insbesondere von Hartmann (1972), später weiterentwickelt z.B. bei Kohut (1976, 1981, 1989), Kernberg (1983).

² Lacan besteht darauf, dass die Freudsche Biologie nichts mit der herkömmlichen Biologie zu tun hat. „Es handelt sich um eine Manipulation von Symbolen in der Absicht, energetische Fragen zu lösen, wie es der homöostatische Bezug manifestiert, der es gestattet, nicht nur das Lebewesen als solches zu charakterisieren, sondern auch das Funktionieren seiner Hauptapparate.“ (Lacan 1980, 101) In dieser logischen Verbindung enthüllt sich einerseits ein energetischer Mythos, der andererseits die Freiheit für die Beziehungsanalyse des Menschen - seinen Psychismus - schafft. Diese Seite von Freud hervorzuheben, das ist die Aufgabe der „Rückkehr zu Freud“, die Lacan verfolgt.

³ Wenn nachfolgend einzelne Aspekte der Register zur Veranschaulichung hervorgehoben werden, so ist immer auch zu bedenken, dass Lacan sie als untrennbar miteinander verflochten sieht.

⁴ Diese Illusion äußert sich in allen Versuchen der Abbildungstheorie oder in der Suche nach Strukturen a priori, die inhaltlich bedeutsame Abbildungen der Natur oder der Dinge „an sich“ erzwingen. Vergleiche dazu auch nochmals die erste Kränkungsbeziehung.

Mit der Unschärfe der Wahrheit der Psychoanalyse ist für Lacan eine Tür hin zu den Beziehungen der Menschen aufgestoßen. Ihn beunruhigt dabei stärker als andere Psychoanalytiker zutiefst die Kluft zwischen biologischen Antrieben und kulturellen Ereignissen, zwischen interaktiven und sprachlich vermittelten Prozessen. Das Unbewusste umgreift in der psychoanalytischen Perspektive unverstandene Handlungen von Subjekten, die aber bereits in der Psychoanalyse selbst verstanden scheinen. Das Unbewusste ist eben nicht allein eine Lücke, die dem Bewusstsein entsteht, indem es seine Vergangenheit zu erinnern versucht, sondern das Unbewusste entsteht aus der Sicht des psychoanalytischen Beobachters in vollendeter Zukunft: „Ich werde sein, was ich gewesen bin.“ In anderen Worten: Wir werden nicht spontan zu etwas in einer Zukunft, sondern von dem eingeholt, was seit unserer Kindheit ein Muster erzeugte. So sind wir in jedem Hier und Jetzt ein bereits Gewesenes. So werden wir in einer Zukunft etwas sein, was andere schon beobachtet, was z.B. Freudianer schon notiert haben. Dafür gibt uns die Sprache ein Beispiel.

Sehen wir auf den Bildungsprozess der Sprache bei kleinen Kindern, so entdecken wir im Kinderspiel, dass ein kleines Kind, das noch kaum sprechen kann, mit Gegenständen umgeht, indem es mit ihnen spielt, sie aus seiner Sicht verbannt, sie wieder hervorholt und anschließend erneut zum Verschwinden bringt. Die Laute, mit denen es das Verschwinden und Wiederauftauchen dieser Gegenstände begleitet, klingen für den Erwachsenen wie „o“ und „a“, sie symbolisieren ein „Fort“ oder „Da“, und die körperliche Haltung des Kindes schließlich signalisiert, dass hier unter sensomotorischer Beteiligung ein Anwesen und Abwesen der Gegenstände als Symbol für das An- und Abwesendsein der Bezugsperson gespielt wird. Dieses Spiel von „Fort“ und „Da“, das bereits Freud in „Jenseits des Lustprinzips“ zu Deutungen inspirierte, analysiert Lacan als ein Beispiel für die Artikulation der Differenz, wobei die Bezeichnung bereits eine symbolische Funktion einübt.¹ Solche Muster aber werden später das sein, was wir gewesen sind – sie ragen über die Ränder der einst vergänglichen Momente hinaus in die (Un-)Tiefen unseres Bewusstseins.

Wo kommt solche Differenz her? Worte oder Begriffe lassen Sachen erscheinen, auch wenn sie nicht da sind. Das Spiel des Kindes zeigt, dass die Worte, die über Anwesenheit und Abwesenheit von Dingen geäußert werden, ihren eigenen Status im Gebrauch des Kindes bilden. Dieser Gebrauchscharakter der Sprache schließt aus, dass die Dinge oder Sachen ihren eigenen Platz, ihre eigene Präsenz oder gar ihren Hintergrund für die Worte und Begriffe selbst bilden. Signifikanten, die Signifikate – also Bedeutsamkeiten – erzeugen, beruhen ihrerseits nur auf der Differenz, die sie erzeugen lässt. Es sind hier die Unterschiede, die Unterschiede machen, ohne dass wir diese Differenz selbst aus einer letzten Logik ableiten könnten.² Die Differenz erscheint für Lacan als Spur eines Nichts, die eine

¹ Im Fort-da-Spiel beginnt das Kind mit einem Objekt, dem Teddy usw., zu spielen, um so die Anwesenheit und Abwesenheit zu verarbeiten. Es ist die Anwesenheit und Abwesenheit seiner Bezugsperson, die auf das Objekt transformiert wird, indem es in den symbolischen Gebrauch eingeführt wird. „Ist das Objekt da, so vertreibt das Kind es, und ist es nicht da, so ruft es nach ihm. Durch diese ersten Spiele geht das Objekt wie von Natur auf die Ebene der Sprache über. Das Symbol taucht auf und wird wichtiger als das Objekt.“ (Lacan 1990, 227)

² Eine solche Konsequenz habe ich sprachphilosophisch weiter oben bereits eingeführt. Allerdings ist Lacan hier nicht so eindeutig. Bei ihm bedeutet der Phallus, wie wir später sehen werden,

Andersheit in die immer seienden Wesen der Welt einführt. In dem Spiel des Kindes kann die Anwesenheit der Worte und Begriffe über die Dinge nur dadurch auf das „Fort“ und „Da“ gebracht werden, dass die Abwesenheit als Differenz zwischen den sensomotorischen Aktionen des Kindes tritt und an die Stelle des „aus den Augen, aus dem Sinn“ ein symbolisches Register setzt, das die Aktion selbst festhält. Diese Sichtweise unterscheidet sich gar nicht so sehr von Einsichten des Konstruktivisten Piaget.

Aber dies gilt nur für den Aufbau der symbolischen Funktion. Diesem zur Seite steht ein imaginäres Register, das Lacan insbesondere durch das Spiegelstadium verdeutlicht. Lacan kritisiert an der herkömmlichen Psychologie, dass sie die Begegnung von Kind und Eltern, von Ich und Du, von Mensch zu Mensch einseitig an das symbolische Register gekettet habe. Die Behauptung aber, dass ein bestimmtes Subjekt eine bestimmte Wahrnehmung eines anderen als solches habe, erweist sich für Lacan als naiv. Sicher machen die Menschen sich wechselseitige Zuschreibungen über ihre Wahrnehmungen und über ihr Verhalten. „Es geht aber darum, auf welcher Ebene dieser Andere realisiert wird und wie, in welcher Funktion, in welchem Kreis der Subjektivität, in welcher Entfernung dieser Andere steht.“ (Lacan 1990, 67)

Piagets Vorgehen, das von einem egozentrischen Weltbild des Kindes redet und die kindliche Entwicklung in unterschiedliche Stadien aufteilt, erscheint aus dieser Sicht als einseitig. Hier wird das symbolische Register der Erwachsenenwelt, einer spezifischen gar, der kindlichen Entwicklung aufgepfropft, um so eine universelle Beobachtung und ein universelles Konstrukt zu erzielen. Lacan sieht wenig den Konstruktivismus bei Piaget, den ich weiter oben hervorgehoben habe, er kritisiert vehement die Verengung auf das Symbolische. „Dies Kind sehen wir wunderbar offen für alles, was der Erwachsene ihm vom Sinn der Welt zuträgt. Bedenkt man jemals, dass diese wunderbare Durchlässigkeit für alles, was Mythos, Legende, Märchen, Geschichte, was diese Leichtigkeit, mit der sie sich von Erzählungen mitnehmen lassen, für das Gefühl des andern bedeutet? Glaubt man, das sei mit den kleinen Würfelspielen vergleichbar, mit deren Hilfe Herr Piaget uns zeigt, dass das Kind zu einer Kopernikanischen Weltansicht gelangt?“ (Lacan 1990, 67)

Das Spiegeln des anderen, das Begehren des anderen auf der imaginären Achse, die eine Fülle von lebendigen und vielseitigen Beziehungen ermöglicht, die für Lacan überhaupt erst die Perspektive der Intersubjektivität ermöglicht, wird bei Piaget in der Tat reduziert. Dies ist eine der Quellen eines reduktiven Verständnisses von Interaktion im Konstruktivismus. Ein interaktionistischer Konstruktivismus wird hingegen Lacan an der Stelle der Imaginationen ernst nehmen müssen, weil und insofern diese eine Verbindung insbesondere zu den Gefühlslagen, den Momenten des Lebendigen, die nicht direkten Laboruntersuchungen zugänglich sind, den tieferen Dimensionen menschlicher Handlung eröffnen. Zugleich wird sich bei näherer Betrachtung aufweisen lassen, dass Lacan die Interaktionstheorie aus ihrem dialogischen Verhältnis herauslöst, wie es für die zweite Kränkungsbewegung noch wesentlich war. Interaktion ist nie nur – auch

dennoch eine letzte Begründungsgröße, die als Signifikant ohne Signifikat hinter den Unterscheidungen wirkt. Auch in der Theorie des borromäischen Knotens sucht Lacan nach einer totalen Wahrheit (vgl. Juranville 1990, 467 ff.), die ins Spekulative abgeleitet.

idealtypisch nicht – ein Verhältnis von Ich und Du, von selbst und anderem. Interaktion ist für Lacan immer Triangulation. Dies ist nachfolgend aufzuklären.

Was ist die imaginäre Achse der Begegnung näher? In der Psychologie wird von unterschiedlichen Beobachtertheorien beschrieben, wie sechs bis 18 Monate alte Kinder angesichts eines Spiegelbildes, das sie von sich entdecken, eine jubulatorische Reaktion zeigen. Für Lacan werden hier ganz unterschiedliche Mechanismen deutlich. Zunächst drückt die jubulatorische Reaktion aus, dass sich das Kind in spiegelverkehrter Weise als eine *Ganzheit*, als ein Unterschiedenes in bestimmter Gestalt wahrnimmt. Damit ist sein Ich außen lokalisiert, aber da es als Beobachter diesen Unterschied erst in unterschiedlichen Bildern von sich erfahren muss, ist es zunächst von den Bildern fasziniert, die es im Spiegel sieht und deren Reaktionen es in Wechselwirkung bestimmen kann. Damit ein Ich sich formt, damit es sich gegenüber seinen Bezugspersonen und der Umwelt abgrenzen kann, muss es erfahren, dass es auch dann existiert, wenn es keinen Spiegel als Bestätigung seines Abbilds hat, sondern bloß *allein* in der Welt ist. Die jubulatorische Reaktion scheint die Urfahrung für ein Spiel um Identität zwischen Abbild und sich selbst zu sein, eine Art Prüfung, die zu allerlei Bewegungen und Grimassen Anlass verleiht. Damit aber ist es noch nicht getan, denn das Kind, das sich so im Spiegel erblickt, sucht immer auch den Blick eines Dritten, die Bestätigung durch seinen fragenden Blick an seine Bezugspersonen, um sich so seiner selbst zu vergewissern. Die Triade zwischen Kind, Spiegelbild und dem Dritten, der in der Aufrichtung eines Ichs als ganze Gestalt zu Hilfe genommen werden muss (der ja auch zuvor als ganze Gestalt – als Mutter usw. – wahrgenommen wurde), erzwingt eine Identität *über* den Blick des Anderen. Dies meine ich mit Triangulation: Es gibt gar nicht nur das Spiel zwischen Ich und bloßem Du, zwischen einem Selbst und einem Anderem, zwischen Herr und Knecht, oder wie immer wir auch die vereinfachenden dialogischen Ketten weiterknüpfen wollten, denn in diesem dialogischen Spiel zwischen einem Subjekt und einem anderen oder einer Sache ist immer schon ein weiterer über seinen anerkennenden Blick eingeschlossen.

Ich will an dieser Stelle nicht weiter den beobachtenden psychoanalytischen Zuschreibungen der frühen Kindheit nachgehen, die vor einem solchen Eindruck der Ganzheit durch Spiegelung über ein Chaos von Empfindungen, eine Zerstückelung von Körperteilen usw. spekulieren,¹ sondern hier nur darauf verweisen, dass für Lacan das Spiegelstadium eben deshalb eine Urszene darstellt, weil der Anblick des ganzheitlichen Bildes jede Form von Unstimmigkeit mit der Natur zurücktreten lässt und damit eine erfüllende Funktion einnimmt: Ganzheit, Abgeschlossenheit, wenn man so will im weiteren Sinne: Identität zu erreichen. Insoweit verkörpert das Spiegelstadium einerseits die Seite des Begehrens² des Individuums, das sich als abgegrenztes Ich bestimmt, die jedoch andererseits durch die Dimension des Anderen, auf dessen Blick sie sich beziehen muss, in

¹ Diese Zerstückelungsfantasien lassen sich durch neue Forschungen über Interaktivität, wie sie z.B. Stern (1993) durchführte, kaum aufrechterhalten.

² Das Begehren steht bei Lacan für eine libidinöse Funktion des Unbewussten, die in das Bewusste verschoben wird, weil und insofern sich das Lustprinzip im Realitätsprinzip bewahrheitet. Davon unterscheidet er Bedürfnisse, die auf physische Vorgänge der Selbsterhaltung abzielen, und Verlangen (*demande*), das einen Anspruch oder Appell ausdrückt und für die Anwesenheit des unbewussten Begehrens steht. Vgl. dazu einführend z.B. Ragland-Sullivan (1989, 98 ff.).

Frage gestellt wird. Der Blick des anderen, der aus psychoanalytischer Sicht insbesondere auf die Mutter-Kind-Beziehung zentriert wird, strukturiert die Sicherheit des Kindes, die es benötigt, um mittels Erinnerungen an solche Anwesenheit auch die Momente von Abwesenheit zu ertragen. Allerdings erscheint dieser Andere bei Lacan verdoppelt: als klein „a“, sofern das imaginäre Begehren spiegelbildlich vorgestellt wird, als groß „A“, sofern der große Andere eine Welt-erklärung symbolisiert, die für das Subjekt vorgängig die Realität strukturiert.¹

Diese Verdopplung lässt sich durch einen Rückgriff auf Mead illustrieren. Für Mead war das „I“ jene Instanz, die als relativ spontane und offene, ereignisbezogene und kreative sich in der Welt situierte, ohne dass er Gefühle und Empfindungen ausschließen wollte. Dieses Ich wird mit Lacan radikalisiert, weil es mit einem imaginären Begehren verknüpft wird, das sich einerseits als Ganzheit in sich und für sich spiegelt (identisch wird), ohne darin identisch bloß mit sich sein zu können. Identität wird zu einer Stelle der Anwesenheit, die zugleich Abwesenheit solcher Identität ist, weil sie imaginär an Vorstellungen eines anderen geknüpft ist und so vermittelt erst gedacht wird. Wird sie aber gedacht, so taucht schon ein großer Anderer auf, der dieses Spiel von Identität in ein symbolisches System zwingt, seine Schublade des Identischen aufzieht und sich Personen konstruiert, die in diese passen. Hier erscheint Meads Ort des „Me“, der schon ein Ort der Generalisierung im Diskurs von Anderen ist, wobei diese Anderen festhalten, was mein Begehren umgreift oder umgreifen soll, darf, muss. Damit steht das Subjekt in einer doppelten imaginären Spannung. Wo empfindet es diese Spannung?

Das Ich ist vorrangig eine imaginäre Konstruktion (Lacan 1980, 309). Wäre es nicht imaginär, dann wären wir keine Menschen, sondern Monde, Planeten in bestimmten Umlaufbahnen, berechenbar. Dieses imaginäre Ich begegnet z.B. als Patient einem Analytiker, der es als analytisches Subjekt auffasst, ohne damit auszusagen zu können, was ein Subjekt in seiner Totalität ist. Davon weiß er nichts. Er weiß als Psychoanalytiker gerade von seinen Auffassungen – also seinen Beobachterpositionen –, und es steht für Lacan überhaupt in Frage, wie totale Wesen ausgesagt werden sollten. Welche Beobachterposition müssten wir einnehmen, um sie zu beobachten? Das weiß niemand – außer Gott, der wiederum eine totale Projektion menschlicher Beobachter ist und damit bloß das Problem aufwirft, ohne es zu lösen. Dieses Ich nun spiegelt sich, indem es sich – nach seinem Spiegelstadium (eine Erfahrung, die wir alle in früher Kindheit machen) – als abgeschlossen, begrenzt, kurzum als Ich imaginiert. „Es kann glauben, dass es dieses Ich ist, so weit ist alle Welt, und es ist unmöglich, da herauszukommen.“ (Ebd., 310) Aus diesem Ich heraus sieht es alle Objekte der Welt, die auch die anderen Menschen sind, und wie es im Spiegelstadium bereits über den Blick des Dritten sich in seinem Subjekt-Objekt-Wechselspielen erlebte,² so erlebt es sein Ich in seinen Imaginationen immer über die Imaginationen von seinesgleichen – über Blicke, Körpersprache, Gefühle usw. –, denn kein Ich kann ohne An-

¹ Diese Unterscheidung von a/A wird bei Lacan ab den 50er Jahren durch das Objekt klein *a* ausgedrückt, das einerseits die eindringenden Bilder und Vorstellungen umfasst, andererseits aber auch den mimetischen Übergang des Spiegelstadiums symbolisiert. Vgl. dazu einführend z.B. Ragland-Sullivan (1989, 109 ff.).

² Diese Wechselspiele schließen auch Subjekt-Subjekt-Spiele ein.

Deshalb existiert zwischen Ich und Anderen eine Sprachmauer. „Das Ich, so wie wir's verstehen, der andere, seinesgleichen, all diese Imaginären sind Objekte. Gewiss, sie sind nicht Monden homogen – und wir laufen jeden Augenblick Gefahr, das zu vergessen. Aber das sind eben Objekte, weil sie als solche benannt sind in einem organisierten System, das das der Sprachmauer ist.“ (Ebd., 311)

Die Sprache führt das imaginäre Ich dazu, von anderen Ichs und sich selbst so zu sprechen, als würde es sich um reale Dinge handeln.

Daraus leitet Lacan aber keine Leugnung des Erkennens überhaupt ab, denn aufgrund seiner Erfahrungen als Psychoanalytiker schließt er, dass es authentische intersubjektive Begegnungen gibt. Aber wo finden diese statt? Wo ist die Wahrheit der Begegnung von Subjekten situiert?

Offensichtlich kann sie nicht vor der Sprachmauer sein, wo sich das imaginäre Ich in seinem Begehren mit den Spiegelungen anderer trifft und noch nicht reduktiv artikuliert. Aber hinter der Sprachmauer, dort, wo der große Andere seinen Ort hat, wo er in Form der symbolisch gewordenen Sprache erscheint, wo sich das Imaginäre an das Symbolische geheftet hat, um real zu werden, da werden wir zugleich zu wirklich anderen, zu wahren Subjekten.¹ Gleichwohl dürfen wir nicht vergessen, dass die symbolische Betrachtung nur eine Beobachterperspektive ist. Sie wird ergänzt und verstört durch das Imaginäre. Wollen wir die Arbeit des Imaginären festhalten, dann erscheinen vorrangig zwei Thesen:

These 1: Ein Subjekt (S) kann nicht direkt mit einem anderen Subjekt (A) kommunizieren, sondern immer nur vermittelt über die imaginäre Achse.

These 2: Ein Subjekt (S) ist dabei aber nie nur mit sich identisch, sondern immer schon über andere gespiegelt: Es verkehrt sich in das durchgestrichene S. Da auch der symbolisch (große) Andere, mit dem das Subjekt sich spiegelt, ein Subjekt ist, gilt, dass auch A zu einem durchgestrichenen A wird.

Die Durchstreichungen sollen hier benennen, dass weder das Subjekt noch der Andere im Prozess des Interagierens sich selbst gleich bleiben können, dass sie durch die Interaktion selbst stets in dem durchgestrichen werden, was sie eben noch zu sein meinten.

Die Sprachmauer als rein kognitiv-direkte, als sich direkt verständigende Achse zwischen zwei oder mehreren Menschen in der Kommunikation, kann nicht überwunden werden. Solche vermeintlichen Überwindungen sind illusionär (denn sie benötigen immer die imaginäre Achse!). In solchen Illusionen heißt es dann, „tatsächlich“ und „real“ etwas über einen anderen aussagen zu können. Aber was sollen das für „wirkliche“ Aussagen sein? Es können keine imaginären, sondern nur symbolische Aussagen sein.

Erreichen wir diesen symbolischen Ort der Wahrheit, dann sind wir bereits im Mangel, denn auf der anderen Seite der Sprachmauer erreiche ich den anderen eben nie so, wie es imaginativ „ist“. So sind wir oft sprachlos und ohne Worte. „Wenn das Sprechen sich gründet in der Existenz des Anderen, des wahren, dann ist Sprache dazu da, um uns auf den objektivierten anderen zu verweisen, den anderen, mit dem wir alles machen können, was wir wollen, einschließlich dessen, zu denken, dass er ein Objekt ist, das heißt, dass er nicht weiß, was er sagt. Wenn

¹ „Die Sprache ist begreifbar nur als ein Netz, ein Geflecht über der Gesamtheit der Dinge, über der Totalität des Realen. Sie schreibt auf die Ebene des Realen jene andere Ebene ein, die wir hier die Ebene des Symbolischen nennen.“ (Lacan 1990, 328 f.)

wir uns der Sprache bedienen, spielt unsere Beziehung zum anderen die ganze Zeit in dieser Ambiguität. Anders gesagt, die Sprache ist ebenso dazu da, um uns im Anderen zu gründen, wie um uns radikal daran zu hindern, ihn zu verstehen. Und eben darum geht es in der analytischen Erfahrung.“ (Ebd.)

Damit erscheint ein radikaler Unterschied in unserem Beobachten. Wir erfahren den Anderen durch Reduktionen, durch Ausschließungen, durch Verallgemeinerungen und Vereinfachungen, wenn wir mit ihm symbolisch verkehren, indem wir mit ihm sprechen, ihn besprechen, aussagen, beschreiben usw. Hier erscheint der Andere als A, dessen Position sich immer als die eines Subjekts in der Kommunikation geltend machen kann. Im glücklichsten Fall einer solchen Kommunikation spricht daher nie nur einer, der alle Anderen aussagt, sondern alle an der Kommunikation Beteiligten sagen sich selbst aus.

Doch solche Verständigung übersieht leicht, dass es eine Subversion des Begehrens und Blickens gibt, die längst durch die imaginäre Begegnung die scheinbar reine symbolische Klarheit unterläuft. Achten wir auf diesen Beobachterort, dann erkennen wir, dass jedes Subjekt sich bereits über das Spannungsverhältnis seines eigenen Vorstellens (a zu a') gegenüber äußeren Anderen spiegelt, so dass diese Anderen als sein Konstrukt einer gespiegelten Vorstellung – mit all ihren Begehrlichkeiten und unbewussten Dramatisierungen – erscheinen.

Es hängt hier offensichtlich vom Beobachter ab, welche a/A er im Prozess wechselseitigen Spiegelns in die eigene Perspektive nimmt. Nur aus der Position von A jedoch kann z.B. der Psychoanalytiker der Illusion erliegen, eine wahre Realität für seinen Patienten wiederherzustellen, sozusagen einen wahren Mond abzubilden. Damit übersieht er a, das sowohl dem Patienten wie auch dem Analytiker als imaginäres Ich innewohnt. Aber erst aus der beobachtenden Position sowohl zu a als auch zu A wird beiden Seiten bewusst werden können, wie die Sprachmauer sich in das Gespräch einmischt und welche überraschenden Fragen im imaginären Begehren lauern, die nicht vorschnell durch symbolische Erwartungen des gesellschaftlich formierten großen Anderen kontrolliert werden sollten, um Menschen nach dem Muster der Verdinglichung und Verobjektivierung zu erzeugen.¹

Der Leser wird vielleicht verstört bemerkt haben, dass auch in meinem Text der a/Andere jeweils unterschiedlich geschrieben wurde und wird. Wenn wir gemeinhin den anderen klein schreiben, so wird er zum großen Anderen dort, wo die Philosophie nach seiner symbolischen Andersheit fragt. Wir sollten uns nach Lacan daran gewöhnen, hier auch den kleinen anderen stets hinzuzudenken, der die imaginäre Seite der Interaktionen spiegelt.

Entscheidend an diesem neuen, imaginären Interaktionsmodell ist die triadische Grundstruktur. Nun schwankt aber auch Lacan eigentümlich zwischen der Zweier- und Dreierstruktur der Bestimmung von Interaktion.

(1) Wir hören von vielen Zweierverhältnissen von ihm: Mutter und Kind, Analytiker und Patient, dies sind psychoanalytische Grundkonfigurationen. Aber sie sind für Lacan komplizierter, weil sich in diese Verhältnisse notwendig immer auch andere Blicke einmischen. Deshalb hat Lacan eine Selbstreferenz des

¹ „Wenn ich gesagt habe, das Unbewusste sei der Diskurs des Andern mit großem A, so wollte ich damit auf jenes Jenseits hinweisen, in dem die Anerkennung des Begehrens sich mit dem Begehren nach Anerkennung verbindet.“ (Lacan 1986 a, II, 51)

Subjekts (S ist identisch mit S) abgewiesen. Das Subjekt ist für ihn durchgestrichen, was symbolisiert, dass es nie nur bei sich sein kann, weil der Mangel ihm inhärent ist. Dieser Mangel wird nur aufgehoben durch den anderen, der sich im Subjekt spiegelt, oder umgekehrt: Durch die Spiegelungen des Subjekts selber, in die immer auch andere notwendig eingehen. Selbstreferenz kann für Menschen nur auf dem Hintergrund ihrer Interaktionen bezeichnet werden. Damit weist Lacan biologistische, isolierende und den Menschen in natürliche Autonomie verwandelnde Konzepte ab.

(2) Dennoch ist festzuhalten, dass diese Spiegelung auch nicht nur zwischen Zweien abläuft, sondern immer eine Erweiterung benötigt: Ein Ich formuliert sich nicht als Abbild eines großen Anderen, sondern spiegelt sich über die Spiegelung des anderen, der seinerseits auf eine Anerkennung durch einen dritten Blick wartet. Hier öffnet sich ein weites Feld der Spekulation, denn dieser Blick des Dritten kann auch schon der verinnerlichte Zwang einer Lebensform sein, die nicht mehr nach ihrem Begehren schaut und der der Ursprung des Erwerbs eigener Zwänge verdunkelt oder verstellt ist. Eben deshalb lässt sich Interaktion nie auf ein Zweierverhältnis reduzieren. Es gibt in keiner Lebenswelt nur zwei! Frage ich nach Kommunikation in diesem Kontext, so darf ich sie interaktionistisch auch nicht auf die rationale Seite einer Begegnung ohne Sprachmauer reduzieren, sondern sehe im Sprechen der Subjekte miteinander immer auch die dritte Position ihrer imaginären Vermittlung. Auch in unseren Spiegelungen sind wir nie nur zu zweit! Aber wer ist noch zugegen? Die Subjekte sagen in ihrer symbolischen Kommunikation nie vollständig das, was sie „sprechen“.

Bei Lacan spielt – das zeigen die bisher gesammelten Argumente – das Spiegelstadium eine tragende Rolle. Alle psychologischen Schulen des 20. Jahrhunderts schließen, aus welcher Sicht auch immer, die Notwendigkeit einer Pflege, einer gefühlsmäßigen Verankerung und Sicherheit gerade für das Kleinkind ein, und sie alle verweisen darauf, dass dies mit Wärme, mit körperlichen und sprachlichen Gesten und Bedeutungen tief verbunden ist. Für Lacan ist dieses Wechselspiel jedoch komplizierter, denn der Blick der Mutter, oder allgemeiner der Blick des Dritten (auch des Vaters oder anderer Personen), spiegelt sich in dem, was das Kind selbst sieht: Wie sieht sie mich? Wie bin ich für den anderen? Wie sehe ich mich aus den Blicken der Mutter? Wie sehe ich, wenn ich den anderen ansehe, mich?

Das Begehren auf Spiegelung und auf Erfüllung einer ganzen Gestalt verbleibt nicht in einer Subjekt-Objekt-Position, sondern ist von vornherein intersubjektiv vermittelt. Diesem Verhältnis von Begehren und Intersubjektivität müssen wir daher näher nachgehen, um die Bedeutung des Modells zu erfassen.

Wenn ich, in vereinfachter Form, das Zusammenwirken von Kind und Bezugsperson nach Lacan schildere, dann lässt es sich so ausdrücken, dass das Kind nie direkt mit seiner Bezugsperson kommunizieren kann. Denn jede Botschaft und jeder Appell, die von dem Subjekt Kind ausgehen, sind zunächst Ausdruck seines Begehrens, mit dem es sich in einer Art Ganzheit imaginiert, von der aus es zum a/Anderen blickt, spricht, agiert. Und es trifft auf diesen a/Anderen zunächst in dessen Begehren, weil auch der a/Andere eine imaginative Welt in seinen Blicken, in seinen Worten und in seinen Aktionen trägt, wobei eine Vermittlung

des Begehrens – in welchen Varianten auch immer – entsteht. So blickt die Mutter freudig auf ihr spielendes Kind, wobei in diesem glücklichen Fall von Interaktion das Begehren des Kindes auf Erfüllung seiner eigenen Wunschgestalten mit dem Begehren der Mutter zusammentreffen, die, aus welchen Begehrensgründen auch immer (hier lauern immer die Blicke „Dritter“ vermittelt durch eigenes Begehren), stolz und motiviert mit ihrem Kind umgeht. Es ist eben nicht allein die symbolische Funktion, die im Sprechen von Menschen ausreicht, um sich hinreichend auszudrücken. Eine direkte kognitive oder symbolische Vermittlung von Ich zu Du ist *in reduzierter Eindeutigkeit* nach Lacan gar nicht möglich, da sie immer von imaginativen Prozessen begleitet wird, in denen sich das Begehren ausdrückt.

Dabei ist die Unterscheidung des imaginären und des symbolischen Registers allerdings dahingehend zu problematisieren, dass sie nur zwei Blick- oder Beobachtungsrichtungen konstruiert, also Aufmerksamkeiten oder Unaufmerksamkeiten eines Beobachters schildert, nicht aber in der Situation selbst die eine vor der anderen Seite auszuschließen vermag. Es macht die Tiefe des Lacanschen Ansatzes aus, dass er versucht, die interaktiven Kommunikationsformen nicht auf eine inhaltliche Seite des Symbolischen oder eine beziehungsmäßige Seite des Imaginativen zu reduzieren. Zwar mag das ganze Wesen des Menschen immer wieder auf die symbolische Funktion drängen, um dort die Anwesenheit einer Harmonie, einer Ganzheit, einer Ordnung der Dinge zu erreichen, aber diese Wunschwelt einer Ganzheit, auf die sich das Begehren richten mag, und die durch Blicke a/Anderer ermuntert wurde, schlägt immer auch in die Abwesenheit des Blicks des a/Anderen um, weil sie dessen Begehren nie vollständig erreichen kann. Denn wie sollte zwischen unterschiedlichen Subjekten ein andauerndes Begehren so gleichgestellt werden, dass diese in einer Symbiose gleichsam verschmolzen zu identitätslosen Einheiten werden? Solche Möglichkeit schimmert höchstens kurz in der Verliebtheit auf und wird doch beständig ad absurdum geführt. Es ist eben das Spannungsverhältnis zwischen Anwesenheit und Abwesenheit, das dem interaktiven Lebensprozess selbst Spannung verleiht und zugleich immer wieder zu Idealen führt, diese Spannung aufzulösen. Liebe, Hass, Tod und alle anderen grundsätzlichen Ausgangslagen, die sich den interaktiven Bemühungen des Menschen stellen und seine eigenen Grenzen dokumentieren, sind daher immer wieder Anlass, Lösungsmodelle zu unterbreiten, die die imaginative Welt unterschätzen und die symbolische überbetonen.

Für Lacan wird darin nicht nur eine religiöse Heilssuche sichtbar, die sich symbolisch wohlgeordnet gibt, sondern auch eine wissenschaftliche, die sich über all die Abwesenheiten und Differenzen tröstet, die ihr Durcharbeiten von Wirklichkeit so schwer macht.¹

Gleichwohl führen die Spiegelungen auch zu Begrenzungen, denn sie zeigen das Ich in seinen Grenzen. Das Spiegelstadium ist für Lacan nicht einfach ein

¹ Es ist die Ironie seines Ansatzes, dass Lacan hinter diese Einsicht dort zurückfällt, wo er psychoanalytische Grundannahmen als letzte Erklärungssuchen einführt: Insbesondere die Frage, was das Begehren des Begehrens sein könne. Ich kann dies hier nur erwähnen, da eine Kritik an Lacan hier nicht mein vorrangiges Interesse ist. Zugleich ist zu bedenken, dass meine Interpretation über Lacan deutlich hinausgeht (den Ansatz konstruktivistisch wendet) und die hier vorgenommene Darstellung keinesfalls als Einführung in das originäre Lacansche Denken verstanden werden darf.

Moment der Entwicklung, sondern es hat eine exemplarische Funktion, in der es „Beziehungen des Subjekts zu seinem Bild als dem *Urbild* des Ich enthüllt.“ (Lacan 1990, 99) Lacan insistiert darauf, dass der bloße Anblick der vollständigen Form des menschlichen Körpers im Spiegelstadium dem Subjekt eine imaginäre Beherrschung seines Körpers verschafft, die gegenüber der realen Beherrschung verfrüht ist (vgl. ebd., 105). „Das ist das ursprüngliche Abenteuer, indem der Mensch zum ersten Mal die Erfahrung macht, dass er sich sieht, sich reflektiert und sich als anders begreift als er ist – die wesentliche Dimension des Menschlichen, die sein ganzes Fantasieleben strukturiert.“ (Ebd.)

Hier erscheint eine neue Spannung: Die Realisierung schwankt einerseits zwischen der Realität und andererseits den Halluzinationen, den Imaginationen. „Was ist das Begehren, sobald als Triebfeder der Halluzination die Illusion ist, also eine Befriedigung, die das Gegenteil einer Befriedigung ist? Wenn wir dem Terminus Begehren eine funktionelle Definition geben, wenn es für uns die Spannung ist, die von dem Zyklus irgendeiner Realisierung von Verhalten ins Spiel gebracht wird, wenn wir es einschreiben in einen biologischen Zyklus, dann geht das Begehren auf die reale Befriedigung. Wenn es auf eine halluzinatorische Befriedigung geht, dann muss es da also noch ein anderes Register geben. Das Begehren befriedigt sich anderswo als in einer effektiven Befriedigung. Es ist die Quelle, die fundamentale Einführung der Fantasie als solcher. Es gibt da eine andere Ordnung, die auf keinerlei Objektivität geht, sondern durch sich selbst die durch das Register des Imaginären gestellten Fragen definiert.“ (Lacan 1980, 270 f.)

So wichtig die imaginäre Position nun auch ist, um die menschliche Fantasie zu behaupten, sie bedingt geradezu die Grenzziehung durch das Symbolische, um den Menschen als soziales Wesen zu konstituieren. Bevor das Subjekt in seinem Begehren nicht lernt, sich durch Symbole zu differenzieren und anzuerkennen, verbleibt es auf einer imaginären, entfremdeten Ebene, ohne Ausweg projiziert und im anderen situiert. Bei Kindern ist die Aggressivität und Neidposition deutlich zu erkennen, wenn ein jüngeres Geschwister am begehrten Objekt, der Brust der Mutter, hängt, und die eigene symbolische Ordnung noch nicht hinreichend gestattet, dies verstehend zu distanzieren. Was kann dieses kleine Kind nunmehr mit seinen Gefühlen tun? „Jedesmal wenn das Subjekt sich als Form und als Ich auffasst, jedesmal wenn es sich in seinem Status, in seiner Statur, in seiner Statik konstituiert, projiziert sich sein Begehren nach außen. Woraus die Unmöglichkeit jeder menschlichen Koexistenz folgt.“ (Lacan 1990, 219)

Diese Unmöglichkeit wird zu einer Schranke des Subjekts, sich der Welt der Symbole zu nähern, um hierüber seine Anerkennung zu finden. Das Kind muss sich seiner Mutter und Umgebung verständlich machen, damit ihm hierüber jene Anerkennung zuteil wird, von der es grundlegend entfremdet ist. Die Sprache ist für Lacan das einzige Hilfsmittel, das diese Anerkennung sichert, denn nur über das Sprechen sieht er jene Unterschiede konstituiert, die zu einem Träger, zu einem Kleid, zu einer Maskerade für das Begehren werden können.

Gleichwohl scheint hier eine Überschätzung der Sprache vorzuliegen, denn die Mutter kann ihr älteres Kind genauso gut mit einem Blick, mit einem Streicheln, mit einer verständnisvollen Geste trösten, die mehr als Worte zu sagen vermag. Lacan allerdings würde einwenden, dass alles dies unverstanden bleiben müsste,

wenn es sich nicht im symbolischen Register nach einem Verstehen ordnen könnte, das sich als solches aussagt und in der Anerkennung dem Anderen ausgesagt werden kann. Die symbolische Ebene schafft Unterschiede, die Unterschiede machen. Gäbe es die symbolische Ebene nicht, dann gäbe es auch keinen Konflikt mit dem Imaginären, und jeder könnte scheinbar seinen Neigungen folgen (Lacan 1980, 413). Die Erfahrung jedoch widerspricht einem solchen Denken. „Das Ich schreibt sich ein ins Imaginäre. Alles, was zum Ich gehört, schreibt sich ein in die imaginären Spannungen als der Rest libidinöser Spannungen. Libido und Ich stehen auf der gleichen Seite. Der Narzissmus ist libidinös. Das Ich ist keine höhere Macht, noch ein reiner Geist, noch eine autonome Instanz, noch eine konfliktreiche Sphäre – wie man sich zu schreiben erdreistet –, auf die wir uns zu stützen hätten.“ (Ebd.)

Für Freud ist das Subjekt konfliktbeladen, widersprüchlich, es trägt Strebungen in sich, die nicht dazu taugen, auf einen Fortschritt zu immer höherer Sittlichkeit, auf eine Vernunft, die sich immer besser aufklärt, zu hoffen. Ein solches Hoffen unterliegt bereits dem symbolischen Register, das keine libidinöse Ordnung ist, in das sich jedoch das Ich wie alle Triebe einschreiben. „Sie strebt jenseits des Lustprinzips, aus den Grenzen des Lebens hinaus, und deshalb identifiziert Freud sie mit dem Todestrieb.“ (Ebd., 414) Dies aber ist nur eine Maske der symbolischen Ordnung, die, so deutet es Lacan, nicht seiend und insistierend zugleich ist, um zu sein, die sich gegen die Vergänglichkeit des Zeitlichen – und dies ist nur eine andere Ausdrucksweise für den Todestrieb – zu wehren hat. Auch der Rekurs auf das Verhältnis von Lust- und Realitätsprinzip illustriert diese Einstellung Lacans: „Das Realitätsprinzip wird im allgemeinen durch jene simple Feststellung eingeführt, dass, wenn man allzusehr nach seiner Lust strebt, alle möglichen Malheure passieren – man verbrennt sich die Finger, man fängt sich einen Tripper, man bricht sich den Hals. So schildert man uns die Genese dessen, was man das menschliche Lernen nennt. Und man sagt uns, dass das Lustprinzip sich dem Realitätsprinzip widersetzt. In unserer Perspektive gewinnt das offenkundig einen anderen Sinn. Das Realitätsprinzip besteht darin, dass das Spiel weitergeht, d.h., dass die Lust sich erneuert, dass der Kampf nicht aus Mangel an Kämpfern aufhört. Das Realitätsprinzip besteht darin, uns unsere Lüste zu verschaffen, jene Lüste, deren Tendenz gerade die ist, zum Aufhören zu kommen.“ (Ebd., 112)

In dieser Hinwendung an das Realitätsprinzip wird das Symbolische zur unverzichtbaren Bedeutung, zur Trennung und Grenze vor den Überschwemmungen des Imaginären. Und erst über diese Grenze wird das frei, was wir als Kreativität und schöpferische Kraft in der Wechselwirkung zwischen Symbolischen und Imaginären in einer Lebens-Kunst erreichen können: Gefühle zu entäußern, ohne von ihnen ertränkt zu werden.

Zusammenfassend folgert Lacan: „Was habe ich mit dem Spiegelstadium verständlich zu machen versucht? Dass das, was es im Menschen an Losgelöstem, Zerstückeltem, Anarchischem gibt, seine Beziehung zu seinen Wahrnehmungen auf der Ebene einer ganz und gar ursprünglichen Spannung herstellt. Es ist das Bild seines Körpers, das das Prinzip jeder Einheit ist, die er an den Objekten wahrnimmt. Von diesem Bild nun nimmt er die Einheit nur außerhalb und in einer antizipierten Art und Weise wahr. Aufgrund dieser doppelten Beziehung, die er zu sich selbst hat, werden sich sämtliche Objekte seiner Welt immer um den irrenden

Schatten seines eigenen Ich strukturieren. Sie werden alle einen fundamental anthropomorphen, wir würden sogar sagen egomorphen Charakter haben. In dieser Wahrnehmung wird in jedem Augenblick für den Menschen seine ideale Einheit evoziert, die nie als solche erreicht wird und ihm in jedem Augenblick entgeht. Das Objekt ist für ihn niemals definitiv das letzte Objekt, es sei denn bei bestimmten außergewöhnlichen Erfahrungen. Aber dann stellt es sich als ein Objekt dar, von dem der Mensch unrettbar getrennt ist und das ihm die Figur selbst seines Aufklaffens in der Welt zeigt – als ein Objekt, das ihn wesentlich zerstört, ihn ängstigt, das er nicht einholen kann, wo er nicht wirklich seine Versöhnung finden kann, sein Haften an der Welt, seine vollkommene Komplementarität auf der Ebene des Begehrens. Das Begehren hat einen radikal zerrissenen Charakter. Das Bild selbst des Menschen bringt hier eine immer imaginäre, immer problematische Vermittlung ein, die also niemals völlig vollendet wird. Sie stützt sich auf eine Folge von augenblickhaften Erfahrungen, und diese Erfahrung entfremdet entweder den Menschen von sich selbst oder sie führt zu einer Zerstörung, zu einer Negation des Objekts.“ (Ebd., 213)

Symbolisches und Imaginäres aber reichen in unserer Betrachtung nicht aus. Es fehlt eine weitere Ebene, die wir das Reale nennen. Wie entsteht es?

Betrachten wir das Spiegelbild noch genauer. Als Erwachsener mögen wir in dem Blick des Kindes in den Spiegel deuten, dass es fragt, wer es sei. Im Blick auf die Mutter bzw. den Dritten sucht es eine Antwort auf diese Frage, und es versucht sich der Macht und Autorität dieses Dritten zu vergewissern, seiner Liebe und seiner Allmacht, die die begleitenden Stimmen zu dem Spiegelbild hergeben. Meist spricht der Dritte zu diesem Spiegelbild, indem er von einem Du, das von dem Kind in seinen Namen und sein Ich übersetzt werden muss, redet. Die hierbei aufgerichtete Idealität wird allerdings im weiteren Lebensprozess ihre Grenzen erfahren müssen, indem sowohl die Allwissenheit als auch die Allmacht des Dritten erschüttert, durch Abwesenheit ergänzt, durch Enttäuschungen zerrissen wird. Die Löcher in dieser Allmacht und Allwissenheit, die weder durch imaginatives Begehren noch durch symbolische Ordnung gestillt werden können, nennt Lacan das Erscheinen des Realen. Es sind die Lücken, es sind die Abwesenheiten, die Unerklärbarkeiten, die Uneindeutigkeiten, die Unklarheiten und Dunkelheiten, die sich selbst als Differenz in das Leben einmischen. Je weniger sie ertragen werden können, desto mehr mag jenes Ideal der Allwissenheit als Ideal aufgerichtet werden, das in der Suche nach einem Gott, nach einem letzten Wissen oder absoluter Wahrheit als maßgebendes Konstrukt einer Lösung bleibt. Doch so schön diese Lösungen symbolisch geformt sein mögen, so sehr das Begehren nach ihnen drängen mag, das Leben selbst bietet genügend Löcher, durch die man in das Reale fallen kann, um die Differenz zur Illusion zu spüren. Menschen, die dies beständig abwehren, erscheinen anderen als weltfremd, sie haben, so könnten wir Lacan modifizieren, die Taktiken des symbolischen, imaginären und realen Registers nicht hinreichend durchschaut.

Das Über-Ich als eine psychoanalytisch konstruierte Instanz, in der durch die Gebote der Sozialisation insbesondere die symbolische Ordnung der Register geleistet wird, ist für Lacan wesentlich auf der symbolischen Ebene des Sprechens situiert (Lacan 1990, 133), dort wo sich das Ideal-Ich auch im Gegensatz zum Ich-Ideal (der eigentlichen Ich-Ebene) befindet (vgl. auch ebd., 167 ff.). „Was ist

mein Begehren? Welche Position nehme ich in der imaginären Strukturierung ein? Diese Position ist begreiflich nur in dem Maße, wie ein Führer sich jenseits des Imaginären befindet, auf der Höhe der symbolischen Ebene, des gesetzlichen Tausches, der sich einzig im verbalen Tausch zwischen menschlichen Wesen inkarnieren kann. Dieser Führer, der das Subjekt kommandiert, ist das Ich-Ideal.“ (Lacan 1990, 182) Diese Position gewinnt Lacan insbesondere in Auseinandersetzung mit Freuds Arbeiten über den Narzissmus.

Hier verkomplizieren sich die Aufgaben des Ichs: Einerseits spielt das Ich eine fundamentale Rolle bei der Strukturierung der Realität, d.h. insbesondere in der Differenzierung des Wahrnehmungsbewusstseins, das das Ich mit der Außenwelt verbindet, andererseits wohnt ihm eine eigentümliche Entfremdung inne, die durch die Erzeugung des Ur-Ichs im Spiegelstadium und des darauf sich aufbauenden Ich-Ideals in der Beziehung zu anderen entwickelt wird. Damit setzt sich Lacan in Gegensatz zur Ich-Psychoanalyse, in der das Ich aus seinen Entfremdungen herausgerissen werden soll. Er steht damit auch im Gegensatz zur Aufklärungsphilosophie, die das Ich stärken will, indem sie seine vernünftigen Sichtweisen entwickelt. Für Lacan ist die Entfremdung des Menschen nicht aufhebbar, sondern notwendig, da sich anders ein Ich gar nicht konstituieren kann. Es ist, um bei sich zu sein, immer im Diskurs des a/Anderen, auf den es seine Blicke richtet und von dem es seinen Blick bezieht.

Was bleibt dem Individuum als Realität? Das Subjekt, das von seinem Begehren ausgeht, findet die Anerkennung dieses Begehrens in unterschiedlichen Vermittlungen, die aus den Perspektiven der drei Register als imaginäre Bildungen, als Möglichkeiten und Unmöglichkeiten symbolischer Ordnungssuche, dabei als Bewegung zwischen diesen erscheinen, schließlich aber auch als Lücke, als Leerstelle, als Unbegriffenes oder Unbegreifliches in all diesen auftreten. Lacan bietet uns damit eine Wirklichkeitsauffassung, die selbst nicht vollständig verdinglicht werden kann, die per se unscharf ist, die zwar als Kategorie oder Norm des Denkens bezeichnet werden mag, die auch insofern selbst symbolisch ist, die jedoch bei näherer Beobachtung in eine Vielzahl möglicher und unmöglicher Perspektiven zerfällt. Verbleiben wir allein auf der Beobachterposition des Symbolischen, dann ist die Verdinglichung unvermeidlich. Der Wechsel der Positionen löst unsere Starrheit und Fixierung auf die Dinge oder die klare Ordnung der Dinge (Zeichen, Symbole und durch sie konstruierte Realitäten) auf. Als einer der Schüler Lacans ihn auf die verbleibende Eindeutigkeit seiner Realitätsauffassung festlegen wollte, da antwortete er: „Ich möchte Ihnen einmal eine Frage stellen. Ist Ihnen aufgefallen, wie selten es vorkommt, dass eine Liebe an den realen Qualitäten oder Fehlern der geliebten Person scheitert?“ (Lacan 1980, 277) In der Intersubjektivität gibt es keine Wahrheit, die sich nach den materiellen oder physischen Qualitäten bezeichnen ließe. Und selbst wenn wir nach einem Jenseits der intersubjektiven Beziehung – einem außergewöhnlichen a/Anderen – suchten, so finden wir nur eine imaginäre Antwort (vgl. ebd., 225), eine Suche jenseits jenes Spiegels, in dem man verworren immer auch sein eigenes Bild sieht. Damit bleibt kein reines Ego. Das Ego existiert in der Symbolisierung des Subjekts, das aber immer zugleich Alter-Ego, Spiegelung eines a/A ist. Diese Verdopplung des a/Anderen ist nun äußerst produktiv: Es ist nicht nur der große Andere, der schon gesprochen hat, nicht nur ein Alter-Ego, das uns die Symbol-

vorräte zuteilt und deren richtigen Gebrauch kontrolliert, sondern zugleich auch jene Spiegelung des imaginären anderen in uns, die als Begehren die Vorstellungen in Gang setzt, mit denen wir variantenreich unser Ego behaupten, ohne es je abgeschlossen *sein* zu können. Das Ich ist daher immer schon gespalten, es ist widersprüchlich, macht Sprünge, verwirrt den Beobachter, weil er *als* Beobachter verwirrt *ist*, es verhält sich nicht determiniert in einem determiniertem System, es ist paradox. Das Ich, so macht Lacan (1980) klar, wechselt von einem Ich (*je*) zu einem anderen Ich (*moi*), es ist einmal symbolisch klar fixiert und mit einem Namen und sozialen Funktionen überzogen, erscheint aber im gleichen Zug als imaginär und gespiegelt und auf den anderen bezogen, der sich in einen großen Anderen verwandeln kann. Das Ich (*je*) ist dem Ich (*moi*) der Übersetzer solcher Wechselspiele, denn nur symbolisch können wir uns abgrenzend über das Imaginäre und Reale verständigen. Daher auch die Rede von der Spiegelung, die als prismatische bloß *erscheint*, sich aber nicht als Gegenstand fangen lässt.¹

Gleichwohl geht der Tanz der Wissenschaft um diese Gefangennahme. Folgender Umstand mag dies illustrieren: Lacan fasst das Auge als ein Symbol des Subjekts auf. Die Wissenschaft beruht nun darauf, „dass man das Subjekt auf ein Auge reduziert, und deshalb ist sie vor sie hin projiziert, d.h. objektiviert“ (Lacan 1990, 106). Es hängt aber ganz und gar von den Stellungen des Auges ab, von den Perspektiven, die es einnimmt, um aus der Symbolik heraus das Imaginäre und das Reale zu situieren. Das Subjekt ist wesentlich durch seinen Platz in der symbolischen Welt charakterisiert, d.h. für Lacan wesentlich durch seine Welt des Sprechens und die Voraussetzungen der Sprache.

Warum sprechen die Planeten nicht? Lacan führt dieses Bild ein (1980, 299), um uns vor der Vergegenständlichung menschlicher Beziehungen nach dem Planetenmodell zu warnen: „Die Freudsche Welt ist keine Welt der Dinge, sie ist keine Welt des Seins, sie ist eine Welt des Begehrens als solchem.“ (Ebd., 283) Hier lassen sich keine Modelle sinnvoll bilden, die wie in einem Modell der Planeten oder Sterne einander nach festen Laufbahnen umkreisen. Existenzphilosophisch gesprochen erscheint das Begehren für Lacan als eine Beziehung des Seins zum Mangel: Der Mensch hat hier nicht Mangel an diesem oder jenem, sondern einen „Mangel an Sein, wodurch das Sein existiert.“ (Ebd.) Das Begehren ist ein Begehren nach nichts Benennbarem, es ist zugleich Quelle menschlicher Lebendigkeit (vgl. ebd., 284). In der klassischen, aufgeklärten Welt menschlicher Vernunft wird solches Sein durchsichtig zu machen versucht, indem die Dinge einen klaren Ort und die Beobachter eine eindeutige Perspektive erhalten, indem also in einer Objektwelt das Begehren selbst in verdinglichter Gestalt erscheint. Aber in dieser Objektwelt kann es sich nicht in seinem Begehren sehen, es sei denn in seinem Mangel: „In diesem Seinsmangel gewahrt es, dass das Sein ihm mangelt und dass das Sein da ist, in all den Dingen, die sich nicht seiend wissen. Und es imaginiert sich seinerseits als ein weiteres Objekt, denn es sieht keinen anderen Unterschied.

¹ Hier besteht der fundamentale Unterschied etwa zu Laings „geteilten Selbst“ oder dem „Selbst“ bei Kohut oder Kernberg und anderen Psychoanalytikern, die uns eine Topologie der menschlichen Psyche anbieten, die Ordnung zwischen dem Bewussten und Unbewussten schafft. Bei Lacan sind alle Teile des Ichs sowohl eingewoben in bewusste als auch unbewusste Strukturen, so dass sich auch nicht eindeutig wahre und falsche Selbstbilder unterscheiden lassen - wie überhaupt die psychoanalytische Wahrheit damit eine Relativierung erfährt.

Es sagt – *Ich, ich bin derjenige, der weiß, dass ich bin*. Unglücklicherweise, mag es vielleicht auch wissen, dass es ist, so weiß es doch absolut nichts davon, was es ist. Das ist es, was in jedem Sein mangelt.“ (Ebd., 284)

In diesem grundsätzlichen Mangel erscheint alles Anwesende stets auf dem Hintergrund von Abwesendem. Der Mensch sucht seine Erfüllung in der Artikulation und Repräsentation von Ganzheit, um darin – in der Vergegenständlichung, Verobjektivierung, in seinem illusionären Planetenmodell menschlicher Beziehungen – schließlich immer wieder das Abwesende, den Mangel, den Riss zu entdecken. Dies ist die Erfahrung der Freudschen Psychoanalyse.

In dieser Erfahrung relativieren sich die Interaktionstheorien, die ich weiter oben analysiert habe:

Sartre hatte zwar die Spannung zwischen Symbolischem und Imaginärem erfasst, aber noch zu sehr auf eine dyadische Struktur reduziert und sie ihrer treibenden Kraft – des Begehrens – beraubt. Dennoch ist Sartre sehr instruktiv, wenn es um die Grenzfläche zwischen Imaginärem und Symbolischem geht, denn er hatte ein großes Gespür dafür, welche gesellschaftlichen Bedingungen in die Gestaltwendung des Imaginären eingreifen, um es zu symbolischer Wahrheit kommen zu lassen. Sartre erkannte sehr klar, dass die erreichte symbolische Wahrheit eines großen Anderen nie in sich ruhen kann, sondern auf ein Imaginäres zurückgeht, das immer auch unfassbar bleibt.

Levinas hatte noch radikaler den Anderen gegenüber dem Selbst und dem ewig Selben abgegrenzt, damit auch in anderer Weise als Lacan das grundsätzliche Dilemma beschrieben, das zwischen Ich und Anderem als Sprachmauer oder prinzipielle Anerkennung einer Unverständlichkeit lauert. Sieht man das Werk von Levinas genauer an, dann entdeckt man an vielen Stellen einen verborgenen Lacan.

Gegenüber Mead präzisiert sich bei Lacan die affektive Seite, die im Zusammenwirken von „I“, „Me“ und „generalisiertem Anderen“ als ein stetes Begehren lauert und sich aus einer oberflächlichen Betrachtung von Reiz und Reaktion und bloßem Verhalten lösen muss. Zugleich lassen sich allerdings die Kategorien symbolvermittelter Interaktion von Mead durchaus auf Lacan übertragen. Sie erscheinen hier wieder und tragen bloß veränderte Namen.

Und auch gegenüber Kommunikationsmodellen stellt Lacans Modell eine erhebliche Erweiterung dar:¹ Es betont wie diese die Beziehungsseite der Kommunikation, ohne diese andererseits aus einer grundsätzlich affektiven, triebbezogenen Spannung herauszulösen. Es fügt auch hier eine tiefere Perspektive hinzu, und es bietet Beobachterkategorien, die diese Perspektive symbolisch greifbar werden lassen.

Aber es erhebt sich auch die Frage, inwieweit diese Perspektive sich selbst wieder auf eindeutige, ontologisch begründete, Wahrheiten zurückzieht, um sich eine Kausalität aufzurichten, die klar Wahrheit und Unwahrheit zuteilt. Ist sich Lacan – in anderen Worten – des konstruktiven Charakters seiner analytischen Konstruktionen bewusst?

In der Erklärung von Anwesenheit und Abwesenheit des Daseins schimmert bei Lacan ein ontologisches Begehren auf, das sicher einen Platz der Argumentation

¹ So besonders gegenüber Bateson und Watzlawick. Vgl. zur Darstellung dieser Modelle und zur Erweiterung durch Lacan auch Reich (2005, 57 ff. und 76 ff.).

zu definieren scheint. Die Ontologisierung des Mangels z.B. öffnet für Lacan ein weites Feld des Begehrens, das aber nicht mehr auf bestimmtes Begehren – etwa die Sexualität als Herz des Begehrens bei Freud – sich einengen lässt. Immer dann, wenn es bestimmt wird, findet dieses Begehren sein Objekt, das doch bloß Konstrukt des beobachtenden Psychoanalytikers ist. Durchaus konstruktivistisch argumentiert Lacan daher gegen das Modell des Widerstands, das Psychoanalytiker gerne anbringen, wenn sich Patienten der Deutung widersetzen. Es sind die Analytiker selbst, die den Widerstand hervorrufen. „Wenn Sie ihn als Widerstand verstehen“, ruft er seinen Schülern zu, „der widersteht, widersteht der Widerstand nur deshalb, weil Sie sich darauf stützen. Es gibt keinen Widerstand von Seiten des Subjekts.“ (Ebd., 289) Der Widerstand ist ein Konstrukt, ein Modell des Beobachters, den er benötigt, um sich eine Hilfsperspektive zu schaffen, um einen Nullpunkt zu etablieren, von dem aus man die Entwicklung des Subjekts vorantreibt, was den Widerstand dann als Deutung des Subjekts erst erzeugt. Solcherlei Konstruktionen sind durchaus erlaubt. Aber, und dies ist der zentrale Einwand Lacans, daraus darf nun nicht umgekehrt geschlossen werden, dass der Widerstand zum Verschwinden gebracht werden kann (vgl. ebd., 290). Denn wenn der Mangel die grundsätzliche Kategorie ist, mit der wir das Begehren überhaupt beschreiben können, dann ist die Rede vom Widerstand zunächst nur eine Rede des Begehrens des Analytikers, dem das Problem einer Abwesenheit seiner scheinbar treffenden Erklärung beim Patienten entsteht: „Es gibt nur einen einzigen Widerstand, das ist der Widerstand des Analytikers. Der Analytiker leistet Widerstand, wenn er nicht versteht, womit er's zu tun hat.“ (Ebd., 290) Was aber kann der Analytiker dann tun? Er muss das Begehren des Subjekts zu Wort kommen lassen, er muss insistieren, dass das Subjekt dieses benennt, artikuliert, seinen Namen sagt. Es ist die durchschlagende Wirkung der Analyse, dass „das Subjekt soweit kommt, sein Begehren anzuerkennen und zu benennen“.

(Ebd.)
Der Mensch unterscheidet sich von Planeten, dies ist ein weiteres Bild Lacans (vgl. ebd., 300 ff.), indem er zufrieden ist. Zufrieden? Ist er zufrieden, wenn die a/Anderen zufrieden sind? Ist er mit sich selbst zufrieden? Was aber ist die Differenz zwischen diesen beiden Positionen?

Im Begehren nach einer Zufriedenheit über die Blicke der a/Anderen erscheint die Imagination einer Spiegelung, jenes imaginäre Begehren klein *a*, das für uns das Ich symbolisiert, das niemals ein abgeschlossenes sein kann. Menschliches Begehren findet seine Anerkennung immer nur im menschlichen Begehren, ganz gleich welche Formen es sich hierin imaginiert: Es sind die Blicke der a/Anderen, die in das blickende Ich eingeschlossen sind.¹ Der Andere jedoch, der groß *A* genannt wird, ist derjenige, um den es in der Funktion des Sprechens geht. Damit bestimmt Lacan eine Spannung zwischen dem Imaginären, dem Symbolischen und dem Realen, die entscheidend für die Variationen individueller Lebenswege – auch zwischen sogenannter Normalität und Pathologie – wird.

¹ Eine auf Beziehungsformen fußende interaktiv-ethische Philosophie - wie der Konfuzianismus - hat deshalb Menschlichkeit mit dem Begriff *ren* ausgedrückt, der wörtlich übersetzt aus den Zeichen „Mensch“ und „zwei“ besteht. Im Abendland neigen wir eher dazu, wie ich mit Levinas hervorgehoben habe, uns auf das Selbe - den einen Menschen - zu konzentrieren. Vgl. zu Konfuzius ausführlicher Reich/Wei (1997).

Was geht im Begehren vor? Das Subjekt bleibt nicht im Imaginären stehen, sondern sucht, sich symbolisch mit dem Imaginären zu vermitteln, um das Begehren zu realisieren (vgl. ebd., 302). Diesen beiden gegenüber scheint dann das Reale draußen zu walten: Also etwa in der Aussage, dass die Planeten etwas sind, was real ist. Aber wie können wir behaupten, dass das Symbolische aus dem Realen entspringt? Das Reale ist seinerseits ja nur das Unbenennbare für Lacan, das jenen Mangel symbolisiert, der dennoch immer wieder zum Hervorschein kommt. Darin aber erscheint nun eine eigenartige Verdopplung, die bei Lacan nicht aufgelöst wird: Das Reale gilt als jene Lücke, als jenes Loch, aus dem unerwartet Ereignisse hervortreten, wohingegen die Realität durchaus jenes ausgemachte Feld menschlicher Handlungen darstellt, auf dem man sich halbwegs sicher durch Erfahrungsbezogenheit und objektivierte Daten bewegen kann. Dies liegt nun am aufgerichteten großen Anderen: „Warum sprechen die Planeten nicht? Das ist wirklich eine Frage. Man weiß nie, was mit einer Realität geschehen kann, bis zu dem Moment, wo man sie endgültig darauf reduziert hat, sich in eine Sprache einzuschreiben. Man ist erst von dem Moment an endgültig sicher, dass die Planeten nicht sprechen, wo man ihnen ihr Maul gestopft hat, das heißt, seit die Newtonsche Theorie die Theorie des vereinheitlichten Feldes geliefert hat, in einer Form, die seither vervollständigt worden ist, die aber für alle menschlichen Geister bereits vollkommen zufriedenstellend war.“ (Ebd., 304 f.) Aus dem Sprechen über etwas, das sich artikuliert, wurde damit eine Sprache, die repräsentiert. Realitäten sind damit Punkte der Reduktion, und es ist für Lacan lustig, dass die Heisenbergsche Unschärferelation, die präzise einen der Punkte des Systems zu bestimmen sucht, die anderen dann nicht formulieren kann, weil sie sich selbst darin als eine eingreifende Größe erblickt – und so die Unschärfe sich entdeckt.

In den Kategorien einer konstruktivistischen Beobachtertheorie gesprochen stellt sich dies folgendermaßen dar: Die Unschärferelation setzt genau an dem Punkte ein, wo man aufgrund der reduzierenden Präzision eines intervenierenden Systems seine Wechselwirkung mit dem Maßstab desjenigen, das zur Beobachtung als objektives System gesetzt ist, nicht mehr – als gleichsam höherer Beobachter – mit gleicher Präzision kontrollieren kann, weil die Unterscheidung des objektiven und des intervenierenden Systems mit all seinen Folgen nur bis zu einem bestimmten Beobachtungspunkt (Reduktionspunkt) *eindeutig* gehalten werden kann. Deshalb gehört es zur Aufgabe der Wissenschaft, solche Punkte möglichst zu vermeiden. Und deshalb sprechen die Planeten nicht, weil sie in das verobjektivierte System Wissenschaft präzise eingegliedert wurden. Sie sind Objekte des Begehrens der Physiker. Hingegen sind die Patienten Objekte des Begehrens der Psychoanalytiker, die eben nicht zum Schweigen gebracht werden sollen – dem Idealfall eines möglichst herrschaftsentlasteten psychoanalytischen Diskurses –, deren Begehren also nicht im Begehren des großen Anderen aufgehen soll.

Ein solches aufgerichtetes großes Anderes entsteht bevorrechtigt dann, wenn die Psychoanalyse, wie die amerikanische Ich-Psychologie, danach strebt, das Individuum sozial-funktional nach kulturell erwarteten Mustern zu überformen. Hier wird für Lacan das Ich mit dem Subjekt verwechselt. Denn das Ich ist als Ort spiegelhafter Verkehungen mit den anderen eine Welt imaginativen Begehrens, das in sich weder Intaktheit, Ruhe, noch ausgeglichene Funktionalität re-

präsentiert, wo es doch erst das zu artikulieren sucht, was aus seinem Innersten kommt. Doch darin ist es schon gespiegelt. So mag es auf das Symbolische hin drängen und in ihm gefangen gesetzt werden, aber es ist doch damit nicht mit bestimmten Ausprägungsformen des Symbolischen oder der sogenannten Realität gleichzusetzen. Im Imaginären erscheinen psychischen Spannungen, die ein Subjekt symbolisch zu integrieren hat, ohne dies je vollständig erreichen zu können.

In einem Vortrag über das Verhältnis von Psychoanalyse und Kybernetik ist Lacan (1980, 373 ff.) dem Determinismus einer verobjektivierten Welt und dem Begehren des Subjekts entschieden nachgegangen. Bereits zuvor hatte er in seinem Seminar das Grad-oder-Ungrad-Spiel gespielt. Dabei spielte er auf Rechenmaschinen an, die dieses Spiel auch spielen können. Man hat zwei oder drei Murmeln in der Hand, und man hält dem Gegenüber die geschlossene Hand hin. Grad oder ungrad? Ich habe, sagen wir, drei Murmeln in der geschlossenen Hand. Sagt er ungrad, dann muss ich ihm eine rausrücken, sagt er grad, dann muss er mir eine geben. Lacan lässt sein Seminar spielen. Dabei können intersubjektiv viele Überlegungen angestellt werden. Etwa, dass man Reihen bildet: Eben hatte er zweimal grad, dann steigt jetzt die Wahrscheinlichkeit für ungrad. Oder, dass man auf Körpersprache usw. achtet. Lacan spricht bei diesen Techniken von Egomimese. „Das Subjekt nimmt eine Spiegelstellung ein, die's ihm gestattet, das Verhalten seines Gegenspielers vorauszusagen.“ (Ebd., 229) Allerdings setzt diese Methode bereits voraus, dass die Dimension der Intersubjektivität erfahren wurde, d.h. die Verlässlichkeit darüber, dass man ein Subjekt homogen zur eigenen Subjektivität vor sich weiß. In dieser Situation skandieren die Subjekte, indem sie sich psychologisieren, um so in diesem einfachen Spiel einen Vorteil zu erringen. Setzt man einem solchen psychologisierenden Spieler eine Maschine gegenüber, dann verändert sich die Ausgangsposition. Zunächst wird er versuchen, die innere Logik der Maschine zu ergründen, das Kalkül freizulegen, nach dem sie ihre Entscheidungen für grad und ungrad trifft. Er müsste ganze Entscheidungsreihen aufstellen, um den Determinismus aufzudecken, der hinter den Entscheidungen stecken könnte. Entscheidet die Maschine aber nach einem Zufallsgenerator, verhält sie sich gegenüber allen möglichen Projektionen dumm, dann sind ihre Gewinnaussichten am besten. Denn nur der Mensch kann die Bedeutung von Gewinnen und Verlieren hier hineinsehen, die dem Zufallsgenerator selbst fremd bleibt. Damit aber stehen Menschen, die dieses Spiel spielen, vor einem Paradox: Einerseits können sie erfahren, dass nichts zufällig geschieht, andererseits enthüllt sich im Spiel das Gewinnen oder Verlieren als reiner Zufall.

Im Symbolischen versuchen wir insbesondere in Ausdrücken des Mechanismus auch das Lebendige zu erklären. Darin deutet sich als eine Perspektive eine unterstellte Verwandtschaft zwischen Mensch und Maschine an. Eine solche mechanistische Sichtweise findet auch in den höheren Formen der Symbolisierung, insbesondere in der Mathematik, statt. Aus der Sicht der symbolischen Ordnung verschiebt sich das Denken über die Maschine: Wird in vielen philosophischen Kritiken unterstellt, dass die Maschinen der Freiheit beraubt sind, so folgert Lacan im umgekehrten Schluss, dass die Maschine von vielen Blockierungen frei ist. Dort, wo nämlich das Tier durch die Determinierungen seiner Umwelt als blockiert erscheint, ergeben sich im maschinellen System Freiheiten der Symboli-

sierung. Und hierin ist der Mensch den Maschinen näher als den Tieren. „Insofern wir im Verhältnis zum Tier Maschinen sind, d.h. etwas in seine Bestandteile zerlegtes, manifestieren wir eine größere Freiheit, in dem Sinne, in dem Freiheit, Vielfalt möglicher Wahlen heißt.“ (Lacan 1980, 44)

Insoweit verwundert es auch nicht, dass in vielen Beschreibungen, insbesondere des 18. Jahrhunderts, die Maschinenmetapher gewählt wurde, um die Freiheit des Menschen auszudrücken. Wenn La Mettrie den Menschen als Maschine beschreibt, wenn bei den französischen Enzyklopädisten Maschinenbilder massenhaft gewählt wurden, dann steht dies für Lacan allerdings noch in der Erwartung eines Funktionalismus, der die Ausschließlichkeit des symbolischen Systems radikalisierte, um sich damit zugleich von der Beziehungswirklichkeit der Menschen, den Gefühlen zu trennen. Für Lacan lässt erst der Rekurs auf die Sprache die Offenheit des maschinellen Systems zu neuer Produktivität gerinnen, wenngleich es hier nicht immer klar ist, inwieweit seine hochsymbolische, oft reduzierende Sprache – die sich bis auf Formeln hin verkürzt – jener Komplexität genüge tun kann, die als unscharfe Vielfalt von Ereignismöglichkeiten und Unterschieden herangezogen wird. Wer zieht hier wen?

Bei Lacan entdecke ich eine Kraft, die danach strebt, die Unschärfen des Unbewussten, die er in einem realen Register fokussiert, durch eine Radikalisierung der Schärfe des Sprechens über sie symbolisch zu glätten. Wer Lacan liest, der wird sofort in diese Gefangenschaft geführt: Algebraische Kalküle, mathematische Formeln und binäre Codierungen bilden die Spitze der Symbolwelt. Sie ermöglichen das, was wir Maschinen nennen. „Die Maschine, das ist die Struktur als abgelöst von der Aktivität des Subjekts. Die symbolische Welt, das ist die Welt der Maschine.“ (Ebd., 64)

Es ist auch die Welt der psychoanalytischen Maschine Lacans. Dabei spielt Lacan mit seinen Zuhörern und Lesern, denn diese Maschinerie ist sein Konstrukt, das aber gerade deshalb wie ein „wahres“ Konstrukt erscheint, weil es all das anspricht, was andere Konstrukte vergessen und verdrängt haben. Nicht zufällig steht Lacan an dieser Textstelle, wo ich Kränkungsbewegungen in der Wissenschaft untersuche. Lacan gehört zu den radikalen Kränkern, weil er hinter den Diskurs der Universität den offeneren und beziehungsorientierteren der Psychoanalyse setzt.

Die Maschine entstammt dem Kalkül der exakten, der berechnenden Wissenschaften. Diese betreffen sehr stark das Reale. „Der Sinn, den der Mensch immer dem Realen gegeben hat, ist der folgende – es ist etwas, das man immer am selben Platz wiederfindet, ob man nun nicht dagewesen ist oder ob man dagewesen ist. Es hat sich vielleicht bewegt, dieses Reale, aber wenn es sich bewegt hat, dann sucht man es anderswo, man sucht, warum man es verrückt hat, man sagt sich auch, dass es sich manchmal aus eigenem Antrieb bewegt hat. Aber es ist doch immer an seinem Platz, ob wir da sind oder nicht da sind. Und unsere eigenen Ortsveränderungen haben, von Ausnahmen abgesehen, im Prinzip keinen wirklichen Einfluss auf diesen Platzwechsel.“ (Ebd., 376)

Die exakten Wissenschaften nun haben den stärksten Bezug zu diesem Realen. Es ist für Lacan ein Bezug, der seit Menschengedenken besteht und die Rede von ursprünglichen mythischen Weltideen auf frühen Menschheitsstufen relativiert: Dieses Reale wurde immer am Platz gesucht, wo es wiederkehrt. So glaubten die

Menschen, das Reale in den Sternbildern, den Zyklen der Natur zu entdecken, und sie machten ihr eigenes Tun mit verantwortlich für das Walten des Realen. Der Mensch glaubte zwar nicht, dass das Reale allein von ihm abhängt, aber durch ihn in Unordnung geraten könnte. Rituale, Mythen, Beschwörungen usw. wurden mannigfaltig praktiziert, um das Reale in der projizierten Ordnung zu halten. Doch mit der Perspektive der exakten Wissenschaften wurden diese alten, traditionellen Regungen im Prinzip überwunden, auch wenn sie sich in Religionen und Aberglauben ihren Anspruch und ihre Wirksamkeit erhalten haben. „Von dem Moment an, wo der Mensch denkt, dass die große Uhr der Natur sich ganz allein dreht und weiter die Stunde markiert, selbst wenn er nicht da ist, entsteht die Ordnung der Wissenschaft.“ (Ebd., 377)

Aber was hat diese Ordnung mit dem Realen zu tun? Sie ist in ihrer Aussage symbolisch, und insofern die Bewegungen in Zeit und Raum reale waren, so muss es durch Wissenschaft gelingen, gerade dies zu eliminieren, zu reduzieren, um überhaupt eine Ordnung der Aussagen zu erhalten.¹ Je mehr wir dabei eine absolute Wahrheit suchen, desto mehr erhalten wir bloße Wahrscheinlichkeit. Nicht die einzelne Zahl sagt uns eine Wahrheit aus, sondern erst die Kombinatorik wird zu jenen Formeln, mit denen Ordnung bewerkstelligt werden kann. „Das mehr oder minder konfuse, zufällige Herumkriechen in der Welt der Symbole ordnet sich um die Korrelation der Absenz und der Präsenz. Und die Suche nach Gesetzen der Anwesenheiten und Abwesenheiten wird auf jene Aufrichtung der binären Ordnung abzielen, die in das einmündet, was wir Kybernetik nennen.“ (Ebd., 380) Aber solche Ordnung entsteht nicht aus der Willkür, sondern ist an die Erwartungen der Menschen gebunden. Und so schließt sich ein Argumentationskreis: In dem Spiel „Grad und Ungrad“ könnte ich die Maschine mit ihrem Zufallsgenerator als letzte Stelle einer logischen Lösung beschreiben, wenn es denn nicht in diesem Spiel um menschliches Gewinnen und Verlieren ginge. „Wenn die Wissenschaft der Kombinationen des skandierten Zusammentreffens in das Aufmerksamkeitsfeld des Menschen gerückt ist, dann deshalb, weil er hier durch und durch betroffen ist.“ (Ebd.) Dass hierbei ein Hasardspiel unsere Aufmerksamkeit erregt, ist kein Zufall, denn die modernen Spieltheorien betreffen sämtliche Funktionen unseres ökonomischen Lebens, die menschlichen Koalitionen, Monopolbildungen und Differenzierungen, die Kriege im großen und kleinen (vgl. ebd.). Damit aber dringen die Beziehungen wieder ein in das, was als isoliertes Hasardspiel so völlig frei vom Determinismus war und nah beim reinen Zufall schien.

Grad und ungrad codieren sich in der Kybernetik in I und 0. Dabei aber soll Subjektivität gerade eliminiert sein, denn je exakter die Wissenschaft wird, desto mehr bedarf es der Kombinationen, die das Reale zu besetzen scheinen, die sich

¹ In seiner Diskurstheorie unterscheidet Lacan unter anderem den universitären und den analytischen Diskurs, wobei ersterer vom Wissen ausgehend sich ein wahres Wissen im Sinne von Meistersignifikanten zu errichten versucht, was jedoch an die Grenze des Unvermögens der Subjekte stößt. Der analytische Diskurs hingegen richtet sich vom Begehren des Analytikers auf den Patienten, den er unmöglich entschlüsseln kann. Aber aus den Produktionen des Patienten findet er jene Signifikanten, die zu einem psychoanalytischen Wissen werden. In anderen Worten: Die Analyse reduziert sich nicht auf inhaltliche Wahrheiten, die als „an sich“ gesucht und verabsolutiert werden, sondern wurzelt in einer Beziehung, die erst Inhalte zur Wahrheit werden lässt. Vgl. demgegenüber die konstruktivistische Diskurstheorie in Band 2, Kapitel IV.4.

totalisieren, um dann ganz von selbst aus zu funktionieren. Nimmt man dies alles auf der symbolischen Ebene, dann wird offenbar, dass die binäre Codierung durch Leerstelle und Platzhalter sich ein System von Unterschieden schafft, das eine strenge Ordnung – unabhängig von jeder Subjektivität – herstellt. Zumindest funktioniert dies – einmal in Gang gesetzt – wie es die Programmierung vorsieht. Sieht diese den Zufall wie im Spiel grad und ungrad vor, dann operiert die Maschine, ohne zu denken. Sie schafft bloß Unterschiede, die Unterschiede setzen. Und darin verhalten wir uns nicht anders, wenn wir dieses Spiel intelligent spielen wollten. Auf der symbolischen Ebene kann ich die Maschinen endlos verfeinern – und die Entwicklung der Computertechnologie zeigt dies gegenwärtig sehr deutlich –, ich kann die unterscheidenden Arbeiten steigern und bis hin zur immer höheren Selbstbeschäftigung des Systems mit dem System ausbauen, bis ich zu der Grenze gelange, die gerade die Kybernetik verdeutlicht: Die radikale Differenz der symbolischen und der imaginären Ordnung (vgl. ebd., 388).

Hier hat Lacan 1955 vorweggenommen, was sehr viel später zum Beispiel von Hofstadter (1988) problematisiert wurde: Was in der Natur eine gute Form darstellen mag, das ist zunächst eine schlechte Form im Symbolischen. Computerprogramme haben die größten Schwierigkeiten, sich der amorphen Natur zuzuwenden. Es kostet sie schon große Mühe, einen Buchstaben als Buchstaben zu erkennen, die Gestalterkennung ist eine wesentliche Schwachstelle – es sei denn, dass diese durch das symbolische Register schon gereinigt und reduziert wurde. Die Kybernetik kann nur am Ort des Symbolischen existieren, aber der Ort des Imaginären verweigert sich. Das Symbolische, wenn es denn von seinen anderen Registern befreit wäre, stellt die Illusion dar, zu einer Beseitigung aller Irrtümer zu führen. Irrtümer erweisen sich in Widersprüchen, und schließlich gehört es zu den Aufgaben wissenschaftlicher Systeme, die Widerspruchsfreiheit herbeizuführen. In dieser wäre ein absolutes Wissen – so wie es Hegel gesehen hat – eine Totalität des Diskurses, der in sich selbst zu vollkommener Widerspruchsfreiheit zusammengeschlossen wird (vgl. Lacan 1990, 331). Aber eine solche Widerspruchsfreiheit ist für Menschen nicht möglich. Hier reicht noch nicht einmal der Begriff des symbolischen Registers von Lacan aus, um die Vielfältigkeit von erkenntnisbegleitenden Interessen in verschiedenen Systembereichen wie Gesellschaft, Politik, Recht, Wissenschaft – oder wie auch immer man den Fokus situieren will – auszudrücken. Gewiss sind alle diese Systeme auch symbolische, aber sie sind über das Symbolische hinaus zugleich materiell geronnene Aspekte des Lebens selbst: Architektur, Landschaft, manifest gewordene Geschwindigkeit in Form von Maschinen, Verkehrsmitteln, Produktion von Waren, materielle Differenzierung.

Im Blick auf diese ist die Einengung auf Sprache, die bei Lacan aus der psychoanalytischen Perspektive des Sprechens, des analytischen Diskurses, vorhanden ist, auch schon eine Verengung. So wesentlich die Intersubjektivität für ihn dabei wird, so sehr entfernt er sie doch zugleich aus dem Gesellschaftlichen, und sozialpolitischen und soziologischen Überlegungen sind in seinen Arbeiten deutliche Grenzen gesetzt. Bei Lacan fehlt damit insbesondere das, was ich in Band 2 als imaginäre Leistung im Blick auf gesellschaftliche Institutionen beschreiben werde.

Doch kehren wir zu den Grenzen menschlicher Erkenntnis zurück, die sich aus der Verbindung des Symbolischen zum Imaginären ergeben. Das Imaginäre ist kein eindeutiger Ort. Es folgt nicht den Gesetzen von Raum und Zeit, es hadert bei Geschwindigkeiten und ist ein Grenzgänger. „Es gibt eine Trägheit des Imaginären, die wir eingreifen sehen in den Diskurs des Subjekts, die ihn stört, den Diskurs, die bewirkt, dass ich ihn nicht merke, dass ich, wenn ich jemandem gut will, ihm übel will, dass, wenn ich ihn liebe, ich selbst es bin, den ich liebe, oder dass ich, wenn ich mich zu lieben glaube, genau in dem Moment einen anderen liebe.“ (Lacan 1980, 389)

Den Hintergrund dessen, was sich hier beobachten lässt, umschreibt Lacan mit dem Begriff Begehren. Dieses Begehren – und das ist für Lacan zentral – ist gegenüber dem Symbolischen, der Ordnung der Dinge und der Welt, die wir uns zurechtlegen, *subversiv*. Das Imaginäre, in dem solches Begehren stets haust, holt uns, in anderen Worten, mit seinen Grenzgängen immer wieder ein, es untergräbt die konstruierten Ordnungen.

Das Reale hingegen wird aus der Sicht der Wissenschaft gerne den ordnenden Blicken einverleibt, um es symbolisch zu besiegen. Bei Lacan steht es *gegen* die Welt. Es ist nicht Erscheinung einer Ursache, es ist nicht Phänomen einer hinter ihm liegenden Wahrheit oder Strukturgesetzlichkeit, sondern das An-Wesen selbst. Als Bezugspunkte erscheinen hier Heidegger und Levinas. Bei ihnen erscheint das Reale auch nicht mehr als Ausdruck einer Bedeutung, zu der ein Schlüssel gesucht werden muss, „sondern als signifikanter Akt, als reale Zeit, welche das Signifikat und die Welt hervorbringt.“ (Juranville 1990, 10) An dieser Stelle situiert auch Lacan das Reale, das eine Erprobung der Ohnmacht, des Wartens, des Schwebens über den Abgründen und Spalten der Existenz, des Heraus-Stehens ist. Dieser Gedanke öffnet die Psychoanalyse über den Ödipuskomplex hinaus auf eine Prüfung des Realen, die als Grenzbedingung ohne Ende ist, eine unendliche Geschichte der Analyse.¹

Was bringen solche Spiele mit den Registern dem Psychoanalytiker? Er will im Patienten ein Subjekt erreichen, das ihm offen seine Gedanken ausliefert, es soll assoziieren, um hier so nah wie möglich am Zufall zu sein, was letztlich die Deutungsarbeit begründet. Aber diese Deutungsarbeit selbst ist ein Begehren des Psychoanalytikers, der seine symbolische Fundierung des psychischen Geschehens in den vielfältigen Variationen bestätigt sehen will, die die Ordnung der Symbole selbst ausmachen. Lacan erkennt dieses Spiel, aber er distanziert sich nicht von ihm, denn dies wäre sinnlos. Der Mensch ist bei ihm wie bei Freud nicht Herr im eigenen Haus. Das, was den Menschen antreibt und sein Begehren fundiert, wird Aufgabe psychoanalytischer Konstruktionen – einer Deutungsarbeit, die allerdings in der Symbolik selbst einem Muster unterworfen scheint, in dem das Reale erscheint und das Imaginäre eingewoben ist, ohne dass wir zu letzten Antworten kommen können.²

¹ Juranville (1990, 11) versteht dies zugleich als Notwendigkeit einer Verbindung hin zur Philosophie.

² Eine widersprüchliche Stelle bei Lacan, denn er unternimmt in Gestalt psychoanalytischer Konstrukte auch immer wieder Versuche, einen letzten Sinn auszumachen. Er markiert immer wieder letzte Beobachterpositionen und situiert sich auch nicht als spezifischer Beobachter in den erkenntnisleitenden Interessen seiner Konstruktionen.

Das Reale nach Lacan steht damit gegen die Welt, gegen das, was wir herkömmlich als Realität beschreiben. Es gibt auch für Lacan durchaus diese Realität, die wir im Wachzustand sinnlich bewusst erleben, in der wir symbolisch vermittelt stehen und wo wir mit a/Anderen kommunizieren. Aber in dieser ist ein Teil, den wir nicht antizipieren können, der damit als Reales in ihr sich behauptet, ohne dass wir behaupten könnten, dass er von ihr getrennt oder unterschieden sei. Fehlleistungen wie Versprechen, Verlesen oder andere Erlebnisse bringen immer wieder Überraschendes hervor, so dass aus dieser Sicht das Reale als geheimste Quelle menschlichen Begehrens erscheint. Zumindest sieht hier der Psychoanalytiker jene unbewussten Ereignisse hervorkeimen, auf die sich sein Begehren richtet. Beides bezeichnet aber schon einen Wechsel auf die bewusste und sprachlich erfasste Ebene. Aus solchen Bestimmungen werden wir für eine konstruktivistische Beobachter-, Akteurs- und Teilnehmertheorie lernen können.

In der damit gegebenen Wendung erscheint das Symbolische als Träger des Begehrens. Dabei bemüht sich Lacan zu zeigen, dass das Unbewusste wie eine Sprache strukturiert ist. Wo Freud davon ausgeht, dass, wo das „Es“ ist, „Ich“ werden soll, da argumentiert Lacan von der Position des „*es spricht*“. Der unbewusste Primärprozess ist für ihn nämlich bereits durch Sprache geformt.

Die Buchstaben drängen im Unbewussten, ein Umstand, den Lacan buchstäblich gemeint wissen will (vgl. Lacan 1986 a, II, 19 ff.). Sprache existiert als Struktur, bevor das Subjekt in sie eintritt. Und es wird in ihr niedergeschrieben – bereits mit seinem Eigennamen tritt es in sie ein. Mit den Signifikanten liegen eben jene Unterschiede vor, die Unterschiede machen. Als Stilfiguren sieht Lacan Metonymie und Metapher, die als Verschiebung und Verdichtung in diesen Unterscheidungsprozessen miteinander wirken. Auch hier erscheint wieder der Mangel. In dem verschiebenden und verdichtenden Sprachspiel stößt das Begehren auf Leerstellen, auf einen Mangel, auf Lücken im Netz der Signifikanten, die einen Seinsmangel offenbar werden lassen, denn gerade an den Punkten im Leben, wo das Symbolische nicht aufgeht, wo die Ordnung nicht funktioniert und die Krise erscheint, entsteht der Ort, „wo ich nicht bin, weil ich mich an dem Ort nicht festlegen kann.“ (Ebd., 43)

Das Subjekt des Sprechens findet sich am Ort des Gesprochenen nicht repräsentiert. Lacan selbst verdichtet dies zu einem Sprachspiel: „ich denke, wo ich nicht bin, also bin ich, wo ich nicht denke. Worte, die jedem frei aufmerksamen Ohr spürbar machen, mit welcher Wieselambiguität der Ring des Sinns auf der verbalen Schnur unserem Zugriff entflieht.“ (Ebd.)¹

So ist das Unbewusste immer in diese Sprachspiele und die drei Register – der Beobachtung, so will ich hinzusetzen – eingebunden. „Es hilft nichts, man wird sich dazu entschließen müssen. Das Unbewusste ist nicht das Ursprüngliche oder das Instinktive, und an Elementarem enthält es nur die Elemente des Signifikanten.“ (Ebd., 48)

Die Priorität der Signifikanten eröffnet Lacan neue Sichtweisen. Signifikantenketten, d.h. zeitliche Reihungen und Artikulationen von Signifikanten, erweisen

¹ Das Wieselspiel ist ein französisches Kinderspiel, wo eine Schnur von Hand zu Hand geht und einen Kreis bildet. Auf diese Schnur wird ein Ring gegeben, der von Hand zu Hand wechselt, wobei die Kinder ihn entweder weitergeben oder so tun als ob. Es muss geraten werden, wer den Ring nach einer bestimmten Zeit hält.

sich als Ausdruck des Begehrens. Aber es gibt keine Rückführbarkeit auf *den ersten* Signifikanten, von dem sich alle anderen unterscheiden, weil sie sich immer nur im Zirkel ihrer Unterschiede unterscheiden können. Es fehlt der absolute Signifikant ebenso wie das ursprüngliche Signifikat – ein vorgeordneter Sinn in der Menschengeschichte – fehlt.

Zwei Denkfiguren lassen sich hier gut anschließen. Erstens erscheint die Vermittlung von absolut und relativ aus der ersten Kränkungsbewegung hier wieder. Die Suche nach ursprünglichen Signifikanten – Meistersignifikanten, wie Lacan sie nennt – ist typisch für ein wissenschaftliches, ein symbolisches Denken, das sich nicht mit diesem heterogenen, singulären und lokalen Ereigniszustand, mit dieser post-modernen Figur einer Auflösung aller symbolischer Ordnung in ihre mögliche Kontingenz, Zeitbedingtheit, mit der Dekonstruktion der Aufklärung und vereinheitlichender Hoffnungen zufrieden geben will. Mit Lacan kann diese Bewegung von ihrem Begehren her begriffen werden, denn in all den Sprachspielen der Wissenschaft zeigt gerade die Suche nach Meistersignifikanten eine illusionäre Botschaft des Imaginären an, die sich symbolisch manifestiert und in ihren Erscheinungsweisen vom Begehren selbst subvertiert wird. Dann aber lässt sich zweitens überhaupt fragen, ob nicht immer ein Hinter-Sinn entsteht, wenn die Signifikanten, die Unterschiede erzeugen, subversiv ein Begehren ausdrücken.

Juranville resümiert Lacans Denkkette wie folgt: „wenn es etwas gibt, das für uns signifikant ist, so hat dieser ‚Signifikant‘ Sinn; nun ist aber das, was einen Sinn hat, das, was begehrenswert ist.“ (Juranville 1990, 103) Dies hängt damit zusammen, dass aller Sinn im Symbolischen situiert wird, wenn er sich artikuliert und festgehalten werden soll und dass das Imaginäre, das das Begehren spiegelt, nach Objekten suchen muss, an denen es sich manifestiert. Das Ungenügen dieser Manifestation wird durch das Reale markiert. Daraus aber entsteht eine Besonderheit dieses artikulierten Begehrens: „Der Signifikant ist also das Begehrenswerte. Indes ist anzuerkennen, dass das Begehrenswerte nicht das Begehrende ist. Wie kann man dann behaupten, dass dem-Signifikanten-gemäß-sein begehren heißt? Doch freilich ist nichts signifikant außer von einem anderen Signifikanten aus. Woraus zu folgern ist: dem Signifikanten gemäß sein heißt begehrenswert und begehend zugleich sein. Das heißt begehren, jedoch mit dieser spezifischen Bestimmung, dass das absolute Objekt fehlt.“ (Ebd., 105)

Mit dieser Sichtweise hat sich Lacan zunächst einmal in seinen Perspektiven befreit. Er benötigt keine absoluten Objekte mehr. Er kann auch unabhängig von Sinn und Bedeutungen, von Konventionen und sogenannten sicheren intersubjektiven Übereinkünften schauen, weil Signifikanten überall vorhanden und erzeugend im Sinne des Begehrenswerten und Begehrenden sind. Von hier aus ist der Freudsche Primärprozess nicht mehr biologisch fundiert, sondern sprachlich strukturiert. Lacan kann nach den Ursprüngen jener reinen Signifikanten fragen, die zwar nicht als absolute Objekte identifizierbar sind, aber die doch irgendwie vorhanden sein mögen, um dieses Spiel der Signifikanten immer wieder anzutreiben.

An dieser Stelle führt Lacan geradezu mystische Konzepte an, die außerhalb engen psychoanalytischen Denkens verwirren: Einerseits werden ihm der Phallus und der Name-des-Vaters zu inhaltlichen Konzepten einer Ursprungsidee des Be-

gehens,¹ was andererseits durch die Ausschaltung des absoluten Objekts sich selbst ad absurdum führt. Auch der Sekundärprozess, das rationale und zielgerichtete Denken, weist für Lacan eine unbewusste Dimension auf. Zwar mögen die Menschen meinen, dass sie in ihren bewussten Äußerungen immer nur bewusst etwas artikulieren oder repräsentieren, aber bei näherem Hinsehen bleibt die Quelle ihres Sprechens und ihrer Inspiration, bleibt ihre Motivlage im Dunkeln, was Freud selbst unter anderem durch den Prozess der Sublimation ausgedrückt hatte.

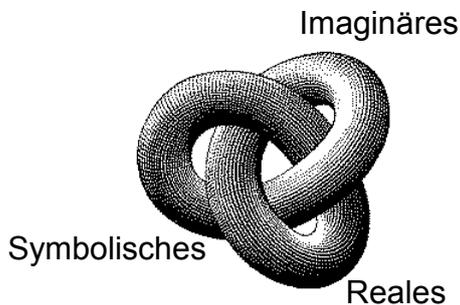
Lacan betont hier insbesondere die Freudsche Interpretation, dass das Ich nicht Herr im eigenen Hause sei, dass die Selbstmächtigkeit des Bewusstseins in den Dimensionen des Unbewussten ihre Grenze findet. Umgekehrt radikalisiert Lacan allerdings dann auch den Freudschen Primärprozess, den er nicht als rein unbewusste Seite ansieht, sondern den auch bewusste Prozesse begleiten können. So sind für ihn Träume eben deshalb nicht unbewusst, weil sie ja doch bewusst erlebt und erinnert werden müssen, um das Unbewusste überhaupt zur Nennung zu bringen. Es fragt sich ohnehin, inwieweit wir etwas über das Unbewusste aussagen können, wenn wir es nicht in irgendeiner Form bewusst vollziehen. Soweit das Bewusste nämlich dem Imaginären angehört und in diesem mit einem bestimmten Begehren vermittelt ist, kommen ihm immer zwei Seiten zu, die wir als bewusst oder unbewusst deuten können. Da aber für Lacan das imaginäre Register immer schon gespiegelt und verwickelt mit dem symbolischen verbunden ist, wird damit sehr klar das Unbewusste aus einer biologischen Triebkonstellation und Impulstheorie herausgelöst und in eine kulturelle Sprachtheorie übersetzt.

Allerdings führt er die sprachliche Komponente immer wieder über Bilder ein. Lacans Register sind nicht ohne Bezug auf die Optik zu verstehen. In seinen Beispielen führt er auch immer wieder Spiegelungen in diesem Sinne an. „Die optischen Bilder weisen eigenartige Verschiedenheiten auf – einige sind rein subjektiv, das sind die, die man virtuell nennt, während andere real sind, d.h., sich, von bestimmten Seiten, wie Objekte verhalten und als solche behandelt werden können. Noch viel eigenartiger – diese Objekte, die die realen Bilder sind, wir können von ihnen virtuelle Bilder geben. Das Objekt, das das reale Bild ist, bekommt in diesem Fall zurecht den Namen eines virtuellen Objekts.“ (Lacan 1990, 101)

Im Deutschen nennt man solche realen Bilder reell, was dem französischen Begriff, den Lacan gebraucht, nicht entspricht. Das Lacansche *réel*, das wir in das Deutsche mit real übersetzen, zeigt damit an, dass nichts Wirkliches im Sinne einer Dingheit oder Gegenständlichkeit gemeint ist, sondern für ein „als ob“ steht. Eigenartig ist der Umstand, dass sich der imaginäre und der von Lacan als real bezeichnete Raum miteinander mischen, obgleich wir sie unterscheiden sollen. Symbolische Unterscheidungen helfen dann, eine Ordnung in diese Verschiedenheiten zu bringen. So ordnet letztlich die Sprache alle Bilder.

¹ Wenn wir die strukturalistische Leer- oder Nullstelle bedenken, von der Lacan hier ausgeht (vgl. dazu Kapitel II.3.3), dann verwandelt sich die Mystik in einen Rationalismus. Mir scheinen beide Momente in seinem Konzept zu wirken: Irrationale Inhaltskonstruktionen aus einer psychoanalytischen Spekulation heraus wie rational-strukturalistische Formalisierungen kommen zusammen.

Das Zusammenspiel der drei Register hat Lacan intensiv beschäftigt. In seinem Spätwerk dient der borromäische Knoten¹ dazu, die Verbindung der Register auszudrücken. Sie sind – meist in der Form von Ringen gezeichnet – so dargestellt, dass zwei Ringe, die nicht miteinander verbunden sind, durch einen dritten so verknüpft werden, dass, wenn einer herausgelöst wird, auch die anderen frei sind (vgl. Lacan 1986 b, 127 ff.).



Lacan symbolisiert mit diesem borromäischen Knoten, dass es keine Metasprache, keine Metaebene der Beobachtung gegenüber den Registern selbst gibt. Spreche ich aus der Sicht der Register, so bin ich zugleich in den Knoten ihrer Verschlingungen eingefangen, denn würde ich eines herauslösen, so würden auch die anderen frei werden und die gesamte Beobachtung zerfallen. Wir können also nicht

nur etwas über das Symbolische, das Imaginäre oder das Reale aussagen, sondern müssen immer die Wechselwirkungen der Register selbst beachten. Man kann dies noch weiterführen, indem man für jedes Register als Beobachterperspektive erkennt, dass es aus der Sicht des jeweiligen Registers auch den borromäischen Knoten enthält. Jedes hat einen unreduzierbaren realen Anteil, einen imaginären als vorgestellte Form und einen symbolischen, der zur Abgrenzung dient. Aber diese Abstraktionen verdeutlichen nicht unbedingt mehr als das Bild des borromäischen Knotens überhaupt herzugeben in der Lage ist: Symbolisiert es doch eine Unschärfe, eine wechselseitige Verbundenheit, die kaum dadurch an Präzisierung gewinnen kann, dass die Verschlingungen nunmehr aus der Perspektive einzelner Knoten des ohnehin schon Verschlungenen formalisiert wird.

In dieser Gefahr aber stehen die Lacanschen Formalisierungen ständig, da sie zu suggerieren scheinen, dass eine Klarheit von dort her entsteht, wo ein Unterschied formal eindeutig gesetzt wird. In gewisser Weise ist dies ja auch so. Nach der Einführung des Unbewussten entsteht nämlich die Frage, was die Motivation des „ich denke“ ist, d.h. von welchem Begehren es überhaupt angetrieben wird. Das Subjekt ist für Lacan damit nicht mehr das Subjekt, das denkt. Es ist ein Subjekt, so drückt er es sehr krass aus (1986 b, 26), das Blöðheiten äußert, das ein Sagen offenbart. „Mit diesen Blöðheiten werden wir dann die Analyse machen und eintreten in das neue Subjekt, das das des Unbewussten ist.“ (Ebd.) Ich will dies mit einem Beispiel verdeutlichen.

Das Unbewusste des Patienten ist dem Begehren des Analytikers unterworfen, der sich ihm einschreibt. Am Beispiel des Falles Dick von Melanie Klein macht Lacan dies sehr deutlich.

Dick, das ist ein Junge von ungefähr vier Jahren, der auf einem Entwicklungsniveau von 15 bis 18 Monaten steht. Er hat einen begrenzten, inkorrekten Wortschatz, obwohl er den Sinn vieler Wörter zu kennen scheint. Aber Dick hat nicht das Begehren, sich verständlich zu machen, was Melanie Klein zu einer Intervention veranlasst, die dem allgemeinen Schema der Psychoanalyse folgt. In

¹ Dieser wird in der Kunst in etlichen Variationen von M.C. Escher dargestellt.

einem Spiel mit zwei Spielzeugzügen erklärt sie ihm, dass der größere Zug der Papazug sei, der kleinere der Dickzug. Daraufhin beginnt das Kind mit seinem Zug zu spielen und „station“ (Bahnhof) zu äußern. Melanie Klein gibt ihm zurück: „Bahnhof ist Mutti. Dick fährt in die Mutti.“ (Klein 1991, 44) Aufgrund dieser Intervention läuft Dick hinaus in einen dunklen Zwischenraum. Nach weiteren Interventionen von Klein macht er erste Fortschritte.

Interpretieren wir diesen Vorgang, dann erscheint Melanie Klein nicht als ein distanzierter Beobachter, der zu überprüfen hat, ob sich Dick entsprechend den Konstruktionen der Psychoanalyse verhält, sondern umgekehrt pflöpft sie ihm diese Konstruktion auf, sie symbolisiert sein erwartetes Verhalten über Ödipus, um das Kind zu einem veränderten Verhalten zu provozieren. Sie unterstellt dem Kind damit ein Unbewusstes, sie unterstellt es aus psychoanalytischer Gewohnheit, was aber allenfalls dafür herhalten kann, dass das Unbewusste der Diskurs des Anderen ist (Lacan 1990, 113). Die Entwicklung von Dick, wie von jedem anderen Kind, findet für Lacan nur dadurch statt, wie das symbolische System als ein System von Unterscheidungen ausgeprägt wird, um zu einem Sprechen zu gelangen, das sich selbst als wahrhaft bejahen kann.

Damit jedoch gerät auch Lacan in eine Widersprüchlichkeit: Wenn das Sprechen von Melanie Klein einen Unterschied setzt, der als Konstrukt einen Diskurs des Unbewussten als Diskurs des Anderen benötigt, dann liegt es nahe zu folgern, dass die Interventionen, die therapeutisch geäußert werden, eigentlich ganz beliebige sein könnten, sofern sie nur einen Unterschied setzen, der neue Unterschiede produziert. Teilweise sieht Lacan dies auch so, denn er führt bei dieser Kritik an Klein die Mythologie der „Primitiven“ an, von der er aussagt, dass in ihr der Ödipuskomplex wohl nur eine winzige Lächerlichkeit sei. „Der Mythos erlaubt, eine Reihe von Beziehungen zwischen den Subjekten in einem Reichtum und einer Komplexität zu kollationieren, gegen den der Ödipus nur als eine derart gekürzte Ausgabe erscheint, dass er am Ende nicht immer brauchbar ist.“ (Ebd., 114) Zugleich gesteht er aber auch zu, dass diese Vereinseitigung der Analyse nichts mache. „Was uns, die Analytiker betrifft, haben wir uns bislang damit zufriedengegeben.“ (Ebd.) Und da die Therapie bei Dick so erfolgreich erscheint, behauptet Lacan auch, dass das wahrhafte Sprechen, das diesem Subjekt beigebracht wurde, eben für die Tauglichkeit der symbolischen Ödipussituation steht.¹

Diese Ambivalenz durchzieht die Arbeiten Lacans ständig. Auf der einen Seite spielen die Signifikanten eine konstruktivistische Rolle, indem sie bloß die Unterschiede bezeichnen, die Unterschiede produzieren, indem sie im intersubjektiven Verhältnis den Diskurs des Anderen symbolisieren, der damit als Unbewusstes im Sinne des noch nicht Bewussten konfiguriert erscheint. Auf der anderen Seite aber steht immer wieder die Vorrangigkeit einer psychoanalytischen Betrachtung, die bereits sichere Orte und Plätze im Unbewussten ausgemacht hat, was eine Bedeutung – ein Signifikat – vor die Signifikantenkette zu stellen scheint. Einerseits also öffnet uns Lacan die Augen, indem wir nach mannigfaltigen Unterschieden beobachten, andererseits verschließt er sie uns wieder, indem er wie in der Vorgängigkeit der Sprache schon ein vorgängiges Konstrukt des Begehrens zulässt,

¹ Zum Ödipuskomplex vgl. ferner z.B. Lacan (1990, 87 f.). Auch hier wird seine schwankende Haltung deutlich.

das allerdings nicht namhaft zu machen ist. Doch auch wenn er es namenlos lassen will, so benennt er es gleichwohl mit Namen wie „Phallus“ oder „Namen des Vaters“, um sich über die ödipale Situation einen spezifischen Fokus der Register zu sichern. Gleichwohl können wir aber nicht sicher sein, denn Lacan wendet seine konstruktivistische Sicht immer wieder kritisch gegen seine eingefleischten Postulate. Diese Form der Verwirrung strapaziert den Leser, sie lässt die Zuschreibung von Mystizismus als Kritik an Lacan immer wieder entstehen.

Übersetze ich die Register in eine konstruktivistische Beobachter-, Akteurs- und Teilnehmertheorie, dann kann ich das symbolische Register als eine Form der Grenzziehung auffassen. In ihm werden die Unterschiede gesetzt, die Unterschiede produzieren, was nur durch Grenzbedingungen geschehen kann. Das Ich setzt eine Grenze, es erhält eine Grenze gesetzt, es begrenzt, indem es den Lauf der Signifikanten unterbricht, kombiniert oder rekombiniert, Worte bildet, die als begriffene selbst wieder Unterscheidungen herstellen. Es gibt hier nicht das eine bevorrechtigte Wort, das eine bevorrechtigte Zeichen oder den Meistersignifikanten, aus dem alle anderen sich ableiten ließen. Die Zirkularität der Zeichen entspricht der Konventionalität der Menschen, die ihnen Bedeutungen zuschreiben. Gleichwohl – und dies erinnert an die sprachphilosophischen Überlegungen weiter oben aus der ersten Kränkungsbewegung – bleibt das Zeichen als eine absolute Form, von der aus erst Unterschiede möglich werden. Es gibt kein Wissen, das diese Art des Absoluten entbehren könnte, obwohl die Zirkularität der Zeichen selbst die Relativität solcher Absolutheiten ausdrückt. Es ist dies das Verworrene der symbolischen Welt, dass wir mit ihr die Dinge so klar zu fassen scheinen, die Aussagen so sicher zu treffen und eindeutig zu formulieren verstehen, weil wir die Lücken und Leerstellen, die ausgeschlossenen Plätze und vergessenen Orte eben durch die Grenze vermeiden. Das Reale aber symbolisiert für Lacan nun diese Lücke, diese Leerstelle, dieses Widerständige und sogleich sich Wiederholende, dieses wie aus dem Zufall Herrührende, das doch notwendig durch das Symbolische selbst, d.h. durch die Grenze produziert wird. Die Grenzen der Endlichkeit stoßen auf die Lücken des Unendlichen, die sie selbst hervorbringen.

Es ist allerdings fraglich, ob hier der Begriff des Realen nicht verwirrende Assoziationen bedingt. Das Reale ist ja eng mit dem Symbolischen verbunden, d.h. im normalen Alltag werden eben gerade die symbolischen Welten, die Ordnungen *als* Realität, *als* Ausdruck eines Realen, bezeichnet. Diese Verwechslung von Ding und Idee, von Gegenstand und Gedanke, diese naive Gleichsetzung, führt die Menschen ja gerade zu der Illusion, die Lücken des Unwahrscheinlichen eliminieren und harmonisieren zu wollen. Die Religionen, der Aberglaube, alle Götter und Dämonenwelten sind nichts anderes als Versuche, diese Illusionen zu nähren. Ein Leben nach dem Tode ist aus der Perspektive des Erdenbewohners illusionär und spekulativ. Im Tod selbst aber keimt diese Lücke, entsteht die Leerstelle, deren Nichtigkeit uns Angst erzeugt, und die den Motor in Schwung bringt, die Symbolisierungen immer weiter voranzutreiben.

Zwischen Grenze und Lücke aber braucht es eine Verbindung, ein verbindendes Element, das bei Lacan das Imaginäre ist. Es ist jene Spiegelung von Vorstellungen des Ichs und des a/Anderen, die sich miteinander verwoben haben, die sich als Begehren ausdrücken, dessen Vermitteltheit niemand reflektieren muss,

weil die interaktiven Verhältnisse selbst vom Imaginären durchdrungen sind. Trotzdem erscheint es in den Verblüffungen des Lebens. Besonders in der Verliebtheit, in der ein Paar eine gemeinsame Imagination hin zu einer kleinen Mythologie steigert, also symbolisch ausformt, die für kurze Zeit als Harmonie einer Ewigkeit erscheinen mag. Die Lücken des Realen, oder sagen wir besser die Ereignishaftigkeit von Raum und Zeit und Sozialität, bedingen immer, dass dies spiegelnde Spiel nur in der Imagination überdauern kann. In dieser Hinsicht ist Sartre für Lacan von großer Bedeutung. Sartre geht vom Blick im Feld der subjektiven Erfahrung aus, einem Blick, der keinem anderen wahrnehmbaren Objekt vergleichbar ist, weil das angeblickte Objekt zugleich ein Objekt ist, das mich anblickt. Im offenen Anschauen zum Beispiel mögen sich die Blicke spiegeln, aber dies ist keineswegs erforderlich, denn auch ohne in die Augen eines anderen zu sehen, kann ich mich von ihm angeblickt fühlen. So verbergen sich die Blicke hinter den Fenstern, wenn die Gardinen nur leise berührt werden, so vermuten wir Blicke hinter Schatten, die wir nur flüchtig und entfernt wahrnehmen, wenn es nur irgendwelche Gründe zu geben scheint, die auf ein Blicken hindeuten könnten. „Von dem Augenblick an, wo dieser Blick existiert, bin ich schon etwas anderes, und zwar dadurch, dass ich selbst mich zu einem Objekt für den Blick des anderen werdend fühle. Doch in dieser Position, die reziprok ist, weiß auch der andere, dass ich ein Objekt bin, das sich gesehen weiß.“ (Lacan 1990, 272) Ansehen, Status, aber auch Schmach und Scham, Furcht und Ängste, die sich durch Blicke erzeugen, hat Sartre in „Das Sein und das Nichts“ (1989) beschrieben, um in der Intersubjektivität des Blickens etwas aus der Sicht seiner existenzialistischen Phänomenologie zu beschreiben, das bei Lacan dem Imaginären zugehört. Noch deutlicher mag dies werden, wenn man Sartres Beschreibung einer Phänomenologie der Liebesbeziehung nimmt.

Sartre beschreibt, dass unser Wunsch, geliebt zu werden, den wir im Erleben der Liebe von dem Anderen, dem Objekt, das uns gegenübersteht, verlangen, keine Vollendung finden kann. Liebe ist eben auch ein Vertragsverhältnis, dessen Sättigung unwahrscheinlich ist und das einen ständigen Mangel produziert. „In einer Art körperlicher Festklebung der Freiheit drückt sich die Natur des Begehrens aus. Wir wollen für den andern ein Objekt werden, das für ihn denselben Grenzwert hat wie, in bezug auf seine Freiheit, sein eigener Körper. Wir wollen für den anderen nicht nur das, worin sich seine Freiheit entfremdet, werden – ohne jeden Zweifel muss die Freiheit im Spiel sein, denn die Verbindlichkeit ist ein wesentliches Element unserer Existenz als geliebtes Wesen – , sondern es ist ebenso nötig, dass es sehr viel mehr sei als freie Verbindlichkeit. Es ist nötig, dass eine Freiheit akzeptiere, auf sich selbst zu verzichten, um fortan auf all das Launische, Unvollkommene, will heißen Niedrige begrenzt zu sein, das die Bahnen haben können, auf die die Verhaftung durch jenes Objekt, das wir selber sind, sie zieht.“ (Lacan 1990, 274)

Damit ist die Liebe in einem eigenartigen Zwischenreich zwischen imaginärem Begehren und symbolischer Festschreibung situiert. In der Festschreibung auf das Symbolische hin verliert sie ihre Freiheit, die das imaginäre Begehren doch so sehr spiegelt und nur in ihrer Welt erreichen kann. Hier sind es vor allem die Momente der imaginären Intersubjektivität, die über das trösten, was auf lange Sicht einen Mangel produzieren wird. Gleichwohl können jene imaginären

Momente zu einer Übersteigerung führen, die das Begehren immer wieder aufs neue antreibt, um sich in einer vollkommenen Wahl zu treffen, was abermals die Verbindlichkeiten erhöht. Hier ist man an Hegels „Phänomenologie des Geistes“ erinnert, die sowohl für Sartre wie für Lacan einen Maßstab der Dialektik von Verliebten hergeben mag: Da, wo die sinnliche Lust nach ihrer Notwendigkeit sucht, d.h. nach ihrer Realisierung – und dies meint bei Lacan Symbolisierung – , da verwandelt sie sich als Symbolsystem in „Gesetze des Herzens“, die die Imagination der ursprünglich scheinbar reinen Sinnlichkeit begrenzen. Es gehört offenbar zum glücklichen Spiel von Liebenden, diese Grenzen soweit zu verflüssigen, dass ihr Begehren dabei nicht verschüttet wird.

In seiner Kritik an Lacan kommt Manfred Frank zu der Behauptung, dass Lacan „das wahre Subjekt“ nicht nach dem Modell der Reflexion denkt, weil das Subjekt „in einem Anderen fundiert wird, nachdem er *in* seinem Sein verlangt.“ (Frank 1984, 393) Das Subjekt wendet sich an diesen großen Anderen. Dabei aber entdeckt es den imaginär anderen, der als einziger direkter Partner einer Begegnung übrigbleibt. Aber nach welchem Kriterium kann sich das spekuläre, das imaginäre Ich überhaupt mit sich identifizieren? Auch Einbildungen haben nach Frank ihr Sein, „und dieses (wenngleich relative) Sein muss in einer Theorie, die davon spricht, aufgeklärt werden.“ (Ebd., 393 f.) Sollte das Subjekt nicht begründet werden können, so bleibt es in einem irrationalen Rahmen, gibt es andererseits über es Aussagen, dann muss die Reflexion artikuliert werden. „Lacan hinterfragt zwar das Subjekt der Reflexion, indem er ein anderes Subjekt fordert, das selbst nicht nach dem Reflexionsmodell konzipiert ist. Im Grunde aber verfügt er selbst über keine Alternative zum Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins.“ (Ebd., 401)

Nun geht aber Lacan, wie ich am Beispiel der drei Register gezeigt habe, einen ganz entgegengesetzten Weg, weil ihm das Selbstbewusstsein als eine Form von Ganzheit, von universalisierter Aufklärung über sich selbst aus der Freudschen Tradition heraus mehr als obskur erscheinen muss. Gegenüber der Schärfe und Eindeutigkeit der Entwicklung eines Reflexionsmodells *über* das Subjekt muss Lacan deshalb geradezu zur Unschärfe einer Rekonstruktion des Unbewussten gelangen, der das Postulat von Frank ebenso dunkel und unartikuliert bleiben muss wie umgekehrt.

Aus der Sicht einer Beobachtertheorie klärt sich das Missverhältnis auf: Versucht das Reflexionsmodell des Subjekts eine logische Situierung des Bewusstseins vorzunehmen und deren bloß inhaltlichen Maßstab zu einer Selbstvergewisserung seiner Ansprüche zu steigern, so wird dies bei Lacan als ein symbolisches Spiel entlarvt, das seine Grundlage im imaginären Spiegeln sich wechselseitig anerkennender Subjekte findet und gleichzeitig an die Grenze des Unheimlichen, des Unmöglichen, des Widerständigen, des für Lacan Realen gesetzt wird. Damit rückt an die Stelle der bloß inhaltlichen Perspektive eine Perspektive der Beziehungen der Subjekte. So gesehen aber ist ein Wechsel der Beobachterperspektive gekennzeichnet, der sich nicht einfach durch einen Rekurs auf die Kognition des Menschen beseitigen lässt, wie Frank es versucht. Die psychoanalytische Erfahrung ist eben keine philosophische Erfahrung, die sich auf die Inhaltsebene der Argumentation zurückziehen kann, sondern sie ist in der Beziehungswirklichkeit zwischen Therapeut und Patienten situiert, damit deutlich

den Spiegelungen unterworfen, die im Begehren dieser beiden Parteien entstehen und deren symbolische Ordnung durch die Begehrenstheorie der Psychoanalyse selbst festgelegt ist. Völlig unhaltbar aber sind die Behauptungen von Frank, dass es für das Subjekt entweder nur die Alternative gäbe, selbst mit sich unvertraut zu sein, was eine völlig unartikulierte Dunkelheit für ihn darstellt, oder aber eine Art von Reflexivität in sich zu enthalten, was nicht mit der Theorie Lacans übereinstimmen könne (ebd., 401). Unhaltbar ist diese Argumentation, weil sie in keiner Weise auf jene Beobachterperspektive eingeht, die wir mit Lacan erfahren können, sondern diese vorschnell unter das Reflexionsmodell einer ausschließlich kognitiven Bewältigung stellt, weil sie mithin aufgrund eines einseitigen Blickwinkels andere Möglichkeiten gar nicht mehr wahrhaben kann, sich dem unscharfen Sehen verweigert. Diese Form von Philosophieren erscheint mir insbesondere deshalb als fragwürdig, weil sie sich an Reste von Bewusstseinsphilosophie klammert und innerhalb dieser alle Dunkelheiten, alle Widerständigkeiten und psychischen Verwobenheiten, hier sind für Frank insbesondere auch Schelling und Schleiermacher obskur, leugnen muss, um sich das eigene rationale Modell von Vernunft noch zu erhalten. Solche einfachen Zuschreibungen aber werden gerade Lacan nicht gerecht, auch wenn dieser gewiss schwer nachvollziehbare Begründungen oder dunkle Stellen in seinem Werk zuhauf hinterlassen hat. Die Grundidee jedoch, die uns an die Unschärfe des Unbewussten heranzuführt, die aus dem Fokus dieser Unschärfe auch das Bewusste mit umgreift, lässt sich aber so einfach nicht vom Tisch wischen. Geht man diesen Weg der Ignoranz, dann bleiben dem Reflexionsmodell gerade jene Widersprüchlichkeiten verborgen, die zu seiner eigenen Bewegung gehören: Welches Begehren ist in den intersubjektiven Kampf um Reflexion eingeschlossen und ausgegrenzt, wenn es immer vorrangig sich im Symbolischen situiert?

Gleichwohl ist die Primärsetzung der Signifikanten durch Lacan nicht unproblematisch. Sie ist ein konstruktiver Kunstgriff zur Behauptung eines „wahren“ Diskurses, der Lacan von einer konstruktivistischen Argumentation trennt. Wenn wir nämlich die Bevorzugung des Signifikanten als eine Konvention von Menschen in bestimmter Interaktion einer Verständigungsgemeinschaft sehen, dann verliert der Lacansche Anspruch die Schärfe seiner analytischen Behauptungen: Scheint es doch nun der mehr oder minder willkürlichen Entscheidung einer Gemeinschaft überlassen, das Für und Wider dieser Konstruktion zu artikulieren. Dies ist im Grunde nichts anderes als das, was heutzutage mit Lacan geschieht. Warum aber kann er sich mit dieser relativen Position nicht abfinden?

Hierfür scheinen mir mehrere Gründe relevant zu sein. Ein wesentlicher ist gewiss das Erbe Freuds, der in seiner strikten Suche nach kausaler Beweisführung für Lacans erkenntnistheoretisches Modell ein Vorbild darstellt. Der Zeitgeist, in dem Lacan argumentierte, war zudem von einer Suche nach relativ geschlossener Herleitung und Eindeutigkeit geprägt. Zugleich war sein spezifischer Ansatz der kritischen Erneuerung Freuds gegen die Hauptströmungen der Entwicklung der Psychoanalyse nach Freuds Tod gerichtet. Lacan steht nicht nur im starken Widerstreit zur aufklärerischen Vernunfttheorie, sondern auch zu etablierten psychoanalytischen Richtungen. Besonders die Ich-Psychologie lehnte er ab. In der Ich-Psychologie sieht Lacan die Heraufkunft einer Blickrichtung, die den

Freudschen Denkansatz simplifiziert. So verweist etwa Fairbain darauf, dass die Libido bei Freud lustsuchend sei, in der Ich-Psychologie hingegen sucht sie Objekte (Lacan 1980, 319). Für Lacan muss dies in der Tat als Trivialisierung erscheinen, denn durch die Unterscheidung des Realen, des Imaginären und des Symbolischen versucht er, heimliche Konfusionen des Objektbegriffs zu hinterfragen. Für ihn ist es schlechterdings naiv, wenn die Objekte, die das Subjekt anführt, für die Sache selbst genommen werden. Die Vereinfachung gipfelt dann darin, dass das Individuum als lebend in einer stabilen Welt gedacht wird, umgeben mit Objekten, die für es bestimmt sind. „Es geht also darum, es den Weg zu einer normalen Beziehung zu diesen Objekten wiederfinden zu lassen, die da sind, die es erwarten.“ (Ebd., 322)

In der Ich-Psychologie wird nun oft angenommen, dass die Mutter ihre natürliche Funktion nicht adäquat erfüllt hätte, dass damit Objekte abgewiesen und versteckt sind, die durch die Analyse wieder hervorgeholt und hergestellt werden können. Damit wird für Lacan eine Art Naturzustand unterstellt, in dem die Mutter nur gut sein kann, und das Missgeschick des Bösen „kann nur aufgrund der besonderen Bedingungen eintreten, unter denen wir leben.“ (Ebd., 322) Bei Lacan ist die Psyche viel subtiler ausgelegt: „Man kann insbesondere zeigen, dass jeder gültige Begriff vom *Ego* es in der Tat mit den Objekten in Zusammenhang bringen muss. Aber sagen, dass die Objekte internalisiert sind, das ist der Taschenspielertrick. Die ganze Frage ist, was das ist, ein internalisiertes Objekt. Wir versuchen sie zu lösen, indem wir hier vom Imaginären sprechen, mit all seinen Implikationen. Insbesondere die Funktion, die das Imaginäre in der biologischen Ordnung erfüllt, ist gerade weit davon entfernt, mit der des Realen identisch zu sein.“ (Ebd., 322 f.)

Hier erscheint ein konstruktivistisches Grundanliegen, das sich auch anderen Orten findet. Gegen Erikson wendet Lacan ein, dass dessen Stadientheorie, die die Entwicklung des Ichs in verschiedene Entwicklungsstufen zerlegt, der Behauptung von Freud entgegensteht, der das Ich als die Summe der Identifikationen des Subjekts beschreibt. „Wenn Sie mir gestatten, bildlich zu reden, das Ich gleicht verschiedenen übereinander angezogenen Mänteln, die dem entliehen sind, was ich den Plunder seines Zubehörladens nennen würde.“ (Lacan 1980, 200)

Die sogenannten typischen Entwicklungen des Ichs sind nichts als Geschichten, die man sich über dieses *Ego* erzählt, sind mithin Konstrukte einer Wahrnehmung über dieses *Ego*, was nichts mit dem wirklichen Leben des *Egos* zu tun hat. Dies liegt daran, dass die Suche nach Stadien zu sehr in der symbolischen Ebene verharrt und sich zu wenig der Register des Imaginären und Realen versichert. Die Zusammensicht der Register aber soll bei Lacan eine Art Ganzheitlichkeit des Subjekts sichern, die zwar zugleich den Mangel der Ganzheit einschließt, die aber auch eine Theorie ausschließen muss, die mit eindeutiger Schärfe Entwicklungsstadien bereitzustellen versucht, um Phasen dieses mannigfaltigen Subjekts zur besseren Diagnostik als natürliche Entwicklungsstufen zu behaupten. Solche Konstrukte verengen den Blick, lassen eine Perspektive erscheinen, die vom Begehren des Analytikers getragen ist, aber die konstruktiven Möglichkeiten des Subjekts unterschätzt.

Insgesamt also verkompliziert sich das Zusammenwirken der Aspekte des psychischen Apparates, der nach Freud ohnehin schon nach strukturalen,

dynamischen und ökonomischen Perspektiven im Zusammenwirken von Es, Ich und Über-Ich zu unterscheiden war, durch die Register, mit denen wir die Interaktionen, die Beziehungen der Menschen betrachten sollen. Diese Gründe mögen veranschaulichen, weshalb Lacans Konzept rigide gegen andere ausgelegt und einseitig sprachtheoretisch fundiert ist. Ich habe weiter oben bereits deutlich gemacht, dass in das Verhältnis von Zeichen, Symbolen und Realität die Sprach- und Verständigungsgemeinschaft entscheidend eingreift. Lacans Versuch, reine Signifikanten zu isolieren, erscheint demgegenüber als Rückschritt. Würde man Lacan so verstehen, dass Signifikanten Unterschiede zu anderen Signifikanten herstellen, so wäre dagegen nichts einzuwenden. Wird jedoch der Signifikant als stets primär gegenüber allen anderen Funktionen der Sprache beschrieben und gar ein Ursprungssignifikant gesucht, dann sehe ich dies als Rückschritt in mystische Begründungen. Diese mögen dann unbeschadet der mystischen Basis durchaus interessante Beobachtungen produzieren. Verwirrend an Lacan ist, dass sich für beide Erkenntnisrichtungen bei ihm Beispiele finden. Aus der Spezifik seiner sprachlogischen Reduktion ist Lacan jedoch anderen Reduktionen auf die Spur gekommen.

Der Begriff der Komplexität ist ein Grenzbegriff innerhalb der Philosophie und anderer Wissenschaften, wobei mit dem Wunsch nach Komplexitätsreduktion das hier gemeinte Dilemma in anderen Worten sich umschreiben lässt. Lacan aber ist solchen Reduktionen auf der Spur, wenn er ihre fatalen Verstrickungen mit den Registern thematisiert, um uns Illusionen über die eigene Selbstrechtfertigung zu nehmen. Die Selbstrechtfertigung ist immer an Pakte gebunden. Das Symbolische im Sinne Lacans enthält den Kern der Idee des Paktes. Über das Symbolische artikulieren die Subjekte ihr Begehren, das das Imaginäre begrenzt. Für Lacan ist das Wesentliche des Symbolischen damit nicht das Benennen von Wörtern, Begriffen oder bestimmten Gesten, sondern die begründende Funktion in den zwischenmenschlichen Beziehungen. Da aber die Symbole diese Funktion nicht vollständig erfüllen können, da sich weder der Traum eines vollständigen Einsseins mit Dingen, mit einem oder mehreren anderen, erfüllen lassen, gehört es zum Riss der symbolischen Welt, dass er Einsamkeit, Leere und Unschärfe produziert.

„Bevor ein Subjekt überhaupt geboren wird, wird es mit Fantasien, vor allem der Eltern und Geschwister, besetzt. Es wird zum Träger von Botschaften, die zuerst nur für die anderen lesbar sind. Für Lacan ist die Geschichte des griechischen Boten, dem eine Botschaft unter die Stirnlocken geschrieben wurde, Sinnbild der menschlichen Situation überhaupt. Der Träger der Botschaft vermag sie nicht selber zu lesen, er bedarf der anderen dazu, die sich seinerseits mit ihrer Frage an ihn wenden. In diesem Beispiel zeigt sich, dass jedes Subjekt zum Symbol wird – zum Symbol, dessen Botschaft es in den anderen zu entziffern sucht.“ (Widmer 1990, 45)

Daraus folgt, dass das Subjekt zwei Formen der Andersheit ausgesetzt ist: Einerseits erfährt es über das Spiegelstadium die imaginär anderen, bei Lacan das klein geschriebene a, mit denen es auf der imaginären Ebene des Begehrens zusammentrifft, andererseits das Andere des Symbolischen, bei Lacan das große A, das anfänglich dem Subjekt äußerlich ist, weil es der logischen Priorität der Repräsentation von Welt entspricht. Die Imaginationen der anderen machen Er-

fahrungen im Heranwachsen des Menschen aus, aus denen sich erst der große Andere entwickelt, der für Lacan aus der psychoanalytischen Sicht des ödipalen Konfliktes im Vater gesehen wird. Ich will die spezifische Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse Lacans an dieser Stelle nicht aufnehmen, obwohl sich darin zeigen ließe, dass er durch die inhaltlichen Begrenzungen und Blickweisen der psychoanalytischen Orthodoxie teilweise zu Behauptungen neigt, die die Beobachtungsmöglichkeiten seiner Register wieder unterlaufen.¹ Dies wird insbesondere dann deutlich, wenn im Register des Realen eine Zeitlosigkeit von Wirkungen gedacht wird, die schon bei Freuds Behauptung eines aus dem archaischen Urvatermord stammenden unbewussten Schuldgefühls eine nicht haltbare Stelle der Ontologisierung unserer Psyche bedeuten.² Obwohl Lacan das Unbewusste der Sprache und den Interaktionen öffnete, ist auch er nicht frei von solchen spekulativen Zuschreibungen, die als symbolischer Beobachtungsvorrat für die Etablierung von psychoanalytischen Kuren in seiner Zeit dominant waren. Dies betrifft insbesondere sein Phallus-Konzept, das als ein Grund des Begehrens alles Begehren stimuliert oder den „Namen des Vaters“, der als letzte Instanz das Symbolische vom Realen differenziert. Mich interessiert hingegen hier in erster Linie die Frage nach der Unschärfe, die durch die spezifischen Register und ihre Beobachtungsmöglichkeiten im Blick auf das Subjekt erzeugt wird. Dabei ist interessant, dass Lacan den Begriff des Subjekts nicht aufgibt. Aber was ist dieses Subjekt nun näher im Blick auf die Register?

Lacan beantwortet diese Frage nicht philosophisch, er will keine Selbstbewusstseinstheorie der Reflexion erreichen. Für ihn spezifiziert sich die Frage: „Wer spricht?, wenn es um das Subjekt des Unbewussten geht. Von ihm selbst kann diese Antwort ja nicht kommen, weiß es doch nicht, was es sagt, ja nicht einmal, dass es spricht, was die ganze Erfahrung der Analyse uns zeigt.“ (Lacan 1986 a, II, 174)

Versprecher, Witz, Fehlhandlungen führen im Spiel zwischen dem Patienten und dem Therapeuten dazu, dass sich die Transparenz des klassischen Subjekts eben aufspaltet und Orte des Untersagten und der Zwischenrede erscheinen. Die Jagd des Analytikers führt auf jene Bruchstellen, die zwischen Signifikantem und Signifiziertem entstehen, die als Bruch oder falscher Diskurs zu verstehen sind, die Diskontinuität des Subjekts im Realen erscheinen lässt. Hier liegt auch die große Differenz zwischen Hegel und Freud, die Lacan deutlich erkennt. Das Begehren, das die Freudschen Triebarten einschließt, ist als Diskontinuität des Realen deutlich von der symbolischen Ordnung eines Hegel zu unterscheiden, in der sich die Vernunft ihrer selbst gewiss werden soll. Das Subjekt ist der Versammlungsort der drei Register: Im Realen erscheint es als abwesend, als unmöglich, als widerständig; im Symbolischen gilt es als möglich, werdend, bestimmt; im Imaginären hingegen als wirklich und anwesend. Aber diese äußeren Zuschreibungen decken noch nicht das Zusammenwirken der Register selbst auf.

¹ Das Schwanken gegenüber dem Ödipuskomplex wurde schon angemerkt. An vielen Stellen in seinem Werk vernachlässigt Lacan allerdings sein eigenes Schwanken, das uns als Beobachtungs-konstrukt bei dem Studium seiner Arbeiten entsteht.

² Besonders in seinem Spätwerk versuchte Lacan, das Register des Realen zu fundieren, indem er ihm - der eigentlichen Lücke - einen Signifikanten zuschrieb, der ohne Sinn einen Sinn produziere. Vgl. insbesondere die Seminare XXII und XXIV, ferner z.B. Juranville (1990, 467 ff.).

Dieses Zusammenwirken löst die anthropologische Grundannahme eines Dualismus von Körper und Seele, von Körper und Bewusstsein auf, indem die Ursachen des Unbewussten nicht einer biologischen Sphäre im Körper zugeordnet werden, sondern im Diskurs des Anderen situiert sind. Das Subjekt übersteigt damit die Körpergrenzen, auch wenn das Reale gerade im Körper erscheint. Aber wie sollte je ein Weg zum Unbewussten geebnet werden, wenn dieses im Körper des Subjekts selbst zentriert und damit von den Interaktionen und dem Sprechen, der Sprache, abgekoppelt wird?

Das Unbewusste als Diskurs des anderen/Anderen verweist sowohl auf die imaginäre wie auch auf die symbolische Ebene. „Was ich im Sprechen suche, ist die Antwort des anderen. Was mich als Subjekt konstituiert, ist meine Frage. Um vom anderen erkannt zu werden, spreche ich das, was war, nur aus im Blick auf das, was sein wird. Um ihn zu finden, rufe ich ihn bei einem Namen, den er, um mir zu antworten, übernehmen oder ablehnen muss.“ (Lacan 1986 a, I, 143) Dieses Wechselspiel ist allerdings nicht behavioristisch im Sinne von Reiz und Reaktion zu verstehen. Lacan gesteht auch zu, dass es Handlungen gibt, die, wie etwa das Betätigen eines Lichtschalters, zunächst nur Antworten für mein Begehren darstellen. „Wenn ich aber den, mit dem ich spreche, bei irgendeinem Namen nenne, den ich ihm gebe, so lege ich ihm die subjektive Funktion zu, mir zu antworten, die er auch dann erfüllt, wenn er sie zurückweist. Hierbei zeigt sich infolgedessen die entscheidende Rolle meiner eigenen Antwort. Die Rolle besteht nicht nur, wie man gesagt hat, darin, vom Subjekt als Billigung oder Ablehnung seines eigenen Diskurses aufgenommen zu werden, sondern darin, es als Subjekt anzuerkennen oder abzutun.“ (Ebd., 144)

Dies aber ist äußerst kompliziert, wenn wir es auf die Entstehungswelt der kindlichen Sprache beziehen. Die kommunikative Struktur, in der Namen gehandelt und Bedeutungen angeeignet werden, zeigt – in einer anderen Ausdrucksweise – , dass es nicht möglich ist, nicht zu kommunizieren. In jeder zwischenmenschlichen Beziehung erscheint der a/Andere als Ausdruck einer inhaltlichen wie auch beziehungsmäßig vermittelten Struktur, wobei ich mit Lacan komplizierend hinzufügen kann, dass diese Struktur im imaginären Register auf eine gemeinsame Anerkennung eines nicht formulierten Begehrens, im Symbolischen auf ein Gemeintes in der Suche nach Sinn und im Realen auf eine Diskontinuität bzw. die Lücken des überhaupt Beobachtbaren stößt. Leider hat Lacan die kommunikationstheoretischen Möglichkeiten dieses Modells nicht ausschöpfen können, weil er es zugleich psychoanalytisch in eine besondere Sichtweise übersetzte. Gleichwohl spürte er den entscheidenden Übergang auf, der an der Grenze einer Beobachtungswelt im engeren Sinne hin zu einer Beziehungswirklichkeit liegt, weshalb ich ihn als Bezugspunkt weiter unten auch noch einmal an dieser markanten Schnittstelle aufnehmen werde (vgl. Band 2, Kapitel III. 2.1.1.).

Die Begrenztheit des Modells hängt damit zusammen, dass die Wahrheitsauffassung der Psychoanalyse sich vor allem an jenen imaginären Stellen situieren muss, an denen dem Subjekt ein Mangel, ein Leiden erscheint. An dieser Schnittstelle zwischen Imagination und Realem, das als Diskontinuität, als Abwesendes, als körperliches Symptom erscheinen mag, setzt die psychoanalytische Kur ein. Dabei gerät die Wahrheit selbst in ihre Unschärfebedingung: Was zu einem Zeitpunkt dem Subjekt als Wahrheit erscheinen mag, erweist sich in einem nächsten

als Unwahrheit, als Lüge, als Selbstbetrug. Dies wurzelt nach Lacan darin, dass die imaginären Positionen, die seit dem Spiegelstadium uns kenntlich sind, sich durch die Beziehungsaspekte auf den anderen ständig verändern, variieren, ja sogar ins Gegenteil kehren können. Im symbolischen Register hingegen erscheint Wahrheit als die Suche nach der Ganzheit und Ungeteiltheit eines Subjekts, die sich für Lacan besonders in Metaphern äußert. „Wahrheit wird damit zu etwas Unerreichbarem, für das es keine Sprache gibt, zum Unmöglichen, das keinen Ort hat, nirgends ist und eben darum der Metaphorisierung bedarf.“ (Widmer 1990, 131) Symbolisch erscheint die Wahrheit *in ihrer Zeit* als fest. Im Lebensweg der Individuen wechselt *mit der Zeit* aber ihr Inhalt. Dafür finden sich Metaphern – am ausdrücklichsten wohl in der Dichtung, die als Sprachspiel die Krisen möglicher Lebensläufe webt. So wie das Subjekt alle drei Register betrifft, so gilt es gleichermaßen für die Wahrheit. Im Spiel um die Wahrheit sind für Lacan deshalb das Subjekt, das Symbolische, das Reale und das Imaginäre miteinander verwoben. In seiner Diskurstheorie entwickelt er dazu Schematisierungen, die versuchen, die inhaltlichen Plätze näher zu definieren und deutend abzugrenzen.¹

Exkurs: Kafkas Bericht für eine Akademie

Um das Zusammenwirken der drei Register noch näher zu illustrieren, will ich ein literarisches Beispiel heranziehen, das uns zugleich zeigen kann, wie effektiv die Unterscheidungen für Analysen genutzt werden können.² Es geht um Kafkas „Ein Bericht für eine Akademie“.³ Da es dabei um grundlegend anthropologische Metaphern geht, wird dieses Vorgehen mir helfen, einige Implikationen Lacans für anthropologische Fragen beispielhaft zu charakterisieren.

In dem Bericht für eine Akademie schildert ein Affe, wie er aus dem Affensein zum Menschsein, wie er vom gefangenen Affen zum menschlichen Wesen sich transformierte. Zunächst wurde er gefangen, angeschossen dabei, im Gitterkäfig in die sogenannte Zivilisation verschleppt, dressiert. Durch Nachahmung suchte er sich einen Ausweg, der ihn nicht in den Zoo, sondern ins Varieté brachte. Durch die Aneignung der menschlichen Sprache schließlich lernte er denken, so dass er die Durchschnittsbildung eines Europäers erreichte. Sein Bericht für die Akademie lässt die Stationen seines Werdeganges Revue passieren.

Betrachten wir zunächst das *symbolische Register*. In ihm gibt es nach Lacan immer die Spannung zwischen der Artikulation des Subjekts und der Repräsentation, die durch die Vorgegebenheit symbolischer Ordnungen alle Artikulationen einfängt. Hier erscheinen Anwesenheit und Abwesenheit, Sein und Nicht-Sein, die sich in die symbolische Welt der Subjekte einschreiben. Die grundlegende

¹ Lacan unterschied die Diskurse des Herrn, der Universität, der Hysterie und der Psychoanalyse.

² Die konstruktivistische Diskurstheorie, die ich in Band 2, Kapitel IV. 4., entwickle, unterscheidet sich allerdings von Lacan deutlich. Das Beispiel soll hier Möglichkeiten einer Arbeit *mit* Lacans Theorie (und nicht gegen sie) veranschaulichen.

³ Ein „Bericht für eine Akademie“ wurde von Franz Kafka 1917 in der Zeitschrift *Der Jude*, herausgegebenen von Martin Buber, veröffentlicht. 1919 erschien sie auch im Rahmen des Bandes *Ein Landarzt*. Die Geschichte erzählt davon, wie ein ehemaliger Affe namens Rotpeter einer Akademie einen Bericht über seine Menschwerdung vorlegt. Es handelt sich um eine pädagogische Satire und zugleich um eine philosophische Reflexion, die die Anpassungsleistungen des Affen an die menschliche Kultur beschreibt, aber nicht der erwarteten Vorstellung entspricht, dass der Affe zuvor völlig kulturlos und dumm war.

Artikulation des Affen ist sein Berichten, wobei gerade hierin sein Menschsein durch den Bericht – seine Anwesenheit – repräsentiert wird. Diese Spannung macht sich Kafka zu eigen, um unsere scheinbar sicheren Beobachterstandpunkte im Blick auf das menschliche Sein zu verunsichern. In diesem Bericht nun werden von dem Affen unterschiedlichste symbolische Ordnungen artikuliert: „Das erste, was ich lernte, war: den Handschlag geben; Handschlag bezeugt Offenheit; mag nun heute, wo ich auf dem Höhepunkte meiner Laufbahn stehe, zu jenem ersten Handschlag auch das offene Wort hinzukommen.“ Der von Kafka gedachte Affe artikuliert den Handschlag als Repräsentation von Offenheit, das Wort als Eintritt in die Menschenwelt. Diese Symbolisierungen sind uns menschlich vertraut. Sie symbolisieren wie das Nachahmen des Spuckens oder das Rauchen der Pfeife, wobei es lange brauchte, bis der Affe den Unterschied der leeren und der gestopften Pfeife begriff, menschliche Gewohnheiten, die Teilhabe an der menschlichen Gemeinschaft sichern, die durch das Wechselspiel zwischen Artikulation und Repräsentation selbst erzeugt wird; einen Vorgang, den jedes Kind in seinem Lebensweg nach den Konventionen der Kultur erlebt.

All diese Gewohnheitsbildungen drängen zur Artikulation menschlicher Gesten, wobei die Schnapsflasche dem Affen die meiste Mühe bereitete. „Der Geruch peinigte mich; ich zwang mich mit allen Kräften; aber es vergingen Wochen, ehe ich mich überwand. Diese inneren Kämpfe nahmen die Leute merkwürdigerweise ernster als irgend etwas sonst an mir.“ Als Abgrenzung vom Tier musste er ein Trinker vom Fach werden. Die darin liegende Selbstbeherrschung gilt gleichermaßen als Überwindung des Tierischen, sie repräsentiert als wesentlichster Akt des Menschseins die Bereitschaft zu einer Erziehung, die nicht mehr nur vom Fremdzwang gesteuert ist, sondern in den Selbstzwang übergeht und den Ekel überwindet. Diese Teilhabe am Menschsein, die Selbstbeherrschung, führt dann auch den Affen zum menschlichen Wort, denn als Trinker vom Fach wird er zu einem Künstler, der ein „Hallo“ ausruft, um sich seinen Ausweg in die Menschengesellschaft zu eröffnen. Dieses „Hallo“ ist der jubulatorischen Reaktion des Kindes vergleichbar, wenn es sich das erste Mal im Spiegel als Ganzheit erblickt. Der Affe sieht sich in der Ganzheit eines menschlichen Wesens, wenn es zu sprechen beginnt. Kafka lässt seinen Affen schildern, dass diese Nachahmung der Menschen nicht einer inneren Begierde entsprach, sondern sich ausschließlich in einer Suche nach einem Ausweg situierte. Als Affe kannte er vielleicht noch die Freiheit, ein großes Gefühl der Freiheit nach allen Seiten, nach dem sich auch Menschen sehnen. Freiheit aus menschlicher Perspektive erscheint jedoch bei Kafka als ein Ort der Täuschung, für einen Affen gibt es nichts Komischeres, als wenn ein sogenanntes freies Künstlerpaar am Trapez in einem Zirkus auftritt und an der Decke umherspringt. Um aber den Ausweg für sich artikulieren zu können, bedurfte es einer äffischen Ruhe – hier erscheint wiederum die Selbstbeherrschung –, bedurfte es der Einsicht, dass eine Flucht nicht möglich ist, nicht sinnvoll, aber es dämmerte diesem Affen, dass er, wenn er so werden würde wie die Menschen, darin statt der Freiheit eben seinen Ausweg finden könnte. Und indem der Affe die symbolische Ordnung seiner Gefangenschaft erkennt: entweder Zoo oder Varieté, kann er sich bewusst für seinen Ausweg als Freiheit entscheiden, ohne dabei die Freiheit seiner Natur noch als Ausweg einzufordern.

In dieser symbolischen Ordnung ist damit ein Riss eingeschlossen, der uns

Menschen als Leser dieses Berichts die eigene Zerrissenheit symbolisiert: Die Menschwerdung als eine Gefangenschaft und als Ausweg, der als Freiheit erscheinen mag, eine nunmehr scheinbare Freiheit aber als ein Ausweg, die nicht mehr in ihrer instinktgebundenen Naivität erscheinen kann. In diesem symbolischen Gefüge ist der Mensch das bessere, das zivilisiertere Wesen als das Tier, dessen Instinkt der Freiheit sich allenfalls in Flucht artikulieren kann, das aber, indem es menschliche Symbolwelten repräsentiert, sich selbst beherrschen lernen muss, um uns menschenähnlich zu erscheinen. Die Komik, die dieser Affe auslöst, wenn er in seinem äffischen Gewand uns als Mensch begegnet, lässt den Riss dieser symbolischen Welt deutlich erscheinen. Der Autor Kafka hebt diesen Bericht auf eine symbolische Bühne, wo wir uns dieses Erscheinen erst imaginieren müssen. Um es uns leichter zu machen, hat man gerade diesen Bericht des Affen oft in der Verkleidung eines Affen in Schauspielhäusern gespielt.

Wenn die symbolische Ordnung sich im Spannungsfeld von Artikulation und Repräsentation abspielt, so ist die *imaginäre Ordnung* durch das Spiegelstadium gekennzeichnet, das sie veranlasst, zwischen einem Bild der Ganzheit, der Abgeschlossenheit und der Kontur und einem Mangel desselben zu unterscheiden. Nachdem der Affe gefangen war, imaginiert er sich Möglichkeiten seiner Flucht, einer Wunscherfüllung als Ausweg, die aber den Mangel seiner Gefangenschaft, den er erlebt, nicht ausgleichen können. So wandelt sich als eben dieser Ausweg sein Wunsch hin zu dem Streben, als Mensch anerkannt zu sein. Die menschlichen Verhaltensweisen bedeuten Menschsein, Gesten, Gewohnheiten, Worte, einen Grund und einen Sinn zu finden, wo es doch gerade zum Mangel des Affen gehörte, über keinen Sinn zu verfügen. Den Mangel verspürte der Affe zum ersten Mal – so stellt es sich für ihn im nachhinein dar –, als er ohne Ausweg, eingepfercht in seinem Käfig hockte. Warum ist es ihm so ergangen? Er kann den Grund nicht finden. So findet er ein Ziel: Aus dem Mangel heraus strebt er zum Menschsein. Dieses Streben wird zu seiner Wunsch-Erfüllung, der aber bis zum Ende das Bild des Affen als Mangel entgegensteht.

Kafka spielt als Autor andererseits hier mit einem anderen Mangel: Der Komik des Affenmenschen, im realen Register der Unmöglichkeit dieses Bildes eines Affen, der Menschen in einer Akademie Bericht abgibt. Und so ironisiert Kafka das menschliche Streben: Seinen Wunsch kann sich der Affe nur über das Lernen erfüllen, für das er sich einen doppelten Mangel entdeckt: Es bleibt je un abgeschlossen auch für die Menschen und besonders schwierig für das Leben eines Tieres in der Menschenwelt. So sind es immer weitere Versuche in seinem Begehren, Mensch zu werden, die alle in eine ungehörte Anstrengung münden: Ich spreche, also bin ich. Aber bin ich damit Mensch? Die Ausgeschlossenheit gegenüber dem Menschen ist durch die tierische Gestalt definiert. Also: Ich denke, wo ich nicht bin; aber damit eben doch: Also bin ich. Aber was ist nun dieser fiktive Affe?

Im *realen Register* erscheint das Unmögliche dieses Bildes, das Kafka uns zumutet und das damit zugleich unsere Imaginationen in Gang setzt und unsere symbolische Ordnungswelt erschüttert. Wollte der Affe in die Realität des Äffischen zurückkehren, so müsste er in das Loch in der Ferne, durch das er gekommen ist, zurückkehren und – wie Kafka erkennt – sich das Fell vom Leib schinden, um wieder Affe zu werden. Aber der Sturm der tierischen Herkunft

sänftigte sich, er wurde zu einem Luftzug, der die Fersen kühlt. Das Loch, das blanke Nichts, ist abwesend, es ist selbst ein Unmögliches, es ist Verlust des Fells, also unmöglicher noch, als ein Mensch mit Fell zu werden. In körperlichen Symptomen zeigt sich das Reale: „Dunkles Schluchzen, schmerzhaftes Flöhesuchen, müdes Lecken einer Kokosnuss, Beklopfen der Kistenwand mit dem Schädel, Zungenblecken, wenn mir jemand nahekam, – das waren die ersten Beschäftigungen in dem neuen Leben.“ Hier keimt der Mangel des Auswegs, eine Schnittstelle zwischen dem Imaginären und dem Symbolischen, die doch letztlich nicht in diese beiden Register aufgeht. Zu Beginn der Gefangenschaft fehlen dem Affen noch Worte und Bedeutungen, es fehlt Sinn, so wie es auch dem Menschen ergehen mag, wenn er den Sinn verliert oder noch nicht findet. Es ist ein Abwesendes, das auch in dem Ekel vor dem Schnaps erscheint, zu dessen Verzehr sich der Affe erst zwingen muss, um über die Selbstbeherrschung sich ein Modell von Reflexion aufzurichten, von Selbstbewusstsein und kritischer Distanz, um über das symbolische Register das Reale vergessen zu machen. Und doch ist das reale Empfinden nie überflüssig zu machen, es erscheint in immer neuen Bildern, Empfindungen, es bleibt dem, der sich nicht vollständig dem symbolischen Register unterwirft, nicht verborgen, es ist beobachtbar. Und selbst in der Ausschließlichkeit eines behaupteten symbolischen Registers, einem Rückzug auf Worte und Vernunft, wird es als Verdrängtes erlebt, sich in Symptomen niederschlagen und wild zurückkehren. Das Reale ist das Fell. Dieses Reale erscheint durch die abwesenden Mitaffen, durch die isolierte Position eines Affen als Menschen. Zwar hat er sich eine äffische Gespielin für die Nacht erarbeitet, aber bei Tage kann er sie nicht sehen, denn sie hat „den Irrsinn des verwirrten dressierten Tieres im Blick“. Das Reale der Affennatur führte dazu, dass sein erster Lehrer in einer Heilanstalt landete, weil er durch die Fortschritte der Dressur offenbar selbst äffisch wurde. Es ist das Unausgesprochene, das Unmögliche, das Widerständige, das je im Realen erscheint, und das erst durch Imaginationen in die symbolische Welt übersetzt zur Realität wird.

In diesem Sprachspiel mit Lacan über Kafka erkennen wir Blickmöglichkeiten der drei Register, die hier nur beispielhaft angerissen wurden. Die Geschichte vom Affen ist wohl deshalb besonders anregend, weil sie das Spiegelstadium Lacans aus einer neuen Beobachterperspektive diskutieren lässt. Für den Affen ist der große Andere, auf den sich sein Begehren nach Wunscherfüllung richtet, nämlich Mensch zu werden, der Blick eines ganzen Kulturkreises, der durch die verschiedenen Lehrer der Dressur und das Publikum in den Zirkel von Artikulation und Repräsentation gerät. Für das kleine Kind, das als Mensch bereits identifiziert ist, erscheint diese Spiegelung subtiler, sie wird im familiären Kontext erfahren und erweitert sich nach und nach ohne Verwunderungen des großen Publikums.¹ Aber für Lacan ist der Karneval des Varietés gar nicht so entfernt von den Spiegelungen des Subjekts, insofern wir in die Machtstrukturen der symbolischen Ordnung und des imaginären Begehrens von anderen hineingeboren werden, um uns in den Zwischenräumen der beiden den Lücken des Realen ausgesetzt zu sehen. Kafka ist insbesondere ein Autor, der solche Lücken mit feinem Gespür

¹ Verwunderungen eines kleineren Publikums sind bei Abweichungen allerdings üblich. Und ständig scheinen die Massenmedien auf der Suche nach Verwunderungen, um doch ein großes Publikum zu erzeugen.

aufdeckt und unseren Beobachtungen zugänglich macht. Damit erscheint seine literarische Vorlage als eine analytische Deutung von Tiefenstrukturen, die in einer Geschichte symbolisiert sind.

Die damit auftauchenden Beobachterpositionen verdeutlichen die Komplexität des Geschehens: Der Affe als symbolische Figur, die wir nach den Registern betrachten; der Mensch, der aus diesen Betrachtungen für sich Schlussfolgerungen ziehen mag; Lacan als Konstrukteur einer Beobachtertheorie, die auf die Beobachtungen Kafkas aufgesetzt wird; ich als Konstrukteur eines Sprachspiels hierüber; der Leser, der sein eigenes Sprachspiel bildet. Und eben hierin wurzelt Lacans Einsicht, dass wir mit bestimmten Unterscheidungen uns Unterschiede schaffen, dass wir dann auch unterscheiden müssen, nach welchen Seiten wir diese Unterschiede selbst thematisieren. Sie sind nicht bloß im Symbolischen, die Buchstaben sind nicht nur Buchstaben, die Worte nicht nur Worte usw., sondern immer auch Imaginationen und Grenzbedingungen von Lücken.

Die drei Register bezeichnen damit als symbolische Beobachtertheorie Blickmöglichkeiten, die das Symbolische übersteigen und von anderen Bereichen topologisch unterscheiden helfen. Nun wäre es aber ein grobes Missverständnis, wollte man diese Unterscheidung für eine Trennung nehmen, etwa dergestalt, dass es sich hier um drei Bereiche handelt, die unabhängig voneinander ablaufen. Vielmehr sind diese Register nur Beobachtungsmöglichkeiten, die sich auf Ereignisketten beziehen, die ineinander verwoben sind, und nur weil unser symbolisches Register uns hindert, diese Verwobenheit in ihrem Nach- und Nebeneinander hinreichend zu artikulieren, können wir in die Versuchung geleitet werden, die Verstrickung zu übersehen. Damit aber wird Unschärfe unvermeidlich: Was wir uns symbolisch festhalten, erscheint aus anderer Sicht als ein Begehren, das seinerseits über andere vermittelt ist und als ein Abwesendes, ein Reales, in dem die Lücke zu dem enthalten ist, was symbolisch behauptet wird und imaginär erscheint. Hier muss eine Subjektivitätstheorie der Reflexion, wie sie insbesondere in philosophischen Diskursen angestrebt wird, als Beobachtungslogik versagen, weil ihr die Psychologik die Illusion eines einheitlichen Registers raubt. Ich könnte es aber auch umgekehrt positiv ausdrücken: Die Suche nach dem einheitlichen Register bleibt als Möglichkeit auch einer Psychologik bestehen, die Schärfe von Argumentationen und Beweisen, die Eindeutigkeit von Konstruktion bleibt erhalten, aber sie zerfällt dann in die Unmöglichkeit und unscharfe Grenze ihrer Behauptung, wenn sie in dem Blickwinkel des Imaginären oder des Realen gesehen wird.

Für eine Beobachter-, Akteurs- und Teilnehmertheorie sind die drei Beobachtungsregister, die ich hier nach Lacan in eine hermeneutische Anwendung brachte, von großem Interesse. Allerdings deckt sich meine bis hierher gegebene Interpretation nicht immer mit Lacan, da dieser entsprechend seiner psychoanalytischen Vorannahmen eine besondere Perspektive wählt, um das Spiel der Register zu verdeutlichen. Für ihn bleibt nämlich die kausale Frage nach der Kraft, die die Signifikanten letztlich bewegt, die also all die Spiele der Signifikanten, die uns immer neue Unterschiede erzeugen, erklärt. Hier sucht er wie Freud in den Erklärungen von Fehlleistungen, Versprechen, Verlesen, Vergessen

usw. nach einer Herleitung, die das unbewusste Register selbst thematisiert. Dieser Ursprung wird von Lacan im Phallus gefunden. Der Phallus wird von ihm als ein Signifikant im Verborgenen verstanden, der als reiner Signifikant mit keinem Signifikat eindeutig verbunden ist. Damit lässt er sich nicht bildlich vorstellen, sondern nur als Leerstelle formulieren, als eine Lücke, die im Realen erscheint. Wieso aber wählt Lacan dann einen inhaltlich bedeutsamen Begriff?

Eine Erklärung für diese Wahl finden wir nur, wenn wir herausstellen, welche radikale Wendung Lacan in der Psychoanalyse vornimmt. An die Stelle der ursprünglich biologischen Triebbedingtheit führt er eine Kulturbedingtheit – besonders ausgedrückt durch Sprache – und die Voraussetzung der Interaktivität ein. Was aber soll hierin das menschliche Handeln leiten, wenn wir nicht in die Zufälle der bloß zirkulären Interaktionen abrutschen wollen? Was bleibt als Hintergrund des Begehren? Ein angeborene Geschlechtlichkeit und Sexualität? Aber wir wissen mit Lacan, dass diese nicht für sich stehen kann, sondern bereits vermittelt durch a/A in das Leben tritt. Dieses Spiel von a/A symbolisiert ja gerade sowohl die imaginative Kraft eines Begehrens – das niemals vom Begehren des anderen isoliert ist – wie auch die Macht des Faktischen, das bereits symbolisiert ist. Also könnten wir das Spiel der Signifikanten als Komplexität begreifen, die uns zufällig erscheinen muss. Hier nun entdeckt Lacan nach Freud das Wirken unbewusster Strebungen, die einer Ursache zu bedürfen scheinen. In diesem Theorie- und Beobachtungskonstrukt bleibt nun keine andere Wahl, als ein Begehren des Begehrens zu unterstellen, gleichsam eine Art Mythos einzuführen, einen Gott als Beweger des psychoanalytischen Diskurses, der Phallus genannt wird.

Solche inhaltliche Entschiedenheit an einer Stelle, die selbst als verborgen bezeichnet und hergeleitet wurde, macht selbstverständlich angreifbar. Sie weist inhaltliche Momente auf, die in ihrer mythischen Begründung an Probleme bei Freud anknüpfen. Methodologisch problematisch ist an diesen Setzungen die apriorische Struktur, die sie symbolisieren. Hier legt sich Lacan auf Meta-beobachterpositionen fest, die wie mathematisch-logische Gesetze zu wirken scheinen. Indem er dann noch den Phallus als spezifische psychoanalytische Perspektive einführt, schlägt sein Konzept für diejenigen, die den möglichen Blickwechsel von psychoanalytischer Orthodoxie zu anderen Blickweisen nicht mehr wahrnehmen wollen, in Mystizismus um. Auf diese Seite der Psychoanalyse will ich zur besseren Abgrenzung gleich noch zu sprechen kommen (vgl. Kapitel II. 3.7.).

Halten wir wichtige Ergebnisse fest. Lacans Modell bietet mehrfach Perspektiven für eine Erweiterung von Beobachtertheorien an:

- ▶ Eine Beobachtung des Unbewussten kann die Interaktionen von Menschen nicht ausschließen, wenn sie nicht in isolierenden Biologismus und Subjektivismus zurückfallen will. Dann aber entsteht die Frage, auf welchen Beobachtungsebenen Interaktion angesiedelt ist. Gegenüber den Angeboten des symbolischen Interaktionismus oder der Theorie kommunikativen Handelns von Habermas insistiert Lacan auf der imaginären Achse, die menschliche Begegnungen durchkreuzt. Ohne einen Blick auf mögliches Begehren in den wechselseitigen Spiegelungen verbleiben die beobachtenden Konstrukte in

naiver Gefangenschaft ihrer undurchsichtigen Wünsche. Gleichwohl kann Lacan nur orthodoxe psychoanalytische Standpunkte anbieten, dieses Begehren inhaltlich aufzufassen. Will man diese nicht teilen, dann stellt sich immerhin die Konsequenz, dass man sich als Beobachter jeweils jener möglichen Imaginationen vergewissert, die als imaginär vermittelte Beziehungsseite die inhaltlichen Bestimmungen durchdringen.

- ▶ Damit verkomplizieren sich die Beobachtungsmöglichkeiten: Sie erscheinen in der symbolisch fixierten Welt, in der imaginären Welt des wechselseitig spiegelnden Begehrens und den Lücken des Realen, die zwischen diesen Deutungen immer nur unvollständig imaginiert und symbolisiert werden mögen. Eine rein inhaltliche Beobachtung etwa in der Wissenschaft erscheint aus dieser Sicht als symbolisierter Grenzfall, der in sich zerrissen und in vielen Anteilen unbewusst bleiben muss. Allerdings bleibt die Stelle des Realen selbst noch unklar: Sie umfasst unterschiedlichste Zustände, die in materialisierter, real produzierter bis real eingebildeter Form vorliegen können. Dadurch fällt dieses Reale immer wieder ins Symbolische oder Imaginäre zurück. Gleichwohl markiert es die Grenzbedingung des Mangels, der für alle Beobachtungen konstitutiv ist.
- ▶ Damit aber erweitert sich das Unbewusste, wie wir bereits zu Beginn unseres Kapitels durch Rückgriff auf die Philosophie begründeten. Auch die Psychoanalyse bedarf – eben weil sie das Sprechen so in den Vordergrund stellt – einer Sprachreflexion, die sie auf jene Schwierigkeiten der Unschärfe zurückkommen lässt, die ich weiter oben bereits thematisierte. Gleichzeitig steigert sich durch ihre Perspektive aber auch die Unschärfe, weil sie hinter dem Sprechen, hinter der Sprache eine Herkunft vermuten lässt, die uns entweder biologisch und triebbezogen motiviert (Freud) oder aber interaktiv begehren lässt (Lacan). Sowohl bei Freud als auch bei Lacan erscheint damit eine Libido, deren Unbewusstheit uns immer erst dann nach ihr greifen lässt, wenn wir schon etwas von ihr erfahren haben. Selbst unsere höchsten Symbol-systeme sind daher nicht das, was wir von ihnen erwarten: Monaden, Abgeschlossenheit, sichere Inseln im Strom vergänglicher Ereignisse, bewusste Rückzugsorte auf Dauer, sondern sie alle weisen als Versuche unscharfe Ränder, Grenzen, Risse usw. auf.
- ▶ Mit Lacan wird die Interaktion in die Psychoanalyse radikal eingeführt. Sein Versuch wird daher weiter unten bei der Begründung einer Beobachtungsebene, die ich Beziehungswirklichkeit nenne, wieder erscheinen und kritisch aufgehoben. Gleichwohl bleibt er im besonderen Blickwinkel der Psychoanalyse, um in dieser Gefangenschaft uns eine Beobachtungswelt aufzurichten, die in spezifischer Kausalität Verhalten nach einer Doktrin – dem Phallischen – zu interpretieren versucht. Diese Interpretation, die ich hier nicht näher nachzeichnen will, mag für jene der bestimmende Fokus sein, die nach einer letzten Ontologie des Begehrens suchen, aber sie wird sofort dann zweifelhaft, wenn man auch anders, z.B. konstruktivistisch, schauen möchte. Doch andersherum benötigen wir wohl Denker wie Lacan, damit uns überhaupt schärfer bewusst werden mag, wo wir anders schauen könnten.¹

¹ Dies wird bei Zizek (1991, 1993, 1994) besonders weitergeführt.

3.6. Zum szientistischen Missverständnis der Psychoanalyse

In „Erkenntnis und Interesse“ (1975) hat Jürgen Habermas sich kritisch mit der Psychoanalyse auseinandergesetzt. Dies geschieht bei ihm aus einer besonderen Perspektive, die sehr stark sprachliche Prozesse in den Vordergrund rückt.¹

Habermas sieht vor allem zwei Probleme, die zu einem szientistischen Missverständnis der Psychoanalyse führten. Zunächst wurde in ihr ein naturwissenschaftliches Verfahren, von dem Freud immer wieder auszugehen versuchte, mit hermeneutischen Methoden verbunden. Es blieb methodologisch ungeklärt, ob dies überhaupt begründend geschehen kann. Sodann erweitert sich das hermeneutische Verfahren über eine biografische Erforschung und narrative Aspekte hinaus zu einer Übertragungssituation, die uns näher hinschauen lassen muss, inwieweit hier Selbstreflexion und methodisches Vorgehen überhaupt gesichert sind.

Nun sind die Einwände von Habermas schon sehr auf seine Kritik zurechtgestutzt, wenn er z.B. von Textfehlern (ebd., 268), Pathologien als verderbten Texten (ebd., 269), hermeneutischer Entschlüsselung von Traumtexten (ebd., 270) spricht, was die ursprünglichen Ansprüche Freuds vereinseitigt.² Die Hervorhebung des Textes des Traumes unterschätzt nämlich die bildlichen und emotionalen Gefüge der Traumwelten nicht unerheblich. Dies liegt daran, dass Habermas letztlich alle Aussagen auf das von ihm konstruierte Gefüge sprachlicher Bezogenheiten, auf seine sprachpragmatische Wende, zurückbezieht und damit nivelliert. Dies führt zu einem sprachlogischen Missverständnis der Psychoanalyse, das die Breite der Psychoanalyse zu stark verkürzt. Gleichwohl benutze ich diese Kritik, um hierüber einige mir relevant erscheinende Punkte der Freudschen Kränkung an den Rationalitätsansprüchen der Moderne zu verdeutlichen und gegen eine verkürzende Kritik abzusichern:

(1) Verdrängung erscheint Habermas als ein Ausdruck dafür, unerwünschte Bedürfnisdispositionen dadurch unschädlich zu machen, dass sie aus der öffentlichen Kommunikation ausgeschlossen werden (ebd., 274). „Bewusste Motivationen, die im öffentlichen Sprachgebrauch präsent sind, werden durch den Mechanismus der Verdrängung in unbewusste, gleichsam sprachlos gewordene Motive verwandelt.“ (Ebd.) In dieser Privatisierung sieht Habermas zugleich das methodische Verfahren der Analyse, die den Riss zwischen privatisierter und öffentlicher Kommunikation auszugleichen bestrebt ist. „Weil die Symbole, welche die unterdrückten Bedürfnisse interpretieren, aus der öffentlichen Kommunikation ausgeschlossen sind, *ist die Kommunikation des Sprechenden und handelnden Subjekts mit sich selber unterbrochen.*“ (Ebd., 278) Die privatisierte Sprache der damit verbundenen unbewussten Motive ist dem Ich entzogen, so dass der Therapeut als Interpret des gestörten Textes auftreten kann, indem er den Patienten anleitet, „die eigenen, von ihm selbst verstümmelten und entstellten Texte“ zu lesen „und Symbole von einer privatsprachlich deformierten Ausdrucksweise in die Ausdrucksweise der öffentlichen Kommunikation“ zu übersetzen. (Ebd., 280) Darin aber entdeckt Habermas eine Selbstreflexion, was ihn

¹ Eine Auseinandersetzung mit dieser Perspektive erfolgte bereits in Kapitel II. 2.4.

² Habermas stützt sich hierin vor allem auf Alfred Lorenzer.

analog zur Hermeneutik zu einer Ansicht führt, dass Verdrängungen mittels solcher Reflexion aufgehoben werden können.

Habermas ist sich im weiteren Verlauf seiner Argumentation durchaus darüber klar, dass die Psychoanalyse eine Therapie nicht vorrangig durch sprachlichen Diskurs, sondern durch Übertragung erreicht. Offensichtlich sieht er diese jedoch als überwiegende sprachliche Bearbeitung und unterschätzt den beziehungs-mäßigen, emotionalen Anteil, der für praktizierende Psychoanalytiker in der Regel den eigentlichen Anspruch von Übertragungen ausmacht – selbst wenn dies sprachlich bearbeitet wird. Auch wenn Habermas erkennt, dass hierbei affektive Widerstände mit kognitiven koexistieren (ebd., 281), so sieht er doch nicht hinreichend, dass die Erinnerungsspuren der Patienten, dass das Durcharbeiten nicht einer Selbstreflexion im Sinne dynamisierter kognitiver Leistungen (ebd., 283) in erster Linie dienen soll, sondern unter der Dominanz affektiven Leidens und Erlebens steht und damit immer mehr als ein Text oder Beispiel zu diesem ist. Dies wird mit Lacan sehr bewusst, weil er das Unbewusste als Diskurs des a/Anderen sieht, wie im vorangegangenen Kapitel erläutert wurde. Es geht in dem analytischen Diskurs nach Lacan dann um ein Begehren des Psychoanalytikers, das sich auf ein Subjekt, seinen Patienten, richtet, um von diesem Äußerungen produzieren zu lassen, die in sein Wissen über das Unbewusste zurückgehen. Sie können beide nicht direkt auf der inhaltlichen Ebene über dieses Unbewusste kommunizieren, sondern benötigen die imaginative Achse ihres wechselseitigen Begehrens aufeinander, um solches Wissen über den Diskurs des a/Anderen zu bewahrheiten. Solche Selbstreflexion ist dramatisch von einer kognitiven Aufklärung der Vernunft und deren Selbstreflexion unterschieden. Der Diskurs der Universität nämlich richtet sich nach Lacan ausgehend vom Wissen auf eine Mehrlust nach immer weiterem Wissen, wobei es Subjekte produziert, die für sich dieses Wissen in Form von meisterlichen Aussagen zusammenfassen sollen, was das Wissen insgesamt zu bereichern scheint. Aber die Subjekte vermögen nicht jeder für sich solche Meistersignifikanten herzustellen, die ausschließend wahres Wissen wären. Sie können dies nur in der Illusion der Befangenheit ihrer Zeit, aber nicht in den wechselnden Interessen von Verständigungsgemeinschaften. Deshalb kann der universitäre Diskurs in seinem hohen Anspruch vom analytischen Diskurs lernen, weil dieser die Unmöglichkeit eines Begehrens zeigt, das den Anderen vollständig zu erklären trachtet, weil man in der Beziehungswirklichkeit mit anderen Worten erkennen muss, dass der Andere am Platz der Produktion von Meistersignifikanten steht, die jene Wahrheiten entstehen lassen, die wir ihnen verständigend zuschreiben und die uns in unserer Zeit – durch das Apriori der jeweiligen Verständigungsgemeinschaft – zugebracht sind. Selbstreflexion wird hier dann zur Maßgabe, sich beobachtend in dem jeweiligen Diskurs zu situieren, in dem man nur spezifisch etwas sehen kann, und sich die Verständigungsgemeinschaft deutlich zu machen, die solches Können stützt und teilt. Für Lacan ist daher im Wechselspiel von Agierenden, von Anderen, von Produktion und Wahrheit, wie er die Plätze des Diskurses nennt, nach dem Subjekt, dem Begehren, den Meistersignifikanten und dem Wissen zu fragen, um darin zu enthüllen, dass es unmöglich ist, ein anderes Subjekt über das eigene Begehren inhaltlich zutreffend auszusagen (Grenze des analytischen Diskurses), dass es aber auch ein Unvermögen des Wissen produzierenden Subjekts darstellt, jene aus-

schließenden Meistersignifikanten zu produzieren, die ein für allemal wahres Wissen fixieren (Grenze des Diskurses der Universität).

(2) Auch in der Psychoanalyse gibt es allerdings Missverständnisse, was die Wahrheitsposition der Analyse selbst betrifft. Es hat sich mitunter ein Verständnis von Psychoanalyse entwickelt, das widersprüchlich zwischen Wissensanspruch und Übertragungsleistung bleibt. In der Übertragungsneurose, die durch die Behandlung ausgelöst wird, scheint der Analytiker im Besitz eines Wissens zu sein, das sich als Erkenntnis besonders sprachlich situiert, um hieraus den Patienten zur Psychoanalyse zu überreden, weil diese eine rationalisierte Heilungschance zu bieten scheint. Geheilt wird dann nur derjenige, der selbst psychoanalytisch zu denken und zu argumentieren beginnt. Der Psychoanalytiker ist damit ein eigenartiger Schamane des besseren Wissens, der für die unterschiedlichsten Erlebniswelten seiner Patienten immer schon Ursprungserklärungen einer vermeintlich objektiven, unbewussten Welt bereithält, „um die Herauslösung von Symbolen aus dem öffentlichen Sprachgebrauch, um eine privatsprachliche Verzerrung der geltenden Regeln der Kommunikation einerseits, um eine Unschädlichmachung der mit den ausgeschlossenen Symbolen verknüpften Handlungsmotive andererseits“ (ebd., 285) zu problematisieren, zu bestimmen und durch Deutungen zu heilen. In einer solchen Haltung liegt eine Gefahr der Psychoanalyse selbst, der Freud nur dadurch halbwegs entging, dass er sein Konzept des Unbewussten ständig variierte, an die Bedingungen klinischer Analysen anpasste und damit immer wieder verwarf. Bei Habermas hingegen, der diese Verwerfungen auf den Blick der sprachlichen Kommunikation konzentriert, entsteht durch den einseitigen Blick ein eigenes Selbstmissverständnis: Es scheint an der Wiederherstellung abgespaltener Regeln, an der Beseitigung gestörter inhaltlicher Kommunikation, an dem Festhalten einer rationalisierten Wahrheit zu liegen, dass Selbstreflexion überhaupt möglich bleibt und notwendig ist. Damit aber sieht er nicht hinreichend die andere Seite Freuds: Zweifel, Wechsel, Veränderung der Beobachtung durch den Prozess des therapeutischen Beobachtens selbst. Für Lacan wird dies durch seine Konzeption des Realen ausgedrückt, die er der imaginären und der symbolischen Welt entgegensetzt. Eine kognitive Vernunft und Aufklärung über kommunikatives Handeln findet nach Lacan nur auf der symbolischen Ebene statt. Damit verkennt Habermas sowohl die Bedeutung der imaginären Begegnung und Spiegelung des wechselseitigen Begehrens, das durch bloße Kognition trotz Anerkennung von Interaktion zu sehr ausgelöscht wird, als auch das Unbegreifliche, Widerständige, Körperliche, was im Realen erscheint und selbst gegenüber den Wunschwelten des Imaginären jene Grenze der Unheimlichkeit bildet, über die Symbolvorräte oder kognitivistische Tröstungen eines abstrakten kommunikativen Handelns bloß hinwegtäuschen können.

(3) „Die begrifflichen Konstruktionen *Ich*, *Es* und *Über-Ich* verdanken ihre Namen nicht zufällig der Erfahrung der *Reflexion*. Sie sind erst nachträglich in einen objektivistischen Bezugsrahmen versetzt und uminterpretiert worden.“ (Ebd., 290 f.) Gewiss hat Habermas recht, wenn er kritisiert, dass Freud durch seinen naturwissenschaftlichen Anspruch und seine Suche nach kausalen Erklärungen alle begrifflichen Umschreibungen seines Konzepts in objektivistische Bezüge uminterpretiert. Durch diese allgemeine Aussage aber gehen Feinheiten verloren, die gerade das Strukturmodell als ein Modell unterschiedlichster Be-

obachterperspektiven eröffnet. Freud gelang es durch die Differenzierung ökonomischer, dynamischer und topischer Aspekte das Strukturmodell von Ich, Es und Über-Ich bis hin zur Widersprüchlichkeit der Beobachtungen selbst zu treiben. An seinem scheinbar objektiven Strukturmodell ließen sich einerseits Beobachtungen kontrollieren, indem sie auf das Modell zurückbezogen wurden, andererseits aber wurde auch das Modell zur befragbaren Stelle, weil es die Fülle der Beobachtungen nicht hinreichend deuten ließ. Dies führte in der Geschichte der Psychoanalyse zu nicht unerheblichen Entwicklungen zu einer Ich-Psychologie, einer Narzissmuskonzeption, zu sprachlogischen Verknüpfungen und Widerstreitigkeiten – so auch zur Psychoanalyse Lacans –, weil die allgemeine Begrifflichkeit nie hinreichend war, um individuelle Therapien in diesem Erklärungsrahmen zu rekonstruieren. So wuchs bei etlichen Psychoanalytikern ein Bewusstsein für die Konstruktivität der eigenen Modelle, denn es ist ja gerade das Wesen des Unbewussten, offen für die unterschiedlichsten Sichtweisen bis hin zur Sprachlosigkeit zu sein. Bei den Begriffen handelt es sich im Grunde nur um Beobachterbereiche mit wechselnden Fokussierungen, so dass sie für Auslegungen und Entwicklungen offen waren und sind. Dies reicht bis hin zur Auflösung der Psychoanalyse in eine systemisch operierende Familientherapie.¹

Die Behauptung von Habermas, dass eine Theorie der Sprache eigentlich vorgängig zu den psychoanalytischen Erklärungen, die Textverzerrungen auflösen will, sein müsse, ist nur eine der beobachtenden Möglichkeiten.² Die Verbindung von Sprache und libidinösen Bedürfnissen erscheint zwar als für den Menschen gegeben, aber sie ist keineswegs so unstrittig, wie sie allgemein erscheint. Wird Kommunikation auf sprachliche Prozesse reduziert oder auch nur fokussiert, so entgehen andere Beobachtungsbereiche, die die scheinbare Dominanz des Sprachlichen relativieren. Wenn Habermas die bei Freud gebräuchliche Unterscheidung zwischen Wortvorstellungen, die bewusst oder vorbewusst sein können, und unbewussten Vorstellungen, die sich an einem für uns nicht näher bezeichnaren Material entwickeln, für problematisch und undurchführbar hält, dann wird die Sprache zu einem maßlosen Anspruch, weil sie für alles gilt. Diese Maßlosigkeit erscheint etwa, wenn Habermas Freuds Deutung des Über-Ichs als einer Instanz mit Besetzungsenergien interpretiert. Freud sagt, dass sich das Über-Ich zwar auf Wortvorstellungen aufbaut und sich aus diesen auch zusammensetzt, aber seine Besetzungsenergie nicht aus den Inhalten des Über-Ich, also nicht aus Hörwahrnehmungen gewinnt, auch nicht aus Unterricht oder Textquellen schöpft, sondern einzig und allein aus den Quellen des Es zugeführt bekommt. Habermas deutet diese Aussage „als eine Art Sakralisierung bestimmter Sätze durch die Verknüpfung mit verdrängten libidinösen Handlungsmotiven“ (ebd., 298) um. Dadurch bemängelt er, dass die sprachlichen Sätze so zwar nicht der öffentlichen Kommunikation entzogen, aber doch gegen alle sprachlichen kritischen Einwendungen immunisiert werden. Dies aber ist gar nicht Freuds Problem, der ja eben ein nichtsprachliches Phänomen von Trieben in den beobachtenden Fokus nimmt. Mir scheint daher nicht das Fehlen einer Theorie der Sprache bei Freud als problematisch, sondern das Fehlen einer Beobachtertheorie, die aussagt, in

¹ Vgl. dazu beispielhaft Stierlin (1994).

² Es verwundert hierbei schon, dass Habermas diese in „Erkenntnis und Interesse“ nur auf Alfred Lorenzer und nicht auf die grundlegenden Arbeiten von Jacques Lacan bezieht.

welchen Bereichen wir mit welcher Schärfe von Bildern oder Worten, von nicht-sprachlichen Gefühlen oder symbolisch Gefühltem fokussieren. Dies meint auch, eine kausale Beanspruchung von Wahrheit im psychoanalytischen Modell durch die Gewährwerdung des konstruierenden Beobachters zu relativieren. Es geht aber weniger darum, welches nichtsprachliche Material in welchen Bereichen gegenüber bewussten und vorbewussten Wortvorstellungen denn gemeint ist, es geht hier – im Kränkungsfeld von bewusst und unbewusst – nicht darum, wie Habermas es intendiert, eine Sprachbedingung hierfür zu finden, um dadurch einen letzten Rationalitätsstandard zu retten. Zwar mag auch die Affektivität ihre eigene Sprache haben, wenn wir über sie sprechen, aber dieses Sprechen ist doch nie mit ihr gleichzusetzen. Sexualität löst sich nicht in Sprache auf, auch wenn besonders über sexuelle Handlungen „geredet“ wird. Aber die Differenz zwischen Sinnlichkeit und Sprache ist nicht hintergebar. Deshalb ist es – dies als Kritik an Habermas – problematisch, keine Distinktion zwischen Wortvorstellungen und wortlosen, begriffslosen, symbolfreien Vorstellungen zu treffen. Es sind Vorstellungen, die uns nicht in der Form der Sprache begegnen, Imaginationen, die als Gefühl zwar jenes dehnen, verdichten, verschieben, bearbeiten, was irgendwo auch sprachlich sein mag, was mehr noch bildlich ist und in uns z.B. als „ozeanisches Gefühl“, als Weite, als Erinnerung eines Déja-Vu, eines Neuen, Unbekannten und doch irgendwie Erahnten und wie auch immer entwickelt wird. Für die möglichen Verwirrungen in diesen Beobachtungen liefert Lacan ein anregendes Beispiel, wenn er vom Realen spricht, das gerade jene Lücke bezeichnet, jenes Loch, in das wir stürzen, wenn wir eben noch symbolisch sicher uns ausgesagt oder imaginär etwas vorgestellt haben.

(4) Damit ist nun auch deutlich, dass sich die Freudsche Technik der Deutung, die sich in der Praxis der Übertragung entwickelt, nicht durch eine rationalisierte Begründungslehre im Hintergrund wird beweisen oder aus höheren Ansprüchen herleiten lassen. Hier ist Freud durchaus dekonstruktivistisch, obwohl er letztlich nach einer Gesamterklärung sucht. Aber er findet diese nicht, sondern immer nur Ergänzungen und Umarbeitungen seines Konzeptes. Deshalb ist Freuds Theorie-sprache, um die Kritik von Habermas aufzunehmen, in der Tat ärmer als die Sprache, in der er seine Technik beschreibt (ebd., 299). Aus der Technik der Analyse heraus gewinnen seine Beobachtungskonstrukte ihren Wert. Wer dies übersieht, der wird dem Anspruch Freuds nicht gerecht. Habermas versucht nämlich, die Selbstreflexion gegen ein Modell des Ichs bei Freud zu retten, in der das Ich nur unter Spannung von Es und Außenwelt und Über-Ich zu Abwehrleistungen gelangt. Wo bleibt hier die positiv-aufklärende Seite? Wo die Selbstreflexion? Für Freud ist diese rationale Seite aber immer in die Spannung selbst eingebunden. Es gibt für ihn kurzum keinen libidinös freien Raum von Rationalität und Sprache und mithin auch keine Selbstreflexion, die nicht zugleich sich selbst als Sublimation in ihrer Wertung von Reinheit betrügt.

Nun könnte man Freud allerdings vorwerfen, dass er durch die Beobachterkategorien doch eine Selbstreflexion einbringt, indem er seine Theorie als Modus von Beobachtung und auch die Beobachtungsvorräte selbst bestimmt und deutlich kontrolliert. Genau dies wird sich auch als Schwachstelle des Ansatzes immer dann erweisen, wenn der Analytiker meint, nun die wahre Wirklichkeit seines Patienten herausgefunden zu haben. Gegen eine solche Selbstüberschätzung aber

hat Freud den Dialog mit Patienten und die Situation der Übertragung eingesetzt, so dass zumindest verschiedene Beobachterperspektiven und Intuitionen hier aufeinandertreffen. Es ist dies die einzige Chance, eine starre Selbstreflexion, die zur Illusion eines Objektivismus wird, zu vermeiden. Und genau hier ist auch der Punkt, wo in der Praxis der Psychoanalyse der naturwissenschaftliche Ansatz, der seelische Vorgänge wie Gegenstände zu betrachten bestrebt war, zum Scheitern kam. Freud hat dies gewiss nur bedingt gesehen, aber dennoch auch dadurch produziert, dass er eben keine Gewissheit *eines* seiner stets von ihm veränderten Modelle erreichen konnte.

(5) Eine empiristische Kritik an Freud ist immer wieder vorgebracht worden.¹ Auch Habermas betont, dass das Energiemodell von Freud nicht experimentell quantitativ überprüft wurde. „Das Modell des seelischen Apparates ist so gefasst, dass von den Ereignissen, über die die Metapsychologie Aussagen macht, Beobachtbarkeit zwar sprachlich assoziiert, aber tatsächlich nicht eingelöst wird - und nicht eingelöst werden *kann*.“ (Ebd., 308) Genau dies aber *ist* die Kränkung, die Freud dem Rationalismus beigebracht hat. Das Unbewusste kann in der Tat nicht empirisch im Sinne eines Laborexperimentes eingeholt werden. Es ist nur dort spürbar, wo in der Kommunikation von Menschen jener Riss auftaucht, der im Inneren erlebt und gespürt, der im Äußeren erahnt und übertragen werden kann. Die geniale Leistung Freuds besteht gerade darin, dass er uns Beobachtbarkeit in einem neuen Sinne erschlossen hat: Nicht als ein Messen im technischen Sinne, nicht als ein Auszählen oder wie auch immer Quantifizieren, sondern als eine Perspektive auf die verborgensten, verwobensten und verwickeltesten Teile unserer Person und ihr Zusammenwirken mit anderen Menschen. Solche Beobachtung wurzelt in der Intuition, im menschlichen Kontakt, in der Unaussprechlichkeit von Gefühlen und erahnt immer, dass die sprachliche Durcharbeitung etwas anderes ist als das, worüber man spricht. Es ist eine Beobachtung der Differenz zwischen dem, was gesagt wird, und einem Unbewussten, was irgendwo als irgendwas ist und trotzdem sprachlich erscheint. Es ist damit durchweg auch Projektion eines Beobachters, allerdings unter der Voraussetzung, dass menschliche Kommunikation diese Seite notwendig umfasst und sich nicht in Rationalität erschöpft. Rationalität selbst ist vielmehr fragwürdig geworden, weil sie immer auch als Frage nach der ganzen Person, die mit ihren rationalen Teilen operiert, gilt, weil sie aus diesem Wechsel des Blickwinkels nunmehr die in der menschlichen Aufklärungsbewegung vorhandene Dominanz des Rationalen selbst bezweifelt und in neue Kontexte wie die Sublimation zu stellen in der Lage ist. Damit aber irrt Habermas, wenn er meint, dass die Psychoanalyse Freuds eine allgemeine Interpretation von Bildungsprozessen einschließt (ebd., 309), weil Freud das Postulat aufgestellt hat, dass aus Es Ich werden soll. Dieses Postulat bezieht Freud nicht auf Bildung, sondern auf psychische Spannungen, die nicht durch Rationalisierungen eines Ichs verschwinden. Im Blick auf Habermas und seine Bevorzugung der Sprache könnte ein Psychoanalytiker vielmehr geneigt sein, ein rationalisiertes Lösungskonzept von eigenen Trieb- und Realitäts-spannungen zu vermuten, das die Widersprüchlichkeit menschlicher Beziehungen

¹ Ein interessanter Versuch findet sich bei Grünbaum (1988). Allerdings will Grünbaum keineswegs die Kränkung wahrnehmen, die Freud den empirisch orientierten Theorien selbst beigebracht hat. Insoweit bringen solche Kritiken oft nichts als neue Missverständnisse.

abwehren muss.¹ Für Freud bleibt keine ideale Sprech- und Kommunikationsgemeinschaft, auch wenn er sich wünscht, dass die Menschen möglichst friedlich miteinander auskommen mögen. Aber es ist ein ambivalenter Friede, den Freud durch die Beobachtung von Erfahrungen seelischen Lebens und seiner Widersprüche uns verständlich machen will.

Mit Lacan haben wir gesehen, dass eine stille und den Geltungsansprüchen des kommunikativen Handelns unterstellte Beziehung von Menschen nur symbolisch hergestellt werden könnte, damit aber zugleich an die Grenzen des Begehrens unterschiedlicher Menschen geraten müsste und den Unheimlichkeiten des Realen ausgesetzt bleibt. Eine vernunftbezogene, kognitive und rationalisierte Bestimmung von Kommunikation kann aus dieser Sicht nur als Grenzfall von Kommunikation überhaupt erscheinen, als eine Abstraktion auf höchste Symbolik, was ein spezifisch reduziertes Begehren ausdrückt. Für Lacan aber wäre ein Begehren, das das Begehren selbst aus der Kommunikation entfernt, nur eine weitere Spielart der Sublimation, die sich nicht auf die ganze Breite menschlich kommunikativer Begegnungen und Beziehungen einzulassen gewillt ist.

(6) Praktizierende Psychoanalytiker berichten sehr oft darüber, dass eine Analyse eigentlich nie endet. Patienten finden an bestimmten Krisenpunkten immer wieder in ihre Praxis zurück. Demgegenüber scheint eine gelungene Analyse – wenn man sie aus dem Blickwinkel eines Vernunftideals formuliert – dann abgeschlossen, wenn sie ihren End- und Schlüsselpunkt gefunden hat. Habermas wendet dies wiederum auf Selbstreflexion und den darin liegenden Bildungsprozess: „Der Endzustand eines Bildungsprozesses ist nämlich erst erreicht, wenn sich das Subjekt seiner Identifikationen und Entfremdungen, seiner erzwungenen Objektivationen und seiner errungenen Reflexionen als der Wege erinnert, auf denen es sich konstituiert hat.“ (Ebd., 317)

Welcher Beobachter jedoch sollte in der Lage sein, ein Ende festzustellen? Der Patient, der von seinem Leiden befreit werden will? Für ihn mag ja ein neuer Bildungsprozess überhaupt erst durch die Analyse möglich werden, weil er alle Erlebnisse in sich so verstellt hat, dass er aus ihnen nicht mehr heraustreten kann. Für ihn wird es in der Analyse aber weniger darauf ankommen, Anfang und Ende zu situieren, als sich vielmehr in seinen Möglichkeiten zu begreifen, verschiedene neue Sichtweisen aufzunehmen und sich darin besser erleben und zulassen oder distanzieren zu können. Er ist froh, hierbei moralisch entlastet zu werden. Insofern sind weniger die Wege, auf denen sich dies Subjekt konstituiert hat, interessant, als vielmehr die Abzweigungen und Bruchstellen, die hiermit verbunden sind, die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten in der Vergangenheit allein nur, um diese in der Gegenwart und Zukunft in eine neue Sicht zu verwandeln. Der Analytiker wird sich hüten, Endzustände erreichen zu wollen. Das Gespräch ist wie ein Fluss, in dem die Imaginationen schwimmen und die Landschaft dieses Flusses selber formen. Auch der Analytiker ist nicht frei vom Erleben, von Gefühlen und tiefen Ängsten, allein, dass er hierauf vorbereitet ist, mag die Situation entschärfen und sollte sie kontrollierbar halten. Aber weder Patient noch Therapeut sitzen im akademischen Seminar, um sich auf der Inhaltsebene über die Konstitution von Bildungsprozessen auszutauschen. Hier hat Freud uns unschätz-

¹ Habermas (ebd., 312) erkennt die Notwendigkeit einer Triebtheorie zwar an, wendet diese jedoch aus dem naturhaften Objektivismus in einen symbolischen des Geistes.

bare Dienste erwiesen, weil er das Gespräch aus jenem Bereich fortreibt, der Kommunikation als bloße Inhaltlichkeit begreift. Für Freud war Kommunikation in der Therapie ein hochgradig emotionaler Vorgang, der in der Gegenübertragung gerade auch den geschulten Therapeuten betrifft und gefühlsmäßig überschwemmen kann. Mit Freuds Theorie der Übertragung zeigt sich eine Unterscheidung von rationalem Gespräch auf der Inhaltsebene, von kontrollierten Dialogen und einer Beziehung zwischen Patient und Therapeut an, die viel tiefer liegt als der sprachlich vermittelte Prozess. Deshalb ist Therapie nicht in erster Linie kognitive Selbstreflexion, sondern ein tiefes Erleben von Übertragungen.

(7) Hierin erscheinen beobachtende Personen, die im Gegensatz zur Herkunft der Theorie die Kausalität gerade nicht bewahren können, sondern auflösen müssen. Die Psychoanalyse ist kein medizinisches Modell, das in der Diagnose eindeutig Medikamente oder Behandlung zuschreibt. In ihr wird solche Zuschreibung erst im Dialog erfahrbar und erlebbar. Damit allerdings steht sie im Widerstreit der Vorgängigkeit von Deutungsschablonen der Therapeuten und Sichtweisen von Patienten. Je mehr sie den Patienten eine eigene Sicht zubilligen kann und will, desto mehr löst sie die Vorgängigkeit der eigenen Konstrukte auf. Dies führt zu nicht unerheblichen individuellen Differenzierungen der Psychoanalyse durch die je individuellen Praktiker. Die Geschichte der Psychoanalyse ist daher durch einen Prozess des Driftens in immer neue Variationen von Beobachterkonstrukten geraten, die bis hin zur Selbstauflösung des psychoanalytischen Paradigmas reichen können. Dieser Möglichkeit verdanken viele andere, mittlerweile konträr zur Psychoanalyse stehende Ansätze ihre Möglichkeit. Dies besagt allerdings auch nicht, dass am Anfang all solcher Möglichkeiten nur die Psychoanalyse stehen kann und darf. Es gibt seit der Psychoanalyse genügend andere Richtungen in der Gestalttheorie, der humanistischen Psychologie, die gleichermaßen Gesprächssituationen produzieren, aus denen heraus ein Driften in Richtung der Ermöglichung immer neuer Beobachterperspektiven entsteht. Die Psychoanalyse ist aber aus meiner Sicht der namhafteste und theoretisch interessanteste dieser Versuche.

3.7. Die Unschärfe des gesellschaftlich Unbewussten und der konstruktive Status der Übertragung

Auch wenn Freud in seiner Schrift „Totem und Tabu“ beteuert, dass man nicht besorgt sein solle, dass sie versuchen werde, so etwas Kompliziertes wie die Religion aus einem einzigen Ursprung erklären zu wollen, so präzisiert er dennoch in seiner vierten Abhandlung über die „infantile Wiederkehr des Totemismus“, dass der Vaterkomplex, der Ödipuskomplex, die Anfänge von Religion, Sittlichkeit, Gesellschaft und Kunst zusammentreffen lässt, und dass dieser Komplex ungeachtet weiterer zu beachtender Faktoren in einer Synthese „keine andere als die zentrale Rolle spielen könnte“ (Freud 1956, 175). Die Problematik dieses Vorgehens soll anhand der Rolle der Religion diskutiert werden.

Freud ging von Ähnlichkeiten zwischen den Zwangshandlungen der Neurotiker und rituellen Glaubenshandlungen aus. Er folgert, dass das „Zeremoniell“ durch einen Verzicht auf die Betätigung instinktiver Triebe charakterisiert ist, wobei sowohl neurotisch als auch religiös eine Schutz- und Ableitungsfunktion wirksam wird. In „Totem und Tabu“ schreibt er: „Die Neurosen zeigen einerseits auffällige und tiefreichende Übereinstimmungen mit den großen sozialen Produktionen der Kunst, der Religion und der Philosophie, andererseits erscheinen sie wie Verzerrungen derselben. Man könnte den Ausspruch wagen, eine Hysterie sei ein Zerrbild einer Kunstschöpfung, eine Zwangsneurose ein Zerrbild einer Religion, ein paranoischer Wahn ein Zerrbild eines philosophischen Systems.“ (Ebd., 48).

Freud versucht seinen Nachweis mittels Analogieschlüssen zu führen. In seinem Erklärungsversuch über den „Mann Moses und die monotheistische Religion“ (vgl. Freud 1989, IX) bezeichnet er diese Analogiesuche selbst als ein Postulat, wobei er aus der Sicht des Subjekts gesellschaftliche Entwicklungen psychologisiert. Der Unterschied zwischen Neurose und Religion wird von ihm durch die Betonung des individuellen Charakters der Neurose bestimmt: „Diese Abweichung führt sich in letzter Auflösung darauf zurück, dass die Neurosen asoziale Bildungen sind; sie suchen mit privaten Mitteln zu leisten, was in der Gesellschaft durch kollektive Arbeit entstand. Bei der Triebanalyse der Neurosen erfährt man, dass in ihnen die Triebkräfte sexueller Herkunft den bestimmenden Einfluss ausüben, während die entsprechenden Kulturbildungen auf sozialen Trieben ruhen, solchen, die aus der Vereinigung egoistischer und erotischer Anteile hervorgegangen sind. Das Sexualbedürfnis ist eben nicht imstande, die Menschen in ähnlicher Weise wie die Anforderungen der Selbsterhaltung zu einigen; die Sexualbefriedigung ist zunächst die Privatsache des Individuums.“ (Freud 1956, 84 f.)

Die asoziale Natur der Neurose führt nach Freud dazu, dass sich der Neurotiker aus der unbefriedigenden Realität in eine Fantasiewelt flüchtet, wobei er gleichzeitig die in der Gesellschaft der Menschen gebildeten Institutionen meidet und aus der Gesellschaft austritt. Die sexuellen Anteile der Triebkräfte überwiegen gegen die sozialen.

Die Religion hingegen erscheint als eine Art Vatersatz, der wehrlose Mensch sucht sich bei ihr und mit ihr eine Hilfe, einen Schutz, der vergleichbar dem Schutzbedürfnis des kleinen Kindes ist. Das Stillen solcher Bedürfnisse scheint

sozialer Natur zu sein. In all diesen Aussagen differenziert Freud das gesellschaftliche Subjekt aber nicht näher, sondern er spricht im Sinne einer psychologischen Generalisierung von *dem* Menschen schlechthin. Betroffen scheinen alle Menschen gleichermaßen. Allerdings argumentiert Freud zumeist für den männlichen Menschen, die Frauen bleiben Zeit seines Lebens für ihn etwas schwer Verständliches. Auch unterscheidet er nicht die verschiedenen Gruppen von Menschen, die es in der Geschichte gibt, sieht zumeist ab von den Herr-Knecht-Verhältnissen und ihrer Bedeutung in der menschlichen Geschichte. Er muss damit verbundene Unterdrückungs- und Herrschaftsleistungen auch gar nicht primär diskutieren, denn sein Ansatz zielt darauf ab, die Unterdrückung bereits für den psychischen Apparat des Menschen schlechthin, also für die Gattung Mensch, zu problematisieren.

Im „Unbehagen in der Kultur“ schreibt Freud zusammenfassend: „In meiner Schrift ‚Die Zukunft einer Illusion‘ handelt es sich weit weniger um die tiefsten Quellen des religiösen Gefühls, als vielmehr um das, was der gemeine Mann unter seiner Religion versteht, um das System von Lehren und Verheißungen, das ihm einerseits die Rätsel dieser Welt in beneidenswerter Vollständigkeit aufklärt, andererseits ihm zusichert, dass eine sorgsame Vorsehung über sein Leben wachen und etwaige Versagungen in einer jenseitigen Existenz gutmachen wird. Diese Vorsehung kann der gemeine Mann sich nicht anders als in der Person eines großartig erhöhten Vaters vorstellen. Nur ein solcher kann die Bedürfnisse des Menschenkinde kennen, durch seine Bitten erweicht, durch die Zeichen seiner Reue beschwichtigt werden. Das Ganze ist so offenkundig infantil, so wirklichkeitsfremd, dass es einer menschenfreundlichen Gesinnung schmerzlich wird, zu denken, die große Mehrheit der Sterblichen werde sich niemals über diese Auffassung des Lebens erheben können.“ (Freud 1953, 72 f.)

Die Axiomatik, die diese infantile Regression oder die Flucht in mächtige Ablenkungen, die uns unser Leben gering schätzen lassen, in Ersatzbefriedigungen oder Rauschzustände bedingt, fasst Freud in folgendem Satz zusammen: „Das Leben, wie es uns auferlegt ist, ist zu schwer für uns, es bringt uns zuviel Schmerzen, Enttäuschungen, unlösbare Aufgaben.“ (Ebd., 173)

Gegen das Lustprinzip, das aus den Wurzeln unserer angeborenen Triebstrukturen aus dem Es heraus sich im psychischen Apparat vermittelt und dabei für das wahrnehmende und handelnde Ich und die Ich-Ideale bemerkbar macht, ist durch die Außenwelt das Realitätsprinzip gesetzt, so dass wir den Konflikt durch alle möglichen psychischen Leistungen bewältigen müssen: Der Glaube an den Gott-Vater ist eines dieser Muster, das sich einer infantilen Regression als einer – gesellschaftlich höchst tradierten – Lösung bedient.

Wenn Marx das Individuum als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse begreift, so geht er genau andersherum an die Bestimmung der Subjektposition des Menschen. Für Marx ist die Differenzierung der gesellschaftlichen Praxis, damit das Herr-Knecht-Dilemma, die Unterschiedlichkeit der menschlichen Leiden, die gesellschaftlich organisierte Ausbeutung, Beherrschung, Leiden und Schmerzen, die sich nicht gleich verteilen, sondern nach Macht und Interesse verteilt werden, der Ausgangspunkt kritischer Bestimmung. Dies setzt direkt an den Gedanken der „List der Vernunft“ an, der weiter oben als Charakterisierung eines unbewussten Vorganges nach Hegel angesprochen wurde: Die Menschen meinen

vielleicht subjektiv, frei zu handeln, aber auf der objektiven Grundlage der sie bestimmenden Lebensverhältnisse, insbesondere der entwickelten Produktivkräfte im Rahmen von Produktionsverhältnissen sind sie bereits ursächlich bestimmt. Die menschliche Natur ist für Marx nur insoweit Thema, wie sie sich als gesellschaftlich vermittelte zeigt. Betrachtungen über die menschliche Natur münden daher immer in die Kritik ihrer Entfremdungen, da es zu ihrem Wesen gehört – wie es übrigens schon Hegel herausarbeitete – niemals rein, unvermittelt biologisch aufzutreten.

Die Einseitigkeit dieser Sicht wird durch Freud schonungslos sichtbar. Für Freud ist die Gesellschaftlichkeit des Menschen nicht unbedeutend. Er jedoch geht aus der Sicht des Subjekts an die Interpretation gesellschaftlicher Erscheinungen.¹ Ein Beispiel soll dies verdeutlichen. Im „Unbehagen in der Kultur“ argumentiert Freud folgendermaßen (1953, 77 ff.): Triebbefriedigung empfinden die Menschen als Glück. Leiden setzt ein, wenn die Außenwelt dieses Glück verwehrt. Wenn die Außenwelt nicht geändert werden kann, so kann der Leidensdruck nur nach innen hin gemildert werden. Die damit erreichte Selbstbeherrschung unterwirft sich in ihren psychischen Instanzen dem Realitätsprinzip. Allerdings sind die Genussmöglichkeiten damit eingeschränkt, denn die Befriedigung einer vom Ich ungebändigten Triebregung wird sehr viel intensiver erfahren als die gezähmte Pseudobefriedigung. Der Anreiz des Verbotenen, die Unwiderstehlichkeit perverter Impulse findet so gesehen in einer zu starken Zählung der Triebe ihre Ursache. Ganz gleich, was der Mensch unternimmt, so bleibt er seinem Triebpotenzial immer ausgeliefert. Seine Gesellschaftlichkeit stellt sich nie ohne diese subjektive Seite her. Würde man sie vergessen, so käme man zu rein kognitiven Lösungen menschlicher Vergesellschaftung, die nach einer Art Abbildung in den Menschen gesetzt – anerzogen – werden könnte. Wenn Marx in den Feuerbach-Thesen die Aufklärung vor ihm darin kritisierte, dass sie vergisst, dass der Erzieher bereits Erzogener ist, so müsste Freud ihn umgekehrt darin kritisieren, dass er vergisst, dass die Erzieher und je schon Erzogenen keine triebneutralen Wesen sind, sondern spezifische Subjekte mit unterschiedlichem Leidensdruck und einer unterschiedlichen Balance aus Lust- und Realitätsprinzip.

Freud hat sich mit den Realisierungschancen des Lustprinzips und den Möglichkeiten der Leidabwehr intensiv beschäftigt. Eine Form der Leidabwehr ist z.B. die *Sublimierung*. Eine nicht erreichbare sexuelle Befriedigung lässt sich als künstlerische, wissenschaftliche oder andere Quelle eines verschobenen Lustgewinnes kompensieren. Aber Freud schreibt: „Die Schwäche dieser Methode liegt aber darin, dass sie nicht allgemein verwendbar, nur wenigen Menschen zugänglich ist. Sie setzt besondere, im wirksamen Ausmaß nicht gerade häufige Anlagen und Begabungen voraus. Auch diesen Wenigen kann sie nicht vollkommen Leidenschutz gewähren, sie schafft ihnen keinen für die Pfeile des Schicksals undurchdringlichen Panzer, und sie pflegt zu versagen, wenn der eigene Leib die Quelle des Leidens wird.“ (Ebd., 78) Freud meint, dass auch die Berufsarbeit in diesem Kontext durchaus gewürdigt werden kann: „Die Möglichkeit, ein starkes Ausmaß

¹ So wie Marx eine Systematik des psychischen Apparates des Menschen fehlt, so fehlt allerdings Freud eine Systematik der Gesellschaft. Freud kennt nur psychisch wirksame Grundprinzipien wie besonders das Lust- und das Realitätsprinzip, die er verallgemeinernd auf unterschiedlichste Geschichtsepochen und Fragestellungen bezieht.

libidinöser Komponenten, narzisstische, aggressive und selbst erotische, auf die Berufsarbeit und auf die mit ihr verknüpften menschlichen Beziehungen zu verschieben, leiht ihr einen Wert, der hinter ihrer Unerlässlichkeit zur Behauptung und Rechtfertigung der Existenz in der Gesellschaft nicht zurücksteht.“ (Ebd.)

Es ist aber eher selten, dass die Art der Berufstätigkeit durch Sublimierung sehr gut nutzbar ist. Deshalb wird „Arbeit als Weg zum Glück von den Menschen wenig geschätzt. Man drängt sich nicht zu ihr wie zu den anderen Möglichkeiten der Befriedigung. Die große Mehrzahl der Menschen arbeitet nur notgedrungen, und aus dieser natürlichen Arbeitsscheu der Menschen leiten sich die schwierigsten sozialen Probleme ab.“ (Ebd.)

Eine solche Sicht steht von ihrer Beurteilung der menschlichen Triebelage her der Utopie einer klassenlosen Gesellschaft von Marx, die sich auf gleicher Verteilung der Arbeit entwickelt, notwendig entgegen. Menschen müssten sich nach Freud hier einem Zwang unterwerfen, der nicht aus ihnen selbst heraus, gleichsam natürlich, begründet werden kann.

Betrachtet man Freuds Aussagen unter dem Realitätsprinzip, das das Lustprinzip einschränkt, so zeigen sich drei Quellen, aus denen unser Leiden entspringt: „die Übermacht der Natur, die Hinfälligkeit unseres eigenen Körpers und die Unzulänglichkeit der Einrichtungen, welche die Beziehungen der Menschen zueinander in Familie, Staat und Gesellschaft regeln“ (ebd., 82).

Besonders der letzte Punkt erweckt unsere Aufmerksamkeit, da er der wesentliche ist, den wir selbst verantworten. Freud behauptet, dass eine ursprüngliche freie Natur des Einzelmenschen durch die Gesellschaft geknechtet wurde, woraus der Triebverzicht unweigerlich folgte und die Triebbeherrschung zum Realitätsprinzip wurde. Er sagt: „Die individuelle Freiheit ist kein Kulturgut. Sie war am größten vor jeder Kultur, allerdings damals meist ohne Wert, weil das Individuum kaum imstande war, sie zu verteidigen. Durch die Kulturentwicklung erfährt sie Einschränkungen, und die Gerechtigkeit fordert, dass keinem diese Einschränkungen erspart werden.“ (Ebd., 90)

Diese Einschränkungen sind bei Freud aus Verarbeitungsschwierigkeiten der menschlichen Psyche heraus in die Gesellschaft hinein beobachtet. Dieser besondere Fokus zwingt ihn, eine gewisse Subjektivierung der Geschichte durchzuführen. Die Abschaffung des Privateigentums z.B. als einer Quelle der Ungleichheit unter den Menschen, erweist sich nach Freud als psychologisch unhaltbare Illusion, denn die angeborene menschliche Aggressionslust herrschte auch schon in Urzeiten und hat im Privateigentum allenfalls eine gemäßigtere, weniger rohe Gestalt eingenommen (ebd., 103). Die Natur hat Ungerechtigkeiten festgelegt, gegen die es keine Abhilfe gibt. Gibt es kein Eigentum mehr, dann bliebe die immer noch stärkere sexuelle Missgunst übrig (ebd., 104). Die völlige Beseitigung der Sexuelschranken würde die Familie auflösen, ganz gleich welchen Weg die Menschheit dann ginge, sie wäre ihrem Aggressionspotenzial dann in anderen Formen ausgesetzt.

Phylogenetisch betrachtet behauptet er, dass sich Lebenserfahrungen des Ich sogar in genetisch vererbte Strukturen des Es umsetzen. „Die Erlebnisse des Ich scheinen zunächst für die Erbschaft verloren zu gehen, wenn sie sich aber häufig und stark genug bei vielen generationsweise aufeinanderfolgenden Individuen

wiederholen, setzen sie sich sozusagen in Erlebnisse des Es um, deren Eindrücke durch Vererbung festgehalten werden.“ (Freud 1978, 191 f.)

Diese letzten Aussagen sind aus der Sicht der Vererbungslehren nicht nachweisbar und entsprechen der veralteten Hypothese der Vererbung erworbener Eigenschaften. An anderer Stelle sagt Freud: „Es kann zunächst niemandem entgangen sein, dass wir überall die Annahme einer Massenpsyche zugrunde legen, in welcher sich die seelischen Vorgänge vollziehen wie im Seelenleben eines einzelnen. Wir lassen vor allem das Schuldbewusstsein wegen einer Tat über viele Jahrtausende fortleben und in Generationen wirksam bleiben, welche von dieser Tat nichts wissen konnten. Wir lassen einen Gefühlsprozess, wie er bei Generationen von Söhnen entstehen konnte, die von ihrem Vater misshandelt wurden, sich auf neue Generationen fortsetzen, welche einer solchen Behandlung gerade durch die Beseitigung des Vaters entzogen worden waren ... Ohne die Annahme einer Massenpsyche, einer Kontinuität im Gefühlsleben der Menschen, welche gestattet, sich über die Unterbrechungen der seelischen Akte hinwegzusetzen, kann die Völkerpsychologie überhaupt nicht bestehen. Setzen sich die psychischen Prozesse der einen Generation nicht auf die nächste fort, müsste jede ihre Einstellung zum Leben neu erwerben, so gäbe es auf diesem Gebiet keinen Fortschritt und so gut wie keine Entwicklung.“ (Freud 1956, 175)

Zwar schränkt Freud diese biologistische Konzeption dadurch wieder ein, dass er „auf gewisse Anstöße im individuellen Leben“ verweist, die die angeborenen Dispositionen stimulieren, aber insgesamt erweist sich das Unbewusste, in dem die Triebregungen agieren, immer wieder als bestimmender Persönlichkeitsanteil. Freud prägte das Bild von einem Pferd, das mit seiner ungebändigten Kraft dem Es, den Trieben, vergleichbar wäre, mit seinem Reiter, dem Ich, das die Kontrolle über das Pferd zu erreichen sucht. Das Ich als Reiter bedient sich der geborgten Kräfte des Pferdes, um vorwärts zu kommen, der Wille des Es wird in Handlung übersetzt, als wäre es der eigene (vgl. Freud 1978, S. 181 f.).

Freuds Biologismus, der hier erscheint, ist allerdings in dieser radikalen Form nicht haltbar. In seiner „Metapsychologie“, die die Erkenntnismethode der Psychoanalyse freilegt, hat der Biologismus vor allem auch die Funktion, von dem großen Mangel der Psychoanalyse abzulenken, der darin besteht, dass zwar der psychische Apparat des Subjekts kritisch begründet und durch Gesprächssituationen abgesichert wurde, aber keineswegs die Außenwelt des Subjekts in ihren systemischen (interpersonellen) Zusammenhängen hinreichend einbezogen werden konnte. Die Rede von *dem* Menschen, losgelöst aus seinen sehr unterschiedlichen Schicht- und Sozialzusammenhängen, die Betonung, ja eindeutige Bevorzugung des Mannes, die sich theoretisch besonders in den Sexualtheorien niedergeschlagen hat, die Subjektivierung und Psychologisierung der Geschichte, die auf recht einfache Schemata reduziert wird, dies alles sind Schlüsse, die im Kontext seines Wiener Zeitgeistes gezogen wurden. Nun sollte nicht umgekehrt bestritten werden, dass in der Geschichte immer auch die subjektive Psyche für Wahrnehmungen und Handlungen verantwortlich ist. Umgekehrt aber müssen auch die Freudianer erkennen, dass Freud keinen Begründungszusammenhang dafür gegeben hat, warum die Gesellschaft in der Weise fortgeschritten ist, wie sie ist, auch kann er, beispielsweise bezogen auf die Religionen, nur das einfache Bild der infantilen Regression entwickeln, nicht jedoch begreiflich machen,

warum die Religion so viele Gesichter hat und sich vom Polytheismus zum Monotheismus entwickelte; hier führt er biologistisch bloß die „individuelle Begabung der Völker“ an (vgl. Freud 1989, IX, 540). Auch der Ödipuskomplex stellt als universalisierte Schematisierung eine Vereinseitigung dar, die der Relativierung bedarf.

Damit haben wir einerseits durch Freuds Triebtheorie einen Ansatz, der eine abgekoppelt von der biologischen Basis des Menschen verhandelte, kognitiv-aufgeklärte Diskurs- oder Revolutionslogik erschüttert, andererseits aber dabei interaktive Prozesse im historischen Kontext nur verkürzend beschreiben kann. Solche Verkürzung steht in der Gefahr, sich selbst mythisch zu überhöhen, was ich kurz mit einigen psychoanalytischen Beispielen belegen möchte.

Bruno Bettelheim hat, obwohl er Freuds Ödipus-Komplex in seinem Buch „Symbolische Wunden“ zu relativieren versuchte, besonders in seiner Märchenanalyse Anschauungsmaterial geliefert, das den heiklen Status allgemeingültiger Schlussfolgerungen der psychischen Verarbeitung von Konflikten aufzeigt. Als eines von unzähligen Beispielen greife ich heraus:

„Drei ist eine mythische und heilige Zahl. Sie war es schon lange vor der christlichen Lehre von der Dreieinigkeit. Es ist die Dreiergruppe von Schlange, Eva und Adam, die nach dem Alten Testament nach fleischlicher Erkenntnis strebt. Im Unbewussten steht die Zahl Drei für die Sexualität, weil beide Geschlechter drei sichtbare Geschlechtsmerkmale besitzen: den Penis und die beiden Hoden beim Mann und die Vagina und die beiden Brüste bei der Frau.“ (Bettelheim 1977, 208)¹

Was unterscheidet diese Herleitung aus sinnlichen Analogien von der Stichhaltigkeit einer Behauptung, die im Rascheln der Bäume, die ja fürwahr rascheln und darin einen ganz eigentümlichen Rhythmus entfalten können, einen spezifischen Geist wahrnimmt? Für die anderen Zahlen bis zehn – danach wird es für unser Denken komplex, wenngleich auch hier keine Analogiemöglichkeit ausgeschlossen werden kann – ließen sich wie für die Zahl Drei Mysterien und Heiligtümer nennen. Bei Bettelheim als Freudianer nur *muss* es die Zahl Drei sein: „Die Zahl Drei vertritt aber im Unbewussten auch noch auf völlig andere Weise die Sexualität, da sie die ödipale Situation symbolisiert mit ihrer tiefen Verstrickung von drei Personen, wobei es sich um Beziehungen handelt, die mehr als nur einen leichten Beigeschmack von Sexualität haben, wie unter vielen anderen auch die von Schneewittchen beweist.“ (Ebd.)

Sicherlich hat in der bürgerlichen Familie bis heute die Mutter eine entscheidende Rolle inne, wenn es um Objektbesetzungen und Identifizierungsleistungen geht. Auch die Position des Vaters (und möglicherweise der Geschwister) ist bedeutsam und prägend. Hier *kann* eine Dreierkonstellation besonders prägend sein. Der Psychoanalytiker, der im Ödipus-Schema befangen bleibt, und dies gehört bei vielen Psychoanalytikern zu den unbestreitbaren Dogmen, argumentiert jedoch verbissener: „Drei steht demnach für die Beziehungen innerhalb der Kernfamilie und für unsere Bemühungen festzustellen, an welcher Stelle wir hinpassen. Demnach symbolisiert die Zahl Drei das Suchen nach dem, was wir biologisch

¹ Solche Aussagen treten bei Bettelheim besonders im Blick auf die Analyse von Märchen auf, deren hoher Symbolgehalt dazu geradezu verleitet. Im klinischen Bereich argumentierte Bettelheim sehr viel präziser.

(sexuell) sind, und wer wir in bezug auf die wichtigsten Personen in unserem Leben sind. Allgemein gesagt, symbolisiert die Drei die Suche nach unserer persönlichen und sozialen Identität.“ (Ebd., 209) Konkretisiert wird dies durch die Identifikationsleistung, die das Kind bei der Suche und Wahrnehmung der drei Geschlechtsmerkmale macht.

Solche Formeln klingen nach Beschwörung. Was unterscheidet den Psychoanalytiker vom chinesischen Kaiser, der die Zahl Neun favorisiert oder dem Schamanen, der uns auf die Zahl Fünf festlegen will? Oder sollten wir uns lieber auf die zehn Gebote einlassen? Vielleicht stehen uns auch die sieben Todsünden im Weg? Es bleibt in den möglichen – unscharfen – Diskursen ununterscheidbar, wem wir folgen sollen. Die Qualität unserer Wahrnehmungen allein reicht nicht hin, denn was wir sehen, hören, fühlen, riechen und schmecken zeigt all die Merkmale auf, die der Interpret doch meint, wenn er sagt: drei Geschlechtsmerkmale. Nur der schon Verunsicherte mag einwenden, dass der Mund zum Küssen vielleicht ein viertes Merkmal sei. Unendliche Reden und Gegenreden eröffnen sich – kein Wunder: Wir sind längst in der Fortsetzungsreihe konstruktiven Denkens und damit immer auch möglicher mythischer Geschichten. Wir müssen nur eine Verständigungsgemeinschaft finden, die uns glaubt.

Psychoanalytische Märcheninterpretation zeigt sich besonders in einem Dilemma, das aufgrund eines rigiden Verzichts erkaufte wird: Die Bevorzugung der Schematisierungen des psychischen Apparates mündet in die Suche nach Illustrationen, nach Beispielen von Thesen, die mitunter unhinterfragt sind. So gerät die Suche zu einem Stempel nach geeignet und ungeeignet, die Märchen, die aus dem Schema fallen, werden ausgelassen oder unerträglich verkürzt. Ganz ähnlich ging Freud bereits mit den Mythen um, wie besonders Blumenberg (1981) betont. An die Stelle einer historischen Abarbeitung, die sich die schwierige und letztlich unmögliche Aufgabe einer Rekonstruktion früherer Lebensverhältnisse stellt, um die Ausgangsbedingungen von Mythen und Märchen zu verstehen, damit aber überhaupt zu verstehen, was gemeint ist, wie es z.B. Lévi-Strauss für die Ethnologie fordert, an die Stelle sozialer und historischer Forschung rückt besonders in der Ödipus-These die Projektion. Ich bestreite nicht, dass dabei z.B. Bettelheim (1977) auf interessante Zusammenhänge stößt, aber die Methode bleibt dürftig, wenn sinnliche Analogien wie das Beispiel der Zahl Drei verallgemeinernd und stark vereinfachend über mythische und märchenhafte Welten ausgearbeitet werden.

In den „Träumen eines Geistersehers“ spricht Kant davon, dass es dem Verstand nicht leicht falle, begründete Urteile und Vorurteile gegeneinander abzuwägen. „Die Verstandeswaage ist doch nicht ganz unparteiisch, und ein Arm derselben, der die Aufschrift führt: *Hoffnung der Zukunft*, hat einen mechanischen Vorteil, welcher macht, dass auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale fallen, die Spekulationen von an sich größerem Gewichte auf der anderen Seite in die Höhe ziehen.“ (Kant 1977, 961) Die Wunscherfüllung wirkt unterschwellig an den Verstandeskonstruktionen mit. Wenn Freud das Unbewusste als jenen Bereich einsetzt, aus dem gleichsam geisterhaft die Stimmen rufen, Stimmen ohne Worte, die wir uns erst in unsere Vorstellungen übersetzen müssen, um sie überhaupt zu erkennen, dann sind spekulative Wesensaussagen wahrscheinlich. Solche Wesen meinte Kant, könne man, da sie nicht der direkten Beobachtung zugänglich seien,

nur negativ erfassen, man müsse sich mit Verneinungen behelfen, „um etwas von allem Sinnlichen so sehr Unterschiedenes zu denken, dass aber selbst die Möglichkeit solcher Verneinungen weder auf Erfahrung, noch auf Schlüssen, sondern auf einer Erdichtung beruhe, zu denen eine von allen Hilfsmitteln entblößte Vernunft ihre Zuflucht nimmt.“ (Ebd., 963 f.)

Nun wären dies bezogen auf Freud zu harte Worte, aber in der frühen Schrift von Kant deutet sich am Ende bereits an, was die praktische Vernunft für erforderlich halten muss. Kant schreibt nämlich: Aus den unzähligen Möglichkeiten, sich Gegenstände der Erkenntnis auszuwählen, muss die Gelehrsamkeit sich auf jene beschränken, „deren Auflösung dem Menschen angelegen ist“. Und: „Wenn die Wissenschaft ihren Kreis durchlaufen hat, so gelangt sie natürlicher Weise zu dem Punkte eines bescheidenen Misstrauens, und sagt, unwillig über sich selbst, *wie viel Dinge gibt es doch, die ich nicht einsehe*. Aber die durch Erfahrung gereifte Vernunft, welche zur Weisheit wird, spricht in dem Munde des Sokrates, mitten unter den Waren eines Jahrmarkts, mit heiterer Seele: *Wie viel Dinge gibt es doch, die ich alle nicht brauche*.“ (Ebd., 984)

Dieses Zitat ist als Anregung für uns in doppelter Hinsicht aufschlussreich. Zum einen ist es in der Tat so, dass Freud seine Theorie des Unbewussten konstruieren muss, um sich einem praktischen Problem zu stellen, das zwar nicht vollständig einzusehen ist, dessen logische Voraussetzung jedoch zur Anwendung von Therapie notwendig wird. Der Rückgriff auf die Geisterwelt ist damit unvermeidlich, auch wenn diese Geister nun kein Eigenleben führen, sondern über die Maßnahmen des Bewusstseins klassifiziert werden. Mit Freud müsste Kants Zitat ergänzt werden: *Wie viele Dinge gibt es doch, von denen ich nichts wusste*.

Dabei ist die kognitivistische Lösung, die Kant anbietet, indem er die Bedingung der Möglichkeit subjektiver Erfahrung zu erarbeiten sucht, insoweit allerdings dem Geistersehen Freuds gegenüber reduktionistischer, weil Kant nur das bestimmen kann, was bewusst wird, was immer – auch unter Verdrängung insbesondere der emotionalen Anteile – bewusst bleiben muss. Bezüglich dieser eingegrenzten Geister könnte Freud kritisch gegen Kant gewendet werden: Dieser sah nicht den Hintergrund und die Herkunft der Geister, die da rufen.

Zum anderen konnte oder wollte Kant noch nicht genügend in seiner Zeit sehen, dass das abgehobene Erkenntnisideal des Sokrates, dieser vom Jahrmarkt befreiten Erkenntnis, diese unterstellte Freiheitsposition des Gelehrten, auf eine Idee rekurriert, die der modernen und postmodernen Welt mit ihren Märkten wohl eher entgegengesetzt ist. Für Freud ist diese Seite der Konstruktion seiner Theorie ebenfalls dunkel geblieben. Er folgt darin der kantischen Tradition einer autonomen Vernunft, die sich nicht bezogen auf ihre gesellschaftliche Vermitteltheit ausweisen muss. Insofern ist Marx für Freud auch kein Thema, denn die Kommunisten, so argumentiert er im „Unbehagen in der Kultur“, übersehen die psychologische Begründetheit von Ungerechtigkeit auf der Welt: Der Aggressionstrieb des Menschen ist die Ursache auch der Entwicklung des Privateigentums, so dass die Abschaffung des Privateigentums an den Wurzeln nichts ändert. Damit jedoch ist der Zirkel des Bewussten und des Unbewussten vollkommen, die gerufenen Geister werden wir nicht mehr los, es wird ununterscheidbar, was war und ist: Gerade die Analyse von Neurotikern brachte Freud auf das Elend der familialen Situation, in der auch ökonomische Zwänge entscheidend das

Familienbild bestimmten. Die Unerklärbarkeit vieler neurotischer Symptome führte zur funktionalen Annahme des Unbewussten. Die geschichtsphilosophische Verallgemeinerung dieser funktionalen Annahme führt bei Übertreibung jedoch zur Auslöschung aller Geschichte, zur Versinnbildlichung in einem primären Biologismus, dem die Geschichte nur als Illustration der längst gewussten Wahrheiten dienen kann. Geschichte wird so zum Patienten: Ich erhebe aus ihren Mythen (entsprechend Assoziationen) das Krankheitsbild, das sich in der Wiederkehr der von den Menschen nicht begriffenen Krankheitssymptome wie Hass, Terror und Krieg zeigt. Doch hat die Psychoanalyse selbst genug reflektiert, dass sie an einer bestimmten, keineswegs zufälligen Stelle dieses Krankheitsberichtes als Resultat entstanden ist? Die Konstruktion des Unbewussten ist für sie ja nur ein Hilfsgriff, um das medizinische Dilemma aufzuheben: Alles muss seine Ursache haben. Der Mediziner sieht primär den Körper, die Anatomie, die chemischen Reaktionen. Verallgemeinert er seine Erfahrung in einer symbolischen Welt, so gelangt er, wie besonders der Ödipuskomplex zeigt, auf einfache Schablonen, die den Kriterien der Diagnostizierbarkeit genügen müssen. Er gerät dann aber auch leicht in die Gefahr mythischer Konstruktionen, d.h. stellt sich nicht mehr einer konkreten Erforschung interpersoneller, gesellschaftlicher Vermitteltheit jener Subjektposition, die er vorrangig in den Fokus genommen hat.

In einem Brief an Fließ vom 12. Dezember 1897 äußerte Freud die Vermutung, dass es „endopsychische Mythen“ gibt (Freud 1962, 204). Diese stehen für eine innere Wahrnehmung, die unklare Denkillusionen des psychischen Apparates hervorrufen, die dann nach außen projiziert werden. Bei Freud selbst vollzieht sich allerdings zwischen seinen Arbeiten um den „Entwurf einer Psychologie“ (wie sie nachträglich für die Zeit um 1895 benannt wurden) und der Begründung einer „Metapsychologie“, die zur Formulierung des Modells von Ich, Es und Über-Ich führten, ein Wandel, den Blumenberg an den Anfang einer kritischen Betrachtung der Freudschen Begründungen stellt: „Während die Struktur der Neuronentheorie von 1895 sich dem Betrachter in der horizontalen Metaphorik eines Leitungssystems darbietet, ist das System von Ich und Unbewusstem, Über-Ich und Es, Wunsch und Zensur, Abfuhr und Verdrängung, Triebenergie und Symbolik, traumatischer Noxe und neurotischem Symptom das einer vertikalen Imagination, die schon als solche Affinität zum Mythos hätte, auch wenn sie niemals bis zu einer Mythogonie gekommen wäre. Im ‚Entwurf‘ von 1895 gibt es dagegen nur Strömungen, Reizflucht, Nullniveaus, Widerstände gegen Abfuhr, Kontakte und Schranken, Zellen der Wahrnehmung und Erinnerung, Bahnungen und Wegbevorzugungen, Quantitätsvorräte und Durchlässigkeiten, Schirme und Siebe. Selbst das eigens und fast feierlich eingeführte Ich ist nichts anderes als ein bestimmter Organisationszustand dieses Kanalsystems, ein bloßer Komplikationsgrad seiner Leitfähigkeit für Primärvorgänge.“ (Blumenberg 1981, 63 f.)

Die medizinisch-biologische Theorie des frühen Freud bahnte sich in der Vorstellung der endopsychischen Mythen einen Weg. Ist es jedoch gerechtfertigt, von einer Affinität zum Mythos bei Freuds Begründungen zu sprechen, wie es Blumenberg andeutet?

Die Metapsychologie Freuds ist keineswegs mythisch ausgerichtet. Allerdings sind hier viele Geheimnisse geblieben, denn von den 12 angekündigten Arbeiten zur Metapsychologie sind zunächst nur fünf veröffentlicht worden, und das

Problem der angeborenen Ideen wurde dabei umgangen. Freud gibt zwar einige Hinweise auf die Urpsyche, so in der Schrift über das „Ich und das Es“, aber andererseits erscheint die aus dem Unbewussten empordringende Welt der Vorstellungen als konfus, so dass sich außer der vermuteten Triebgerichtetheit nach Eros und Todestrieben keine klare Inhaltlichkeit ausmachen ließ. Hier unterschied sich Freud auch klar von der Abweichung C.G. Jungs, der ein kollektiv Unbewusstes konstruierte. Die Unentschlossenheit bezüglich der inneren Ausstattung des Unbewussten wird nun bei Freud aber in der Tat durch eine zentrale Prämisse rationalisiert, die selbst dem Bereich des Mythos entstammt: Ödipus.

Mit Blick auf Ödipus und seine Selbstanalyse, in der sich Freud in der Rolle des Väterverdrängers gegenüber der Mutter sah, spricht er von einer packenden Macht, von einem Zwang, den die griechische Sage beinhaltet, „den jeder anerkennt, weil er dessen Existenz in sich verspürt“ (Freud 1962, 193).

Dass Freud dabei in der Rezeption den Ödipus-Mythos vereinseitigt, ist öfter problematisiert worden.¹ Wichtig in der Rezeption des Mythos ist, wie die Psychoanalyse selbst mit mythischen Bildhaftigkeiten umgeht, um ihren Wahrheitskern zu symbolisieren. Und hier wird oft mit einer nicht zureichenden Spekulation gearbeitet.²

Eine weitere Schlüsselstelle in der Kritik an Freud ist die biologistische Fundierung der mythischen Spekulationen. Der Biologismus seiner Position, der die Subjektverantwortung im Kampf des Lust- gegen das Realitätsprinzip immer auf dem Hintergrund einer als abstraktes Subjekt fungierenden Natur sieht, vereinseitigt die Perspektiven auf ein biologisch-unbewusstes Substrat der Triebkräfte. Nicht problematisch ist dabei die Anerkennung von Triebkräften, denn wer könnte heute noch biologische Energieprozesse und ihre Richtungsgebung nach Reiz-Reaktion, Lust-Unlust leugnen, als vielmehr die inhaltliche Einseitigkeit der Interpretation, die dem interaktiven Zusammenhang der konstruierenden Menschen und dabei erzeugten systemischen Wechselwirkungen zu wenig Aufmerksamkeit zukommen lässt. Die Machtfantasie, letztlich doch eine kausale, eine beobachtend scharfe Welt für psychisches Geschehen zu entwickeln, scheint mir die Hauptursache für diese Tendenz zu sein. Dennoch ist die Psychoanalyse Freuds zugleich ein Schlüssel für alle interaktiven Prozesse geworden, weil er nicht nur einen kognitiven, diskursiven Austausch zwischen den Menschen voraussetzt, sondern dabei die Triebbedingtheit, die emotionale Aufgeladenheit solcher Interaktionen primär analysiert. So erkennen wir im Freudschen Unbewussten Motive, die uns im Symbolischen verborgen bleiben. Ohne solche Rückbezüglichkeit der Reflexion, für die Freuds Theorie ein Muss jeder konstruktivistischen Abarbeitung von Beobachtungen sein sollte, wäre der Schritt zur Dialektik von Selbst und Anderem ein Schritt zurück. Gerade Freud kann im Gegensatz zu Piaget besser helfen, die Verkürzung der sozialen Reflexion in ihren Interaktionen

¹ Vgl. hierzu z.B. meine Auseinandersetzung mit Bettelheim in Reich (1993, 1994). Online unter http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/reich_works/aufsätze/index.html Nr. 15 und 16. Die Angriffe auf den Ödipus-Komplex sind vielschichtiger Natur. Blumenberg argumentiert aus der Arbeit am Mythos selbst heraus; Erich Fromm z.B. wehrt sich gegen die Subjektivierung des Konflikts und versucht ihn als Autoritätskonflikt umzudeuten; Deleuze/Guattari (1974) verallgemeinern den Konflikt im Blick auf Wunschrepräsentationen. Vgl. auch Chasseguet-Smirgel (1986).

² Vgl. dazu kritisch z.B. Blumenberg (1981, 102 ff.).

unter der nicht hintergehbaren Perspektive von Triebesetzungen zu korrigieren oder zu kritisieren.¹

Die *Übertragung* nun ist in der Psychoanalyse der Mechanismus, der eine besondere Nähe zum Konstruktivismus herstellen lässt und den Übergang vieler Psychoanalytiker in die konstruktivistisch orientierte Familientherapie in einem verständlichen Licht erscheinen lassen kann. Zugleich wird hier die Position der Macht des Deutenden nochmals klar erkenn- und reflektierbar.

Die Übertragung ist gezielt für die psychoanalytische Behandlung vorgesehen. In ihr werden die unbewussten Wünsche des Patienten an bestimmte Objekte, im Rahmen eines bestimmten Beziehungstyps, der sich hieraus ergeben hat, aktualisiert. Im Idealfall handelt es sich hier um eine erlebnishafte Wiederholung infantiler Vorbilder, die aktuell in der Behandlung ausgetragen wird, wobei sich der Analytiker möglicher Gegenübertragungen bewusst sein muss. Zwar ist der Übertragungsbegriff in der psychoanalytischen Bewegung vielfach differenziert und modifiziert worden, jedoch wird – bei aller Veränderbarkeit des therapeutischen Rahmens – das Grundereignis der Übertragung nicht bestritten. Umstritten sind hingegen die Ereignisse, die bei der Übertragung selbst erinnert oder wiederholt erlebt werden. Dies mögen Objektbeziehungen spezifischer Natur, Verhaltensweisen, negative oder positive Gefühle, Affekte, Fantasien, libidinöse Inhalte besonderer Art usw. sein. Der Begriff der Übertragung differenziert und modifiziert sich in den Falldarstellungen der Arbeit mit Patienten, wie es schon für die Grundlegung des Begriffs bei Freud der Fall war.

Im Traum, so hatten wir weiter oben gesehen, dient die Verschiebung dazu, dem unbewussten Wunsch einer Verschleierung von Vorstellungen zu dienen, die nicht ins Bewusstsein gelangen sollen. Eine solche Verschiebung findet auch in der Begegnung von Patient und Therapeut statt. Unbewusste Wünsche werden auf den Therapeuten übertragen. Zunächst war Freud davon ausgegangen, dass solche Übertragungen wie andere Symptome auch behandelt werden sollten, bis er einsah, dass hier ein Mechanismus vorliegt, der dem Analytiker helfen kann, eine Übertragungsneurose herzustellen, die letztlich zur Gesundung des Patienten zu führen vermag. So wurde in seiner Theorie aus einer Störung, einem Hindernis des therapeutischen Prozesses, der wesentliche Schlüssel zur Behandlung.

Dies liegt daran, dass in der Übertragung vor allem der Widerstand des Patienten und zugleich die Nähe zum unbewussten Konflikt erscheint. Im Wiederaufleben wird der Therapeut so zum Stellvertreter von Objekten oder Ereignissen, was nach Freud den unschätzbaren Dienst leistet, latente Regungen manifest werden zu lassen. Diese werden dann in das allgemeine Konstruktionsmuster der Psychoanalyse eingebettet, um eine Deutung zu erfahren. Die Macht des Analytikers erscheint hier als unglaublich groß. Er nimmt die Assoziationen von Patienten

¹ In der Ethnopsychanalyse werden diese Gesichtspunkte nach Freud sehr deutlich zum Ausdruck gebracht. Dieser Ansatz vereinigt Perspektiven der Kultur mit bewussten und unbewussten Sichtweisen der Individuen. Besonders im Vergleich unterschiedlicher ethnopsychanalytischer Arbeiten fallen implizit konstruktivistische Momente auf, auch wenn mitunter noch zu sehr auf eine Ableitung aus einer psychoanalytischen Orthodoxie geschlossen wird. Aber die Ethnopsychanalyse macht auf die Brüchigkeit solcher Schlüsse selbst aufmerksam. Vgl. einführend z.B. Erdheim/Nadig in Herrschaft (1991, 187 ff.); als grundlegende Arbeiten insbesondere Parin u.a. (1963, 1971), Parin (1978), Parin/Parin-Matthèy (1988), Erdheim (1982).

zum Anlass für Vorstellungen, die hin auf Übertragung geleitet werden, um dann retrospektiv in das Gesamtkonstrukt psychoanalytischer Aussagesätze eingebaut zu werden. Wer diesem System folgt und diese Einbettung für sich nachvollziehen kann, der hat die besten Chancen, geheilt zu werden. Hier ist es sicherlich kein Zufall, dass viele Patienten nach solcher Heilung selbst Psychoanalytiker im Sinne einer Weltanschauung werden. Freud selbst musste zugeben, dass die Deutung einer Übertragung vom Patienten suggestiv empfangen werden kann, weil er die Autorität des Analytikers nicht bezweifelt.

Die Nachfolger von Freud haben die psychoanalytische Behandlung zunehmend als ein Geschehen betrachtet, „das den Ort abgibt, an dem die intrasubjektiven Konflikte, die ihrerseits Relikte der realen oder fantasierten intersubjektiven Beziehungen sind, sich von neuem in einer Beziehung manifestieren, die der Kommunikation offen ist.“ (Laplanche/Pontalis 1989, 556)

Dabei hat sich in der Kommunikation bei vielen Analytikern eine deutliche Öffnung gegenüber dem Dialog mit dem Patienten vollzogen. Immer mehr wurde diese Stelle allerdings auch zum Abschied von der Psychoanalyse für jene Therapeuten, die die Mächtigkeit der vorgegebenen Interpretation nicht mehr für gültig halten konnten. Dies ist aus konstruktivistischer Sicht besonders interessant. Denn die Übertragung ist ein durch und durch re/de/konstruktiver Prozess, der besonders nach zwei Seiten hin betrachtet werden kann:

(1) Als Rekonstruktion wiederbelebt er jene Erlebnisse, die durch die Schematisierungen der Psychoanalyse erklärend-deutend aufgegriffen werden können; die Macht des Analytikers liegt im Wissen um eine Erklärung und im Finden der richtigen, an den Patienten angepassten Deutung; mitunter auch in der Neuentdeckung von Deutungszusammenhängen im Sinne einer Dekonstruktion von alten.

(2) Als Konstruktion könnte diese Deutung mehr oder minder die Ereignisse verfehlen, auf die sie sich bezieht; die Macht des Analytikers bestünde dann darin, im Patienten ein Schema von Deutung aufzurichten, das wie eine sich selbst erfüllende Prophezeiung ihm dazu mittels neuer Konstruktionen dient, sein weiteres Leben unter einer neuen Prämisse zu vollziehen.

Beide Muster können zur Heilung führen. Sie bestätigen immer zirkulär die psychoanalytischen Theorieannahmen, aber zugleich re/de/konstruieren sie ein für den Patienten handhabbares Muster der Erklärung, das er für seine Verhaltenssteuerung benutzen kann. Für einen außenstehenden Beobachter ist es völlig gleichgültig, wenn er die Wirkung beobachtet, welche der beiden Muster zu der Wirkung führen. Ja, wahrscheinlich bemerkt er noch nicht einmal den Unterschied, denn im konstruktiven Muster könnte er auch verborgene Vorannahmen vermuten. Es ist so, als schaue man einem Schamanen zu, den Stammesmitglieder besuchen. Seine Handlungen mögen für den Ethnologen ebenso undurchschaubar sein wie die Handlungen des Psychoanalytikers für den Laien, wohl aber wird der Beobachter feststellen können, wie sich das Verhalten des Patienten oder des Stammes verändern.

Nun soll mit diesem bildlichen Vergleich die Psychoanalyse als Konstrukt nicht mit schamanistischen Ritualen auf eine Stufe gestellt werden. Die Psychoanalyse ist dazu ein viel zu rationalisiertes und auch der modernen Wissenschaft und Kultur angepasstes Verfahren. Gleichwohl beobachtet sie einen Bereich von

Konstruktion, dessen Schärfe sich unmöglich nach einer Beobachtungswirklichkeit im engeren Sinne, die ihren Gegenstand sieht, ihn manipuliert und relativ eindeutig empirisch beschreibt, ausrichten kann. Die Übertragung als Ort der Konstruktion zeichnet sich daher durch einen großen Raum der Unschärfe aus. Diese Unschärfe aber kann offensichtlich der Imagination und Eigenzeit von Patienten vielfach besser entsprechen, als die Behauptung einer monologischen Diagnose, wie sie die Medizin etwa bei psychischen Störungen oft scheitern lässt. Wissenschaft in ihrer Zeichengestalt der Schrift und ihren Nachschlagewerken der Eindeutigkeit monologisiert nach den Maßstäben möglichst exakter Eindeutigkeitssuche, die immer schon vorher weiß, wie sich die Ereignisse ordnen lassen. Hier dominiert eine rekonstruktive Technik, die das Konstruktive menschlicher Lösungen nicht hinreichend in den Blick nimmt. In der Psychoanalyse, insbesondere in der Fassung, die ihr Lacan gegeben hat, indem er den Widerstand als Ausdruck psychoanalytischer Voreinstellungen demaskierte, wird die Übertragung als durchweg konstruktive Leistung und Lösung erkennbar. Von hier stellen sich Entwicklungsmöglichkeiten, die bis in die systemische Therapie reichen, die auf einen prinzipiellen Dialog mit den Patienten setzt, um Lösungen nach Maßgabe der Ressourcen des betroffenen Systems zu finden.

Ganz gleich wie wir die Wirkungsmuster der Psychoanalyse beurteilen, es bleibt immer offensichtlich, dass der Therapeut eine mächtige Figur ist. Daher ist es nicht verwunderlich, dass diese Macht auch zum Scheideweg der Entscheidung für oder gegen psychoanalytische Therapie bei jenen Therapeuten werden musste, die sich reflektiert von der Psychoanalyse hin zum Konstruktivismus und zur systemischen Familientherapie abwandten (vgl. dazu insbes. das Werk von Helm Stierlin).

3.8. Realität: Zeichen und Symbol III

Die Grenze der menschlichen Beobachtungen, Handlungen, Produktionen usw. nennen wir das Reale, um damit etwas zu bezeichnen, das wir anerkennen – wir wissen um unsere Grenzen und die Ungewissheit, Unvollständigkeit, Unsichtbarkeit usw. –, ohne es schon über diese bloße Anerkennung hinaus in unsere imaginären und insbesondere symbolischen Zugriffe bekommen zu haben. Aber das Reale ist eben tatsächlich Grenze: Individuell ebenso wie gesellschaftlich (als kollektiv vermittelter oder zumindest erreichbarer Wissen- oder Vorstellungsstand). Immer erst im Nachhinein, wenn wir also unsere Re/De/Konstrukte gefertigt haben, *wissen* wir vom Realen. Erfahren, erleben, spüren usw. können wir es schon vorher. Aber bis zum Wissen mögen wir Angst haben (vor dem noch gar nicht Erwarteten) oder begründete Furcht (vor dem Vorhersehbar Schrecklichen), das Reale lehrt uns so oder so, dass es Lücken, Brüche, Risse in unseren Vorstellungen, unseren Wünschen und unserem Wissen gibt. Und dies treibt uns zugleich an, unsere Imaginationen und Symbolwelten immer neu, immer erweiterter und rückgekoppelt an die Veränderungen zu re/de/konstruieren, die wir gemacht haben und die wir als gemacht-vorhandene nutzen oder erfahren können.

Blicken wir vor dem Hintergrund dieser Überlegungen noch einmal zurück auf die drei Kränkungsbewegungen, dann erkennen wir nun, dass sich unsere Perspektive immer wieder entscheidend in die Bestimmung dessen einmischt, was für wahr, richtig, angemessen halten. So sind zwar notwendig Begründungs- und Geltungsfragen zu unterscheiden, aber wir müssen immer wieder zugeben, dass die bereits gemachten Geltungsansprüche immer schon unsere Begründungen mit beeinflussen.

Betrachten wir einen gegebenen Stand der Subjekt-Objekt-Vermittlung, wie er z.B. in wissenschaftlichen Experimenten auftritt, so gilt es immer wieder als wesentlich für das wissenschaftliche Selbstverständnis, die bewusste Einstellung des Forschers als möglichst überparteilich, wertfrei, frei von Lust- und Trieblagen und direkten persönlichen Interessen zu bestimmen. Diese Bestimmungsart folgt ganz dem Muster der klassischen Philosophie, der die Bewusstheit als das Wesentliche gilt, um den Menschen als besonderes Wesen aus dem Tierreich herauszuheben. Der gesamte industrielle Objektivismus scheint Beleg für die Richtigkeit dieser Sichtweise zu sein, denn die Vergegenständlichungen, die der Mensch schafft, entspringen bewusster Planung, Organisation und Ausführung. Freud lässt aber nicht nur die Frage aufwerfen, welche Lust der einzelne Planer, Organisator und Handelnde in diesem Prozess empfindet, wie sich das jeweilige Subjekt triebmäßig hier einbringt, sondern auch, inwieweit solches Planen, Organisieren und Handeln Bestimmungsgründen unterliegt, die sich aus der bloßen Beobachtung des Handelns oder Verhaltens nicht ableiten lassen. Dahinter steht ein Begehren, das sich auf unterschiedliche Arten äußert. Für ihn gilt besonders die Sublimation, die aus der Selbstbeherrschungsleistung, die unserem Triebleben gesellschaftlich abverlangt wird, hervorbricht, als Antrieb eines Handelns, das sich immer neue Objektivationen schafft. In diesem Sinne scheint dem Menschen eine prinzipielle Unterdrückung zu eigen, denn kein Mensch kann zu irgendeiner Zeit die in ihm biologisch angelegte Struktur der Triebablenkung (und damit sein Begehren) vollständig befriedigen, obwohl gerade unsere bio-

logische Ausstattung eine ständige Paarung der geschlechtsreifen Mitglieder gestattet. Zwar wechselt in den Zeitaltern die Art und Weise der Triebausübung, und hier sprechen viele Analysen für eine Zunahme der Selbstbeherrschungspotenziale (vgl. Kapitel I.), aber die grundsätzliche Natur des Menschen benötigt offensichtlich diesen Triebdruck, um in Strategien der Leidverminderung nach Ablenkung, Ersatzbefriedigung, Vergessenszuständen zu suchen.

Herbert Marcuse führt diesen Gedanken in Anschluss an Freud weiter, indem er den umstrittenen Todestrieb problematisiert. Auch dieser Trieb zeigt eine unvermeidliche Unterdrückung, die der Mensch zu kompensieren sucht. Für Marcuse ist besonders der Zusammenhang zur Arbeit wesentlich, den er in der Subjekt-Objekt-Vermittlung als die entscheidende Voraussetzung jeglicher Triebregulierung sieht. Ohne Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur ist es müßig, über Triebstrukturen zu verhandeln. Andererseits aber ist dieser Stoffwechsel eben niemals frei von den Triebstrukturen. Marcuse (1984) arbeitet heraus, dass die darin wurzelnde Unterdrückung zwar dem Inhalt nach von Zeitalter zu Zeitalter wechselt, aber der Form nach erhalten bleibt. Diese ist jedoch sehr wohl von der zusätzlichen Unterdrückung zu unterscheiden, die er als Ausdruck der gesellschaftlichen Überformbarkeit durch je besondere und zeitgebundene Herrschaftsverhältnisse anführt. Diese Behauptung nimmt einerseits den Biologismus Freuds auf, indem sie eine triebbedingte Natur als Grundlage des menschlichen Seins überhaupt betrachtet. Sie unterscheidet dann kulturell etablierte symbolische Ordnungssysteme als zusätzlich unterdrückende, um eine repressive von einer idealtypischen, repressionsfreien Gesellschaft zu setzen.

Wie aber soll ein Beobachter diese Unterscheidung klar treffen können, wenn er einerseits immer Teil der triebbezogenen Natur ist, andererseits aber auch einen Teil jener Unterdrückung und Entfremdung in einer unterdrückten Gegenwart symbolisiert? Wie kann er jenen letzten Unterschiedsgrund zwischen beiden Ebenen finden, wenn Freud doch andererseits zeigte, dass die Triebe sich auf alle Objekte, auf jede vorhandene Realität werfen, um befriedigt zu werden, ohne je vollständige Befriedigung zu finden?

Deutlich lässt sich dies mit Lacan formulieren: Es ist ja doch nur eine neue symbolische Welt, in der wir Meistersignifikanten und ein scheinbar unfehlbares Wissen errichten, wenn wir eine notwendig biologische und eine herrschaftlich zusätzliche Unterdrückung des Menschen unterscheiden, wenn doch schon die Behauptung unseres biologischen Wesens der Diskurs von a/Anderen ist.

Gleichwohl bleibt das von Marcuse definierte Problem damit nicht unbedeutend. Es ist auch in Lacans Unterscheidungen virulent, wenn wir die Entfremdung des Menschen bezeichnen wollen. Der Mensch ist sich fremd, weil er sich im a/Anderen spiegelt, obgleich er darüber zu sich selbst kommt. Er ist bei sich, nur wenn er sich fremd ist. Dieses verwirrende Spiel verlockt natürlich dazu, eine – jeweils bereinigte und eindeutige – symbolische Ordnung einzuführen. Und Lacan betont, dass wir diese Ordnung notwendig brauchen, um uns vor imaginativen Überflutungen zu schützen und nicht in die Löcher der Nicht-Existenz (des Irrealen) abzustürzen.

Im politischen Kampf gegen bestimmte Herrschaftstypen mag dann die symbolische Ordnung Marcuses nützen, obgleich sie das Spiel zwischen biologischem Trieb, der der Beobachtung direkt nicht zugänglich ist, und ge-

sellschaftlich durchaus beobachtbaren Herrschaftsmechanismen nur zu bezeichnen vermag. Wenn wir den Bogen zurück in die erste Kränkungsbewegung schlagen, dann wird hier nochmals deutlich, dass keine symbolische Ordnung ohne Dekonstruktion auskommen kann, weil es keine „wahre“ Konstruktion auf Dauer (zeitlich) oder im Nebeneinander (räumlich, sozial usw.) gibt.

Das Unbewusste selbst erscheint uns in Gestalten der Realitätsvermehrung. Es vermehrt sich zunächst um das noch nicht oder das nicht mehr Gewusste, das eben nicht von allen, sondern nur von wenigen oder einzelnen Gewusste, um alles Versteckte, Verborgene, Vergessene usw. Es erweitert sich dann auf das Verdrängte, ein dunkel Verborgenes, das den Widerspruch zwischen einem einst Begehrten und im Begehren Abgewehrten symbolisiert, ohne in dieser Symbolisierung – die bis zu Krankheitssymptomen reicht – durchschaut zu sein. Und es erzwingt in diesen Vermehrungen, die ich alle nicht noch einmal durchspielen will, eine Beobachter-, Akteurs- und Teilnehmertheorie, die selbst den möglichen Raum und das Zusammenwirken von Symbolik (Zeichen), Interaktionen und Ereignissen aufklärt.

Solche Aufklärungen sind sehr unterschiedlich. Ich habe sie eher metatheoretisch am Beispiel von Hegel und Freud zum Beleg der Weite des Unbewussten angeführt. Für den Strukturalismus habe ich sie als Unmöglichkeit aufgewiesen, eine letzte Lösung über Strukturen zu finden, obgleich Strukturen symbolisch ein Spiel der Unterschiede und der Beobachter erlauben. Für Piaget habe ich sie als Leerstelle in seinem Konstruktivismus markiert, weil er die Motivation für die menschliche Entwicklungslogik, die er konstruiert, vernachlässigt. Für Freud habe ich sie an seiner mythologischen Herleitung kritisiert und für die Übertragung als Konstruktivität herausgestellt. Mit Lacan hat sich die Unterscheidung von Beobachtungsebenen selbst ergeben, die hilfreich bei der Begrenzung solcher Aufklärungsbemühungen sein mögen.

Nach diesem Durchgang stellen sich die ohnehin schon relativierenden Zuschreibungen der vorherigen Kapitel, die das Verhältnis von Realität, Zeichen und Symbolen beschreiben, noch radikaler. Ich wende mich zunächst den Zeichen und Symbolen zu, dann dem Problem der Beobachtung von Realität.

1) Wie sicher sind die Zeichen?

Die Zeichen sind nie der Weisheit letzter Schluss, obwohl sich alle Weisheit in ihnen zu versammeln scheint. Bleibe ich auf der Zeichenebene selbst, dann erscheint eine Unendlichkeit der Variation, der Ergänzung der Zeichen durch Zeichen. So, wie sie einmal konstruiert werden, so lassen sie sich immer dekonstruieren, weil kein Zeichen für sich steht. Aus der ersten Kränkungsbewegung wissen wir, dass auch kein Zeichen mehr an sich steht. Aus der zweiten Kränkungsbewegung wissen wir, dass Zeichen immer in Interaktionen eingebunden sind, in Verständigungsgemeinschaften, so dass der Diskurs von und mit Zeichen immer ein Diskurs des Anderen ist. In der dritten Kränkungsbewegung aber erscheint dieser Diskurs des Anderen auf dem Hintergrund eines Begehrens, das selbst Zeichen ist und in die Zirkularität von Zeichen und Symbolik eintritt. Lacan dreht unsere bisherige Argumentation um, wenn er aus psychoanalytischer Symbolik heraus auf die Zeichen zurückgreift, um zu zeigen, dass für unterschiedlichste Beobachterzusammenhänge im Spannungsfeld von Lust und Unlust, Be-

gehen und Befriedigung, Geburt und Tod, Mann und Frau usw. neben und hinter den symbolvermittelten Ordnungen immer weitere Zeichen erscheinen, die unsere symbolische Welt ergänzen, verstören, verwirren. Sie zwingen uns zu einer Reflexion-zurück-auf, sie geben uns die Hintergründe von Zeichen zurück, indem sie sie nicht in der Symbolwelt aufgehen lassen.

Als Konsequenz ergibt sich aber aus konstruktivistischer Sicht keine neue Sicherheit irgendwelcher Zeichen, sondern eine Reflexion auf die Unsicherheit der Zeichen selbst. Sie erscheinen nicht nur in der Welt des Symbolischen und der des Imaginären, sondern eben auch in jenen unvorhersehbaren Ereignissen des Realen, die uns Zeichen setzten wie Tod, Krankheit, Freude usw., d.h. singuläre Ereignisse mit lokaler Sinnlichkeit und individuellem Riss, der zugleich, weil wir hiervon nicht allein betroffen sind, *als Zeichen* kommunikativ mit a/Anderen verhandelt und besprochen werden kann. So erscheinen uns ständig An-Zeichen, die uns an etwas erinnern, gemahnen, erstaunen lassen usw. Indem wir sie bezeichnen werden sie zum Ausgangspunkt für Kommunikation.

2) Was steckt hinter den Symbolen?

Doch sprechen wir schon mit Anderen, dann bleibt es nicht bei jenen Zeichen, die das Andere als Anderes sein lassen, dann formen wir es, wie Levinas uns sagte, in ein Selbes um und sind schon im symbolischen Register, das das Imaginäre begrenzt und das Reale abwehrt. Symbolisches Denken schwankt zwar zwischen Konstruktion und Re- und Dekonstruktion, wie wir gesehen haben, aber angesichts der Symbolvorräte der Wissenschaften und Lebensformen hat die Rekonstruktion Dominanz erlangt. Gehen wir nur von den Symbolen und dem in ihnen vergegenständlichten Wissen aus, dann werden wir als Beobachter, als Subjekte von einer Über-Macht erschlagen, an die wir singulär, lokal und individuell nie werden heranreichen können. Nehmen wir hingegen Wittgensteins These nach der Verwendungsweise solcher Symbolvorräte auf und fragen nach den Umständen, die wir voraussetzen müssen, um uns in unseren zwischenmenschlichen Beziehungen und Lebensformen mit ihnen zu beschäftigen, dann eröffnet sich eine eigene Mächtigkeit, die Symbolvorräte zu bezwingen. Negativ betrachtet erscheint hierin unsere Halbbildung, die sich immer weiter bis hin zu neuer Naivität partikularisiert; positiv ein bejahender Wille zum glücklichen Über-Blick, der sich an den überschaubaren Symbol-Vorräten erfreut. Es gehört allerdings zu den fundamentalen Angriffen auf diese Eigen-Mächtigkeit im Zeitalter der Massenmedien, diese Vorratshaltung mit Warenfetischen und Konsumhaltungen so zu überfluten, dass unser Begehren nach eigener Mächtigkeit an die Verwendungen der kapitalistischen Warengesellschaft angekoppelt bleibt. Diese Symbolmaschine will uns fressen, damit wir mittels unserer Einbildungskraft und eigener Mächtigkeit nicht etwa sie vernichten. Und welcher Beobachter, wenn nicht ein Maler des Unbekannten, ein Dichter der Ver-rückten, sollte diese Maschine aufhalten? Längst sind die Beobachter als Teil der Kultur Parasiten in diesem symbolischen Spiel (Serres 1987).

Die dritte Kränkungsbewegung hat uns gegenüber der zweiten Bewegung den Begriff des Begehrens hinzugefügt, das zwar nun auch nicht jenes *eine* Symbol darstellt, an dem sich alles orientieren muss, das jedoch in diesem symbolischen Spiel subversiv immer tätig zu sein scheint. Aber fast nie sehe ich es auf den

ersten Blick. Es wuchert in einer Realität, die als Unbewusstes in Frage steht, Realität zu sein.

3) *Und was bleibt nach der dritten Krümmungsbewegung als Realität?*

Ist sie nur noch jener Punkt des direkt Wahrgenommenen, des sinnlich Gewissen, der momentanen Empfindung, die sich über das Gefühlte in den Moment ihrer sprachlichen Artikulation umsetzt? Dann sind nur die Augen-Zeugen die Bewahrer der Realität. Dann wird die Verständigung solcher Zeugen mit der Gemeinschaft, die sich symbolisch das festhält, was real ist und als real tradiert wird, zum geheimen Antrieb „wahrer“ Wirklichkeitsdefinitionen. Oder ist das Reale als Gegenbehauptung hierzu immer das Widerständige, das Körperliche, das plötzlich als Symptom, als Lust, als Schmerz usw. erscheint, das Ungeheuerliche, nicht Vorhersehbare und zufällig sich dann doch Ereignende?

Beide Positionen erscheinen im Diskurs des Unbewussten. Bei Freud trennt das Realitätsprinzip die Wünsche und die komplizierten Wechselwirkungen in der Psyche des Menschen deutlich von dem, was tatsächlich geschieht, was empirisch bezeugt, was für einen außenstehenden Beobachter gesehen werden kann. Dies ist für klinische Betrachtungen auch sehr wesentlich, denn die reale oder die imaginierte Befriedigung einer Lust können zwei grundverschiedene Realisationen mit unterschiedlichem Zugewinn an körperlichem Spannungsabbau sein. Aber zugleich hat Freud die Kraft der Vorstellungen erkannt. Sie können eben auch Macht über die scheinbar reale Welt gewinnen. Es gibt nicht nur reale Traumata, sondern auch fantasierte. Wünsche und Ängste sind nicht bloße Abbilder tatsächlicher Ereignisse, sie sind nicht auf Reiz und Reaktion zu reduzieren. Wie sollen wir dann aber an einer Konzeption des Realen festhalten, wenn wir als Beobachter Wirkungen sehen, die uns real erscheinen, obwohl sie für den Betroffenen aus imaginären Ängsten resultieren? Wie wirklich ist hier wessen Wirklichkeit?

Bei Lacan erscheint deshalb ein Reales, das uns verwirrt. Es ist das Unmögliche, das Abwesende, das, was erst noch eingreift, von dem wir aber – symbolisch – noch nichts wissen, der Spalt, der Abgrund. Wir ahnen dies Reale: Es kommt als Schicksal, als Tod, aber auch als große Liebe oder kleines Glück.

Lacan-Rezipienten haben sich nun oft geholfen, dieses Reale von der Realität abzugrenzen. Sie sagen: Die Realität ist dann die eigentliche Wirklichkeit, in der die Dinge so sind, wie sie *sind*. Hier erscheint das Freudsche Realitätsprinzip. Es ist etwas anderes, ob ich meine Lust bloß imaginär befriedige – oder in vorgestellten Objekten –, oder ob es mir gelingt, sie auf reale Objekte, d.h. anwesende und sinnlich erfahrbare zu beziehen und mich damit in einer Realität zu befriedigen.

Wieso aber hat Lacan dann nicht beide Positionen deutlich unterschieden? Juranville interpretiert dies so: „Es gibt auf der einen Seite den Sinn, den wir all den Dingen unserer Welt verleihen, und diesbezüglich wird bei Lacan von der Vorstellung und vom Imaginären die Rede sein; und es gibt auf der anderen Seite die ‚Realität‘ der Welt des Wachseins, und das ist durchaus das ‚Reale‘. Wachsein heißt für Lacan, dem, was trotz allem nicht antizipiert werden kann, dem Realen, ausgesetzt zu sein. Aber das, was aus der realen Welt eine Welt macht, schließt dabei die Anwesenheit des Realen als solches aus.“ (Juranville 1990, 111)

Lacans Definition ist verwirrend, und wir sollten unterstellen, dass dies beabsichtigt ist. Wenn wir aber Realität jene nicht antizipierte, sondern „tatsächlich“ vorhandene Anwesenheit von Welt nennen, dann impliziert diese auch die Möglichkeit des Abwesenden, das sich zur Geltung bringt. Das Reale in dieser Realität führt dann dazu, sie als schwankend und lückenhaft selbst anzusehen.

Gleichwohl denkt Lacan in dieses Konstrukt des Realen aber auch seine Erwartungen hinein, wenn er annimmt, dass dies Reale die geheimste Quelle für das menschlich Unbewusste ist: Aus ihr heraus entstehen Fehlleistungen, keimen Verdrängungen usw. empor. Damit wird das Reale aus der Grenzbedingung gegenüber den konstruierten Beobachterperspektiven des Imaginären und Symbolischen zu einer Konstruktion des Begehrens des Psychoanalytikers, der aus dem Unmöglichen – der Grenze menschlicher Erkenntnis – die Wahrheit seiner Konstruktion selbst emporkriechen sieht.

Ganz anders erscheint diese Grenze bei Levinas, sofern er das Fremde und den Anderen als Anderen belässt, wie er ist. Und wie er ist, das weiß ich nicht. Wenn ich an den Nullpunkt und die Leerstelle etwas setze, dann verfehle ich ihn schon. Nur der Andere kann jetzt setzen, damit ich für mich weiter sehe.

Eine konstruktivistische Beobachtertheorie sollte die Differenz zwischen Lacan und Levinas beachten. Sie muss sich aber auch klar von Lacan absetzen. Wann immer die Realität als eindeutig und – auch optisch – klar strukturiert und offensichtlich erscheint, ist in ihr zugleich das eingeschlossen, was dem Beobachter entgeht. Dies ist ein Grundsatz, den ich mit Lacan teile. Anders als er möchte ich jedoch den Akzent dann so setzen:

Beobachter tendieren dazu, die Wirklichkeit, wie sie *für sie* ist¹, zu erfassen und sich dies ordnend – symbolisch – festzuhalten. Entdecken sie nun das, was sie nicht antizipiert hatten, dann suchen sie sofort wieder, es in die Ausschließungsbedingungen ihrer Perspektiven, ihres Fokus, ihrer Konstruktion von Wirklichkeit aufzunehmen. Beobachter tendieren mit anderen Worten zur Schärfe ihrer Beobachtungen und Aussagen hierüber. Die Ereignisse jedoch, die sie beobachten, können je nach dem Grad zugelassener Komplexität des Beobachtens – also Auflösung sehr reduktiver Ausschließungsbedingungen – gar nicht auf Dauer scharf gehalten werden. Ereignisse sind singulär, unendlich in ihren Beobachtungsvorräten, schwierig und problematisch in den Bildern und Vorstellungen über sie. Ein Beobachter wird also niemals in ihnen das Reale im Sinne eben der Antizipation dessen, was immer noch kommen mag, leisten können. Dieses Reale wäre ja auch nur aus einer Beobachterposition zu beschreiben, die gleichsam von außen her uns Menschen als Beobachter einer nicht antizipierbaren Beobachtung zeigt – also aus einer ontologisierenden Perspektive von Existenz, wie sie Lacan nach den Maßgaben psychoanalytischer Orthodoxie annimmt. Genau dies aber sehe ich als Kritik an seinem Begriff des Realen, der uns suggerieren könnte, dass es hierin Wirkungsgesetze gibt, die doch wieder eindeutig das regeln, was wir (noch) nicht sehen können, weil es „an sich“ geregelt ist. Lacan könnte dies zwar nur für jenen schmalen Bereich der psychoanalytischen Beobachterperspektive denken, aus der

¹ Das schließt aber bereits Kultur in Form von Verständigungsgemeinschaften ein. Solche Verständigungsgemeinschaften zerfallen ihrerseits in unterschiedliche Gruppierungen mit gemeinsamen Schnittmengen, aber auch mit Trennungen und feinen Unterschieden, wie es Bourdieu (1987) ausdrückt.

er durch Erfahrung zu wissen meint, was Patienten gerne übersehen, aber schon diese Versuchung ist eng begrenzt und nur ein möglicher Blick.

Diese Argumentation führt mich dazu, Lacans Begriff des Realen nicht zu übernehmen. Dennoch bleibt das damit bezeichnete Problem, das ich für wesentlich halte. Es gliedert sich wie folgt in meine Überlegungen ein:

- ▶ Beobachten findet immer seine Grenze an den Beobachtungsvorräten, die unerschöpflich und so unendlich sind. Aus diesen heraus konstruiert es sich, wobei allerdings unterschiedliche Ebenen und Orte sowie Zeiträume des Beobachtens selbst entspringen.
- ▶ Zunächst gibt es den Beobachtern gegenüber unbewusste wie bewusste Wirklichkeiten. Beobachter neigen dazu, sich die bewussten zu erschließen und noch nicht bewusste dadurch auszuschließen, dass sie mittels Kriterien ihrem Wachsein von Beobachtung vertrauen. Die sinnliche Gewissheit gilt als Basis eines solchen Vertrauens, aber sie funktioniert nur, wenn sie sich des Blicks des a/Anderen versichert – sie ist also intersubjektiv abgesichert und in ein Verständnis von Wahrnehmung, das der Sozialisation unterliegt, eingebunden. Es ist die unendliche Aufgabe der Selbst- und Fremdreflexion von Beobachtern, sich dieser bewussten wie unbewussten Vorgängigkeiten möglichst weitreichend zu vergewissern, damit alle Rekonstruktionen von Wirklichkeit immer auch zu dekonstruieren.
- ▶ Die symbolische Welt selbst hat sich ungeheuer differenziert. Sie dringt als symbolischer Ballast in die Ontogenese jedes Individuums ein, was bis hin zu einer Entwertung von Sinn und Werten reicht. Denn Sinn und Werte der Lebensform multiplizieren sich durch die symbolische Aufgeladenheit und verlieren ihre schärferen Grenzen und Ränder. Dafür gibt es viele Gründe. Wesentlich scheinen hierin die Massenmedien zu wirken, denn ihre imaginative Überschwemmung mit symbolischen Klischees führt in eine Unübersichtlichkeit des Trivialen, das als Trivialität selbst Sinn und Werte unterläuft, indem es sie als Oberflächenmuster generiert. Darin erweist sich das Symbolische aber immer auch als manifeste Realität. Sie wechselt damit hinüber ins Reale, weil sie gegenüber dem Individuum – insbesondere gegenüber Kindern – als jener Mangel erscheint, den das Individuum selbst und nicht die Welt trägt.
- ▶ Das Reale ist in solcher Wendung das Symbolische wie das Imaginäre. Es erscheint in einer Komplizenschaft, die sein Auftreten als Mangel prinzipiell begleitet. Solches Erscheinen wird von Beobachtern, die es bemerken, als Realität bezeichnet. Was ist das – kategorial betrachtet – für eine Realität?
 - Die symbolische Realität ist die bereits codifizierte und tradierte Symbolik, die als Schriftsystem, als Denken einer Institution sich in Regeln, Normen, Gesetzen usw. niedergelegt hat und mittels dieser ständig neu reproduziert wird. Sie unterscheidet sich graduell in ihrer Anerkennung durch Verständigungsgemeinschaften, indem sie als solche Realität anerkannt wird. In solcher Anerkennung strebt sie nach Eindeutigkeit, nach Objektivität, die deutlich – mit Grenzsetzungen und Ausschlussstatbeständen – kommuniziert werden kann. Sie reicht von Codierungen, die eine ganze Kultur bestimmen, bis hin zu sehr individuellen Abweichungen in

einer solchen Kultur. Sie ist in jedem Fall die Grenz- bzw. Schnittstelle gegenüber den bloßen Fantasien in einer Kultur, sie stellt das Drängen nach Handlung und Realisierung dar, nach Gerinnung und Festhalten jener Aussagen einer Kultur, die als codifiziertes Gedächtnis an die Nachgeborenen weitergegeben werden. Solche Symbolik bleibt dabei auch nicht Texten vorbehalten, obwohl sie in ihnen besonders akkumuliert wird, sondern erscheint als Architektur, Verkehrs- und Regionalplanung, Ökonomie, Ökologie usw.

- Ihr steht eine imaginäre Realität gegenüber, die auch in Symbolik *erscheint*, aber in ihr nicht aufgeht. Es ist eine vorstellende Imagination, die mir als Selbstbeobachter wie eine Realität vorkommt, obwohl ich doch weiß, dass ich Traum und Wirklichkeit auseinanderhalten muss. In der Imagination erscheint eine Bewegung, eine Unendlichkeit von Bewegungsmöglichkeiten in einer und gegenüber einer symbolischen Welt, die eine merk-würdige Grenzbedingung unseres Daseins selbst ist. Solche Imagination treibt uns an und motiviert, sie bleibt nicht bei dem Erreichten stehen, sondern bewältigt es mit sich und öffnet neue Seiten, auch wenn diese nie in die Handlungswirklichkeit reichen mögen. Dies führt zu einer unendlichen Differenzierung der symbolischen Realität selbst, denn jeder Beobachter kann diese aus seiner imaginären Realität anders komponieren. Aber in der imaginären Realität lauert auch der Überschwang, der als frustrierender Kontrast zur „wirklichen“, d.h. symbolischen Welt empfunden werden kann. Dies bemerken wir als Selbstbeobachter immer dann, wenn sich in uns oder von außen der Fremdbeobachter meldet, der schon die symbolischen Leistungen und Erwartungen der Verständigungsgemeinschaften, in denen wir situiert sind, weiß und uns hierüber diszipliniert. Oft wird diese Position so stark, dass wir uns die imaginäre Realität nicht nur beschneiden, sondern überhaupt verbieten wollen.
- Die symbolische und imaginäre Realität sind bloß Grenzbegriffe, zwischen denen sich Fühlen, Denken und Handeln beobachtend situieren lassen. Was in ihnen nicht erscheint, ist die Grenzbedingung des Realen (des unvorhersehbaren Ereignisses), das immer erst im Nachhinein geschaut werden kann und das wie ein Einbruch aus nicht geahnter Realität wirkt.

Das Reale ist im Zirkel dieser drei Bestimmungen aber immer nur das, was als Reales bei Subjekten ankommt. Es wird z.B. in diesem Text symbolisch manifest, um sich in die Beobachtungen des Lesers einzuschleichen. Es wird im Denken des Lesers manifest als solche Einschreibung, die mit den Imaginationen sich zu einem (Nicht-)Verstehen assoziiert und intuiert, um aus diesem Zirkel als Reales für das Ich des Lesers herauszuspringen. So springt es auf als „Jetzt hab ich’s“ oder „Das will ich nicht“, um als Symbolisches in die Erinnerungen zurückzufallen, die irgendwann einmal auftauchen und dabei real erscheinen mögen.

Damit ergibt sich eine Multiplizierung der Realität von Beobachtern. Sie spielt sich in folgenden Beobachtungs-Feldern ab:

(1) Symbolische Realität spielt im Spannungsfeld von codifizierter Symbolik mit verschiedenen Allgemeinheitsgraden, die als Realität des menschlichen Lebens

selbst vorgängig erscheinen, bis hin zu einer symbolischen Imagination, die immerhin noch Realität für den Imaginierenden selbst sein mag. Für Beobachter sind die Unterschiede in diesem Spannungsfeld wesentlich, wenn sie etwas über den Geltungsraum und damit den symbolischen Anspruch ihrer Beobachterkategorien aussagen wollen. Dabei ist seit der Aufklärungsbewegung das Interesse an dem Aufdecken bewusster symbolischer Ordnungen in der Moderne offensichtlich geworden. Die Zuwendung zu unbewusster symbolischer Ordnung hingegen ist für jene Beobachter strittig geblieben, deren symbolische Ordnung selbst zu Ausschlussgründen tendiert, sich bloß noch das bewusst reflektierte Symbolische festzuhalten. Ihre Krise erscheint in der imaginären Realität.

(2) Imaginäre Realität spielt im Spannungsfeld individuellen Erlebens, das zwischen eigenem Begehren und besetzten anderen schwankt. Es reicht bis zu einem kollektiven Erleben, das vorgestellt wird. Für Selbst- wie Fremdbeobachter sind die Unterschiede in der Wirksamkeit solcher Imaginationen auf Individuen bzw. Kollektive wesentlich, da in ihnen meist unbewusste Spiegelungen und Fantasien, ein Begehren des anderen ersichtlich wird, das den Traum der symbolischen Ordnung und Harmonie durch das Träumen als Ausdruck unendlicher Begehrensmöglichkeiten selbst antreibt oder erschüttert. Solche Imagination kann sofort in Symbolik umschlagen, wenn sie sich formuliert, sei es auch, dass die Motive solcher Formulierung selbst unbewusst bleiben mögen.¹

(3) Reale Ereignisse erreichen den Menschen direkt oder vermittelt. Direkt bedeutet, dass er in sinnlicher Gewissheit steht, wahrnehmend und empfindend, als Augen-Zeuge, dessen Zeugnis allerdings schon die Vermittlung ausdrückt: So werden Ereignisse im Spannungsfeld symbolischer und/oder imaginativer Realität festgehalten. Je symbolischer, desto dramatischer fällt ihre gesellschaftlich sanktionierte Rolle aus. Es ist ein Wissen um Gefahren und Katastrophen, das eine ungeheure Codifizierung von Bewältigungsleistungen hervorbringt, die ihrerseits als Symbolik zur Imagination über solche Gefahren schwimmen und sich als Angst in das Bewusstsein einschleichen.

(4) Ereignisse aber zirkulieren in den Beobachterbereichen, die hier unterschieden sind. Sie zirkulieren in den Beobachterrollen, die ein Ich ihnen gegenüber einnimmt, um sich durch die Unterscheidungen in seiner Realität und im Diskurs des a/Anderen zu situieren.

Was aber drängt mich, eine Aufteilung ins Symbolische, Imaginäre und Reale vorzunehmen?

Es gibt keine eindeutige Regel, weil diese ohnehin nur eine Bevorzugung des Symbolischen ausdrücken würde. Dieses ist ohne bevorzugt: Es lässt sich festhalten, dass für die Moderne insbesondere die empirisch erhobenen Gefahrenzustände, die methodisch analysiert werden können – was der Machbarkeit und Kontrollierbarkeit des Technik- und Industriezeitalters entspricht – bevorzugt ins Symbolische übergeleitet werden und hier ihr Eigenleben entfalten. Solche Symbolvorräte selbst unterliegen dann unterschiedlichen Veralterungsgraden, was überhaupt typisch für das Symbolische ist: Zwar fixieren wir in ihm das, was wir erhalten wollen, aber es gelingt nur dadurch, dass wir große Teile davon vergessen.

¹ Die Entwicklung von Religionen ist dafür ein Standardbeispiel.

Ohne das Imaginäre aber fehlten uns unsere Visionen, unsere vorstellenden Antriebe, ja überhaupt die Bevorzugungen, die wir ausüben. Der Tod einer Kultur wäre es, wenn sie ihre Imaginationen verliert oder zu sehr beschneidet. Es wäre ihr Tod, weil sie dann zu wenig Antrieb hätte.

Reale Ereignisse aber sind immer mehr als symbolische oder imaginierte Wirklichkeiten – zumindest für die, die sie erleben. Sie stellen das Ungeahnte, das Unwahrscheinliche, das Zufällige, die Grenze aller Erkenntnis und Vorstellung dar, die erst im Nachhinein codiert oder imaginiert wird. Sie tritt aber immer ins symbolische Haus als Gegenwart und ins imaginäre Bild als Augen-Blick.

Reale Ereignisse sind für die Augen-Zeugen in sinnlicher Gewissheit verankert. Sie werden erlitten, was mit konkretem Schmerz, mit konkreter Freude usw. verbunden ist. Als Ereignisse sind sie – selbst bei Wiederkehr – singular, als Beschreibungen von Beobachtungen *über* solche Ereignisse verwandeln sie sich in Wahrheiten, in Aussagen über „etwas“, in symbolische Ordnungen, die scheinbar etwas Universelles ausdrücken. Solche Universalität besteht zumindest darin, dass (vor-)ausgesagt wird, unter welchen Umständen welches Ereignis eintritt. Doch die Umstände und Ereignisse wechseln.

Solche Eintretenswahrscheinlichkeit ist symbolischer Natur, auch wenn sie das Imaginative beflügeln mag oder durch das Imaginierte beflügelt ist. Die Wirklichkeit solcher Eintretenswahrscheinlichkeit hängt nach dem Eintreten – nach Überleitung in die Zeugenschaft symbolischer Systeme – allein von der Gültigkeit solcher Symbolik in der Verständigungsgemeinschaft ab. Die Verständigungsgemeinschaft entscheidet so immer auch mit darüber, was einzelnen Individuen in der Lebenswelt als real begegnet wird.

Der Gültigkeitsraum von Realität ist eine Verständigungsgemeinschaft; dies wird in allen Sichtweisen, die ich hier erprobe, deutlich. Eine Verständigungsgemeinschaft setzt mindestens zwei Subjekte voraus. Um zu allgemeinen, gesellschaftlich tragfähigen Verständigungen zu kommen, bedarf es größerer Gruppen von Menschen. Leben und Erinnern, aber auch Vernichtung und Vergessen sind eigentümlich für Lebensformen. Dabei ist die Verständigungsgemeinschaft für die menschliche Lebensform keine wählbare, sondern zunächst immer schon vorausgesetzt: Die wechselseitigen Spiegelungen der Blicke, des Körpers mit seinen Bedürfnissen, der Sprache, bedingen den a/Anderen, um selbst sein zu können. Verständigung ist immer schon der Diskurs des a/Anderen. Da ich durch Heranwachsen in einer Kultur aber zugleich Selbst und a/Anderer bin, gehört es zu meiner Möglichkeit und Mächtigkeit, als reales Ereignis in dieser Kultur mich in meinen Wirkungen zu imaginieren und – bei entsprechender Umsetzung – in die Symbolvorräte einzuschleichen. Je mehr Mitmenschen dieses Ereignis bemerken, desto wahrscheinlicher wird die Befriedigung meiner Imagination von Wirksamkeit, die sich symbolisch an meinem Namen festmacht. Dabei gehört es zur besonderen Kunst der Namhaftmachung, all jene Interaktionen in meinen eigenen Imaginationen und Symbolsetzungen vergessen zu machen, die die Spiegelungen anderer in mir erzeugten.¹

¹ Es gehört nach wie vor zu den Fiktionen der Beobachter, sich Meisterbeobachter zu imaginieren und symbolisch namhaft zu machen, die wie gleichsam aus dem Nichts ihr kreatives Potenzial für Andere bereitstellen. Es handelt sich hierbei offenbar um ein Begehren, das viele kennen, aber nur wenige realisieren können. In der Identifikation mit solchen Realisationen - besonders erkennbar

Das Spiel der Kategorien, das ich hier als Beobachter von Beobachtern betreibe, ohne je eine letzte Position oder Perspektive erreichen zu können, beansprucht bereits eine bestimmte symbolische Vereinbarung, durch die ein Bild von Welt (wenngleich kein geschlossenes Welt-Bild) entsteht. Es ist immerhin so weit offen, dass es zugestehen muss, objektivierbare Ausschließungsgründe für alle anderen verloren zu haben. Trotzdem spricht es von einer zunehmenden Unschärfe, die in den Kränkungsbewegungen erscheint. Nunmehr aber können wird die letzte Kränkungsbewegung gegen die Rede von der Unschärfe selbst kehren. Aus dem Blick des Symbolischen, des Imaginären und der Ereignisse – die alleamt einander durchdringen und an die Grenze ihrer Realität stoßen – lässt sich nun umgekehrt behaupten, dass gar nicht die zunehmende Unschärfe der Erkenntnis das Problem ist, sondern umgekehrt die seit langer Zeit tradierte Versuchung der Schärfe, der Suche nach Eindeutigkeit und Objektivierung als Ausdruck einer Illusion erscheint, deren imaginative Basis in jenem Begehren nach Bemächtigung von Welt-Bildern gesehen werden mag, die als symbolische Systeme auf Dauer nie das halten können, was versprochen wird. Aus dieser Sicht ist die Unschärfe der Ausgangspunkt all unseren Schauens, die Schärfe von Erkenntnis nur ein Spezialfall unserer Wünsche, der sich als symbolische Welt immer mehr selbstständig hat und nunmehr oft kontraproduktiv auf unseren Alltag zurückschlägt.

Doch damit verwandelt sich die Unschärfe auch in eine neue symbolische Wahrheit, um sich in ein Register des Argumentierens einzuschreiben. Wir sind zirkulär gefangen, wenn wir die Wirklichkeit unserer Wirklichkeit fundieren wollen, weil und insofern der reflektierende Diskurs immer schon der Diskurs der a/Anderen ist, mit denen wir uns hierüber verständigen. Entscheidend für den Gang solcher Verständigung wird nach der dritten Kränkungsbewegung das in uns liegende Begehren, das unseren Drang selbst ausmacht und in Verbindung mit a/Anderen bringt. Aber dies Begehren, das bei Freud in den Trieben wurzelt, bei Lévi-Strauss im unbewussten Geist der Menschheit gesehen wird, bei Piaget die Frage nach den Motiven von Entwicklung aufwerfen lässt, bei Lacan sich als Theorie des Begehrens selbst formuliert, dieses Begehren ist nun auch keine isolierbare Stelle letzter Wahrheit, sondern an all die (unbewussten) Möglichkeiten der imaginativen, symbolischen, ereignisbezogenen Besetzungen geknüpft, mit denen Wirklichkeit assimiliert und akkommodiert wird. Zwar mögen wir hier durchaus relevante Bezugspunkte – etwa die Sexualität nach Freud – erkennen und anerkennen, aber dies verwandelt sich damit doch nicht in *ein* schlüssiges Bild allgemeiner Weltbeobachtung. Wenn die Psychoanalyse in ihrem Diskurs beschreibt, dass der Psychoanalytiker als Agierender sein Begehren auf den Patienten als Subjekt richtet, um daraus jene Meisteraussagen abzulesen, die das Wissen der Psychoanalyse etablieren, dann ist es zugleich unmöglich, den Anderen als Subjekt in irgendeiner Weise vollständig zu erreichen, denn der Analytiker selbst begegnet diesem Anderen über seine eigenen Spiegelungen als anderer – also auf der imaginären Achse mit all ihren unausgesprochenen oder unaussprechlichen Bestandteilen. Aber dieser andere wird als Anderer doch zu

bei Idolisierungen von Sportlern, Künstlern, Genies usw. - erhöht sich das eigene Selbstwertgefühl projektiv dann immer auf Kosten Anderer.

jenem sprechenden Subjekt, aus dessen Worten das Konstrukt der Psychoanalyse abgezogen und als Wissen bewahrt wird.

Sollte Wissenschaft immer diesen analytischen Weg gehen, um sich einzugestehen, dass es unmöglich ist, den Anderen als Subjekt mit einem vollständigen Wissen zu erreichen? Der wissenschaftliche Diskurs richtet das Wissen als Ausgangs- und Endpunkt auf, dessen Begehren in nichts anderem zu bestehen scheint, als mehr Wissen zu erzeugen.¹ Es ist ein Begehren nach Wissen selbst, das die Subjekte zu Produzenten von mehr Wissen werden lässt, um sich daraus die Meisteraussagen, die Stimmen und Grenzen der Wahrheit in ihrem Wissen, von dem sie erneut auszugehen haben, festzulegen. Doch die wissenden Subjekte scheitern in der Festlegung der Meisteraussagen, sie können auf Dauer die Festlegung nicht leisten. Es kommen andere Subjekte und zerstören die symbolisch heilen Welten, die für eine Ewigkeit gemacht schienen. Auch der analytische Weg erweist sich nur als eine mögliche, wenngleich sinnvolle Beobachterperspektive.

¹ Zur konstruktivistischen Diskurstheorie und dem hier angesprochenen Diskurs des Wissens vgl. Band 2, Kapitel IV. 4.3.

4. Die Unschärferelation in der Beobachtungswirklichkeit oder: der Zirkel der Kränkungen

Ein Gedankengebäude als eine verwinkelte Stadt mit unzähligen Räumen von Kränkungen habe ich skizziert, aber es sind Kränkungen, die sich rekonstruktiv orientieren, konstruktiv gebärden und dekonstruktiv entwerfen. Wir blicken umher, aber wie sicher sind unsere Blicke?

In den Rekonstruktionen sind die Räume, die Zeiten, die Vergegenständlichungen – alles, worauf wir blicken – schon vorgeordnet; es gibt immer schon eine Ordnung neben, vor und hinter den Blicken. In den Konstruktionen eröffnen sich uns neue Horizonte, wir rücken an die Position einer Selbstbemächtigung, die das, worauf gesehen werden kann, sich selbst erschafft. Dekonstruktiv entdecken wir aber in diesen beiden Bewegungen bei genauerem Hinsehen Risse in den Fassaden, Löcher in den Straßen und Ruinen in den Hinterhöfen. Ein Gedankengebäude dies alles, und dennoch verbunden mit materiellen und geistigen Ausgestaltungen, die als Gestalten in unseren Blicken zirkulieren.

Wenn wir die Ordnung der Blicke suchen, so suchen wir zugleich eine Perspektive, um über das Sehen die eigene Blindheit zu vermeiden. Wie aber sollen wir dies erreichen, wenn unser Sehen *als Sehen* uns schon blind gegenüber dem macht, was wir dabei nicht mehr sehen? Jeder, der sieht, hat einen blinden Fleck, der sich schon durch die Eigenart seines Sehens ergibt. In der Sichtbarmachung eines Blickes liegt immer die Blindheit dafür eingeschlossen, das Bild hinter dem Bild zu sehen, d.h. sich als Beobachter hinter den Beobachter zu stellen, so wie es Zerrspiegel durch die unendliche Vervielfältigung von Bildern aufweisen und damit nur in der Illusion des Unendlichen landen. Es ist und bleibt ein Paradox: Aus den verwinkelten Räumen der Kränkung sehe ich die Kränkungen der a/Anderen aus meiner Raum- und Zeitperspektive, und ich kann mir meta-theoretisch nun ein Gedankengebäude errichten, das meint, alle – oder bescheidener möglichst viele dieser – Räume zu imaginieren, ohne damit meine Perspektive einer Konstruktion verlassen zu können, die dennoch ein Anderer mir zurückspiegeln wird.

Aus den jeweiligen Blickwinkeln von absolut und relativ, selbst und a/Anderen, bewusst und unbewusst, die in dieser Zusammenstellung auch nur Stadtteile in einem speziellen Konstrukt von Beobachtung sind, lassen sich unzählige Reihen spitz-erfinderischer Auseinandersetzungen jeweils gegen den anderen Bereich führen. Solche Spitz-Findigkeiten münden dann in unendliche Kontroversen, die beispielsweise für das Verhältnis von absolut und relativ die interaktionelle Kompetenz von Verständigungsgemeinschaften oder die Hintergründigkeit des Begehrens dramatisieren; die in den ausschließenden Blickwinkel von Interaktion das Absolute und Relative in Form von Zeichen und Symbolen auf Konstitutionen, Vergegenständlichungen und Verobjektivierungen zurückführen; die sich vielleicht mit der spekulativen Methode der Begründung eines Unbewussten bewusst durch Begrenzung auf objektivierbare Signifikanzen oder anerkannte Verständigungsgemeinschaften zurückziehen.

Es gehört zur Selbstbeschäftigungsmaßnahme von Wissenschaft, sich solche Kämpfe zu imaginieren und sie partiell auszutragen, um sich als ein symbolisch gesättigter Raum neben den Relativierungen des Alltags zu behaupten, um die

Verständigungsgemeinschaft an Interaktionsregeln zu binden, die als verallgemeinerter Anderer in Form von Wissenschaftsspielen und -ritualen verbindlich wird. Solche Verbindlichkeit ist auf der Inhaltsebene situiert und existiert meist abgekoppelt von den alltäglichen Beziehungen und dem individuellen Begehren. Auch ich bin mit meiner Argumentation in diesen spielerischen Gang verstrickt, wenngleich ich einen Beobachter suggeriere, der wie auf einem spitzen Turm erfinderisch mit jenen Wirklichkeiten hantiert, die von bestimmten Spielarten von Wissenschaft als die ausschließlichen intendiert waren. Jener auf der Spitze imaginierte Beobachter mag wie ein letzter Erfinder erscheinen, obwohl er durch das Entdecken von Konstruktivität von Wirklichkeit sich nicht in einen Verwalter von Wirklichkeit oder in jemand verwandeln lässt, der die Wirklichkeit nur von sich aus bestimmt.

Aller Beobachtungsvorrat scheint nun in einer Realität angesiedelt zu sein, die ich Beobachtungswirklichkeit nenne. Diese Beobachtungswirklichkeit ist das Konstrukt eines jeden Beobachters, über die historische und darin sozialisationsbedingte Vermittlung von Beobachtungsleistungen aber auch das Konstrukt von Beobachtungstraditionen. Wenn die Beobachter handeln, dann sind sie Akteure. In ihren Vorverständigungen, Traditionen und (Vor-)Urteilen aber sind sie stets schon Teilnehmer bestimmter Verständigungen. Ein Blick in die Wissenschaftsgeschichte ist sehr aufschlussreich, um die Dialektik von Unschärfe und Schärfe in der Bestimmung dieser Verwicklungen einzugrenzen.

Die Naturwissenschaften haben diese Eingrenzung bis zur Perfektion betrieben. Sie haben aus einem kontemplativen Arsenal von Beobachtungen ein eingegrenztes Laboratorium gestaltet, in dem der passive Beobachter zwar noch eine Rolle spielt, aber durch die Anlage von Experimenten gezielt das zu beobachten sucht, was ihm Nutzen bringt und technisch möglich ist. Im Wechselspiel von Beobachtung und mikro- sowie makroskopischer Erweiterung des Beobachtungsrahmens wurden so Gesetzmäßigkeiten, Strukturen und weitere Konstruktionen von Wirklichkeit durchführbar, deren empirischer Gehalt nach den Kriterien der Intersubjektivität, der Wiederholbarkeit des Ergebnisses, der Eindeutigkeit der Aussage usw. im Blick auf das eingegrenzte Feld (Systemimmanenz der Aussage) als hoch anzusehen ist, und die damit als wahrscheinlich gelten (als reduzierter Ausdruck einer Wahrheitstheorie). Zwar wird die gerechtfertigte Behauptbarkeit (Dewey) von solcher Wahrscheinlichkeit durch wissenschaftliche Neuentdeckungen erschüttert, aber dies hindert Beobachter in dieser Beobachtungsrealität nicht, sich jeweils das als „Wahrheit“ rauszusuchen, was für beide Seiten von Nutzen ist.¹

Die eine Seite ist der äußere Fortschritt, das, was nach außen, in eine Öffentlichkeit hinein dokumentiert wird, und was sich im wissenschaftlich-technischen Fortschritt realisiert. Diese Seite ist insbesondere auf Verdinglichung, Vergegenständlichung angelegt, auf ein eindeutiges Sichtbarmachen und Genießen in den Blicken, auch wenn die späteren Folgen des Genusses meist wenig bedacht werden können. Und diese Seite ist wenig sensibel für Widersprüche oder Unzulänglichkeiten, solange alles nur irgendwie funktioniert. So hat zwar Einstein

¹ Es ist das besondere Verdienst des Pragmatismus nach Dewey (vgl. Kapitel II.1.2) und des methodischen Konstruktivismus, die wissenschaftlichen Bedingungen solcher Eingrenzung zumindest ansatzweise zu rekonstruieren. Vgl. nochmals Kapitel II. 1.4.2.

mit seiner Relativitätstheorie das Newtonsche Weltbild erschüttert, aber dies hindert keinen Naturwissenschaftler, Newton dort weiterhin anzuwenden, wo die Bedingungen der Newtonschen Experimente immer noch gelten – nämlich für mechanische Bewegungen innerhalb der systemimmanenten Begrenzungen dieser Theorie. Kaum deutlicher kann zum Ausdruck kommen, dass die Beobachtungsrealität ein Konstrukt des nach Zielen handelnden Konstrukteurs ist.

Die andere Seite ist die Verständigungsgemeinschaft von wissenschaftlichen Nutznießern, die den Fortschritt in eigene Vorteile umsetzen und daraus Macht, Status, Prestige und Einkommen gewinnen. Es gehört zu den größten Illusionen der Moderne, sich den Fortschritt als etwas vorzustellen, das für alle Denk- und Forschungsansätze gleichermaßen gilt. Die einzelnen Schritte in diesem illusionären Gesamtkonzept sind vielmehr kein Miteinander, sondern ein Gegeneinander, ein Beharren auf altem und Vernichten von neuem Wissen, was auf der Beziehungsseite der Wissenschaftler stets deutlich hervortritt, aber in den Einzelergebnissen kaum mehr erscheint.

Heinz von Foerster hat in diesem Kontext zwei Theoreme aufgestellt, die die Position einer konstruktivistischen Erkenntnistheorie verdeutlichen sollen. Sein Theorem Nr. 1 lautet: „Je tiefer das Problem, das ignoriert wird, desto größer die Chancen für Ruhm und Erfolg.“ (Foerster 1993, 161) Darin reflektiert er – ähnlich meinem Versuch der Kränkungsbewegungen – die Ausschließungsbedingungen von Wissenschaft, die erst zu wissenschaftlichem Ruhm und zu Anerkennung in wissenschaftlichen Verständigungsgemeinschaften führen. Auch wenn seine Bezugspunkte anderer Art als meine in der Darstellung solcher Kränkungen sind, so ist das Ergebnis an dieser Stelle ähnlich. Ergänzt wird diese Sicht durch das Theorem Nr. 2: „Die ‚hard sciences‘ sind erfolgreich, weil sie sich mit den ‚soft problems‘ beschäftigen, die ‚soft sciences‘ haben zu kämpfen, denn sie haben es mit den ‚hard problems‘ zu tun.“ (Ebd.)

Die öfter vorgenommene Unterscheidung von harten und weichen Wissenschaften, von Natur- oder Geistes- und Gesellschaftswissenschaften, verdeutlicht den Status einer empirisch abgesicherten Erkenntnis, die deutlich sichtbaren Nutzen für die Menschen bringt. Diese Deutlichkeit schlägt sich in Materialität nieder, die in der Welt- und Produktionsrealität erwartet wird. Sie drückt zugleich indirekt eine Erwartung an den Wahrscheinlichkeitsgrad der wissenschaftlichen Konstruktion aus und ist damit eine Aussage über die Unschärfe der Wissenschaft. Zwar haben die Naturwissenschaften dabei selbst an mehreren Stellen die eigene Unschärfe aufgrund der aktiven Beteiligung am Experiment gesehen und formuliert, gleichwohl durch die Begrenzung des Beobachtungsfeldes die Schärfe des Fokus und die Rückkopplung des Beobachteten auf Phänomene der technischen Herstellung soweit erreicht, dass der wahrscheinlichen Aussage (fast) schon wieder vom außenstehenden Beobachter die Geltung unumstößlicher Wahrheit zukommt.

Die sogenannten weichen Wissenschaften haben unter dem Druck solcher Geltungen vieles daran gesetzt, ihrerseits Schärfe zu erreichen, Unschärfe zu eliminieren und damit gesellschaftliche Anerkennung zu erstreben. Dabei haben sie sich an den Stellen selbst besiegt, wo sie versuchten, die höhere Komplexität von Beobachtungen zu beseitigen, die dort notwendigerweise auftritt, wo ich kein Labor mit begrenzten experimentellen Anordnungen schaffen kann, wo ich also

den Beobachtungsvorrat nicht gezielt so begrenzen kann, dass die Komplexitätsreduktion mir zu möglichst eindeutigen Aussagen verhilft. Solche Beseitigungsversuche endeten und enden immer wieder im Feld der Naivität, der Vereinfachung, die kaum mehr das relevante Beobachtungsfeld in der Lebenswelt erfassen kann oder sich zum Selbstzweck gerät. Meist führt dies zu verallgemeinerten Aussagen sehr trivialer oder so allgemeiner Natur, dass kaum mehr die Spezifik der eigentlich zugrunde gelegten Beobachtungssituation erhalten bleiben kann.¹

Gleichwohl werden auch die Geistes- und Gesellschaftswissenschaften am Sog des materiellen Erfolges gemessen, was ihren Status in der Welt der Wissenschaften heikel macht. Da ihre Eindeutigkeitsbehauptung durch das Feld ihrer Beobachtungen notwendigerweise unschärfer ausfällt, was andererseits auch ausdrückt, dass die Naturwissenschaften sich wohl bisher zu blind gegenüber der selbst produzierten vermeintlichen Schärfe ihrer Aussagen verhalten und dort versagen, wo Komplexität folgenreich ist – also insbesondere im Blick auf die komplexen Umweltfolgen ihres Tuns blind geblieben sind –, sind die Geistes- und Gesellschaftswissenschaften in einen ständigen Legitimationsdruck geraten, den sie zunächst mittels Spezialisierung ihrer Beobachtungen und Aufteilung der Beobachtungsvorräte wettzumachen bestrebt waren und sind.

Seit dem 19. Jahrhundert hat diese Spezialisierung an Universitäten soweit zugenommen, dass man mittlerweile um die Interdisziplinarität, um die Zusammenschau und Zusammensicht fürchten muss. Die Aufteilung des Beobachtungsvorrats und die Spezialisierung innerhalb des hier Aufgeteilten kompensiert scheinbar die Unschärfe, indem niemand mehr beurteilen kann, was der Andere eigentlich mit seinen Untersuchungen treibt, sie führt aber angesichts des darin liegenden Konstruktivismus auch notwendig zu einer beständigen Erhöhung von Komplexität, indem immer neue Varianten und Akzente im Beherrschungskampf um die Beobachtungsvorräte und Maximen der Beobachtung die Unschärfe erweitern, indem sie die Schärfe als Auseinandersetzung der Kontrahenten mehr um Abstraktionen als um gemeinsame Begrenzung der Unschärfe in Feldern praktischer Anwendung artikulieren. Eine solche Gemeinsamkeit könnte aber auch sehr gefährlich werden, wenn sie in das Dogma der nur noch einen gültigen Beobachtungsschule verfällt, um darin zu erstarren.

Ich will später noch präzisieren, inwieweit die Entwicklung der Wissenschaften vielleicht selbst eine Art Falle darstellt, die uns in die Beobachtungsrealität fesselt, ohne hinreichend andere Formen der Beobachtung zu beachten (vgl. Band 2, Kapitel IV. 3.3.). Denn das Modell, dass nur ein reduzierter Beobachtungsvorrat und eine reduzierende Beobachtung wissenschaftliche Gültigkeit beanspruchen können, führt zu einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung: Je eindeutiger induktive, deduktive und abduktive Schlussfolgerungen reduzierend erreicht werden, um so wirklicher scheint die Wirklichkeit zu werden. Erst an den Krisen dieser konstruierten Wirklichkeit erkennt dann später der Beobachter, dass die Schärfe der Reduktion in die Unschärfe der Reaktion einer Wirklichkeit umschlägt, von der man zuvor nichts wusste, weil man die eigene, sich selbst aufgelegte Unschärfe der Erkenntnis nicht reflektierte. Es ist dies eine Differenz zu

¹ Ein sehr instruktives negatives Beispiel bietet in dieser Hinsicht der Behaviorismus. Vgl. dazu z.B. Devereux (1967).

dem, was man nicht wissen konnte, denn die Reduktion beschränkt sich bewusst und willentlich, um sich jene Härte an Wissen zu sichern, die anerkannt ist. Ein oberstes Gebot einer konstruktivistischen Theorie aber muss die umgekehrte Anerkennung sein, dass solche Schärfe blind gegenüber der notwendigen Unschärfe macht, die im Diskurs um weitere Entwicklungen der Zivilisation nicht ausgeblendet bleiben darf. Denn wenn ich in meinen Konstruktionen nicht mehr mitteile, warum ich wo und wie reduziere, dann täusche ich die Anderen und mich selbst um die Krise, deren Potenzialität ich mitteilen muss – soweit ich kann –, um nicht über die Aktualität des Reduzierten mir einen kurzfristigen Gewinn einzuhandeln, der auf Dauer unbezahlbar wird.

Allerdings macht die Verbindung von Kapitalismus und Wissenschaft hier wenig Mut auf eine radikale Änderung der Blickwinkel. Denn gerade unscharfe Untersuchungen *erscheinen* als unbezahlbar. Und die Kapitalisierung der Universitäten richtet ihre eigene Umverteilung zu Gunsten des vordergründig Nützlichen, des Ertragreichen ein, das immer mit dem Exzellenten verwechselt wird, um die schwierigen Grundlagenforschungen insbesondere in den Humanwissenschaften immer mehr zu verunmöglichen. Die Verunmöglichung wurzelt besonders intensiv darin, dass solche Forschung nicht mehr als begehrenswert erscheint und darum nur noch selten begehrt wird. Zugleich führt der Bologna-Prozess zu einer Verschulung des Studiums, so dass auch die Neuankömmlinge im Forschungssystem auf kleine Parzellen begrenzten, modularisierten Wissens geführt werden, so dass um ein zusammenhängendes, kritisches und komplexes Wissen und Argumentieren, das Zeit und kreatives Querdenken erfordert, ohnehin gefürchtet werden muss. Vertrauen können wir allenfalls auf eine Gegenbewegung, die grundsätzliche Fragen angesichts grundsätzlicher Krisen wieder begehrt.

Drei Mal wurde uns die Realität gekränkt. In drei Argumentationskreisen erschienen uns diese Kränkungen.

Zunächst wurde in der ersten Kränkungsbewegung deutlich, dass sich zumindest Konstruktivisten darüber einig sind, dass Realität, sofern sie denn etwas bezeichnen soll, was außerhalb unseres Bewusstseins, unserer Sprache und vor unseren Handlungen ist, sich nicht einfach in uns abbildet, in uns eingeboren ist oder von uns irgendwie nachgeahmt wird. Sie verweigern auch das, was Thomas Nagel (1999) als „Das letzte Wort“ bezeichnet, nämlich, dass es nicht relativistische, sondern universelle rationale Grundlagen unserer Beobachtungen, unseres Denkens und Handelns geben soll. Wenn Nagel dabei direkt den Konstruktivismus kritisiert (ebd., 11) und zugleich andere Autoren aus dem Kreis der gemäßigten Realisten oder Pragmatisten wie z.B. W.V. Quine, Nelson Goodman, Hilary Putnam und Richard Rorty auch anführt (ebd., 15), dann zeigt dies, dass Konstruktivisten in der neueren Erkenntniskritik nicht alleine stehen, sondern ein breites Bündnisfeld auch anderer Richtungen – mit vielen zumindest impliziten Gemeinsamkeiten mit dem Konstruktivismus – vorfinden. Diese Richtungen lehnen das ab, was von Nagel wie folgt vorgetragen wird: „Nach meiner Überzeugung ist es möglich, das Verlangen nach Ordnung als unmittelbare Konsequenz der Vorstellung von einer objektiven Realität zu begreifen, die unabhängig ist von speziellen Beobachtungen und Beobachtern ... Um wirklich bewusstseinsunabhängig zu sein, müssen die Gesetze – und nicht bloß die von

ihnen bestimmten Ereignisse – perspektivenfrei sein und erklären, warum die Dinge so erscheinen, wie sie von verschiedenen Ausgangspunkten innerhalb der Welt tatsächlich erscheinen.“ (Ebd., 123)

Was Nagel äußert, das ist ein metaphysischer Realismus, der das Referenzproblem – wie kommen die äußeren, objektiven Tatsachen denn in die unterschiedlichen Beobachter alle gleichermaßen hinein? – auf einfache Abbildung, Widerspiegelung oder irgendeine Korrespondenz zurückführt, und die damit letztlich in eine unkritische Philosophie vor Kant mündet. Dies scheint dem „gesunden Menschenverstand“ einzuleuchten, aber es erzeugt Probleme, die nicht so einfach zu bewältigen sind, wie es sich Nagel und andere vorstellen. Ein Großteil der Erkenntniskritik des 20. Jahrhunderts kreist um den Tod der Metaphysik, und auch eine realistische Einstellung hat sich hieran zu messen.

Erinnern wir uns nochmals aus der ersten Kränkungsbewegung an einige Gründe dieses Scheiterns und beschreiben wir zusammenfassend, welche Folgen dies für einen veränderten Realitätsbegriff hat. Gerade hier gibt es – auch unter Konstruktivisten – immer wieder (unnötige) Streitpunkte.

Ein wesentliches Problem, einer der wichtigsten Streitpunkte, liegt darin, dass wir zwar einerseits als Konstruktivisten behaupten, dass die Menschen die Erfinder ihrer Wirklichkeit sind, dass wir andererseits aber offenbar nicht alle Realität erfinden können. Wir sind zwar, um mit Nelson Goodman zu sprechen (1984), in der Lage, verschiedene Weisen der Welterzeugung zu konstruieren, also z.B. die Newtonsche Realität der mechanischen Bewegungen oder die Einsteinsche Welt der relativen Bewegungen usw., wobei wir verschiedene Versionen von Welt erzeugen, die jeweils unterschiedlich zu unseren Bedürfnissen und den dabei erfassten Kontexten passen. Aber wir müssen offensichtlich zugleich zugestehen, dass nicht immer alles passt. Es erscheint öfter als genug etwas aus der Realität, was wir zunächst nicht konstruiert haben – z.B. Naturkatastrophen, ungeahnte Folgen unserer Experimente und Techniken, etwas nicht Vorhergesehenes usw. –, das also außerhalb unserer konstruktiven Mächtigkeit steht und erst im Nachhinein von uns symbolisch bearbeitet und damit in Vorhersehbares verwandelt werden kann. Dies haben wir in der ersten Kränkungsbewegung umfangreich, wenngleich exemplarisch, diskutiert (vgl. z.B. ebenso Putnam 1993, Rorty 1991, 1992, Habermas 1992).

Auch Konstruktivisten haben durchaus theoretische Konzepte, dies einzugestehen. Ernst von Glasersfeld unterscheidet die von Menschen konstruierte Realität von einer ontischen Realität, um diesen Unterschied zu markieren.¹ Friedrich Wallner nennt die unabhängig vom menschlichen Bewusstsein existierende Welt Realität im Unterschied zur konstruierten Wirklichkeit.² Ich unterscheide Realität und Wirklichkeit, die für mich stets Konstruktionen des Menschen sind, vom Imaginären und Realen, das unabhängig auf uns wirkt, wie wir in den vorausgehenden teilen dieser Arbeit gesehen haben.

Bleiben wir zunächst in der ersten Kränkungsbewegung. Hier ist es wesentlich zu erkennen, dass der Konstruktivismus kein Realismus ist und sich davor hüten muss, naturalistische Ableitungen zu treffen. Dies soll nachfolgend noch einmal

¹ Vgl. dazu z.B. von Glasersfeld (1996, 96 f.; 1998, 510).

² Vgl. dazu einführend z.B. Wallner (1992 a, b); Wallner u.a. (1993); Slunecko (1997).

zusammenfassend verdeutlicht werden. In einem zweiten Schritt werde ich danach aufzuklären versuchen, auf Grund welcher Verwechslungen es immer wieder dazu kommt, dass die Realitätsauffassung von Konstruktivisten als beliebig, bloß subjektivistisch und methodologisch unbefriedigend, wenn nicht gar überhaupt unzureichend angesehen wird. Solche Verwechslungen, so werde ich auch darlegen, sind jedoch unnötig, wenn man die unterschiedlichen Standpunkte und Perspektiven, die im Konstruktivismus zusammentreffen, nach ihren Ansprüchen und Verwendungsweisen hinreichend reflektiert. Anschließend werde ich einen veränderten Gebrauch von Begriffen wie Realität, Wirklichkeit und Reales vorschlagen, wie er sich insbesondere im Blick auf die zweite und die im letzten Kapitel behandelte dritte Kränkungsbewegung darstellt.

1) Konstruktivismus ist kein Realismus

Der Konstruktivismus, sofern er das Machen, Erfinden, die eigene menschliche Leistung im Prozess der Erzeugung von Wirklichkeiten betont, ist anti-naturalistisch angelegt, insofern er seine eigene Erkenntniskritik ernst nimmt. Dies bedeutet, dass für Konstruktivisten aus keiner Natur, auch nicht aus den Gegenständen oder Dingen selbst, aus einer Außenwelt direkt oder instruktiv abgeleitet oder abgebildet werden kann, was wir als Menschen mit bestimmter Sprache oder Zeichengebung, Deutung oder Handlung konstruieren.¹ So sehr die Grenzen zum Naturalismus durch konstruktivistische Diskussionen der letzten Jahre deutlich geworden sein mögen, so sehr scheinen sie mir im Hinblick auf den Realismus noch offen zu sein. Dies liegt auch mit daran, dass wir sogar einen konstruktiven Ansatz haben, der sich als Realismus bezeichnet. Um Probleme aufzuzeigen, die mit einer realistischen Position entstehen können, will ich auf John R. Searle zurückgreifen, der keinen konstruktivistischen, sondern einen reduktiv realistischen Erkenntnisanspruch entwickelt und damit nochmals exemplarisch Probleme der ersten Kränkungsbewegung verdeutlichen hilft. Die Kritik dieses Anspruches soll helfen, Abgrenzungen zum Konstruktivismus nochmals zusammenzufassen.

Searle (1997) geht von einer Theorie des gesunden Menschenverstandes aus, die er vehement gegen alle Gegner des Realismus aufstellt. Er arbeitet mit stark vereinfachenden Bildern, um z.B. folgende Grundannahmen zu begründen:

(1) Die Welt, die Wirklichkeit, das Universum, alles, was wir annehmen, dass es auch ohne uns vorhanden ist, existiert real, d.h. unabhängig von unseren Repräsentationen. Diese Ansicht nennt er externen Realismus (ebd., 160).

(2) Andere Teile der Welt, objektive Tatsachen in der Welt, sind Produkte menschlicher Übereinkunft. Dazu gehören nach Searle Dinge wie Geld, Eigentum, Regierungen und Ehen (ebd., 11). In dieser symbolischen Ordnung, die unser Konstrukt ist, gibt es eine unsichtbare Struktur von Wirklichkeit, deren Muster wir uns über Sozialisation und Erziehung aneignen.

Diese Unterscheidung nun führt zu einer Verdopplung unserer Wirklichkeit:

Welt 1: Laut der Welt des externen Realismus leben wir in einer objektiven Welt, die wir nicht beeinflussen können. „Wir leben in einer Welt, die vollständig aus physischen Teilchen in Kraftfeldern besteht. Einige von ihnen sind in Systemen

¹ Vgl. dazu z.B. Hartmann/Janich (1996, 1998).

organisiert. Einige dieser Systeme sind lebende Systeme, und einige dieser lebenden Systeme haben Bewusstsein entwickelt. Mit Bewusstsein einher geht Intentionalität, die Fähigkeit des Organismus, sich Gegenstände und Sachverhalte zu repräsentieren.“ (Ebd., 17) Dieses Bewusstsein ist nun an die Bedingungen unter (1) und (2) gebunden. Objektiv in einem ontologischen Sinne kann es nur dann von immanenten Eigenschaften der wirklichen Welt sprechen, wenn es sich auf den externen Realismus bezieht. Dies ist die außerhalb unseres Bewusstseins existierende Welt, die auf Grund ihrer Unabhängigkeit auch Eigenschaften der *Welt an sich* aufweist.

Welt 2: Dagegen steht eine epistemische Sicht, in der wir nur beobachterrelativ unsere Wirklichkeit konstruieren. Zwar kann diese zweite Welt auch objektiv sein, aber sie ist es in einem eingeschränkten Sinne, weil sie historisch, kulturell, sozial usw. konstruiert ist und hierbei auf menschliche Übereinkunft setzen muss (ebd., 19 ff.).

(3) Nachdem diese dualistische Weltauffassung als Grundlage gesetzt ist, wird eine Korrespondenztheorie der Wahrheit unterstellt, die auf der Annahme basiert, dass unsere Ideen und Aussagen dann *wahr* sind, wenn sie mit den Dingen (Tatsachen) in der wirklichen Welt übereinstimmen.

Mit diesen drei Punkten scheint die Welt des Realisten hinreichend geklärt. Zumindest hat Searle durch seine *Welt 2* Kritikern an der Naivität des realistischen Standpunktes Wind aus den Segeln genommen, indem es nun als möglich und notwendig erscheint, immer erst deutend zu interpretieren und zu prüfen, ob wir von einer immanenten, an-sich-seienden Welt da draußen oder einer von uns konstruierten sprechen. Die scheinbar an-sich-seiende Welt da draußen als eine immanente Welt zu bezeichnen, meint bei Searle offensichtlich, dass die Wahrheit dieser Welt in den Dingen selbst – und damit immanent – existiert. Wenn ich nachfolgend hingegen von einer systemimmanenten Position spreche, so ist damit immer ein Konstrukteur gemeint, der aus seiner Position heraus immanent – also von seinem Ansatz aus – solche Konstruktionen wie z.B. Searle trifft. Für den Konstruktivisten können die Dinge da draußen nicht immanent sein, denn sie selbst können nicht ihr Sein feststellen, das ihnen von uns zugeschrieben wird. Searle ist im Grunde in seiner Position 1 als Realist noch Metaphysiker geblieben, in der Position 2 wechselt er in einen Konstruktivismus. Eine solche Tendenz ist bei sehr vielen Wissenschaftlern der Gegenwart zu beobachten.

Für sie alle bleibt jedoch eine unangenehme Nachfrage, die im Blick auf die *Welt 1* gestellt werden muss: „Was aber sind Tatsachen?“

In der Kritik Strawsons (1964) an der Korrespondenztheorie ist bereits darauf aufmerksam gemacht worden, dass auch Tatsachen Elemente von Diskursen, mithin Aussagen, sind. Dann aber gelangen wir zu der Feststellung, dass Aussagen dann wahr sind, wenn sie mit den vorangenen Aussagen auf der Basis von *so gesehenen* Tatsachen übereinstimmen – und die gesamte Korrespondenztheorie ist verloren.¹

Dieser Verlust ist für den *harten* Realisten (= Realist mit der *Welt 1*-Annahme) eine große Bedrohung. Hier gibt es mehrere Möglichkeiten zu reagieren:

¹ Zu einer ähnlichen Kritik kommt man, wenn man wie im methodischen Konstruktivismus systemimmanente und systemtranszendente Argumente bei der Begründung oder Überwindung von Realitätsannahmen unterscheidet. Vgl. dazu weiter oben Kapitel II.1.5.2.

Strategie 1: Man ignoriere die Kritik überhaupt und verharre in seiner Deutung. In diesem Sinne argumentiert Nagel, wenn er „Ein letztes Wort“ findet und keine Zugeständnisse machen will. Diese Position ist klar und verspricht Sicherheiten im symbolischen Denken, allerdings mit Versprechen, die sie bei näherer Hinsicht nur um den Preis immer größerer Praxisferne, methodischer Rigidität und konstruktiver Einfalt halten kann.

Strategie 2: Man macht Zugeständnisse und weicht den paradigmatischen Kern so auf. Dieser Weg macht gegen Einwände weniger angreifbar. Searle geht ihn recht konsequent. Er will die Korrespondenztheorie methodisch retten, indem er Zusatzannahmen macht, die auf der Grundunterscheidung des externen Realismus zwischen einer Welt an sich (ohne Menschen) und einer menschlich konstruierten Wirklichkeit basieren. Es wird zur Aufgabe einer Interpretation, für welche Variante wir uns jeweils entscheiden. Finden wir nicht die Eindeutigkeit der *Welt 1* als Tatsachen, dann müssen wir uns mit den menschlichen Konstruktionen der *Welt 2* begnügen.

Wie aber gelangen wir zu den Tatsachen der *Welt 1*? Dazu trennt Searle Aussagen und Tatsachen. Im externen Realismus können Tatsachen durchaus nicht-sprachlicher Art sein, weil hier ja eine Realität unabhängig vom Menschen bezeichnet zu sein scheint. Dies ist der Kern der realistischen Behauptung. Der vermeintliche Witz besteht dann nach Searle darin, „einen Begriff für das zu haben, was außerhalb der Aussage besteht, sie aber wahr macht oder dank dessen sie wahr ist, wenn sie wahr ist“ (ebd., 219). Wann aber ist sie letztlich wahr? Aussagen sind aus dieser Sicht genau dann wahr, wenn sie den Tatsachen (bei einem Zugeständnis von gewissen Unschärfen, die sich nicht ganz vermeiden lassen) entsprechen. Und diese Entsprechung erbringt Erfolg oder Misserfolg, nach denen wir unsere Wahrheitssuche praktisch bemessen.

Was Searle hier als Theorie entwirft, erscheint – wie viele andere realistische Begründungen auch – als nicht hinreichend reflektiert, wenn wir konstruktivistisch argumentieren. Zwar sieht Searle zunächst ein Problem, das auch für den Konstruktivismus höchst relevant ist: Die Frage, inwieweit wir als konstruktive Entwickler und Erfinder unserer Wirklichkeiten nicht auch zugeben müssen, in einer Welt zu leben, die durchaus ohne uns existieren kann. Es wäre uneinsichtig, würden Menschen behaupten, sie hätten die gesamte Welt erschaffen und erfunden (auch wenn dieser Gedanke in den Religionen als Projektion an Götter durchaus auftaucht). Uneinsichtig wäre dies, weil wir von einer außermenschlichen Welt immer wieder überrascht wurden und werden: Sei es durch so genannte Naturkatastrophen, kosmische Ereignisse, nicht vom Menschen verursachte Erscheinungen. Aber auch hier entsteht sofort die Frage, wie wir als Menschen denn überhaupt von diesen realen Welten wissen? Hier sind wir an kulturelle Vor-Verständigung gebunden, die unsere Diskurse oder Ansichten über alle externen Realitäten steuern und begleiten. Schon sind wir in der Falle: Die Idee des Externen erscheint jetzt nur noch als Grenzbegriff, denn im Externen können wir nie verweilen, sofern wir es kommunizieren und uns hierüber verständigen. Unsere Ideen und symbolischen Ordnungssysteme haben nun ja gerade den Sinn, genau das nicht geschehen zu lassen, von dem Searle ausgeht: Eine externe Realität, die uns gegenüber tut, was sie will.¹

¹ Bereits der Pragmatismus, wie wir in Kapitel II.1.2 gesehen haben, wirft die Frage nach der

Nehmen wir ein Beispiel, das Searle mehrfach anführt: Die objektive, unstrittige Behauptung der außermenschlichen Existenz des Mt. Everest.

Kein vernünftiger Mensch, so sagt der Realist, kann an der Tatsache vorbeisehen, dass dieser Berg nun tatsächlich existiert. Diese Tatsache ist nicht beobachterrelativ. Begründung: Der Berg existiert ja auch, wenn wir nicht existieren.

Will ich hingegen nun menschliche Erfahrungen beschreiben, wie man am geschicktesten diesen Berg besteigen kann, so geraten wir allerdings in das Feld kultureller Anstrengungen und beobachterrelativer Beschreibungen, was auch Searle zugesteht.

Die Thesen sind damit klar: Hier der objektive Berg; dort der subjektive Mensch, der allerdings in all seinem Subjektivismus durch Regeln und Institutionen durchaus auch Objektives schaffen kann. Alles Objektive aber wird durch Tatsachen, von denen ein Teil auch nichtsprachlicher Art ist, gestützt und materiell untermauert.

Was Searle in seiner Argumentation verschweigt, das ist der Beobachter, der die objektive Welt nach (1) überhaupt feststellen kann. Nach (1) gibt es nur immanente Tatsachen, d.h. in den Dingen selbst liegt die Wahrheit wie ein eingeschweißter „Zettel“. Nach (2) erst ist zugestanden, dass wir diesen „Zettel“ gefertigt haben und über seine Bedeutung zumindest diskutieren und wohl auch streiten dürfen.

Wer aber ist kompetent genug, die Tatsachen nach (1) zu erfassen? Wenn nicht ein Gott der Realisten, dann offenbar wir alle, d.h. alle Menschen. Denn die Menschen müssen hier gar keine Beobachter sein, weil die Tatsachen für sich zu sprechen scheinen (aber wo und wie: in den Sinnen und der Wahrnehmung? dem Verstand? der Vernunft?). Der Realist teilt zur Verdeutlichung die Wirklichkeit in zwei Sphären auf. Nach immanent oder beobachterrelativ entsteht so ein widersprüchliches Weltbild, das Searle folgendermaßen illustriert:

„1.a. immanent: Dieses Objekt ist ein Stein.

1.b. beobachterrelativ: Dieses Objekt ist ein Briefbeschwerer.

2.a. immanent: Der Mond verursacht die Gezeiten.

2.b. beobachterrelativ: Der Mond ist heute Abend besonders schön.

3.a. immanent: Erdbeben kommen häufig dann vor, wenn tektonische Platten aufeinander treffen.

3.b. beobachterrelativ: Erdbeben sind schlecht für den Wert von Grundstücken.“

(Ebd., 22)

Wer aber sind die Beobachter, die die a-Positionen feststellen? Von welchen kulturellen Rekonstruktionsleistungen ist dies abhängig?

Searles Vorschlag übersieht, dass wir Menschen nicht spontan allen extern realen Tatsachen ins Auge sehen können. Warum sind wir hier nicht schlauer, wenn es doch so unhintergehbare, offensichtliche und reale Tatsachen sind? Was verstellt uns den Weg, zumindest bei den a-Positionen schnell zu *einer* Meinung über alle Kulturen und Interessen hinweg zu gelangen?

Die Gegenthese lautet, dass alle immanenten Vorstellungen immer beobachter-

Realität kritisch auf. Auch wenn Dewey nicht frei von naturalistischen Annahmen ist, so ist die von ihm gerechtfertigte Behauptbarkeit nicht in eine Welt 1 oder 2 unterschieden, weil alle Ereignisse stets in unseren Handlungen zu prüfen sind. Hieran kann der Konstruktivismus direkt anschließen.

relativ sind. Ein Blick in die Wissenschaftsgeschichte und ein Vergleich unterschiedlicher menschlicher Kulturen beweist dies sehr schnell. Allerdings ist dieser Beweis nicht extern real, sondern an Verständigung im Prozess solcher kulturellen Rekonstruktionen gebunden. Die Illusion, dass sich alle Steine objektiv als bewusstseinsunabhängige gleichen, entsteht dadurch, dass Searle ein bestimmtes naturwissenschaftliches Weltbild methodisch begrenzt einführt und nicht mehr als Beobachterkonstrukt erkennen kann. Aus der Sicht enger methodischer Regeln scheinen alle Steine objektiv gleich beschreibbar zu sein. Doch hier müsste Searle genauer schauen: Objektivität ist ja an die Praxen gebunden, in denen wir in bestimmter Weise auf die Natur oder Umwelt schauen und in diese eingreifen. Hier gleichen sich die Steine keineswegs, sondern sind immer schon mit kulturellen Bedeutungen und Erfahrungen vermischt. Nur in sehr begrenzter naturwissenschaftlicher Fragestellung lässt sich hierbei eine Eindeutigkeit in der Übereinstimmung des Objektiven bestimmen und als Beobachtungskonstrukt (Wissenschaftsstandard bestimmter Fachgruppen) für eine bestimmte Zeit festschreiben.¹

Ein wesentlicher Fehler Searles liegt für mich in der Enttemporalisierung (und damit auch Enthistorisierung) des bewusstseinsunabhängig Realen. So verleugnet er für einen Teil der Wirklichkeit den Beobachter, den er für einen anderen Teil durchaus zugestehen muss. Doch diese Spaltung ist unnötig, weil sie nicht die Konstruktivität oder Praktizität unserer Erkenntnis berührt, sondern allein an der Methodizität festgemacht wird. Sie bevorzugt ein methodisch enges Weltbild, das allein an den Naturwissenschaften und hier einem bloß engen Kern von Aussagen festgemacht werden kann, der so seinerseits nicht mehr hinreichend als kulturelles Produkt bestimmter Praxen gesehen wird. So wird eine erkenntniskritische Blindheit erzeugt, die wissenschaftshistorisch sehr problematisch ist. Der Realist steht ständig zumindest in der Gefahr, naiv wissenschaftsgläubig zu sein und ins Dogma des gesunden Menschenverstandes (eines intuitiven Vertrauens auf Tatsachenerkennung) zurückzufallen.

Was ist nun die konstruktivistische Alternative zu solch einem Realismus? Gewiss, auch als Konstruktivist komme ich nicht auf die Idee, eine bewusstseinsunabhängige Realität – ich nenne sie das Reale – zu bestreiten. Dies wäre vermessen und unklug, denn dann müsste ich unterstellen, dass wir Menschen gottgleich die gesamte Welt im Griff hätten. Dies ist nicht der Fall. Ungewissheiten, Wagnisse, Unvorhergesehenes, Ereignisse aller Art stehen uns ständig bevor. Das macht unser Leben gefährlich: Wir sind immer erst im Nachhinein symbolisch in der Lage, aus dem Unbekannten, Unvertrauten, Ungewissen zu lernen. Zum Glück, so werden viele sagen, sind wir auf einer Menschheitsstufe, auf der wir es methodisch (dies ist in kultureller Verständigung weitgehend rekonstruierbar) gelernt haben, ein *mögliches* Reales zu antizipieren und in Teilen im Vorhinein gegen Gefährdungen von außen zu agieren (in der Regel aber wohl oft zu spät, d.h. nach Katastrophen belehrt zu werden). Das Erscheinen dieses Realen ist beobachterrelativ. Je erfahrener und gebildeter wir sind, desto weniger kann es uns vielleicht überraschen, aber gefeit sind wir nie gegen Ereignisse von außen. Diese beobachterrelative Positionierung des Realen erscheint mir als viabler als die Searlesche Konstruktion eines externen Realismus, der immanent in den

¹ Eine ähnliche Diskussion führe ich mit Larry Hickman über die Frage wie objektiv naturwissenschaftliche Gesetze sind. Vgl. Hickman/Neubert/Reich (2004, 2009).

Dingen selbst liegt. Solche Dinge kann ich nicht sehen, denn sie sind stets mit meinen Beobachtungen vermischt. Ein externer Realismus macht kaum verständlich, warum menschliche Kulturen so unterschiedlich auf die angeblich reine Natur da draußen reagiert haben. Auch die *hard sciences* haben es nicht zu jener Weltabbildung bringen können, in der sie über Tatsachen einig wären. Sie sind sich allenfalls in einigen Fächern methodisch einiger als etwa die Kulturwissenschaften, die von vornherein ein größeres Spektrum an Unschärfen eingestehen müssen. Aber dieses Wagnis an eindeutiger Rekonstruktion folgt eben auch einer methodischen Enge, die ständig Risiken als Folgewirkung in anderen Bereichen produziert. Im 20. Jahrhundert sind diese Wirkungen deutlich erschienen: Je stärker der wissenschaftlich-technische Fortschritt entwickelt wurde, desto höher wurden die durch ihn erzeugten Risiken und Wahrnehmungen über Risiken (z.B. die Risiken der Atomenergie, von Atombomben und anderen Waffentechnologien, der Gentechnologien, komplexer ökologischer Krisen; hierunter fallen auch die Möglichkeiten des Massenmordes und der Vernichtung von Leben, die einen wissenschaftlich-technischen Hintergrund aufweisen). Nun gab es auch in früheren Zeiten immer Lebens-Risiken, aber die Ekstase der Fortschritts-Risiken kennzeichnet das 20. und 21. Jahrhundert und hinterlässt für gegenwärtige und nachfolgende Generationen Probleme, die nicht mehr nur nach den Bildern des Fortschritts gelöst werden können, weil dieser, wenn er bloß wissenschaftlich-technisch gedacht wird, bisher kein hinreichendes Instrumentarium über komplexe Folge-Wirkungen seiner überwiegend *wie-orientierten* Produktionen bereitstellen kann.

Gehen wir nochmals auf die problematische Unterscheidung von Immanenz und Beobachterrelativität ein. Warum soll überhaupt die Feststellung „Dieses Objekt ist ein Stein“ eine immanente Aussage über die Wirklichkeit sein? Ein Stein wozu? Ein reiner Stein etwa? Ein Stein an sich, um die externe Realität zu beweisen? Also Searles Stein? Die Immanenz entschwindet immer dann, wenn wir nach den Bezügen fragen:

(1) Wer hat sich dies wozu konstruiert? Wer benötigt eine Natur oder externe Realität, um hierauf Wahrheiten zu gründen? Da nur bestimmte Beobachter und Akteure hierauf Bezug nehmen, zeigt bereits die Konstruktivität eine Schwäche jeglicher Immanenzvorstellungen: Menschen re/de/konstruieren eben selbst die Natur oder Realität (soweit sie überhaupt bewusstseinsunabhängig vorgestellt werden kann) niemals immanent, weil sie hierfür weder über eindeutige Instinkte noch rationale Argumente verfügen. Das stärkste Argument stammt hier übrigens von Kant: Abstrahieren wir von allen Eigenschaften eines Gegenstandes, so bleiben als apriorische Vorstellungen seiner selbst Raum und Zeit übrig – eine schöne These, aber eben auch nur *eine* mögliche These und kein vollständiges Gesetz der Immanenz. Je nach Beobachterrelevanz treten andere Sichtweisen hinzu oder entgegen. Raum und Zeit variieren als Konstrukte in den Kulturen stark. Kant spricht aus abendländischer Sicht ohnehin nur von einem stark abstrahierten Raum-Zeit-Konzept. Wenn andersherum sich die westliche Zeitvorstellung in alle Uhren der Welt eingeschrieben hat, so zeigt dies auch keine Immanenz, sondern eine kulturelle Dominanz. Ihre Wirksamkeit kann und soll nicht bestritten werden, aber ihr kultureller Hintergrund darf auch nicht einfach unterschlagen werden. Zudem verändert sich auch dieses Zeitkonstrukt dadurch,

dass es je anders gelebt wird: Im Verhältnis z.B. von Eigen- und Fremdzeiten, Beschleunigungen, Arbeitszeitregelungen, verlängerten Lernzeiten usw.

(2) Methodisch sind Wissenschaftler gezwungen, Raffinesse in ihre Konstruktionen zu legen – allein schon, um in der Konkurrenz andere übertrumpfen zu können. Wollten sie jedoch eine Immanenz ergründen, dann wird jede Raffinesse überfordert, da ein anderer Beobachter (wie ich jetzt in meiner Kritik an Searle) die Systemimmanenz der einen Theorie durch Systemtranszendenz mittels einer anderen aufbrechen wird. Es ist leider bei Realisten ein gängiges Vorurteil, dass sich die Naturwissenschaftler recht einig in ihren Weltbeschreibungen seien. Dies wäre verheerend, denn es würde methodischen Stillstand und damit die Etablierung eines Dogmatismus bedeuten. Wir sollten methodisches Geschick und methodische Viabilität bei Re/Konstruktionen nicht überschätzen, denn wir werden damit keine Immanenz im Sinne Searles abbilden können. Wir können viable Lösungen finden, aber diese werden stets eine Kette weiterer Komplizierungen nach sich ziehen. So ist Einsteins Formel zur Relativität keine Weltformel, sondern eine präzise Beschreibung eines methodisch rekonstruierten Phänomenbereichs. Die Ableitungen aus dieser Formel haben nicht nur erkenntnistheoretischen Fortschritt gebracht, sondern auch große Risiken außerhalb der engeren Physik heraufbeschworen. Wir müssen als Beobachter bei der Rekonstruktion von methodischen Ketten stets entscheiden, wie weit wir die Begründungen verfolgen: Bleiben wir nur in der systemimmanenten Beschreibung der Formeln selbst, dann können wir Newton oder Einstein nehmen, mit beider Einsichten operieren, um methodisch eindeutig zu bleiben. Nun müssen auch Physiker akzeptieren, dass dies nur geht, wenn wir den Kontext beider Theorien mit bedenken und unsere Formeln auch nur in diesen viablen Konstrukträumen anwenden.

(3) Schließlich die Frage: Wozu überhaupt ein Realismus? Was gewinnen wir? Eigentlich, wie ich provokativ äußern möchte, vorrangig eine naive Rückspiegelung unserer vordergründigen Interessen: Seht, was wir alles machen können, es ist rein und gut, denn es ist die Natur selbst, die hier spricht. Dies hebt den Status der Wissenschaft und verleiht ihr ein Bild, das an eine übergreifende Vernunft, einen bloß guten Willen und die besten Gründe (Korrespondenz mit dem Unabänderlichen) appelliert. Die menschlichen Praktiken, Routinen und Institutionen zeigen meist das genaue Gegenteil: Interessen, Macht, Auslassungen, Förderung bestimmter Methoden auch dort, wo es um die vermeintliche Unabhängigkeit von Tatsachen geht. Es ist allerdings so, dass wir diese beobachterunabhängigen Tatsachen nur dann erfahren können, wenn sie nicht mehr bewusstseinsunabhängig sind, wenn sie ein symbolischer Teil unserer Erfahrungen werden: In diesem Moment staunen wir, sind wir erschrocken – und die Praktiken drängen uns, zur Tagesordnung überzugehen und dieses Reale als unsere (re/de/konstruierte) Wirklichkeit überwiegend symbolisch anzueignen und damit beobachterrelativ zu beherrschen.

Ich fasse zusammen: Der Realismus, wie er bei Searle entwickelt wird, wird bei komplexen Fragen nicht weit genug schauen können, weil er bloß methodisch ausgelegt ist. Er verweigert einen Blick auf die Konstruktivität und Praktikizität von objektivierenden Weltentwürfen und realisiert dies durch Vereinfachung. Der Konstruktivismus, der hier vertreten wird, dringt hingegen darauf, Erkenntnis

komplexer zu re/de/konstruieren. Dies gelingt nur dann, wenn wir die erste Kränkungsbewegung ernst nehmen und ihre Folgen weitreichend bedenken.

2) *Konstruktion, Methode und Praxis im Blick auf Realität*

Was aber gehört zu einer solchen komplexen Re/De/Konstruktion? Dazu schlage ich zunächst Unterscheidungen vor, die implizit in der bisherigen Argumentation in diesem Buch schon enthalten waren:

Konstruktion, Methode und Praxis sind Unterscheidungsformen, die wir bei unterschiedlichen Weisen der Welterzeugung anlegen können und sollten. Sie verhalten sich zueinander wie das Kinderspiel Schere, Stein und Papier: Die Schere schneidet das Papier, der Stein lässt die Schere abprallen, das Papier wickelt den Stein ein. Es gibt einen kurzfristigen Sieger im Kampf gegeneinander; auf Dauer haben alle drei Positionen in etwa gleiche Chancen als Sieger im Spiel gegeneinander hervorzugehen. Ganz ähnlich wird es auch mit den drei Perspektiven Konstruktion, Methode und Praxis sein. Wir können das erkenntniskritische Spiel nur mit allen Dreien betreiben, aber es kann allein aus einer Sicht nie einen Sieger geben. Es ist ein Spiel mit verschiedenen Perspektiven, das mir als Metapher besonders viabel erscheint, um ein grundlegendes Problem von Erkenntniskritik in der Gegenwart zu bezeichnen: Die Siege aus einer Perspektive gelten immer nur für einen kurzen Spieleinsatz. Das will ich nachfolgend begründen.¹

Um was für ein erkenntniskritisches Spiel aber geht es überhaupt? Konstruktivisten sprechen oft davon, dass ein Beobachter, ein Teilnehmer oder Akteur sich seine Wirklichkeit erzeugt. Wenn sie dabei von Weisen der Welterzeugung sprechen, so denken wir sofort an Nelson Goodmans 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 eine anti-realistische Position markieren.

Goodman konkretisiert seine These, indem er davon spricht, dass der Verlust der *einen* Welt auch zu einem Verlust der *einen richtigen* Version von Welt führt. Dies hat auch die erste Kränkungsbewegung und gesteigert die zweite gezeigt: Wir müssen uns heutzutage darauf einlassen, dass es nach- und nebeneinander sogar mehrere „richtige Versionen“ von Welten gibt. Dies scheint mir eine berechnete und konstruktivistische Aussage zu sein. Sie betont in meiner Metapher von Schere, Stein und Papier 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

¹ Zur Unterscheidung von Konstruktivität, Methodizität und Praktizität im Kulturalismus, der diese drei Unterscheidungen eingeführt hat, vgl. Janich (2001 a).

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 legitimierte Formalismen in den Bereich der Methode gewechselt ist.

Hier nun ist ein Zwischenschritt in unseren Überlegungen notwendig, den ich einführen will, um die weitere Diskussion zu systematisieren. Dazu wähle ich ein Schaubild, eine Denk- und Reflexionstafel, die aus zwei Richtungen her argumentiert:

Wissenschaft: Unterscheidungsformen der Entstehung, Begründung und Geltung, Anwendung von Re/De/Konstruktionen

	Konstruktion	Methode	Praxis
Symbolisch	Relativität Singularität Pluralität	Begründung Geltung Verständigung	Viabilität
Imaginär	Möglichkeit Begehren Anerkennung	Begrenzung Intuition Unbewusstes	Visionen Fiktionen Ambivalenz
Real	Unvollständigkeit Ungewissheit Unsichtbarkeit	Unschärfe Willkür Chaos	Ereignisse Risiken Unfälle Katastrophen

Weisen der Welterzeugung
= Beobachtungs- und Handlungsperspektiven mit kultur- bzw. kontextbezogenen Versionen von Welten

(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. 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 und die sich aus den Kränkungsbewegungen zwei und drei zu der ersten hinzugesellen. Deshalb ergeben sich die drei Perspektiven des Symbolischen, Imaginären und des Realen, die wir aus dieser ersten Perspektive einbringen.

(2) Als Wissenschaftler sollten wir, wenn wir die Tafel von oben betrachten, in einer zweiten Perspektive mindestens drei Unterscheidungen nach Konstruktion, Methode und Praxis treffen, 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.

Allerdings ist zu beachten, dass die Weisen der Welterzeugung und die wissenschaftlich orientierte Betrachtung und Analyse sich daraus ergebender Felder miteinander verschränkt und vermittelt sind; sie sind Unterscheidungsformen, die wir als Beobachter, Teilnehmer und Akteure benutzen, ohne immer sehr trennscharf die einzelnen Wirkungsbereiche abgrenzen zu können oder zu wollen. Daher ist die entworfene Tabelle idealtypisch und keinesfalls ausschließend gemeint. Alle Felder stehen in Abhängigkeit zueinander und unterliegen Verwerfungen und Verfremdungen, die ihrerseits von den Beobachtungen, der Teilnahme an bestimmten Interessen, den aktiven Handlungen in bestimmten Kontexten unterliegen. Gleichwohl sind die Zuordnungen auch nicht beliebig, sondern orientieren auf wesentliche Leistungen, deren Viabilität jeder Nutzer sich erschließen und für sich beurteilen mag.

Zur Verdeutlichung sollen die einzelnen Reihen und Felder nun näher betrachtet werden:

(1) Die symbolische Reihe:

Schauen wir in den oberen Bereich der Tabelle in die Reihe des Symbolischen. Das erste Feld ist die symbolische Konstruktion. Für dieses Feld hat Goodman wohl Recht, denn hier scheint es so, als sei es möglich, verschiedene Versionen 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 (in anderen 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 so gesehen ist ein erkenntnis-kritischer Relativismus über längere historische Epochen gesehen 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. Eine gewisse Ausnahme machen die technischen und naturwissenschaft-

¹ Vgl. dazu einführend z.B. auch Mouffe (1999), die dieses Thema ins Politische wendet.

lichen Disziplinen, sofern sie eine logische Kunstsprache entwickeln, deren Wissens- und Wahrheitsbestand selbst ihr Untersuchungsfeld maßgeblich definiert. Diese Festlegungen sind gegen Veränderungen weit resistenter als die kulturell-zeitbezogenen Deutungen anderer Disziplinen, aber auch sie sind nie frei von neuen Entdeckungen und Umbrüchen mit Folgen für die Logik der Sprachen dieser Disziplinen.

Ziehen wir aus diesem Aspekt eine erste Konsequenz: Selbst wenn wir im Grunde Realisten blieben und weiterhin auf Tatsachen beharrten, dann müssten wir für unsere Konstruktionen zugeben, dass Tatsachen zumindest im Feld der symbolischen Konstruktion mehrere Versionen erlauben.

Methodisch könnte man aber immerhin einwenden – und dies würde Searle z.B. für den externen Realismus geltend machen –, 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 Tatsachen Geltung in den Begründungen verschaffen; die Verständigung 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 den eben erinnerten Streit zwischen einem Relativisten wie Goodman und Universalisten wie Nagel oder Searle. 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 aus 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 verständigen.

Doch machen wir uns damit die Sache nicht zu leicht? Müssen wir nicht anerkennen, um auf Searle zurückzukommen, dass der Mt. Everest als äußeres Objekt doch nicht ganz dem entsprechen kann, was an möglichen Deutungen über ihn geäußert wird? Gibt es nicht so etwas wie eine harte Realität, an die wir stoßen?

Gehen wir zurück zu Hilary Putnam. Auch er sieht hier eine übertriebene Subjektivität am Werk. Woher kommen die Welten, die Tatsachen? Sie sind von Menschen gemacht. Aber ist dies nicht zu einseitig bestimmt?

Putnam diskutiert dies am Problem der Sterne, dem *starmaking* (vgl. Putnam 1993, 256 f.). Müssen wir mit Goodman sagen, dass *wir* die Sterne gemacht haben?

Goodmans eigene Antwort verkompliziert zunächst das Problem. Er zeigt eine Sternkonstellation, den *Großen Wagen*. Haben wir diesen gemacht? Hier fällt – wieder im Sinne von Searle – die Antwort wahrscheinlich leicht, wenn wir nicht nur einen harten Realismus der *Welt 1*, sondern auch einen der *Welt 2* vertreten: Der *Große Wagen* erscheint zum Teil durchaus als diskursabhängig und beobachterrelativ. Aber doch nicht die Sterne, so würde Searle sagen, die auch dann noch existieren, wenn wir keine Diskurse im Sinne von Sternbildern führen.

Eine Antwort ist hier schwierig. Zunächst ist auch der Begriff Stern durchaus diskursiv, denn die Definition, was denn nun genau ein Stern und was kein Stern ist, zeigt gewisse Unschärfen. Goodman jedoch hält sich mit solchen Zwischenüberlegungen nicht auf, er ist auch hier radikaler, indem er den Menschen zum Schöpfer auch der externen Welt macht: Alle Entdeckungen der vermeintlich äußeren Welt sind geistesabhängig und damit gemacht. Sie sind Versionen unseres Geistes – und nun müssten wir, wollten wir ihm widersprechen, ihm erst einmal etwas nachweisen, über das wir geistesunabhängig denken und sprechen können.

An dieser Stelle bemerken wir, dass wir Goodman im Feld der Konstruktion kaum schlagen können. Sofern wir menschliche Konstruktionen betrachten, erscheinen offenbar notwendig Versionen und Welten im Plural.

Aber was wird aus der Differenz zwischen dem astronomisch georteten und registrierten Stern und der gedeuteten Sternengruppe, dem *Großen Wagen*? Sind es bloß zwei Versionen, die in ihrem jeweiligen Definitionsfeld richtig sind?

Es ist völlig klar, dass Goodman uns insbesondere im methodischen Feld in ernsthafte Schwierigkeiten bringt. Astronomen und Astrologen mögen sich in ihren Versionen ja noch ignorieren, aber als Wissenschaftler werden wir den strengeren Methoden der Astronomen wohl eher vertrauen. Doch es kann auch hier noch schlimmer kommen. 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. ebd., 259).

Nun sind diese beiden Deutungen allerdings schon wieder bestimmte Versionen, wobei die von Quine auch noch 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 Wissen-

schaften dazu, dass sich der Realismus immer weiter halten kann. Hier wird auf die Konstruktion aus der Verengung durch bestimmte Vor-Versionen geschaut, die sich in der Verständigung der Wissenschaft etabliert haben und die als Begründungen und als bestimmte Geltungen nach dem Maßstab einer ausschließenden Richtigkeit gefertigt sind. Dies wird Goodman zwar kaum zufrieden stellen, aber es erzwingt eine Sicherheit immerhin der intendierten Versionen. Doch wie sollen wir 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?

Nun ist es an der Zeit, in das dritte Feld zu wechseln, um einen pragmatischen Realismus erscheinen zu lassen, wie ihn Putnam vertritt. Aus der Sicht der Konstruktion hat uns Putnam ja schon zugestimmt, dass 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“ darstellt (vgl. dazu Putnam 1982).

Wie aber können wir beide Bedingungen erfüllen? Wir „lernen sie, indem wir uns eine Praxis aneignen“ (Putnam 1993, 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 Realisten 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?“ 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 weder über den Urheber noch ihre Wirklichkeitsableitungen einigen, dann werden sie fragen: „Beschreibe die Urheber oder die Wirklichkeit so, wie sie sind, um unabhängig von den Redeweisen darüber sagen zu können, was *ist*.“

Konstruktivisten aber verweigern darauf die Antwort, weil solche Fragen bereits eine realistische Verallgemeinerung bestimmter 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, dass die Wirklichkeit unabhängig von unseren Beschreibungen nicht beschrieben werden kann, zu der Annahme führen, dass es nur die Beschreibungen gibt?“ (Ebd., 264 f.)

Gehen wir aber 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 von oben nach unten jeweils kurz betrachte.

(2) Die Spalte der Konstruktion:

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 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.

Ihre Vielfalt entspricht auf einer *imaginären* Ebene der Welterzeugung unseren vorstellenden Möglichkeiten, unseren Wünschen und unserem Begehren, mit dem wir um Anerkennung in diesen Welten ringen. Wir sind imaginär ständig in einer Ekstase des Erzeugens, indem wir uns Wirklichkeiten erträumen, indem unsere Wünsche Berge versetzen oder unsere Vorstellungen weit über die Realität hinausreichen. Solche Imagination beinhaltet auch eine emotionale Antriebskomponente für unsere symbolischen Leistungen, denn die Rationalität des symbolisch Erzeugten bleibt unserem Willen des Vorstellens, des neu Entwerfens, des Erfindens viel zu äußerlich, um die Bereitschaft nach Variation, Vielfalt und kreativer Umgestaltung zu erklären. Als Individuen finden wir hier den singulären Ort unserer Möglichkeiten, der stets schon die begehrten und gespiegelten Anerkennungen von anderen mit ausdrückt.

Real sind alle Konstruktionen unvollständig. Wären sie je vollständig, dann wäre ein Ende der Geschichte(n) gekommen. *Real* zirkulieren die Konstruktionen als Versionen von Welten, als erzeugte Welten, die andere überraschen. Erscheinen sie mir imaginär, dann habe ich eine Vorstellung ohne Worte und Sprache von ihnen; erscheinen sie symbolisch, dann habe ich Zeichen, Worte, Begriffe, bestenfalls Erklärungen und ein Verständnis für sie. Aber *real*, da sind sie zunächst nur und machen etwas mit mir: Erzeugen einen Eindruck, ein Bild, ein Staunen, einen Schrecken usw. Sie sind das Ungewisse, denn ich weiß ja noch nicht hinreichend von ihnen; sie sind das Unbekannte, denn ich kann nicht angeben, was sie bedeuten werden; sie sind in ihren Bedeutungen aber auch das Unsichtbare – in ihnen wirkt die „unsichtbare Hand“, das vermeintliche Schicksal, die unbekannt

Macht oder wie auch immer Beobachter dies Reale für sich symbolisch verständlich zu machen versuchen –, weil ich immer erst später (wenn überhaupt) wissen kann, was sich ereignet hatte oder welchen Konstruktionen (welcher Art auch immer) ich ausgesetzt war. Dies reflektiere ich im Symbolischen.

(3) *Die Spalte der Methode:*

Methoden sind *symbolisch* Vergewisserungen, dass die Konstruktionen (als Beschreibungen über Wirklichkeiten in symbolischer, imaginärer oder realer Hinsicht) nicht zu subjektiv, zu willkürlich, beliebig, bloß einmalig, ungenau, uneindeutig, nicht wiederholbar, unverständlich, unlogisch usw. bleiben. Inso weit bekämpfen zumindest wissenschaftliche Methoden die offenen Aspekte der Konstruktionen auf der symbolischen Seite mit mächtigen Instrumentarien:

Begründungen bedienen sich vor allem rekonstruktiver Logik, 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. Die hier entwickelten Fachsprachen, Fachlogiken, Prototheorien des Erfolgs und Misserfolgs usw. sind insbesondere in den Naturwissenschaften, im technisch-wissenschaftlichen Erfolg der Moderne manifestiert.¹ Es ist dies ein Erfolg, der die *imaginären* Antriebe als bloße Träumereien begrenzt, wenn auch als zugestandene Intuitionen (als so genannten Erfindergeist) zulässt. Methodische Forschungserfolge stellen sich allerdings nicht von selbst ein, sie benötigen Imaginationen als intuitives Vorausschauen, als antizipierendes Vorstellen, ohne im Vorstellen allein zu verharren. Die Kombination von Methode und Imagination zwingt die Vorstellungen ins Erfinden auf engeren Feldern, wengleich auch z.B. alle ästhetischen Kunstwerke als Welten-Versionen gerade ein kreatives Spiel von Imaginationen und methodischen Vorgehen benötigen, um dann symbolisch interessant zu sein. Nun reden wir hier über das Imaginäre – wie über alle anderen Felder auch – immer aus dem Blick eines schon reflektierten Symbolischen. Dieser Angriff gilt auch dem Imaginären im Feld der Methode, wie die dritte Kränkungsbeziehung zeigte.

Wer reflektiert wissenschaftlich auf das Imaginäre in diesem Feld? Es ist die Theorie des Unbewussten, die dem Imaginären Grenzen setzt, indem sie es interpretiert und damit ins Symbolische zwingt. Wir wollen und sollen dies Imaginäre wahrnehmen und deuten, es symbolisch begrenzen lernen, um bewusster mit ihm umzugehen, nicht all seinen Möglichkeiten und seinem Begehren willkürlich ausgesetzt zu sein, um nicht „verrückt“ zu werden. Hier hat die Psychoanalyse einen methodischen Weg gewiesen, der zahlreiche Nachahmer und dabei Variationen der Bearbeitung erfahren hat: Das Imaginäre wird so zusehends auch ein Gegenstand der Reflexion der Wissenschaften über ihre Voraussetzungen.

¹ Insbesondere der methodische Konstruktivismus versuchte die Praktiken der Wissenschaft so zu rekonstruieren, dass Prototheorien als kulturalistische Konstruktionen entdeckt werden konnten. Vgl. dazu z.B. Kamlah/Lorenzen (1967), Lorenzen (1974), Lorenzen/Schwemmer (1975), Gethmann (1979), Mittelstraß (1974); für die neuere Diskussion insbesondere Janich (1996, 2001 b), Hartmann/Janich (1996, 1998).

Wechseln wir mit der Methode (ganz gleich welcher Wissenschaft) ins *Reale*, dann müssen wir uns zunächst schon bemühen, auf dies Reale zu stoßen. Die Methoden erzwingen ja gerade das Erscheinen einer schon symbolisch fixierten Realität, weil ihre Modelle vorhersagen sollen, was *wirklich* geschieht. So verwandelt sich alles Geschehen in ein symbolisches Erklären, das nur an seinen Rändern noch etwas Reales erfahren kann: Ein Scheitern der Vorhersage, eine Unschärfe in den Aussagen, Bedingungen, die das Ergebnis verfälschen, willkürliche Ergebnisse oder gar Chaos, das die Methode nicht vorhergesehen hatte.

(4) *Die Spalte der Praxis:*

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 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 *Mainstream* 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. Die Praktiken des 20. Jahrhunderts 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 der Begründung und Geltung 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 Postmoderne scheint die Ekstase des *Imaginären* so große Fortschritte zu machen, dass wir von den symbolisch geronnenen Resultaten unserer Imaginationen durch die Ekstase fiktiver Praktiken und Routinen eingeholt und imaginär begrenzt werden. Es gehört zu den Allgemeinplätzen der Gegenwart, dass wir Visionen benötigen, um voran zu kommen. Es gehört zu den multimedialen All-

tagserfahrungen, dass Fiktionen immer mehr Zeit gegenüber tatsächlichen Erfahrungen verschlingen, wobei es uns immer schwerer wird, das Fiktionale und das „Tatsächliche“ noch nach herkömmlicher Denkungsart zu unterscheiden. Eben noch Fiktion wird eine Karikatur des Lebens auf Papier gebannt, in Filme gescannt, in Lichtgeschwindigkeit an entlegenste Orte der Welt übertragen, um simultan als neue Wirklichkeit realistisch und „tatsächlich“ zu erscheinen. Eine große Wunschtraummaschine scheint die Wirklichkeit immer mehr zu dominieren. Sie erweist sich bei näherer Betrachtung als bloß symbolische Konstruktion, deren Methode darin wurzelt, sich unserer Imaginationen meist vereinfachend und klischeeartig zu bedienen, um marktmäßigen und profitablen Erfolg in der Praxis zu erzielen. Dass dieser Erfolg überhaupt möglich ist, zeigt jedoch, wie sehr das Imaginäre eine treibende Kraft auch in der symbolischen Praxis fiktionaler oder virtueller Wirklichkeiten ist. Die Wissenschaften mit ihrer Bevorzugung der rationalen Felder unterschätzen diese Aspekte meist sehr. Ihre vielfach erkennbare Selbstvergessenheit der dritten Kränkungsbewegung gegenüber verstärkt diesen Effekt.

Das (oft unbewusste) Streben nach Anerkennung durch Spiegelung in anderen Menschen ist in den Praxen der Gegenwart aus einer relativ homogenen Viabilität mit klarem Ordnungs- oder Anerkennungsprofil, also mit bestimmten, allgemein verbindlichen Normen und Werten, klaren Wunschvorstellungen, scheinbar unveränderlichen und stabilen Zwängen und Kontrollen, also aus einer Anpassung in gesetzte und überkommene Ordnungen mit relativ geringer Beschleunigung, übergegangen in ein beschleunigtes Zeitalter der Ekstasen der Freiheit: Die selbst gewählten Freiheiten, die Arten eines selbst gewählten Lebens, die damit verbundenen Unsicherheiten, kurzfristigen Strategien, gefährlichen Lebensweisen, das Fragmentarische und die Stimmungsumschwünge, die aneinander gereihten Moden und der ständige Druck, Neues zu konsumieren, bestimmen zunehmend die Viabilität, die kulturellen Passungsformen, insbesondere im imaginären Beobachtungsfeld, immer mehr. In der symbolischen Praxis sind wir immer noch an langsamer beschleunigungsfähige Strukturen gefesselt, aber in den Freiheiten unserer Freizeiten, unserer Träume, selbst in den gespiegelten symbolischen Formen der Massenmedien, scheinen wir die Ekstase der Freiheit schneller und leichter 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.

Dies ist auch für die Wissenschaften ein nunmehr hoch relevantes Feld. Die Freiheit der Konstruktionen, der Methoden und vielfältiger Praxen ist befriedigend und unbefriedigend zugleich. Das Begehren nach Anerkennung, nach Spiegelung der eigenen Wünsche und des eigenen Vorstellens in den a/Anderen, nach Verwirklichung in den imaginären und symbolischen Praxen, realisiert den Wunsch eigener Freiheiten, zerbricht aber zugleich an den Freiheiten a/Anderer. Das eigene Gelingen oder Misslingen steht nach dem Ende der großen Entwürfe für alle immer schon unter dem Vorbehalt, nur für einige oder sogar nur für mich zu sein. Zudem ist die Freiheit in ihren Ekstasen mit zunehmenden Unsicherheiten erkaufte, denn Unsicherheiten, Ungewissheiten, Unvollständigkeit durchqueren bereits die Imaginationen, die sich so selbst zurücknehmen und kontrollieren. Auf dieser Grundlage geht auch die Wissenschaft in ein neues Zeitalter: Die Ambiva-

lenz gegenüber ihrer eigenen Leistungsfähigkeit ist ihr in allen symbolischen Konstruktionen, Methoden oder Praxen nun deutlicher als zuvor eingeschrieben. In der Praxis macht sich das Reale immer wieder geltend. Individuell erscheint es mir z.B. als Staunen, weil ich im Gegensatz zu meinen Imaginationen oder symbolischen Theorien etwas bemerke, was ich nicht erwartet habe. Es mag auch der Moment einer sinnlichen Gewissheit vor aller Wahrnehmung, vor dem Verstand und der Vernunft sein, die mir eine mir äußerliche Welt auf einem Schlag ganz klar, rein und erhaben, vielleicht auch schrecklich schön oder unverständlich gewaltig erscheinen lässt.¹ Hier sprechen wir auch gerne von realen Ereignissen, die unser Leben verändern, auf einem Schlag unsere Sichtweisen verwandeln, unsere Welt neu gestalten. Da die Ekstasen des fiktional Symbolischen und des Imaginären solche Momente zum Gegenstand aller klischeehaften Durchspielungen (z.B. in Katastrophenfilmen, in romantischen Movies, in allen möglichen Szenarien) machen, werden mir diese Momente zunehmend mehr durch Erinnerungen an diese Vorerfahrungen vermittelt, gesteigert, verwandelt werden. Auf der Seite der gesellschaftlichen Praktiken erscheint dieses Reale, das wir als Grenze zu unseren Konstrukten und Methoden und Praktiken noch anerkennen müssen, gegenwärtig zunehmend mehr als Risiko. Es sind die Risiken unserer Praxen selbst, die durch das Reale immer wieder schonungslos aufgedeckt werden. Die Rede von der „Risikogesellschaft“ (Beck 1986) zeigt, dass unsere Erfindungen, Technologien, Strategien sehr oft nicht nur Effekte im engeren Beobachtungs- und Handlungsfeld erbringen, sondern Gegeneffekte in anderen Feldern erzeugen, die kaum zu kontrollieren sind. Je mehr wir auf die Viabilität unseres Fortschritts setzen, desto gefährlicher werden die Risiken, die wir als Rückkopplungen in der Realität erzeugen. Es ist dies keine von uns geplante und kontrollierte Realität, sondern sie kommt als Reales von außen und scheinbar unerwartet zu uns zurück. Die Theorie des Unerwarteten nennen wir dann z.B. die Theorie der Risikogesellschaft.

Wir erkennen Risiken in unterschiedlicher Weise an: als von Menschen konstruierte oder produzierte, als Unfälle, die auf Grund unterschiedlicher Faktoren zu Stande gekommen sind, als Katastrophen, die nicht vorhersehbar waren usw. Das Reale zeichnet sich in unseren Praxen eben dadurch aus, dass wir nicht wissen können, was alles geschehen wird. Immer erst im Nachhinein werden wir wissen, was wir nicht wussten oder vorstellen konnten. Das Reale wird in unseren Praxen mithin zu einem Grenzbereich, den wir von unseren übrigen Weisen der Welterzeugung, die uns als Realität bzw. Wirklichkeit erscheinen, deutlich unterscheiden müssen. In unseren imaginären und symbolischen Realitäten sind wir immerhin so weit sicher, wie es unsere Konstruktionen, Methoden und Praxen uns erlauben. Dies sind Bereiche, die Putnam z.B. als internen Realismus bezeichnet, also ein Realismus, der immer auch von uns abhängt.

Wir können dies jetzt noch präziser sagen: Es ist ein Realismus, der von symbolischen und imaginären Feldern der Konstruktion, der Methoden und Praxen abhängt. Es ist, wenn wir so wollen, ein menschlicher Realismus, der sich als Konstruktivismus entpuppt, denn wir können nicht von außen (durch Abbildung, Widerspiegelung, Tatsachen oder reine Wirklichkeit) das abholen, was unsere

¹ Bereits Hegel betonte die Differenz zwischen der sinnlichen Gewissheit als reichster „Erkenntnis“ und der abstrakten Wahrheit des Symbolischen.

Redeweisen über Bilder, Äußeres, Tatsachen oder Wirklichkeiten auszeichnet. Wohl aber können wir insbesondere methodisch reflektieren, was wir unter welchen Voraussetzungen konstruieren, methodisch begrenzen, praktisch anwenden. Und dazu sollte auch gehören, dass wir zugestehen, dass es etwas außerhalb unserer Realität oder Wirklichkeiten gibt, die so konstruiert, methodisch organisiert und praktisch durchgeführt werden. Diesen Bereich nenne ich das Reale. Im Moment des Benennens, diese Pointe müssen wir hinnehmen, gehört es allerdings schon zu unserer mehr oder minder reflektierten Realität. Es markiert also bloß eine Grenze des Reflektierbaren.

Nachdem ich die Felder relativ isoliert voneinander beschrieben habe und hier auch nur sehr knapp auf die Verhältnisse der Reihen und Spalten zueinander und die Bedeutung der Wechselwirkungen zwischen den Feldern eingehen konnte, möchte ich nun zunächst einige allgemeine Schlussfolgerungen festhalten:

(1) Die gesamte Tafel ist eine symbolische Konstruktion, die versucht, über das Symbolische in seinen Bedeutungen für Weisen der wissenschaftlichen Welt-erzeugung und für Unterscheidungsmerkmale hierbei hinauzuweisen. Es handelt sich um ein Konstrukt mit bestimmter Methode, das aber nicht den Anspruch erhebt, universalistisch zu sein. Es ist ein Angebot an die wissenschaftliche Reflexion, dessen Viabilität sich in den Praxen der Wissenschaften beweisen muss. In die Tafel sind die Reflexionen über die drei Kränkungsbewegungen mit eingeschrieben.

(2) Jedes Feld enthält Begriffe, die nur in Annäherung wiedergeben können, welche wesentlichen Beobachter- und Handlungsperspektiven betroffen sind. Vollständige Listen erscheinen hier nicht als möglich; Präzisierungen können vorgenommen werden. Dies ist das Wesen der Kränkungsbewegungen: Wir haben das Universelle verloren, das Partikulare gewonnen, aber wir müssen uns zugleich vor dem Beliebigen immer wieder schützen.

(3) Wissenschaft heute zeichnet es aus, so eine zentrale These, dass von jedem Feld aus alle anderen interpretiert und herabgesetzt werden können. Daraus resultiert sehr viel Streit, der oft unergiebig ist, weil nicht aus einem Feld alle Probleme gedeutet werden können, da alle Felder bei wissenschaftlicher Arbeit, so eine weitere These, bei einer Öffnung von Perspektiven betroffen sind (= systemischer Aspekt). Und auch hier ist keine Vollständigkeit von Feldern zu erwarten, da das hier vorgestellte Konstrukt nur ein Vorschlag aus der Sicht meines Ansatzes sein kann, der in diesem Ansatz noch variiert und in anderen Ansätzen gänzlich anders konstruiert sein kann. Allein die Viabilität – aus meiner Ansicht in den Bereichen der Konstruktion, Methode und Praxis – sichert den Erfolg und Misserfolg von solchen Theorien im Vergleich und auf eine bestimmte Zeit für bestimmte – mehr oder minder große – Verständigungsgemeinschaften.

(4) Konstruktivistische Ansätze erweisen sich als besonders ergiebig, wenn es um ein interdisziplinäres Verständnis in den Wissenschaften geht. Dies liegt daran, dass sie insbesondere in der Variante sozialer Konstruktivismen Konstruktionen, Methoden und Praxen relativ frei von eng fixierten Vorgehensweisen sehen können, so dass die Widersprüchlichkeit wissenschaftlichen Beobachtens und Handelns nicht mehr als Schrecken (aus einer Überbetonung der Wichtigkeit der

methodischen Felder) erscheint, sondern im Zusammenhang mit anderen Leistungen oder Fehlleistungen der Wissenschaften gesehen werden kann. In dieser Hinsicht eignet sich eine konstruktivistische Erkenntniskritik insbesondere für ein metatheoretisches Verständnis wissenschaftlicher Diskurse. (In diesem Sinne soll das Schaubild als Anregung auch für Nicht-Konstruktivisten verstanden sein.)

(5) Für den Realitäts- oder Wirklichkeitsbegriff im Konstruktivismus bedeutet mein Ansatz, dass wir Realität und Reales unterscheiden sollten. Erst so erhalten wir ein hinreichend plausibles Realitätskonzept, wie nachfolgend für den Konstruktivismus noch präzisiert werden soll.

Nun habe ich die Felder des Schaubildes bisher eher einführend und dabei recht offen voneinander abgegrenzt. Für Konstruktivisten ist sicherlich die Situierung bisheriger konstruktivistischer Ansätze in diesen Feldern interessant. Sie kann uns verdeutlichen, wo es Defizite in der eigenen Reflexion im Blick auf die Metapher von Schere, Stein und Papier gibt. Ich schicke meine provozierende These voraus: Manche meinten bisher vielleicht, überwiegend mit der Schere, dem Stein oder dem Papier gewinnen zu können. Wichtiger wäre es für mich jedoch, die Regeln des Spiels – also die Ordnung konstruktivistischer Diskurse – zu durchschauen (vgl. auch Reich 2001 a). Hierbei zeigen sich deutliche Stärken und Schwächen konstruktivistischer Ansätze, so wie sie in den Kränkungsbewegungen behandelt wurden:

Der *radikale Konstruktivismus* setzte, wenn wir als einen Ausgangspunkt Maturana nehmen, zunächst stark auf das symbolische Feld der Methode, von dem aus dann der Bereich der Konstruktionen gedeutet wurde. Dabei wurden Einzelkenntnisse insbesondere aus der Biologie auf andere Bereiche modellhaft übertragen. So konnte der Anschein einer harten, faktischen Begründung aus evolutiven und natürlichen Vorgängen heraus entstehen, was mit zur Popularität des Ansatzes beigetragen hat. Der darin liegende Naturalismus und Realismus wurde dadurch verstärkt, dass der radikale Konstruktivismus in seiner Argumentation mit wenigen Ausnahmen in den symbolischen Feldern verblieb und auch immer wieder zu naturalistischen Ableitungen verführte, weil die Begründung aus einem Beobachterbereich, einer Biologie der Kognition, aus bloß einer Praxis, nämlich einer biologischen Viabilität, hergeleitet wurde. Dabei blieb selbst die Geltung umstritten, denn mit dem Blick auf Sprache und Kognition wurde der biologische Bereich überschritten und ein kultureller Bereich sehr oft naturalisiert, obwohl gerade Maturana z.B. gegen Luhmanns Ausweitung des Konzepts auf soziale Verhältnisse sich zu wehren versuchte. Analog wird oft auch in der Hirnforschung und Neurobiologie ein „realistischer Konstruktivismus“ entwickelt, der immer wieder mit naturalistischen Generalisierungen arbeitet und dabei in die Fallen der ersten Kränkungsbewegung tappt.

Andere radikale Konstruktivisten wie Heinz von Foerster suchten aus der Kybernetik oder wie Ernst von Glasersfeld aus der konstruktiven Psychologie Piagets Begründungen zu gewinnen, deren Geltungsansprüche sie vorrangig für die Seite der Konstruktion thematisierten. Ihre Stärke und Bedeutung in der Entwicklung des Konstruktivismus liegt sicherlich darin, dass sie die Relativität symbolischer Konstruktionen so vielfältig und anschaulich erläutern konnten.

Eine Schwäche des radikalen Konstruktivismus ist neben seiner Tendenz, zu naturalistischen Fehlschlüssen zu neigen, insbesondere sein sehr allgemeines Verständnis von Viabilität in unterschiedlichen Praxen (vgl. auch Reich 2000 a): Wird die naturwissenschaftliche Herleitung sehr stark betont, dann besteht die Gefahr einer Verkürzung der Unschärfen der Lebenswelt und einer Übergeneralisierung sehr einfacher Modelle, die kaum für die Widersprüchlichkeit lebensweltlicher Vorgänge zur Erklärung taugen. Ebenfalls sind Bevorzugungen des Kognitivismus zu erkennen, die imaginäre, interaktionelle und emotionale Aspekte vernachlässigen und so methodisch sehr einseitig ausfallen.¹ Abstraktes Systemdenken, wie es z.B. Luhmann anregt, entfernt sich von der Lebenspraxis und Subjektivität, auch von der Singularität und Pluralität von Konstruktionen, indem es eine vorwiegend methodische Betrachtung für alles intendiert, die als künstliche Welt immer erst in die konkreten Lebenswelten rückübersetzt werden muss.

Der *konstruktive Realismus*, wie er von Wallner vertreten wird, setzt zunächst im symbolischen Feld der Konstruktion an. Er unterscheidet Realität als menschlich gemachte, die sich auf eine uns äußere Wirklichkeit bezieht.² Diese für unsere Konstruktionen zunächst externe Wirklichkeit, sie erinnert an die externe Realität bei Searle, ist ein Bereich, den wir aber nun keineswegs immanent auffassen können, weil wir sie dann schon zu unserer Realität gemacht haben. Wallner bezeichnet mit Wirklichkeit einen Bereich, den wir nicht erfassen können, den wir auch nicht gewiss verorten oder in seinen Teilen deutlich sichtbar machen können. Die Wirklichkeit ist eine Grenze unserer Realitätsvorstellungen. Aber sie ist nicht durch Realitätsvorstellungen, die wir symbolisch generieren, zu beruhigen. Unterschiedliche Realitätsvorstellungen sind vielmehr immer durch sie beunruhigt. Und sowohl diese Unruhe als auch durch die unterschiedliche Unruhe, die die Realitätsvorstellungen verschiedener Fächer oder Herangehensweisen auszeichnen, sind wir gezwungen, wenn wir denn offen genug schauen, Verfremdungen anzuerkennen, die wir in unsere symbolische Realität irgendwie konstruktiv einbauen müssen und sollten. Verfremdungen treiben uns an, uns ständig neu zu orientieren und neue Lösungen zu finden. Insoweit hilft ein Realismus – ein durch verschiedene Beobachter vermittelter Blick auf das Nichtaufgehen von ihren Realitätsvorstellungen mit der Wirklichkeit – Wallner, die konstruktiven Lösungen nicht in eigener denkender oder erfindender Zirkularität aufgehen zu lassen, sondern Begründungen und empirische, experimentelle, verfremdende Zugänge aufeinander zu beziehen. In seinem Ansatz wird, so scheint es mir, primär vom Feld der Konstruktion auf das Feld der Methode geschlossen. Die praktische Viabilität bleibt den einzelwissenschaftlichen Forschungen auf dieser Basis überlassen.

Der *methodische Konstruktivismus* will streng von der Praxis ausgehen und methodisch strikt die Konstruktionen auf die in sie schon eingegangenen Voraussetzungen als Zweck-Mittel-Setzungen rekonstruieren. Dabei heißt Praxis zunächst Fachpraxis, d.h. der methodische Konstruktivist rekonstruiert im Grunde

¹ Dies gilt auch für Arbeiten, die im Anschluss an Piaget sozialisationstheoretisch argumentieren. Sie weisen aber immerhin teilweise eine Öffnung zum Interaktionellen auf. Vgl. einführend Grundmann (1999).

² Vgl. dazu z.B. einführend Wallner (1992 a, b); mit Diskussionsbeiträgen z.B. Wallner u.a. (1993); Slunecko (1997).

überwiegend im Feld der Methoden die logische Schlüssigkeit der Verfahren, indem er sie auf Merkmale der Konstruktivität hin strikt methodisch, logisch oder technisch rekonstruiert. In der neueren Variante des *Kulturalismus* will der Ansatz verstärkt die kulturelle Praxis einbeziehen, was aber bisher nur in Ansätzen gelungen ist. Dominant ist hier eine methodische Rekonstruktion, die als sehr interessant angesehen werden muss, weil sie methodische Präzisierungen oder Infragestellungen vornehmen kann, die aber zugleich einseitig ein Zweck-Mittel-Denken analysiert, das Prototypen von Wissenschaften zu rekonstruieren versucht. Dies läuft auf eine Dominanz der Methodendiskussion hinaus, für die dieser Ansatz im konstruktivistischen Spektrum die eindeutigsten und präzisesten Instrumente geliefert hat. Diese überzeugen vor allem im naturwissenschaftlichen und technischen Bereich, sofern Zweck-Mittel-Setzungen betrachtet werden; aber es scheint sehr schwierig zu sein, sie auf soziale und kulturelle Praktiken insgesamt auszudehnen, weil insbesondere das Ansetzen allein in den symbolischen Feldern und hier überwiegend im methodischen Bereich einseitig erscheint.

Der *soziale Konstruktivismus* tritt heute in vielfältigen Formen auf. Als postmodernes Denken dekonstruiert er vor allem die Übererwartungen im Feld der Methode und orientiert sich entweder schwerpunktmäßig im symbolischen Feld der Konstruktion oder der Praxis. Es finden sich aber auch Anklänge an die imaginären Felder. Aus der Sicht der Konstruktion radikalisieren soziale Konstruktivistinnen in der Regel die Relativität der Erkenntnis. Sie betonen nicht nur Singularität von Ereignissen und Pluralität von Aussagen, sondern sehen auch ethnozentrische Vor-Urteile, postmoderne Beliebigkeit und erhöhte Freiheitsgrade in der Beurteilung von Erfolg und Misserfolg. Sie dekonstruieren das methodische Denken, indem sie an allem zweifeln, was über den Tag hinauszureichen scheint. Dies ist mitunter übertrieben, sofern so Voraussetzungen auch methodischer Art übersehen werden, die selbst noch eine begründende und auf relativierende Geltung zielende Kritik beanspruchen muss, um sich verständlich zu machen. Und es ist dort übertrieben, wo aus der Sicht von Praktiken, Routinen und Institutionen strukturelle Kräfte und Bindungen, die auch in der Beschreibung der Postmoderne nicht einfach zum Verschwinden gebracht werden können (vgl. z.B. Bauman 1999), übersehen werden.

Aus der Sicht der Praxis werden hingegen Bevorzugungen von Konstruktionen und Methoden sichtbar, die gesellschaftliche Interessen, Macht, Strukturen erkennen lassen, die in einer engeren Sicht meist verborgen bleiben. Hier ist für die konstruktivistische Betrachtung immer auch eine soziale und politische Seite wesentlich.

Der *interaktionistische Konstruktivismus* versucht die hier gegebenen Felder als eine möglichst breite Betrachtung einzuführen und möglichst umfassenden Analyseaspekten gerecht zu werden. Er erwartet keinen Sieger aus der Sicht einzelner Felder heraus – so interessant im Einzelfall die Argumentationen aus einem Feld heraus auch sein mögen –, er erwartet auch nicht, dass die Dominanz einer Reihe von Feldforschungen oder Unterscheidungstiteln größten Erfolg bringen wird, sondern er setzt auf eine mehrperspektivische Schau und Reflexion, die zeigen hilft, dass der Konstruktivismus zunächst eine enorme Steigerung unserer Reflexionsbreite als auch Reflexionstiefe erforderlich macht. Der Konstruktivismus ist insoweit keine sparsame oder einfache Lösung in der Erkenntniskritik, er

kann und will hier nicht mit den vielen Varianten des Realismus z.B. konkurrieren, die immer wieder auf Theorien des gesunden Menschenverstandes hinauslaufen. Aber er kann helfen, unsere Erkenntnisprobleme zumindest so vielschichtig zu betrachten, dass wir eingebaute Einseitigkeiten und Schwächen möglichst schon in den Anfängen unserer Argumentationen bemerken lernen, ohne jedoch je erwarten zu können, damit auch noch das Reale besiegen zu können.

3) *Das Reale im Konstruktivismus*

Die Reihe des Realen in meinem Schaubild markiert, dass wir in all der gesetzten symbolischen Realität, in unserer imaginären Realität, also sowohl in unseren kodifizierten Zeichen und Sprachen als auch in unseren Vorstellungen und Träumen, doch nie vollständig die Zukunft (oder Gegenwart oder Vergangenheit) voraussagen oder erkennen können. Dies wird zudem durch die Unterscheidung einer symbolischen Reflexion dieses Umstandes auf einer individuellen und gesellschaftlichen (wissenschaftlichen) Ebene verschärft.

Individuell ist die Sozialisation des Menschen ein Abarbeitungspotenzial an Erfahrungen (*experience*) mit dem Realen: Mein individuelles Wissen, meine Lebenserfahrung in meiner Biografie, meine Wahrnehmung und mein Vorstellen sind stets mit realen Ereignissen konfrontiert: Sie sind unvollständig und vervollständigen sich nach und nach immer mehr, ohne je voll werden zu können; sie sind ungewiss und werden doch nach und nach gewisser, ohne je Gewissheit erreichen zu können; sie sind unsichtbar miteinander verknüpft und erst im Nachhinein – wenn überhaupt – verstehe ich, was jenes Reale für mich damals verändert hat und hieraus rekonstruiere ich mir meine Biografie.

Gesellschaftlich ist das Reale eine andere Beobachtungsfigur als individuell. Die Mehrheit der Verstorbenen und gegenwärtig Lebenden weiß mehr als das Individuum. Überall gibt es Wissensvorräte – mitunter vergessene –, die das schon als symbolische Realität für sich fixiert haben, was ich erst noch real erfahren muss. Es ist diese Differenz, die das Reale antreibt und zugleich so ungleich über die Menschen verteilt: Nach Wissen und Unwissen, Halbbildung und Unbildung, Macht und Ohnmacht usw.

Und noch eine Unterscheidung scheint für das Reale maßgeblich zu sein. Das Reale erscheint zunächst immer als ein extern Reales, das oft als eine nicht vom Menschen gemachte Realität wirkt. Es erscheint in unseren Diskursen wie eine Mahnung an unsere Ohnmacht. Es ist extern und erscheint schicksalsbezogen, als jenes hereinbrechende Ereignis, das wir nicht im Voraus kontrollieren können. Zwar sind wir in der Lage, es symbolisch und imaginär zu bearbeiten, was dazu führt, dass es damit von all seinem Schrecken oder Staunen schon wieder viel verloren hat, aber eine vollständige Kontrolle dieses Realen gelingt uns nicht. Zugleich aber kann dieses reale durchaus auch von Menschen gemacht sein, denn auch menschliche Produkte und von Menschen erzeugte Ereignisse können für andere Menschen jenes Reale darstellen, dem sie plötzlich ausgeliefert sind: Macht, Gewalt, Terror, Krieg sind beispielsweise Facetten seines Erscheinens.

Für uns als Beobachter sind beide Wirkungsweisen des Realen extern und zunächst nicht kontrollierbar. Für uns als Akteure sind die Wirkungen durchaus unterschiedlich, je nachdem auf welcher Seite wir stehen: Als Produzenten des Realen für andere organisieren wir es stets symbolisch und materiell, und es ge-

hört zur Mächtigkeit unserer schlimmsten Waffen, dass ihre Grausamkeit so unvorstellbar erscheint. Alle humanistische Vernunft muss darauf drängen, dies Reale zu begrenzen und ins Humanitäre, ins Menschliche zurückzuführen. Aber hier ist es wie mit der Macht: Das Reale für a/Andere ist nicht durchgängig begrenzt, denn die Interaktion von Menschen produziert und konstruiert es immer wieder notwendig.

Das äußere, vom Menschen nicht gemachte, Reale kommt aus dem, was wir Natur, Kosmos, Schicksal oder Zufall nennen. Oft übersehen wir leicht, dass diese vermeintlich externe Welt bereits vielfältig eine schon von uns gemachte Welt ist. Insoweit ist die Unterscheidung der zwei Erscheinungsformen des Realen schon irreführend. Sie ist ein Ressentiment an Verständlichkeit: Wir übersehen nicht, dass insbesondere Realisten auf einfache Art verstehen wollen, was vom Menschen gemacht und was vorausgesetzt werden muss. Der Konstruktivismus ist andererseits aber eine Wissenschaftsauffassung, die sich aus solcher Einfachheit verabschieden muss.

Nehmen wir nochmals den Mt. Everest als vermeintlich externes Reales. Welcher Beobachter stellt fest, dass der Mt. Everest tatsächlich extern ist? Der Beobachter benötigt eine methodische Konstruktion darüber, was er als Übergang eines menschlich gemachten und eines natürlich externen Realen ansieht. Insoweit ist er schon immer in der Konstruktion von menschlicher, z.B. sprachlicher, Realität, bevor er ein extern Reales als Grenzpunkt eigenen Konstruierens ins Feld führen kann. So scheint es im Beobachten zwar eine äußere Natur zu geben, die wir jedoch bei einer wissenschaftlichen Re/De/Konstruktion immer in ein methodisches Reflektieren über die Abstufungen von zugeschriebener Externalität und Unverrückbarkeit stellen müssen, um uns Klarheit über die Perspektiven und Handlungsbezüge zu verschaffen. So kann also auch das Eingeständnis, dass es eine reale Welt hinter unserem Rücken, jenseits unserer Blicke oder Gewissheiten geben mag, nicht darüber trösten, dass wir zu dieser Welt *methodisch* nur einen *vermittelten* Weg finden können. Und diese Vermittlung zwingt uns, über unsere Konstruktionen zu reflektieren.

Es fällt uns schwer, die dualistische Redeweise von vorhandener und gemachter Welt aufzugeben. Aber längst wird in unseren Praktiken, Routinen und Institutionen, in unserer gesamten Umwelt und Lebenswelt deutlich, wie sehr sich eine zuvor äußerliche, dem Menschen nicht oder kaum zugängliche Welt mit einer von uns gemachten Welt vermischt. Dies ist der Erfolg unserer Zivilisation. Wo früher die externe Realität für sich zu stehen schien, da verwandelt sie sich immer häufiger in eine vom Menschen gemachte Realität, die für andere Menschen wie ein Reales wirken kann. Wir haben zunehmend erkennen können, wie sich unsere Beobachtungen und Handlungen immer schon mit dem mischen, was wir Realität nennen. Und dennoch müssen wir zugeben, dass unser Vermögen die Grenzen des Realen nicht vermeiden kann. Unser Problem und unsere Paradoxie ist es jedoch, dass schon die Behauptung eines rein externen Realen ein solcher Vermeidungsversuch sein kann. Putnam (1993, 246 ff.) spricht von einem kleinen oder großem Realismus, um Effekte einer solchen Vermeidung zu bezeichnen: Der große Realismus ist jener, der als metaphysischer Realismus aus einer externen Realität sich die Tatsachen gewinnen will, die auf die Wahrheit einwirken; da sollten wir besser kleine Realisten sein, die wissen, dass ihre idealisierten Redeweisen immer

schon das mitbestimmen, was sie als Formalisierung ermöglichen können (ohne bloß Unsinn zu produzieren). Methodisch können Formalisierungen ins Endlose und in immer weiteren Un-Sinn getrieben werden, sofern ihnen nicht Grenzen durch die (uns begrenzende und dabei begrenzte) Praxis gesetzt sind.

Sehen wir dies nicht dualistisch, sondern als ein Problem unserer Erkenntnisoperationen, dann können und sollten wir stets Übergänge reflektieren. Zwischen die verschiedenen Erscheinungsweisen des Realen können wir alle formalisierten kleinen Unterschiede einfügen, die weitere Unterschiede machen. Es würde dies ein Empfinden befriedigen, das in der methodischen Suche nach härterer und weicherer Wirklichkeit eine Sicherheit der symbolischen Ordnung auf der Basis zugeschriebener Tatsachen sucht. Wir würden dann nach Grenzbedingungen suchen, wie es z.B. in Experimenten unter meist sehr kontrollierten Bedingungen geschieht. Es ist im Symbolischen und vermittelt mit dem Imaginären immer wieder die Suche nach der Grenze zum Realen. Aber als Gewissheit bleibt entgegen all dieser Suche, dass sich ein Reales immer gegen unsere Vorausschau geltend machen wird.

Insoweit müssen wir Realismus und Konstruktivismus deutlich unterscheiden. Haben wir mit der Unterscheidung von Realem und Realität (als symbolisch bereits erfasste Form des Realen) nicht bloß eine sehr traditionelle, aus dem Empirismus und Positivismus stammende, sich am empirischen Sinnkriterium oder einer metaphysisch gesetzten sinnlichen Gewissheit orientierende Theorie übernommen, die als Modell wenig aussagt?

Ich will diese Frage auf den Mt. Everest zurückbeziehen. Ist nun in der subjektiven Begegnung der Mt. Everest dann realer, wenn wir überraschend auf dem Berg erfrieren oder wenn wir bei einem Film über diesen Berg erkennen, wie unbekannt dieser Berg uns bisher war? Kehren wir mit dieser Frage zu unserer Tafel zurück, dann sind wir verstört: In welchem Feld sollen wir diese Frage einsetzen? Im symbolischen Feld der Methode müssten wir uns dezidiert nach Unterscheidungskriterien entscheiden. Im Feld der Konstruktion wäre die Antwort schon relativ im Blick auf das, wofür wir uns entschieden hätten. In der Praxis müssten wir schauen, was tatsächlich bei welchen Beobachtern, Teilnehmern und Akteuren geschieht. Hier hätten wir vermutlich bei der gewählten Fragekonstruktion den größten Erfolg, Unterschiede auszumachen. In der Imagination gibt es sehr unterschiedliche Varianten. Und real zählt nur das, was individuell oder hochgerechnet gesellschaftlich als Lücke, Begrenzung, Erfahrung usw. erlebt und dann in eine irgendwie konstruierte Realität umgeformt wird. Beide Erlebnisse können also sehr real sein, wenngleich nur derjenige symbolisch wird berichten können, der nicht beim Ereignis selbst verstorben ist.

Konstruktivisten können auf diese oder ähnliche Fragen also keine pauschale Antwort geben. Sie hüten sich, so hoffe ich, zu vorschnell zu sein. Wenn denn ein Ereignis Sinn macht, eine Unterscheidung zu treffen, nach der die Arten der Realität nach äußerlich-natürlich erscheinenden und menschlich-konstruierten methodisch differenziert werden, wenn dabei bedacht bleibt, dass diese ganze Operation ohnehin schon eine Konstruktion von Menschen ist bzw. eine methodische Entscheidung voraussetzt, dann kann sie für jene viabel sein, die dies tun. Solche Menschen sind Konstruktivisten und wir sollten ihre Position deutlich von

dem unterscheiden, was Realisten tun: Realisten verharren im Dualismus einer Abbildung – in welchen groben oder subtilen Formen auch immer.

In der Regel aber sind wir in unseren Zuschreibungen an eine äußere Welt zumindest in der Wissenschaft viel unfreier als wir denken. Es gibt andere Bereiche, wie z.B. die Kunst, wo sogar der bewusste Einsatz des Realen sehr viel umfassender, verstörender, direkter gelingen kann. Hier sagt ein Blick mehr als tausend Worte; wobei es ohnehin mehr als tausend Worte braucht, um in der Wissenschaft zu bestehen. Die wissenschaftlichen Methoden hingegen verzahnen Konstruktionen und Praxis, die Konstruktionen ermöglichen Methoden und Praxis, die Praxis lässt Konstruktionen und Methoden erst zur Anwendung kommen. In der noch so groß erscheinenden Freiheit sind wir immer schon in der Falle einer Methode, die uns nach berechtigt oder unberechtigt, bisher üblich oder unüblich, erfolgreich oder erfolglos usw. fragt. Diesen Umstand können Verständigungsgemeinschaften auch nur bedingt durch Mehrheitsabstimmungen aus der Welt schaffen.

Gewiss, es wäre möglich, dass eine Verständigungsgemeinschaft von Menschen bestimmte Konstruktionen von anderen negiert und bloß eigene zulässt. Aber sie wären immerhin gezwungen, dafür Regeln zu bilden, nach denen sie dies als symbolisches Verfahren tradieren und von den anderen Verfahren absetzen müssten. Sie wären zu Methoden gezwungen, die ihre Sicht der Ordnung aus dem Realen entfernt und lernbar (als möglichst vollständigen Kodex), gewiss (als abprüfbar oder zumindest rekonstruierbare Aussage) und sichtbar (als Thema, Stoff, Intention) macht.

Angesichts der Dominanz der westlichen Kulturen sind wir aber heutzutage allemal nicht frei, hier willkürlich zu wählen. Es gibt eine bestimmte rationalistische, empiristische und kulturelle Methodendominanz, die sich in wissenschaftlichen Karrieren und Kontrollverfahren nach wie vor – trotz Pluralisierung auch der Wissenschaften – zeigt.

Nehmen wir an, der Konstruktivismus, der heute im Spektrum der Erkenntnis-kritiken wohl noch eine Minderheitenrichtung repräsentiert, wäre morgen in der Mehrheit vertreten. Dann wäre er nicht mehr Aufbruch von Begrenzungen, nicht mehr Einführung von Verfremdung und Offenlegung neuer Perspektiven, sondern selbst Einschränkung, Begrenzung, Auslassung usw. – also alles das, was er heute vornehmlich bekämpft. Doch hier steckt ein Trugschluss: Auch heute schon ist er all dies, was erst später noch spürbarer im Sinne eines *Mainstream* werden könnte. Aus diesem Teufelskreis komme ich auch mit meiner Tafel, so sehr sie auf eine Erweiterung unseres Verständnisses drängt, nicht heraus, denn die Tafel ist Konstruktion, Methode und Praxis in einem. Sie ist Normierung eines Blickens. Aber sie will dieses Konstrukt offen legen und kritisch reflektieren helfen – also diskursiv-kritisch vorgehen.

Fassen wir zusammen: Realität und Wirklichkeit lassen sich zwar methodisch differenzieren, indem wir mittels Formalisierungen eine größere Nähe oder Ferne hin zum Menschen feststellen – nach bestimmten Zwecken, Verfahren, Interessen, Perspektiven usw. –, aber interaktionistische Konstruktivisten verweigern hierbei eine eindeutige Ableitung aus einem externen Realismus, einer äußeren Ding-an-sich-Welt, die unvermittelt unsere Realitätskonstruktionen erfasst. Dabei gebrauchen wir Realität und Wirklichkeit synonym. Die Wirklichkeit kann auch

eine Sonderbedeutung erhalten, die stärker auf das Wirken (Effekte), die Aktualität oder die Potenz abhebt. Eine Unterscheidung des Realen als externe oder vom Menschen gemachte, wird nur dann plausibel sein, wenn man eine methodische Re/De/Konstruktion solcher Setzungen voraussetzt, um nicht unreflektiert oder naiv abbildend zu verfahren.

Zusammenfassung

Meine Beschreibung der Kränkungsbewegungen nahm implizite und explizite konstruktivistische Denkweisen auf. Dabei wurde in mehrfacher Weise die Behauptung von Wahrheiten, wie sie naiverweise immer noch bis in die Gegenwart von der Wissenschaft erwartet werden, dekonstruiert. Drei Kränkungen standen dabei systematisch im Mittelpunkt der Überlegungen:

(1) Absoluter und relativer Diskurs:

Diskurse sind Ver-Handlungs-Bedingungen in menschlicher Verständigung, die in mehr oder minder großen Gemeinschaften mit mehr oder minder relevanten Geltungsansprüchen durchgeführt und symbolisch entschieden werden.¹ In der ersten Kränkungsbewegung, die zugleich vom nachmetaphysischen Denken spricht, von sprachpragmatischer Wende und Kränkung der Wahrheitsansprüche, wird vorwiegend symbolisch die Beobachtung von Welt verhandelt. Diese Verhandlung endet im Paradox, dass alle Beobachtung von Welt in Beobachter von Welt zerfällt, dass sie sich damit als solche nach Interessenlagen, Raum- und Zeitvariablen differenziert, um sich selbst *als relativ* bewusst zu werden, zugleich jedoch das absolute Maß jener Zeichen (Signifikanten und Signifikate im Wechselspiel) benötigt, mit denen all ihr Sinn sich abspielt. Als letzter Maßstab bleibt diesem Diskurs nur die Verständigung selbst, weshalb die Festlegung einer Meta-Position als letzter großer Versuch einer Rettung erscheinen könnte. Doch selbst diese Rettungsversuche werden gekränkt, weil die Meta-Position einen Meta-Beobachter erfordert, den es im System des Wissens nicht geben kann.²

Die Relativierung vermeintlich absoluter Realität oder eingrenzbarer wirklicher Wahrheit ist keine Erfindung des Konstruktivismus, sondern aus dem Selbstreflexionsprozess der Wissenschaften, vornehmlich der Philosophie, klar hervorgegangen und in verschiedenen Richtungen vorbereitet und thematisiert worden. Der Rückgriff auf Kant, der sich z.B. bei expliziten Konstruktivistinnen wie Ernst von Glasersfeld oder Heinz von Foerster findet, charakterisiert dabei auch nur eine Seite des Problems. Andere Richtungen wie die Fichtes, Hegels, Schopenhauers, Nietzsches, dann vor allem aber die vielschichtigen erkenntnistheoretischen Bemühungen im 20. Jahrhundert, die ich in Teilen analysiert habe, erweitern den Facettenreichtum und die Stringenz der Argumentation erheblich. Dabei zeigt sich, dass das Verhältnis von Absolutem und Relativem uns schon sprachphilosophisch vor ein ungeheures Problem stellt, wenn wir eine Beobachtertheorie konstruieren. Das Kind z.B., das seine Objektpermanenz dadurch zu sichern lernt, dass es Gegenstände mit Begriffen zu vermitteln weiß, mag durch

¹ Genauer zum Diskursbegriff und zu Bedingungen einer konstruktivistischen Diskurstheorie vgl. Band 2, Kapitel IV.4.

² Gott als Meta-Position ist die Verschiebung dieses Dilemmas auf den Glauben. Dies ist aus der Sicht der Wissenschaft und ihrer Diskurse aber notwendig ein irrationaler Versuch.

falsche Analogie dem Irrtum erliegen, dass sich Dinge in Begriffen tatsächlich abbilden und einbilden lassen, dass die Differenz zwischen ihnen überbrückbar sein könnte. Wir finden das gleiche Phänomen auch bei Erwachsenen, die z.B. das geschriebene Wort in einem Buch für eine unabdingbare Wahrheit nehmen können oder die Nachrichten im Fernsehen in ihrem Aussagewert nicht mehr hinterfragen. Aber nehmen wir nun einmal umgekehrt an, dass die angesprochene Differenz überhaupt nicht überbrückbar wäre. Was wäre dann die Folge? Jedes Ich könnte setzen, was es wollte, ohne dass dabei etwas Konsensfähiges herauskäme. Genau dies ist zum Glück nicht unsere Alltagserfahrung. Vielmehr achten wir bei der Erziehung unserer Kinder tunlichst darauf, dass die Dinge den Begriffen und die Begriffe den Dingen gemäß den bei uns üblichen Konventionen zugeordnet werden. Assimilation und Akkommodation wirken hier nach dem Konstrukt von Piaget ständig zusammen, um über mehrere Stufen sich bis hin zu formal-logischen Operationen zu entfalten, die in diesem Rahmen mehr oder minder frei den Heranwachsenden ansozialisiert werden. Am Ende des 20. Jahrhunderts sind sich etliche Wissenschaftler unterschiedlicher Fach- und Blickrichtungen darüber einig, dass wir aufgrund der selbstreflexiven Kräfte der Vernunft lernen, und dass wir dabei selbst die Konstrukteure unserer Individualgeschichte als auch historisch-sozialer Gesellschafts- und Lebensformen sind. Dies darf uns aber nicht dazu verleiten, die Gattungs- oder Kulturgeschichte auf Individualgeschichte zu minimieren, auch wenn wir nur je subjektiv etwas dazu aussagen können. Das Ganze ist hier mehr als seine Teile, der gemeinsame Konsens und die Konvention mehr und anderes als die je individuelle Überzeugung. Um jedoch in der Vielfalt der möglichen Auchs eines Dings, eines Sachverhalts, einer oder mehrerer Personen uns das festzuhalten, was als Eins Anderen mitteilbar sein soll, um jenen Konsens, jene Konvention zu bezeichnen, müssen wir *ver-all-gemeinern*, *ver-ein-fachen*, wobei zwischen dem All und dem Eins kein Gegensatz besteht, sondern Gemeinsamkeit: der Begriff selbst gerinnt uns zu einer Größe, die Absolutes aussagt, um überhaupt relativ sprechen zu können. Wäre nämlich alles relativ, so atmete uns die Unendlichkeit an und wir müssten erschrocken schweigen. Uns überkäme eine Angst, die genauso grenzenlos wäre wie dies Unendliche selbst. Schon der erste Name, das erste Wort, der erste Begriff stellt sich dem entgegen, indem er fixiert, was allgemein gedacht und vereinfacht gesprochen werden kann. Am Anfang war und ist so gesehen das Wort. Was den individuellen Tod überdauert wird zur Schrift, zu Text, weshalb Derrida auf die Konstruktion verweist, die allen Ergänzungen von möglichen Begriffen – also allen möglichen De-Konstruktionen – zugrunde liegt. Und dies in einem absoluten, d.h. in einem nicht hintergehbaren Sinne, der absolut im Blick auf den Vorgang erscheinen muss, aber durch die Verflüssigung des Vorgangs selbst relativiert werden kann. Wenn ich in meiner Kultur einen Begriff nenne, den Andere auch kennen, dann haben wir jenes Absolutum, an dem wir unsere Relativität messen. Die Zeichen, Worte und Begriffe selbst sind Fixpunkte, die durch wechselseitige Beziehung aufgelöst werden können, denen aber immer auch die Grenze innewohnt, letzten Endes allgemein zu sein. Darin steckt eine Universalisierungstendenz, die, wenn sie in größeren Sachaussagen verallgemeinert wird, schon oft zum wissenschaftlichen Verhängnis wurde, weil sie ein Dogma entstehen lässt, das dem zeitgeschichtlichen Wandel der Konstruktionen nicht

standhalten kann. Dies gilt auch für die einzelnen Begriffe, die im Wandel der Zeit ihren Sinn und ihre Bedeutung variieren mögen. Aber auf je erreichter Stufe haben sie den Hauch des Absoluten, tragen sie die lexikalische oder indexikalische Position der Unberührbarkeit, wenn denn Konsens überhaupt noch verhandelt werden soll. Zu den Sprechakten gehört dann, dass sich alle Teilnehmer an gemeinsam auszuhandelnde Regeln halten, was zwar zur Relativierung des Erkennens, zur Anerkennung des konstruktiven Gehalts von Erkenntnis führen kann, aber nicht das Maß der Absolutheit aus dem Prozess selbst entfernt.

In dieser sprachlichen Falle stecken wir, und sie wird immer wieder zur Ursache von Missverständnissen in den Beobachtungen, wenn der Blick in einem Winkel erstarrt und die Position nicht zur Verflüssigung des Vorgangs selbst gewechselt wird. Gerade hierfür wird der Faktor Zeit zu einer entscheidenden Stelle in der Bestimmung von Konstruktionen, die sich in Dekonstruktionen verwandeln. Nicht nur die je gegenwärtige subjektive Gegenwart, sondern deren Vergangenheit und mögliche Zukunft im Verbund mit den imaginierten, projizierten und erfahrenen Konsensbereichen anderer Menschen wird zur Zeitfalle aller abweichenden Konstruktionen, die ein reiner Solipsismus erbringen würde, der aber niemals, außer in den Köpfen von esoterischen Wissenschaftlern, eine umfassende Lebensform wird. Im Blick auf das dahinter sich verbergende Absolute benötigt auch der Konstruktivist zwei Spielarten seines Denkens:

Rekonstruktivismus müsste versuchen, den Zeitverhältnissen als Konstruktionen zwischen absolut und relativ nachzuspüren, um zu verdeutlichen, warum welche Begriffe entstehen, verschwinden, im Fluidum des Relativen schwimmen. Dies aber verweist auf die Fallen der anderen Kränkungsbewegungen. Rekonstruktionen halten sich aber immer noch das Allgemeine fest, um es als Lehre an uns zu vermitteln.

Dekonstruktivismus müsste beleuchten, mit welchen Ergänzungen dies geschieht und die Absolutheit durch den Rückbezug auf die Auchs im Eins wiederum relativieren, damit wir uns nicht doch wieder auf die Absolutheit fixieren, die auch Konstruktivisten dann gewinnen, wenn sie sich auf ihr Eins einigen.

Dabei sind Rekonstruktionen aber nicht als bloße Nachahmungen aufzufassen. Nimmt man die Kultur- und Lerntheorie John Deweys,¹ dann lassen sich Lernvorstellungen drei Metaphern zuordnen. Früher gab es die Klöster, die das symbolische Wissen gefangen hielten, um es einerseits zu bewahren und in der darin liegenden Wahrheit zu differenzieren. Das Lernen erschien hier in einer Hierarchie, in einer Predigt und einem Besser-Wissen, das sich stets in seinem zugestandenem symbolischen Ordnungsraum zu legitimieren hatte. Zwar war dieser auch nur relativ, aber im Dogma der Inquisition und anderer Kontrollinstanzen über relativ lange Zeit auch durchaus konstant. Mit der modernen Gesellschaft und der Industrialisierung setzte ein neuer Lerntyp ein, den wir als Typ des Tausches, Ver-Handelns, des Waren- und Supermarktes bezeichnen können, für den das als symbolische Wahrheit gilt, was man nutzen, gebrauchen, verwenden kann. Für ihn sind Re-Konstruktionen wichtig, soweit und sofern sie die Tauschgesellschaft selbst befördern und in ihr jene Illusionen akkumulieren, die als Spiegelungseffekt die Mächtigkeit des Kapitalismus konstituieren: Freiheit und Leistung, Individualität und notwendige Sozialisation, Anerkennung von Ge-

¹ Vgl. Reich (2005, 256 ff.), Neubert (1998).

setzen und Regelvarianz, Einsicht in den Gegensatz von Faktizität und Geltung kennzeichnen hier im besonderen Maße eine symbolische Welt, die zwischen klar und zeitbedingten Werten und deren Unübersichtlichkeit und Schwinden schwankt.

Die Lehrpläne für die Schulen sind der stets hilflose Versuch, hier reproduzierend im Sinne von Sicherung einer Tradition gegen das Chaos der selbst verhängten Innovationen der Tausch- und Produktionsmärkte einzugreifen, weil jedes Eingreifen immer schon an seiner Zeit vorbeigeht. Wird Schule als Ort der Reproduktion aufgefasst, so verfehlt sie nach Dewey aber den idealtypischen Labor-Charakter, der dem Lernen in der konstruktiven und selbstregulierenden Weise von Lernern gerecht werden müsste: Sich selbst ihre Welt zu erfinden, indem sie konkret das nacherfinden, was bereits erfunden wurde; konkret mitzubestimmen, was gelernt wird, um die Entwertung des Wissens voranzutreiben, das durch bloßen Rückzug auf symbolische Vorräte der Vergangenheit sinnlos und praxisfremd gehortet wird; also durch die Anerkennung der Konstruktivität von Lernen die Relativität von Wahrheit anzuerkennen und damit nachwachsende Generationen vorzubereiten, ihre eigenen – allenfalls für Momente absolut geltenden – Perspektiven aufzubauen, ohne in den dogmatischen Schlummer, die Enge und Geborgenheit der Klöster und in die Naivität der Märkte und die Illusionen symbolischer Wahrheit in diesen zurückzufallen.

Allerdings hat es die kapitalistische Gesellschaft mit solcher Reform hin auf Laborschulen schwer, weil sie an die Wurzeln ihrer Illusionen rührt.

Auch Deweys Bild ist wieder idealtypisch und unterliegt notwendiger Dekonstruktion. Das Labor erscheint wie eine Kunstwelt gegen die übrige Kultur, aus der heraus mit soziologischer Fantasie ein neues Absolutum von Wahrheit einer scheinbar selbstbestimmten, nachrückenden Generation entspringt, wenn man sich nur an die Regeln solcher Erziehung hält. Ein Wunsch erscheint, eine gut nachzuvollziehende Hoffnung in den Bildern zwischen einsperrendem Kloster und entfremdeter Bildung einer bloßen Buch- und Symbolschule, um als Wunsch dennoch dekonstruiert zu werden: Welches Begehren schlummert hinter dem Wunsch? Welche Interaktionen welcher Vorverständigung gehen in ihn ein? Welche unbewussten Sphären öffnen sich? Wir treten in die nächsten Kränkungs-bewegungen ein.

(2) Selbst und Anderer im Diskurs:

Betrachten wir den Aufbau der kindlichen Ordnungs- und Gefühlswelt, dann unterstellen wir konstruktivistisch, dass Kinder sich aktiv ihrer Umwelt und sich selbst in ihrer Entwicklung stellen, dass sie sich in der Wechselwirkung ihres relativ zu Anderen autonomen Körpers und Geistes durch Assimilation und Akkommodation oder durch libidinöse Triebbesetzungen und deren Folgen für den psychischen Apparat entwickeln. Diese Entwicklung trägt viele Seiten: Kognitive, affektive, aber auch Unterschiede in den multiplen Intelligenzen, die wir dabei nach Gardner (1993 a,b) gestalten. Bei einem näheren Fokus auf die Inhalte dieser Entwicklung bemerken wir sofort den großen Anderen, den Erwachsenen und die Geschwister oder weitere Bezugspersonen, die gegen das Selbst in eigener Autonomie stehen und in Interaktion und Kommunikation treten. Diese Form und dieser Inhalt der Interaktion und Kommunikation unterscheiden

sich radikal von einer bloß gegenständlichen Vermittlung, weil sie menschliche Bedürfnisse (re)präsentieren, die durch Begriffe wie Nähe, Geborgenheit, Zärtlichkeit, aber auch durch Grenze, Abwehr, Versagen usw. ausgedrückt sind. Bereits Hegel hat die grundsätzliche Notwendigkeit formuliert, dass ein Selbstbewusstsein nur durch die Anerkennung eines anderen Selbstbewusstseins existieren kann, dass der Anerkennungskampf des autonomen Subjekts sich sein Selbst nur gewinnt, wenn es die Unterscheidung am Anderen erfährt und reflektiert (symbolisiert). Wie aber sollte sich nach einer solchen Entwicklung noch scharf und eindeutig auflösen lassen, was an diesem Selbst selbst und am Anderen anders ist?

Lacan, so haben wir gesehen, stellt heraus, dass die Menschen sich sehr wohl zweier Sprachen bewusst sind, wenn sie logische Probleme lösen wollen. Bateson, Watzlawick und andere nennen dies aus anderer Sicht die Unterscheidung von Inhalts- und Beziehungsebene. Diese Unterscheidungen sind dies für die Konstruktion einer Beobachter-, Akteurs- und Teilnehmertheorie wesentlich, weil sie eine Differenz zweier Beobachtungslogiken verdeutlicht.

Auf einer Logik erster Ordnung verfahren wir als Beobachter so, dass wir uns an kausale Leistungen halten, wie sie für die Entwicklung bisheriger Wissenschaft üblich geworden und standardisiert worden sind.¹ Dies schließt auch die Formalisierung dieser Logik nach mathematischen Modellen ein. Solche Formalisierungen begrenzen unseren Akteursradius, sie schützen vor Willkür und legen uns als Teilnehmer auf bestimmte, vorverständigte Rollen fest. Diese Logik erster Ordnung entwickelt Traditionen, die jedoch auch immer wieder aufzugeben sind.

Die Logik zweiter Ordnung, die Beziehungslogik, die durch die Dialektik eines Selbst und eines Anderen entsteht, folgt nicht mehr der Logik erster Ordnung. Ihre Unschärfebedingungen sind andere, weil ihre grundlegende Definition der Beobachtungsleistung nicht mehr von Subjekt A gegen Subjekt B ohne Beteiligung und wechselseitige Vermittlung der Subjekte selbst im Beobachtungsprozess hinreichend unterschieden werden kann.² Neben die inhaltlichen Vermittlungen, die noch nach den alten Beobachtungsmaximen erster Ordnung diskursfähig gemacht werden können, treten psycho-logische Aspekte der Interaktion und Kommunikation, die die Eindeutigkeit des Beobachteten soweit auflösen, dass wir als externer Beobachter nur erraten können, was die scheinbar autonomen Subjekte A und B empfunden haben mögen, wenn sie in der Logik ihrer Beziehung Handlungsentscheidungen treffen. Da jede Handlung von A aber schon Wirkung auf B und Rückwirkung auf A ist, da sie somit von vornherein in ein zirkuläres Netz eingeschrieben ist, das A aus seiner vermeintlichen Autonomie *in eine Beziehung*

¹ Dies ist wissenschaftliche Logik im herkömmlichen Sinne. Eigentlich ist sie eine zweite Logik, die auf einer Alltagslogik aufbaut. Doch gerade sie ist der Ort geworden, der sich logisch gegen die vermeintliche Un-Logik des Alltags und gemeinen Menschenverstandes abgrenzt. Wissenschaftliche Logik erscheint daher als Logik erster Ordnung.

² Heinz von Foerster nennt dies die Kybernetik zweiter Ordnung (1993 a, 60 ff.); ihre zirkulären Schlüsse sind für die Logik erster Ordnung eine Unmöglichkeit: A impliziert B, B impliziert C, und - das ist die Unmöglichkeit - C impliziert A; oder A impliziert B und B impliziert A; schließlich die Selbstreferenz: A impliziert A. Beziehungswirklichkeiten, so werde ich in Band 2, Kapitel III. darlegen, folgen als Psycho-Logik einer anderen Logik des Beobachters als die traditionelle Logik.

versetzt, entstehen Wirkungen, die man systemisch, zirkulär oder rekursiv genannt hat. Diese erhöhen notwendig die Unschärfe von Beobachtungen. Sie machen unsere Rollen als Akteure unsicherer und sie lassen unsere Teilnahme an Vorverständigungen stets hinterfragen.

Systemisch arbeitende Familientherapeuten können uns mit Beispielen helfen, diese Dimension besser zu verstehen. Eine Familie mit einem magersüchtigen Kind ließe sich nach kausalen Beobachtungen in ihre einzelnen Bestandteile zerlegen und man könnte das Kind fragen, warum es keine Nahrung zu sich nehmen will. In der Logik erster Ordnung wäre dies vielleicht sinnvoll, weil man hier die Störquelle zunächst sucht und dann zu reparieren trachtet, damit das Gesamtsystem wieder funktioniert. Nun aber wissen Therapeuten recht gut, dass eine psychische Störung wie die Magersucht nicht allein dem Symptomträger überantwortet werden kann, dass in der Logik menschlicher Beziehungen Störquellen nicht ausschließlich auf einer kausal und linear zu beobachtenden Seite liegen, sondern im Wechselspiel von Selbst und Anderem in dieser Familie und ihrem Umfeld, im System dessen, was beobachtet wird, verankert sind und dabei den Rückkopplungsprozessen dieses Systems, seiner Entwicklung und seinen Bedingungen unterliegen.¹ Therapeuten mussten dies in ihrer Praxis lernen, weil die Störquelle sich nicht einfach technisch oder mittels kausaler Attribuierung reparieren ließ. Die dynamische Seite solcher Systeme erzwingt in einer Logik, die dieses beobachtet, ein systemisches Denken, das die Wechselwirkungen nicht außer acht lässt. Watzlawick nennt es eine „Anleitung zum Unglücklichsein“, wenn sich Menschen auf dieser Seite der Logik darauf einlassen würden, nach Ursachen, nach Schuldigen, nach letztlich Verantwortlichen zu suchen. Wie sollte dies auch in der wechselseitigen Verbundenheit eines Paares oder einer Familie geschehen, deren Zusammenleben durch eine ständige Rückkopplung aller Beziehungsprozesse, durch die imaginierte Aufnahme des Einen in den a/Anderen und einer dabei je eigentümlichen Dynamik wechselseitiger Besetzungen und Triebbedürfnisse bestimmt ist?

Nun zeigte die Praxis der Familientherapie, die sich auf diese Arbeit einließ, einen bedeutenden Wandel, der mit unserem Thema der Unschärfe aufs Engste zusammenhängt. Zunächst war die erste Generation von Therapeuten noch daran interessiert, durch Beobachtung jenen Punkt auszumachen, an dem eine geschickte Intervention angebracht werden kann, weil der Therapeut das systemische Spiel der Familie durchschaut hat und nun einen Kontrapunkt setzen kann, wo es der Familie möglich wird, ihr System zu ändern und als Ausdruck davon z.B. dem magersüchtigen Familienmitglied ein Ausstieg aus der Krankheit eröffnet wird. Zahlreiche Fallbeispiele belegten die Möglichkeit dieser Variante. Aber es wurde auch offenbar, dass dies therapeutische Verhalten die eben erst entdeckte andere Logik der Beziehungen wieder einschränkte, weil sie letztlich das Vertrauen in die Selbstregulationskräfte des Systems unterschätzte und die Macht des Therapeuten überschätzte. So kam eine zweite Generation von Familientherapeuten aus praktischen Erfahrungen zu der Ansicht, dass die Beziehungslogik anders als nach dem Modell der Logik erster Ordnung und der Zuschreibung kausaler Rollen der Teilnehmer oder intervenierender Funktionalität

¹ Eine instruktive Beschreibung eines solchen Falles findet sich bei Weber/Stierlin (1989).

des Therapeuten gesehen werden kann.¹ Das Familiensystem in seiner je unterschiedlichen Dialektik zwischen Selbst und Anderen bleibt auch nach der Therapie erhalten, es hat seine eigene Geschichte und Verantwortung, deren Durchschauen nach allen Beobachtungsseiten hin jeden Beobachter überfordert, übrigens auch schon die sich beobachtenden Familienmitglieder überfordert. Verwobenheit, Verstrickung usw. sind daher Ausdrücke, die in diesem Kontext oft gebraucht werden. Sie bedeuten eine Zurücknahme der Beobachtertheorie, eine Bescheidenheit, die in der Anerkennung der Unschärfe der Beobachtungen wurzelt. Kurzum, je mehr ich mich sozialen Beziehungen in ihrer konkreten Gestalt nähere, um so größer wird die Unschärfe dann, wenn ich die Dialektik von Selbst und Anderen nicht reduziere. Und genau an den Stellen, wo ich sie nicht reduzieren kann – hier: Wenn Familien in ihrem System mit psychischen Krankheiten fertig werden wollen –, benötige ich eine neue Logik, eine Logik zweiter Ordnung, die mich legitimiert, nicht nach kausaler Eindeutigkeit, nicht nach linearer empirischer Gültigkeit, nicht nach mechanistischen Erzeugungsansprüchen zu funktionalisieren, zu finalisieren oder wie auch immer meine Interventionen zuzuschreiben. Es hat einigen Mut gebraucht, darin eine auch wissenschaftlich akzeptable Lösung zu sehen, denn die Logik zweiter Ordnung bleibt auch noch Logik.²

Als Beziehungslogik jedoch stellt sie uns neue Aufgaben und Anforderungen, die gesellschaftlich brisant sind und bisher nur in den gewissen Schonräumen der Therapie oder anderer sozialer Momentaufnahmen zu direkten Erfolgen gelangen konnten: Wenn nämlich das jeweilige soziale System selbst die Verantwortung für alle Veränderungen in sich trägt, wenn der Beobachter diesem System allenfalls dabei neue Sichtweisen eröffnen kann, dann gelangt dieses System dort an die Grenzen seiner Anerkennung, wo es im gesellschaftlichen Herrschafts- und Interessenverständnis die konventionelle Normalität übersteigt. Durch das Gesetz mobilisierte Kräfte der Ordnung und Verwaltung treten auf den Plan, die Freiheit der Systeme dort einzuschränken, wo sie die allgemein gültigen Regeln verletzen. Die Logik zweiter Ordnung unterliegt der Logik erster Ordnung in gesellschaftlicher Gewalt, mitunter gewiss bevor sie sich überhaupt aussprechen konnte oder ihre eigene Sprache fand. Hierin erscheint, so meine ich, ein Grunddilemma konstruktivistischer Theoriebildung überhaupt, dem wir uns differenziert stellen müssen.³

Die Rekonstruktion einer „Ordnung der Blicke“ hat die Beziehungswelt in der zweiten Kränkungsbewegung in die Wissenschaft zurückgeholt. Die eigene Position, die sich autonom und frei in ihrer Konstruktion von Wirklichkeit meint, ist bereits der Diskurs des Anderen. Beide sind von vornherein im Diskurs, weshalb sie unbemerkt bleiben mögen. Dies radikalisiert den Bezug auf eine Verständigungsgemeinschaft, weil sie diese ins Nach- und Nebeneinander ihrer Interessen, ihres Raumes und ihrer Zeit rückt. Die Erwartungen an den absoluten

¹ Der Wandel dieser Bezugssysteme wird z.B. anschaulich beschrieben bei Dell (1990).

² Die Logik bezeichnet Perspektiven und Fixpunkte eines Beobachters, die seinen Beobachtungen zugrunde liegen. Die Logik erster Ordnung hat uns hierüber wissenschaftlich konsensfähige Angebote unterbreitet, deren Schärfe und Eindeutigkeit jedoch oft schon an den Grenzen der eigenen Logik scheitert. Ich werde später (Band 2, Kapitel III.1) zu diskutieren haben, inwieweit sich die Psycho-Logik von der Wissenschafts-Logik unterscheidet.

³ Vgl. dazu die weitergehenden Analysen in Band 2, Kapitel IV.3.

und relativen Diskurs werden über die Interaktionen nochmals gekränkt, denn die Autonomie der freien und unbeschränkten Wahl erscheint mehr als Notwendigkeit, Regeln über Verständigung zur Sicherung einer möglichst großen Offenheit von Wahlmöglichkeiten nach Interessen überhaupt zu fordern, als dass diese in den Wahlmöglichkeiten bisheriger Verständigungsgemeinschaften nachgewiesen werden könnten. Die Interaktionen sind von Machtpraktiken durchzogen, weil sie in sich die Unterscheidung von sozialen Positionen selbst schon tragen.

Hierbei sind Beziehungen oft schon Teil auch wissenschaftlicher Diskurse. Aber die Vorrangigkeit des Symbolischen, einer verallgemeinerten und aus den Beziehungen abgezogenen Wahrheitsfindung, entdramatisiert die dabei auftretenden Problemlagen. Die erste Kränkungsbewegung bleibt in ihrer Beobachtungsfixierung mittels solcher Entdramatisierungen relativ statisch. Dies mag auf den ersten Blick erstaunen, weil ja immerhin versucht werden kann, Entwicklung zu re- oder dekonstruieren und die Dynamik dieser Prozesse ausführlich zu beschreiben und zu interpretieren. Jedoch im Blick auf die Interaktion der Subjekte in diesen Vorgängen selbst suchen die Beobachter solcher Positionen eine Schärfe ihrer Beobachtungen dadurch zu gewinnen, dass sie allein das forschende Subjekt zum Beobachtungspunkt machen. Alle Beziehungen, in denen ein solches Subjekt steht, sind allenfalls biografisch interessant, aber wissenschaftlich überwiegend irrelevant. Aus dem Blickwinkel der unauflöselichen Verbunden- und Verwobenheit von Selbst und Anderem jedoch eröffnet sich ein neues Verständnis von menschlichen Beziehungen, das uns einen symbolischen und imaginären Anderen präsentiert, den der symbolische Interaktionismus begrenzte und den in Erweiterung der Freudschen Position Jacques Lacan am radikalsten hervorhob. Auf einer ganz anderen Begründungsebene hat sich auch im konstruktivistischen Spektrum eine Beziehungslogik entfaltet, die besonders durch die Arbeiten von Bateson, Watzlawick und anderen als systemisches Denken begründet wurde.¹ In der Soziologie hat Luhmann dazu ein eigenwilliges, aber letztlich subjektentleertes Theorienkonstrukt einer kognitivistischen Beziehungslogik entworfen. In der therapeutischen Praxis hat die psychologisch-systemische Richtung in letzter Zeit großen Zuström erfahrene, weil in ihr eine neue Beobachtungslogik enthalten ist, die die Unschärfe der Beobachtungen selbst zum Anlass für eine Befreiung des therapeutischen Handelns nimmt. Ich könnte viele solcher Entwicklungen aufzeigen, die besonders an den Nahtstellen von Wissenschaft und Lebenswelt in der Psychologie und Pädagogik ansetzen (vgl. auch Reich 2005, 2008). Wann immer wir mit der Lebenswelt zu tun bekommen, dann treten inhaltliche Prozesse in unmittelbarer Verschränkung mit Beziehungen auf. In den anderen Wissenschaften sind sie mittelbar allerdings auch enthalten. Unmittelbar kommen sie nur deshalb nicht vor, weil und insofern das wissenschaftliche Methodenkonstrukt dies gebietet.

Allerdings sind die Verständigungsgemeinschaften, mit denen wir uns stets befassen müssen, wenn wir Wahrheitsbedingungen reflektieren und diskutieren, immer auch Beziehungsgemeinschaften. Spätestens hier kehrt die Notwendigkeit einer Interaktionstheorie in die Wissenschaften zurück. Wer nicht über sie verfügt,

¹ Einer interaktionistisch-konstruktiven Beziehungslogik als Beobachtungsmodell gehe ich ausführlich in Band 2, Kapitel III.2 nach.

der verfehlt immer einen wesentlichen Teil seiner wissenschaftlichen Begründungen.

Warum besteht diese Angst vor den Beziehungen in der Wissenschaft? Es ist die Angst vor Willkür, vor einer Spezifizierung und Subjektivierung der Erkenntnisse, die Sorge, nur noch singuläre Ereignisse mit nichtssagenden Schlussfolgerungen zu bearbeiten usw. In dieser Sorge wird eine tiefer gehende Reflexion der Verständigungsgemeinschaft selbst vermieden, was zu elementaren Widersprüchen führt. Der „Homo academicus“, wie Bourdieu (1992) ihn beschreibt, lernt so zu wenig zu begreifen, welchen Kontext und welche Bedeutsamkeit seine Kultur für sein scheinbar neutrales Schaffen bildet. Er bleibt dann jedoch naiv und ignorant gegenüber dieser Lebenswelt. Die Rache der Lebenswelt jedoch bekommt nicht nur dieser isolierte Forscher, sondern jeder in der Lebenswelt zu spüren, der mit Konsequenzen solcher Forschung zu tun bekommt. Insbesondere die Humanwissenschaften können sich solche Ignoranz nicht länger leisten. Aber auch die Naturwissenschaften sollten spätestens seit der Rückkehr ihrer lebensvernichtenden Produkte in die Lebenswelt – die Atombombe ist dafür ein Sinnbild im 20. Jahrhundert – aufgeschlossener gegenüber Fragen und Problemen der Lebenswelt und Beobachtertheorien werden.

(3) Bewusst und unbewusst als Diskurs:

Die Grenze der Verfügbarkeit von Diskursen wird zugleich durch das Unbewusste, das ihnen zugeschrieben werden kann, erweitert. Dieses Unbewusste ist eine schillernde Beobachter-Intention, unter die die unterschiedlichsten Mangelzustände für Beobachter fallen: Sei es, dass sie z.B. nicht wissen, was sie tun könnten; sei es, dass sie dies Wissen sich verbergen müssen, weil es als ungeheuerlich verdrängt wird; sei es, dass Ereignisse kommen, von denen niemand wissen kann. Die unendlichen Geschichten des Unbewussten verbergen sich dem Bewussten, um kategorial als Triebe, als Begehren aus der Sicht von Beobachtern für Beobachter oder als unvorhersehbare Ereignisse zurückzukehren. Was treibt das menschliche Tun an? Welche tiefen Impulse verspüren wir in uns? Was bestimmt letztlich alles menschliche Geschehen?

Auch hier mangelt es an letzten Antworten. Die Antworten verkomplizieren vielmehr die Erkenntnissuche, indem sie überhaupt das Unbewusste postulieren. Die Subjekte im Diskurs führen einen bewussten Diskurs in einer Als-ob-Situation: Als ob ich das Unbewusste kennen würde, so spreche ich darüber. Doch das symbolische Sprechen lässt das imaginäre Begehren schon vereinseitigt erscheinen, und es weiß sich des grundsätzlichen Mangels erst dann klarer, wenn es Symptome, Leiden, Ereignisse verspürt, deren Mitteilungscharakter von ihm entschlüsselt werden muss.

Das Tor zum Unbewussten wurde von Freud aufgestoßen. Behaupteten die beiden ersten Kränkungsbewegungen immer bewusste Vorgänge, dann wird in der Diskussion des Unbewussten eine schmerzliche Lücke sichtbar. Diese hat z.B. gerade ein Konstruktivist wie Piaget dort hinterlassen, wo er auch die kindliche Energie, die Motivation und Kraft für all die Assimilationen und Akkommodationen hätte beschreiben sollen, die dies sich selbst produzierende und konstruierende System antreiben. Wird dieser Antrieb zur *black box*, weil etwa nur mechanistische Erklärungen eines Erzeugungsmechanismus zählen, die äußere Beobachter sich fest-

halten, dann entgeht uns die Innerlichkeit des Subjekts, das keineswegs eine *black box* dort bleiben muss, wo es fühlt, träumt, vergisst, verfehlt, verdrängt. Freud relativierte den Vorrang der Kognition, der Bewusstheit und einer Bewusstseinsphilosophie, die Triebhaftigkeit, Eros, Aggression, Motivation als bloß dunkle Seiten der menschlichen Entwicklung verstand und fast ausschließlich durch Fremd- und Selbstbeherrschung, Verstand und Vernunft, Aufklärung und Abwehr zu bearbeiten suchte. So ist am Anfang eben doch nicht das Wort oder eine Schrift.¹ Wo Piaget sich der helleren Seite der Entwicklung zuwandte, jener Seite, die ein äußerer Beobachter deutlicher beschreiben kann, da entwickelte Freud Deutungstheorien über die bis heute eher dunkle Seite menschlichen Innenlebens, die zwar nicht im Gegensatz zu den Konstruktionen des assimilierenden und akkommodierten Bewusstseins gesehen werden müssen, die jedoch die wesentliche Frage nach grundlegender Triebbezogenheit solcher Konstruktionen stellen. Es sollte deshalb – ähnlich wie bei Hans G. Furth (1990) – ein wesentliches Ziel weiterer Argumentationen sein, die mögliche wechselseitige Bereicherung von Freud und Piaget genau an dieser notwendigen Stelle der Ergänzung zu diskutieren.

Der Vorgang des sprachlich vermittelten Absoluten und Relativen wird durch diese neue Sichtweise komplizierter, als er bis hierher ohnehin schon ist. Das Bewusstsein der Subjekte ist nicht bloß bewusster Sprechakt, einfach aushandelbarer Diskurs, der ein eindeutiges Maß an Wissen und Aufklärung benötigt, um alle Menschen gleich zu erreichen. Blicken wir ins Innere dieses Menschen, dann erkennen wir Leidenschaften, die nicht dem Diskurs der Aufklärung folgen, deren Energien nicht nach fortschreitenden Zirkeln größerer Vernunftwerdung geordnet werden können, deren Unschärfe für einen Beobachter schon darin wurzeln muss, dass er ohne die Beobachtungen des zu beobachtenden Subjekts an sich selbst keinerlei Maß wird finden können, hinreichend begründete Aussagen zu treffen. Es ist damit der klassische Fall einer Beobachtungssituation, in der der äußere Beobachter durch Hineintreten in die Beobachtung das zu beobachtende Subjekt bereits durch sein Dasein verändert, beeinflusst, verstört.

Freud nennt solche Bedingungen in der Therapie Übertragung, weil hier im Energiefluss triebbezogener Besetzungen des behandelten Subjekts ebenso wie des behandelnden Therapeuten unbewusste Kräfte frei werden, die als Ängste, Krankheitssymptome, Abwehrstrategien des Ichs usw. *erscheinen*. Erst die Deutungen dieses Scheins lassen das Unbewusste konstruieren.

Lacan hat dies entscheidend differenziert, wenn er das Begehren in möglichen Beobachtungen beschreibt und dabei die Interaktion in das Unbewusste zurückholt. Nicht nur das Bewusste stellt sich dem Diskurs des Anderen, sondern auch das Unbewusste ist der Diskurs des a/Anderen.

Nun haben wir einen Diskurs, der sich verkompliziert, weil er auf sehr unterschiedliche Beobachterperspektiven angewiesen ist. Der a/Andere zerfällt in eine Beobachtung mit kleinem *a* und mit großem *A*.

¹ Wenn Derrida vor allem Argumente für die Beachtung der Schrift aufführte, so zeigt die Zusammenfassung seines Werkes im Dialog mit Bennington (1994) gerade in den dekonstruktiven Worten Derridas die Unzulänglichkeit der symbolischen Sprache, wenn es um lebendige Ereignisse - wie den Tod der Mutter oder die eigene Beschneidung - geht.

Als großer Anderer ist er der Erkenntnistheorie und ihren Kränkungen bekannt, sofern sie das Symbolische in seinen Re- und Dekonstruktionen thematisieren. Es ist stets der symbolisch Andere, den wir schon vorfinden oder der von uns modifiziert, ergänzt, bestritten wird, wenn wir wissenschaftliche Diskurse betreiben. Als Agens und Produkt solcher Diskurse benötigen wir ihn immer wieder: Beginnend vom Zeichen bis hin zu den symbolischen Ordnungen. In der Lebenswelt tritt er uns in persönlichen Formen gegenüber: Als Mutter oder Vater, als Beziehungsperson, als Rolle (und Ausdruck bestimmter Institutionen). In unseren Konstruktionen zirkuliert dieser Andere, und als Beobachter können wir ihn nie vermeiden. Wann immer sich eine Verständigungsgemeinschaft auf ihren großen Anderen zurückzieht, soll die Zirkulation – und damit Veränderlichkeit von Beobachtern und Beobachtung – angehalten werden, um zu einem glücklichen *Ende* zu gelangen. Solches Glück kann aber nur von begrenzter Dauer sein, solange die Lebensform selbst nicht zu ihrem Ende gekommen ist.

Als kleiner anderer verweist er uns als Beobachter auf die imaginäre Achse der Beziehungen. Er verdeutlicht uns, dass unsere symbolischen Lösungen immer problematisch und unzureichend sind. Die Motivation, das Begehren und die Lust, das Verlangen und Sehnsüchte, Gefühle und Träume mischen sich ein, um den großen Anderen zu subvertieren. Der rationalisierende Ausschluss solcher Subversion mag gerade für Wissenschaftler ein großes, reduzierendes Begehren darstellen, aber schon in dieser Reduktion wirkt damit die Subversion.

Damit erreicht die Unschärfe ein neues Niveau, das uns einerseits zögern lässt, weil es der Suche nach wissenschaftlicher Eindeutigkeit schadet, das andererseits aber nun auch den Raum frei macht für eine komplexere Beobachtung menschlichen Verhaltens, menschlicher Reflexion im Spannungsfeld von Imagination, Symbolik und Wirklichkeiten. Als Konstrukteure erkennen wir große Reichweiten der von uns imaginierten und mehr noch der symbolisierten Realitäten. Zugleich kränkt uns das weitere Eingeständnis des Realen: Denn alle unsere noch so realistischen Konstruktionen reichen nie aus, die Inhalte oder Beziehungen der Lebenswelt vollständig zu kontrollieren.

Der wissenschaftliche Diskurs, wenn er sich denn auf die Schärfe seiner Rationalität und seines Empirismus im Sinne der Annäherung an naturwissenschaftliche Reduktionsideale orientiert, schreckt vor der psychoanalytischen Unschärfe zurück. Der Vorwurf der Spekulation trifft Freud mit aller Macht und teilweise – wie ich anzudeuten versuchte – zurecht. Aber sollen wir deshalb jene Dimension ausblenden, weil sie nicht in das Konzept moderner Wissenschaft zu passen scheint? Sollen wir Phänomene ignorieren, nach dem Maßstab der Vereinfachung abdrängen, weil die naturwissenschaftliche Fiktion des Gütekriteriums der *ein*fachsten Erklärung uns am besten die Komplexität vom Halse schafft und solche Techniken gesellschaftlich äußerst anerkannt sind?

Einer Beobachtertheorie steht es allgemein frei, ihre Blickwinkel zu wählen. Eine konstruktivistisch begründete Beobachtertheorie hat sich jedoch durch die Einsicht in die Konstruktivität des Beobachtens und damit der Erkenntnis eine Grenze gesetzt, die sie dazu zwingt, immer breiter und offener als Andere zu schauen: Sie muss immer andere Möglichkeiten zulassen und aufweisen, als die, die ihr vielleicht die zunächst liebsten (und diese Liebschaft wird meist durch Gewohnheiten gebildet und tradiert) sind. Dort, wo dem Konstruktivisten – im

beschränkten Erkenntnisstand der Zeitepoche – gezielte wissenschaftliche Beobachtungen nur nach *einer* Maxime als sinnvoll erscheinen, da muss er schon stutzig werden. Warum soll die Beobachtung an bestimmte Perspektiven gefesselt werden?

In diesem Sinne ist nochmals zu überdenken, wenn bisher für den Konstruktivismus zwar Piaget entdeckt wurde, aber Freud im wesentlichen ausgeklammert blieb. Für mich scheint es unumgänglich zu sein, jene Unschärfe der Beobachtung näher zu bestimmen, die die Kategorie des Unbewussten uns eröffnet, wenn die Hintergründigkeiten menschlicher Interessen, sprachlicher Setzungen als absolute und relative, als Eins und Auch, als Ordnung und Chaos in den Konstruktionen, als Selbst und Anderer, nicht bloß wegreduziert und verdrängt werden sollen.

Die drei von mir genannten Gesichtspunkte bedeuten eine Eskalation der Unschärferelation in allen Wissenschaften, aber vor allem in den Geistes- und Gesellschaftswissenschaften, die direkt mit der sozialen Lebenswelt verknüpft sind.¹ Alle drei Aspekte repräsentieren eine Kränkungsbewegung wissenschaftlicher Wahrheitserwartung, die wir nicht der Fiktion absoluter Wahrheit entgegenstellen sollten, sondern die auch für eine heute in den Wissenschaften bereits breit anerkannte relative Wahrheit gilt. Auch die konstruktivistisch zugestandene Relativität der Wahrheit unterliegt, so meine These, noch unterschiedlichen Unschärfegraden, die durch die hier aufgezeigten drei Dimensionen in der Konstituierung von Beobachtungsrealität bestimmt werden können.

Ich habe in mehrfacher Hinsicht Kränkungsbewegungen nachgezeichnet. Zunächst zeigten sich Zeichen, Symbole und Realität als konventionelle Gebilde, die durch Übereinkunft von Menschen, also interaktiv erzeugt werden, nicht aber als Konstrukte einer Wahrheit, die dinghaft, an Objekten oder bestimmten Konstanten, ablesbar wären. Jeder Maßstab trägt als Konstrukt die Konvention in sich. Der konventionelle Rahmen relativiert die Schärfe des eindeutigen Konstrukts, das in der Symbolisierung der Wissenschaft die Wahrheit gefangen nehmen soll. Insbesondere die Sprachphilosophie zeigt den Ernüchterungsvorgang, der durch die Konventionalität hergestellt wird, zeigt aber auch zugleich die neuen Möglichkeiten, die durch rigide Verständigungsgemeinschaften produziert werden können. So ist der Positivismus eine dieser rigiden Formen, die sich Eindeutigkeit durch Ausschließungsbedingungen sichert.

Ziehen wir allerdings die Verständigungsgemeinschaften selbst zu Rate, dann erscheint besonders in der Kränkung von Selbst und Anderem eine Verkomplizierung der symbolisch vermeintlich eindeutigen Welten. Die wechselseitige Beeinflussung eines Ichs durch ein alter Ego erschien uns schon bei Hegel. Dessen Forderung, dass sich ein Ich mit einem Anderen immer über „etwas“ vermittelt, erwies sich als schwerwiegende Behauptung, die über die Konstruktion von Beobachtern leicht in einen Ethnozentrismus verfällt, der die „Wahrheit“ dieses „Etwas“ benennt. Darin steckt eine Machtfantasie des „Erblicktwerdens“, wobei uns Sartre half, symbolische und imaginäre Wirkungen zu unterscheiden,

¹ Von diesen Wissenschaften müsste zunehmender Druck auch auf die Naturwissenschaften ausgehen, ihre Sichtweisen zu erweitern. Doch solcher Druck wirkt heute noch eher umgekehrt. Eher die Krisen und Risiken in den Lebenswelten sorgen dann dafür, dass auch Wissenschaftler als Beteiligte in diesen Welten Zweifel an ihren Reduktionen erfahren.

die aber auch zu einer Versuchung des stets Selben führt, mit der nach Levinas das Abendland alle übrige Welt sich kolonialisiert. So kehrt die erste Kränkungs-
bewegung in die zweite zurück, indem sie auch den Anderen als Absolutum ein-
führt, um ihn so zu relativieren. Denn der je Andere bin ich, wenn die Be-
obachterposition wechselt. Dies bleibt als eine unterstellte Gewissheit einer
konstruktivistischen Sicht, die sich aber dann im Umherblicken schon wieder ver-
unsichert sieht, weil die Verständigung über dieses Blicken im Rück-Blick auf je
Andere verunsichert ist.

Gibt es Grenzen der Verunsicherung? Gibt es nicht den Wunsch, sich einen
generalisierten Anderen zu imaginieren, der uns die dekonstruktiven Anteile
wieder zurückweist? Deshalb haben wir den symbolischen Interaktionismus als
eine Kränkungs-
bewegung eingeführt, die die Konventionalität des Symbolismus
überwindet, ohne zugleich die Radikalität der Theorien des Unbewussten mit
ihren Stolpersteinen aufzunehmen. In diesem Denken konnten Grenzbedingungen
der Unschärfe auf der symbolischen Ebene markiert werden, zugleich wurden
gesellschaftliche Prozesse dabei nicht wie in der Psychoanalyse minimiert. Diese
Kränkungs-
bewegung holt Postulate der Aufklärung ein, ohne sich allerdings hin-
reichend vom Kognitivismus distanzieren zu können. Mit Lacan könnten wir
sagen, dass der symbolische Interaktionismus die Ebene des imaginären Fokus,
d.h. die Spiegelung mit a/Anderen nur an der Oberfläche berührt, weil er das Be-
gehren selbst außer Acht lässt.¹ Eben dies führt aber dazu, dass der symbolische
Interaktionismus sich eine Schärfe der Beobachtung erhält, die im wissenschaft-
lichen Diskurs nach den herkömmlichen Normen noch Anerkennung finden kann.
Grenze, Verbindung und Lücke sind grundsätzliche Blickrichtungen einer Be-
ziehungswirklichkeit, die im psychischen Beobachter Perspektiven schauen will.
Aber es sind zugleich symbolische Konstrukte, deren Allgemeingültigkeit nur
durch die Konvention jener Beobachter hergestellt werden kann, die es für nüt-
zlich und sinnvoll erachten, einen solchen Fokus anzulegen. Deshalb ist es so
wichtig, dass wir uns als Beobachter in unseren Verständigungsgemeinschaften
vorrangig darüber verständigen, was wir mit dieser relativen Freiheit anfangen
wollen.

Die dritte Kränkungs-
bewegung ist ungleich komplizierter, da sie sich in der Hin-
wendung zum Unbewussten von vornherein einen Rahmen und ein Ziel setzt, das
an den Rändern des Bewusstseins situiert ist. Auch wenn Freud das Unbewusste
in ein biologisches und ein kulturelles Zusammenwirken aufgespaltet sah, so
überbrückte er doch mit seiner Triebtheorie die Grenzen beider Bereiche, um aus
dem interaktiven Geschehen der frühen Kindheit heraus sich Aufbaugesetzmäßig-
keiten des psychischen Apparates zu erschließen. Allerdings fand Freud nicht das

¹ Und darin eine ständige Quelle von Missverständnissen wird. Wenn z.B. Joas (1992, 265), der
auf dem Pragmatismus und symbolischen Interaktionismus aufbauend eine Theorie der Kreativität
des Handelns konstruieren will und hierbei hervorragend Argumente sammelt, ausgerechnet Lacan
vorwirft, dass dieser durch die Betonung der Spiegelung das Sehen einseitig bevorzuge und
empirisch „nachweislich“ damit scheitere (aber welche Nachweise sollen das zeigen?), zudem
affektive Beziehungen zum Anderen vernachlässige, dann frage ich mich, was er von Lacan
rezipiert hat. Ebenso unerfreulich ist es, wenn Joas (ebd., 12) behauptet, dass der Behaviorismus in
der Psychologie zur dominanten Strömung für Handlung wurde, ohne die eigentliche
Revolutionierung der Psychologie durch Freud dageganzusetzen. So beraubt er sich selbst der
Chancen, Kreativität umfassender zu beschreiben.

eine Gesetz, das zu einer Beschreibung dieses Apparates taugen würde, sondern Modifikationen, die als Unterschiede in seiner Theorie die Unterschiede des Unbewussten manifestierten. Eben diesen Punkt radikalisierte Lacan, der das Unbewusste als Diskurs des a/Anderen entdeckte und vor allem in seinen sprachlichen Komponenten fixierte. Allerdings werden weder bei Freud noch bei Lacan die strukturellen Bestimmungen, die sie geben, als Konstrukte von Beobachtern gefasst, sondern sie scheinen vielmehr einer äußeren Wahrheit selbst und damit einer stets notwendigen Teilnahmebedingung zu entsprechen.

Gleichwohl ist besonders Lacan immer im Übergang, diese Wahrheit zu dekonstruieren und den konstruktiven Teil der Unterscheidungen, die Unterschiede produzieren, zu betonen. Eben weil er das Unbewusste an die Sprache bindet, gelingt es ihm, deutlich herauszuarbeiten, dass in dem interaktiven Modus wechselseitig ein Unterschied gesetzt wird, der als Diskurs des a/Anderen für einen a/Anderen das Unbewusste herstellt.

Dann jedoch bleibt die Frage nach der Triebkraft, der Triebfeder allen solchen Begehrens, das aus psychoanalytischer Sicht letztlich in den Erfahrungen von Patienten gesucht wird, die Unterschiede beschreiben, um mit ihnen immer wieder auf ein gleiches „es spricht“ zurückzukommen. An dieser Stelle täuscht die Rede von den Registern des Symbolischen, Imaginären und Realen, weil ein Register ein feststehender Bereich ist, eine Struktur, die die Dinge bloß noch zu ordnen hat. Aus konstruktivistischer Sicht aber ist es der Beobachter, der einen Fokus, der eine Perspektive, der damit sein interagierendes Wahrnehmen an diesem Maßstab vollzieht. Es ist der Akteur, der unterschiedliche Handlungen ausführt. Und es ist der Teilnehmer, der auf Vorverständigungen aufbaut und eigene entwickelt. Fassen wir Lacans Register in diesem Rahmen als fokussierende Konstrukte auf, dann eröffnet sich ein Beobachtungsfeld eines Konstruktivismus, das nicht in der Begrenztheit eines bloß kognitiven Bewusstseinssystems bleibt, wie es für die Konstruktivismen der Gegenwart meist noch typisch ist. Lacan ermöglicht es uns nämlich, über die Ebene des symbolischen Konstruktivismus hinauszugehen und zu beobachten, dass im imaginären Spiegeln, d.h. im interaktiven Konstruktivismus der Menschen untereinander, Grundlagen ihres Begehrens entstehen, die die Oberfläche ihrer Kommunikationen – und damit auch das oft nur vordergründig gesehene Spiegeln – in einem anderen Licht erscheinen lassen (vgl. weiterführend Band 2, Kapitel III.).

Die drei Kränkungen wirken zirkulär ineinander. Dies gilt zunächst im ausschließenden Bezug: Aus der Sicht der ersten Kränkung relativiert sich durchaus das, was z.B. bei Freud als Absolutum einer biologischen Anlage erscheint; aus der Sicht der zweiten Kränkung erscheint eine soziale Welt, die z.B. den Objektivismus einer monologisierenden Weltsicht durch Dialogizität kritisiert; mit der dritten Kränkung werden alle Versuche der Reduzierung auf das Kognitive, das Bewusste und nur in inhaltlicher Verständigung Ausgehandelte kritisierbar. Dieses zirkuläre Ineinandewirken markiert sich in zahlreichen Diskussionsbeiträgen, die über die Grenzen der drei Problematisierungsfelder geführt werden und deren Reichtum ich hier nur erwähnen kann. Abgrenzung, Ausschließung, Kritik bedeutet hier zugleich eine Klärung der eigenen Positionen. Die Zirkularität erweist sich aber auch in der wechselseitigen Bereicherung, mit der diese Positionen integriert werden können: Die Relativität der ersten Bewegung

lässt, z.B. auf Verständigungsgemeinschaften angewandt, ihre eigene Zeitgebundenheit und die Fragwürdigkeit universeller Lösungen erkennen; die Interaktivität als Vorgängigkeit lässt z.B. genauer schauen, inwieweit Wissenschaftsgemeinschaften sich strukturieren, um sich selbst zu erhalten; die Unterscheidung von Begehren und symbolischen Ordnungen lässt z.B. tiefer nach den Motiven für die Errichtung absolut-relativer Welt-Bilder fragen oder Interaktionsgemeinschaften auch von der begehrenden oder gefühlsmäßigen Seite her genauer beschreiben. Der Blick aus einer anderen Perspektive erweist sich immer als bereichernd und wird die Positionen erweitern helfen.

Auch der Konstruktivismus als eine Theorie, die aus dem Konzept des kulturellen *Machens* hervorgegangen ist, ist noch im Sog der Vergegenständlichungen der Moderne situiert. Hier scheint das je Gemachte stets erfolgreicher als ein Abwarten, ein Zögern oder ein Verzicht, aber auch als eine Vision, ein Wünschen und Hoffen zu sein. Doch wir dekonstruieren den darin steckenden glücklichen Positivismus der materiellen Erfolge schnell, wenn wir nicht nur Inhalte und Gegenstände, nicht nur Dinge und Sachen, sondern auch Menschen und Lebensformen, Beziehungen und Kultur reflektieren. Wenn wir hierbei den prinzipiellen interaktiven Charakter menschlicher Erkenntnis, ihren Sinn und ihre Geltung, betonen, dann verlieren wir zugleich unsere Naivität eines spontanen Blickens. Wenn unsere Ordnung der Blicke die Interaktionen, in denen diese Blicke schon situiert sind, berücksichtigt, dann treten wir von vornherein in den Zirkel von Beziehungen, von vermittelten Blicken mit a/Anderen ein, die sich bis hin zu Perspektiven eines Begehrens fortspinnen, um so aus symbolischer Ausschließlichkeit in Subjekt-Objekt-Verhältnissen herauszutreten. Wird der Konstruktivismus interaktionistisch gedacht, dann relativiert sich das wissenschaftlich ausschließende Anliegen selbst. Diese Relativierung aber ist radikaler, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Ich will sie noch einmal kurz im Zirkel der Kränkungen reflektieren. Zwei Bewegungen erscheinen hier als wesentlich:

(1) Innerhalb der wissenschaftlichen Diskurse um Erkenntnis und die Konstruktion von Erkenntnis gibt es eine Relativierung, die ich als Kränkungs- bewegung an der Herleitung unserer Wahrheits-, Sinn- und Geltungsansprüche verstehe. An die Stelle der „Dinge da draußen“, von denen Wahrheit herkommt, rücken die Verständigungsgemeinschaften, die solche Wahrheit erst im Prozess *ihrer Verständigung* konstruieren. Dies löst Wahrheit keineswegs auf, sondern verwandelt sie in die Wahrheiten, über die wir uns noch verständigen können. Der interaktionistische Konstruktivismus ist dabei eine der konkurrierenden Theorien, der die Hintergründigkeit solcher Verständigung nicht nur für die Ergebnisse, sondern auch für den Prozess des Verständigens thematisieren will.

(2) Dabei rückt für den interaktionistischen Konstruktivismus die Beziehungswirklichkeit jener, die sich verständigen, in den Vordergrund. Dies sind die Verständigungsgemeinschaften ebenso wie jene Gemeinschaften in der Lebenswelt, denen die wissenschaftliche Verständigung als „wahre“ vorgesetzt wird. Dieses Vorgesetztsein, die Ordnung der wissenschaftlichen Blickrichtungen, erweist sich als zunehmendes Problem, weil und insofern es sich zirkulär mit den Interessen der Lebenswelt verbunden erkennen muss. Wie wirkt die Beziehungswirklichkeit

auf die *wahrgenommenen* wissenschaftlichen Verständigungen ein? Wie wirken die Wissenschaften in ihren Wahr-Nehmungen zurück? Der damit verbundene Relativismus wird uns zu beschäftigen haben, wenn wir konstruktivistisch nicht bloß bei einer erkenntniskritisch-skeptischen Haltung stehen bleiben wollen. Sie wird uns insbesondere auch zu beschäftigen haben, um konstruktivistisch in die Kultur mit ihren Fragen nach Macht, Interessen, Ethik und Ästhetik zurückzukehren. Konstruktivismus wäre sonst nur ein Vollstrecker der von mir herausgearbeiteten Kränkungen, aber nicht eine Theorie, die aus den Kränkungen zu kulturell vorantreibenden Setzungen (Konstruktionen) gelangt. Dieser Reflexion wird der Band 2: „Beziehungen und Lebenswelt“ gewidmet sein.

Aus dieser Problematisierung erwachsen Ansprüche. Zunächst sollten wir uns festhalten, dass wir innerhalb der Beobachtungsrealität noch näher bestimmen könnten, welche Folgen die Kränkungen im einzelnen haben. Es ist dies eine unendliche Aufgabe der konkreten Bestimmung von Unschärfe, wie sie bei jeder einzelnen wissenschaftlichen Untersuchung sich immer wieder stellen sollte. Auf diesen Bereich will ich nicht weiter eingehen, da er durch das Grundmodell der Kränkung bereits angedeutet wurde und sich doch immer nur in spezifischen Analysen nach Reichweite und Geltung wird entwickeln und beurteilen lassen.¹ Andere konstruktivistisch orientierte Autoren haben dies in anderer symbolischer Ordnung und Systematik als hier geschehen auch schon unternommen. Ich habe weiter oben auch bereits darauf hingewiesen, dass sich die Rede von der Unschärfe aus der Sicht der dritten Kränkungsbeziehung geradezu umkehrt: Es ist ja gerade die Schärfe, die einen Grenzfall zu unseren Alltagserfahrungen bildet und die der Imagination (dem Begehren) von Wissenschaftlern entspringt, die Welt möglichst eindeutig zu beschreiben, um ihr reduziertes Kalkül in Form von Technik und Ausschluss von Komplexität auf das Normmaß von industrieller oder institutioneller Produktion durchzusetzen. Dann ließen sich aber auch weitere metatheoretische Analysen von Einzelpositionen im Wechselspiel dieser Kränkungen durchführen, um den einen oder anderen Ansatz näher im Blick auf diese Bewegungen zu spezifizieren. Es ist dies ja das fortlaufende Spiel der Wissenschaft, ihren Diskurs durch Unterscheidungen immer weiter zu treiben. Aber diesem Treiben will ich nicht folgen. Nach der Durchsicht möglicher Kränkungen stehen für mich zwei andere Aufgaben nunmehr im Vordergrund:

Erstens will ich die Grenzen der Beobachtungsrealität in menschlichen Beziehungen näher erfassen (Band 2, Kapitel III.). Zwar ist die Beobachtungsrealität immer jenes Konstrukt von Bildern und Aussagen eines Subjekts, die zum Aufbau konsensuell anerkannter Wirklichkeit führt, ein unumgänglicher Teil unserer Wahrnehmung, unseres Verstandes und unserer Vernunft, aber es wäre zu eingrenzend, nicht zu erkennen, dass die Beobachtungsleistungen der Subjekte in ihrem Miteinander von Beziehungen selbst Resultate tätigen und im zirkulären, systemischen Wechsel zu solchen Resultaten stehen, die andersartige Beobachtungsdimensionen erfordern. Eine solche ist durch die zweite und dritte Kränkungsbeziehung insbesondere vorgezeichnet, denn die Beziehungslogik folgt

¹ Einige Analysen haben wir in verschiedenen Buchreihen wie „Pädagogik und Konstruktivismus“ (Beltz) oder der Reihe „Interaktionistischer Konstruktivismus“ vorgelegt. Vgl. dazu http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/reich_works/herausgeber/index.html

nie allein den Normen der Beobachtungslogik im herkömmlichen Sinne. Die Kränkung ist so stark geworden, die Unschärfe so bedeutsam, dass wir sie kaum noch nach dem Muster linear-kausaler wissenschaftlicher Beobachtungslogik, aber auch nicht bloß nach einem unterstellten und doch eher fiktiven Muster eines gesunden Menschenverstands der Alltagslogik betrachten können. Ich widme ihr einen eigenen Beobachtungsstatus, den ich Beziehungswirklichkeit nennen möchte. Allerdings ist dies auch nur ein konstruierter Zustand, der den Fokus der Beobachtung auf die Interaktionen und Kommunikationen in Beziehungen lenkt und darauf konzentriert.

Zweitens will ich, nachdem ich Aspekte der Beziehungswirklichkeit erarbeitet habe, diese wieder auf die objektivierten Beobachtungswelten zurückbeziehen und im Blickwinkel erweitern (Band 2, Kapitel IV). Hier situiert sich das Dilemma, dass der Konstruktivismus aus der Sicht des ontogenetischen Subjekts immer als Erfindung dieses Subjekts erscheint, dass aus der Sicht dieses Subjekts aber vieles zu entdecken ist, was andere Subjekte bereits erfunden haben. Die Bewegung der Rekonstruktion nimmt immer ungeheurere Ausmaße gegenüber der Möglichkeit eigener Selbstkonstruktion an. Damit kein Missverständnis aufkommt, muss ich erklären, dass ich damit nicht meine, dass irgendein Subjekt dadurch von seiner eigenen konstruktiven Aneignung von Wirklichkeit enthoben wird. Insoweit bleibt Erfinden. Aber dieses Erfinden ist nicht Chaos. Ich erinnere nochmals an Piaget. Er nimmt an, dass jedes Subjekt, jeder biologische Organismus ein offenes, aktives, sich selbst-regulierendes System ist. Es ist ein System, das sich mit seiner Umwelt durch fortlaufende Veränderungen auseinandersetzt, sich an diese und diese an sich anpasst. Daraus entsteht Ordnung, was für ihn darauf hindeutet, dass selbst-regulierende Prozesse auf ein Gleichgewicht – dies kann gleichwohl immer nur ein *relativ* stabil konstruiertes sein – hinführen. Ein einmal etabliertes System solcher Ordnung – etwa abgebildet in den kulturell geformten Leistungen formaler Operationen –, wirkt dann seinerseits als Voraussetzung für die zukünftige Ontogenese jener Subjekte, die in diese Kultur hineingeboren werden. An dieser Stelle stellt sich die Entdeckung im Rahmen der subjektiven Konstruktion. Hierin liegt auch ein enormes Gleichschaltungspotenzial, was die Entdeckungsleistungen z.B. angesichts der Massenmedien bieten, um die Vielfalt erfinderischer Konstruktionen auf die Klischees der Warengesellschaft zu reduzieren. Die Welt- und Produktionswirklichkeit weist dabei viele Ebenen auf, wobei sich Neukonstruktionen mit Re- und Dekonstruktionen ergänzen. Hegel sprach von der List der Vernunft, die hinter dem Rücken wirke, um auszudrücken, dass sich ohne je subjektives Wollen etwas durch bloßes Handeln ergeben mag, was den Spielraum der Subjekte begrenzt. Marx bezog diese List der Vernunft direkt auf den ökonomischen Sektor der Produktion von Waren, die hinter dem Rücken von Produzenten und Konsumenten eine Vernunft schaffen, einen Fetischcharakter und Tauschabstraktionen und -masken entstehen lassen, die alle Beobachtungen durchdringen. Es wird zu prüfen sein, inwieweit die Beobachtung solcher Systeme uns zwingt, die Beobachtungswelt der Kränkungsbewegungen und die Beziehungswirklichkeit nochmals im Wechselspiel zu reflektieren. Dabei will der interaktionistische Konstruktivismus weder einem Subjektivismus erliegen, aber auch nicht in Abbildmodelle einer objektivistischen Gesellschaftstheorie zurückzufallen, die alle Beobachter

durch Vorschriften der Beobachtung in ihren widersprüchlichen Blicken in der Illusion des Blicks auf eine gemeinsame Zukunft vereinnahmt.

Als Frage bleibt im Anschluss an diese Reflexionen, warum verschiedene Welten der Beobachtung im Sinne der gekränkten Beobachtung, der Beziehungswirklichkeit und einer Lebenswelt als Welt- und Produktionswirklichkeit überhaupt unterschieden wurden. Die Antwort liegt in der unterschiedlichen Reichweite von Beobachtern und den von ihnen fixierten Beobachtungen, im spezifischen Blickwinkel, der soweit eine Breite gewinnt, dass die Unterscheidung einen Sinn macht, mehr Sinn macht, als diese drei Dimensionen in einer zusammenfallen zu lassen. Aber es bedeutet keine Trennung, sondern Unterscheidung besagt hier, dass alle drei Dimensionen zirkulär zusammenwirken, dass es nur mein Beobachterfeld ist, das die Unterscheidung bedingt und mir und meiner Verständigungsgemeinschaft hilft, den Status von Beobachtungen zu klären. Deshalb verbindet alle drei Dimensionen der Name der Wirkung in ihrer Wirklichkeit, ihrer Realität, die jeweils eine Konstruktion der Beobachtenden ist (vgl. Band 2, Kapitel V).

Die „Ordnung der Blicke“, dies war das grundsätzliche Thema dieses Bandes, versucht Annahmen zur Beobachtertheorie in den Kränkungsbewegungen des wissenschaftlichen Denkens zu besprechen. Im Ergebnis zeigt sich, dass es jedoch nie das Beobachten allein ist, dass wir konstruktivistisch zu beachten haben. Eine reine Beobachtertheorie wäre blind gegen die Akteure, die als Beobachter immer handeln und in Handlungskontexte eingebunden sind, die zugleich jedoch durch Handlungen auch Ereignisse herstellen, die wiederum neue Beobachtungen ermöglichen. Zudem zeigen sich alle Beobachter als Teilnehmer, denn sie nehmen an gesellschaftlichen, sozialen, ökonomischen, kulturellen usw. Kontexten teil und erzeugen diese mit. Insoweit erweitern sich die „Ordnungen der Blicke“ immer zu „Ordnungen des Handelns“ und „Ordnungen der Teilnahme“. Nur weil die Beobachterrolle in der Moderne und mehr noch der Postmoderne immer bedeutsamer wurde, dürfen wir diese anderen Seiten nicht vergessen.

Literaturverzeichnis

- Abel, G.: Sprache, Zeichen, Interpretation, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1999
- Abel, G.: Zeichen der Wirklichkeit, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 2004
- Adorno, Th. W.: Studien zum autoritären Charakter. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1973
- Adorno, Th.W.: Erziehung nach Auschwitz. In: Adorno, Th.W.: Gesammelte Schriften, Bd. X/2, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1977
- Agamben, G.: Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. Frankfurt Main (Suhrkamp) 2002
- Althusser, L.: Freud et Lacan. In: La Nouvelle Critique, Nr. 161/162, 1964/65, 88-108
- Anzieu, D.: Das Haut-Ich. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1991²
- Apel, K.-O.: Einleitung zu Ch.S. Peirce: Schriften I. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1967
- Apel, K.-O.: Szientismus und oder transzendente Hermeneutik. In: Hermeneutik und Dialektik I; Festschrift für H.G. Gadamer. Tübingen 1970
- Apel, K.-O., u.a.: Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1971
- Apel, K.-O.: Transformation der Philosophie. 2 Bde. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1973
- Apel, K.-O.: Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1979
- Apel, K.-O.: Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico. Bonn (Bouvier) 1980³
- Apel, K.-O.: Normative Begründung der »kritischen Theorie« durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatischer Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken. In: Honneth, A., u.a. (Hg.): Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. Festschrift für Jürgen Habermas. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1989
- Apel, K.-O.: Diskurs und Verantwortung. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1990
- Apel, K.-O.: Transformation der Philosophie. 2 Bde. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1991⁴
- Apel, K.-O./Kettner, M. (Hg.): Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992
- Apel, K.-O./Kettner, M. (Hg.): Mythos Wertfreiheit? Frankfurt a.M./New York (Campus) 1994
- Balibar, E.: Foucault und Marx. In: Ewald, F./Waldenfels, B. (Hg.): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1991
- Baraldi, C./Corsi, G./Esposito, E. (Hg.): GLU, Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Frankfurt/Main 1999
- Barthes, R.: Die strukturalistische Tätigkeit. In: Kursbuch 5/1966
- Bateson, G.: Ökologie des Geistes. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1985
- Bateson, G.: Geist und Natur. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1990²
- Bauman, Z.: Postmoderne Ethik. Hamburg (Hamburger Edition) 1995
- Bauman, Z.: Moderne und Ambivalenz. Frankfurt a.M. (Fischer) 1996
- Bauman, Z.: Flaneure, Spieler und Touristen. Hamburg (Hamburger Edition) 1997
- Bauman, Z.: Unbehagen in der Postmoderne. Hamburg (Hamburger Edition) 1999
- Bauman, Z.: Liquid Modernity. Cambridge (Polity Press) 2000
- Bauman, Z.: The Individualized Society. Cambridge (Polity Press) 2001

- Beck, U.: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1986
- Beermann, W.: Luhmanns Autopoiesisbegriff. In: Fischer, H.R. (Hg.): Autopoiesis. Heidelberg (Auer) 1991
- Benedetti, G./Rauchfleisch, U. (Hg.): Welt der Symbole. Interdisziplinäre Aspekte des Symbolverständnisses. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1989²
- Bennington, G./Derrida, J.: Jacques Derrida. Ein Portrait. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1994
- Berger, P.L. /Luckmann, T.: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt a.M. (Fischer) 1995⁷
- Bettelheim, B.: Kinder brauchen Märchen. Stuttgart (Klett) 1977
- Bettelheim, B.: Freud und die Seele des Menschen. München (DTV) 1986
- Bettelheim, B.: Aufstand gegen die Masse. Die Chance des Individuums in der modernen Gesellschaft. Frankfurt a.M. (Fischer) 1989
- Bettelheim, B.: Erziehung zum Überleben. Zur Psychologie der Extremsituation. München (DTV) 1990⁴ a
- Bettelheim, B.: Themen meines Lebens. Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt) 1990 b
- Blankertz, H.: Die Geschichte der Pädagogik. Wetzlar (Büchse der Pandora) 1982
- Blumenberg, H.: Der Prozeß der theoretischen Neugierde. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1980²
- Blumenberg, H.: Arbeit am Mythos. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1981²
- Böhler, D.: Rekonstruktive Pragmatik. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1985
- Böhler, D. u.a. (Hg.): Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik? Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1986
- Böhme, H./Böhme, G.: Das Andere der Vernunft. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992²
- Böse, R./Schiepek, G.: Systemische Theorie und Therapie. Ein Handwörterbuch. Heidelberg (Asanger) 1989
- Bohnsack, F.: Erziehung zur Demokratie. Ravensburg (Maier) 1976
- Boudon, R.: Strukturalismus: Methode und Kritik. Düsseldorf (Bertelsmann) 1973
- Bourdieu, P.: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1987
- Bourdieu, P.: Homo academicus. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992
- Bourdieu, P.: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1993
- Braun, E.: Fremde verstehen. In: Roth, H.-J. (Hg.): Integration als Dialog. Hohengehren (Schneider) 1994
- Braun, H.-J./Holzhey, H./Orth, E.W. (Hg.): Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1988
- Brezinka, W.: Über Erziehungsbegriffe - Eine kritische Analyse und ein Explikationsvorschlag. In: Zeitschrift für Pädagogik, 17. Jg. 1971, Heft 5
- Brown, G.S.: Laws of Form. New York 1979
- Bühler, K.: Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache. Stuttgart (Fischer) 1982 (Nachdruck der Ausgabe von 1934)
- Burckhart, H./Reich, K.: Begründung von Moral. Diskursethik versus Konstruktivismus - eine Streitschrift. Würzburg (Könighausen und Neumann) 2000

- Cassirer, E.: Philosophie der symbolischen Formen. 3 Bde. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1985⁸
- Castoriadis, C.: Gesellschaft als imaginäre Institution. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1984
- Chasseguet-Smirgel, J. (Hg.): Wege des Anti-Ödipus. Frankfurt a.M. u.a. (Syndikat) 1986
- Ciampi, L.: Affektlogik. Stuttgart (Klett-Cotta) 1982
- Ciampi, L.: Außenwelt - Innenwelt. Göttingen (Vandenhoeck) 1988
- Coseriu, E.: Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht. 2 Bde. Tübingen (Narr) 1969-72 1982
- Coseriu, E.: Einführung in die allgemeine Sprachwissenschaft. München (UTB) 1992²
- Dahlmanns, C.: Die Geschichte des modernen Subjekts. Michel Foucault und Norbert Elias im Vergleich. Münster u.a. (Waxmann) 2008
- Davidson, D.: Wahrheit und Interpretation. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1990
- Deleuze, G./Foucault, M.: Der Faden ist gerissen. Berlin (Merve) 1977
- Deleuze, G.: Foucault. Frankfurt a.M. (Suhrkamp)
- Deleuze, G./Guattari, F.: Anti-Ödipus. Frankfurt. A.M. (Suhrkamp) 1974
- Deleuze, G.: Zeichen und Ereignisse. In: Ewald, F. (Hg.): Pariser Gespräche. Berlin (Merve) 1989
- Deleuze, G.: Was ist ein Dispositiv? In: Ewald, F./Waldenfels, B. (Hg.): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1991
- Deleuze, G.: Woran erkennt man den Strukturalismus? Berlin (Merve) 1992
- Deleuze, G./Guattari, F.: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie. Berlin (Merve) 1992
- Deleuze, G.: Logik des Sinns. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1993
- Dell, P.F.: Von Bateson zu Maturana. In: Zeitschrift für systemische Therapie 2 (7): 147-171, 1984
- Dell, P.F.: Klinische Erkenntnis. Zu den Grundlagen systemischer Therapie. Dortmund (Verlag Modernes Lernen) 1990²
- Derrida, J.: Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen. In: Lepeyies, W./Ritter, H. (Hg.): Orte des wilden Denkens. Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1970
- Derrida, J.: Grammatologie. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1974
- Derrida, J.: Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1979
- Derrida, J.: Positionen. Wien (Böhlau) 1986
- Derrida, J.: Die Postkarte. Von Sokrates bis an Freud und Jenseits. 2 Bde. Berlin (Brinkmann u. Bose) 1982, 1987
- Derrida, J.: Vom Geist. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1988
- Devereux, G.: Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften, München (Hanser) 1967
- Devereux, G.: Normal und anormal. Aufsätze zur allgemeinen Ethnopsychiatrie. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1974
- Dewey, J.: Collected Works. The Early Works (EW 1-5): 1882-1898. Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois University Press / London & Amsterdam: Feffer & Simons. The Middle Works (MW 1-15): 1899-1924. Carbondale & Edwardsville:

- Southern Illinois University Press. The Later Works (LW 1-17): 1925-1953. Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Dosse, F.: Geschichte des Strukturalismus. 2 Bde. Hamburg (Junius) 1996, 1997
- Dreyfus, H.L./Rabinow, P.: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Weinheim (Beltz) 1994²
- Duerr, H.P. (Hg.): Versuchungen. Aufsätze zur Philosophie Paul Feyerabends. 2 Bde. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1981
- Duerr, H.P.: Nacktheit und Scham. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1988³
- Dupuy, J.-P./Varela, F.: Kreative Zirkelschlüsse: Zum Verständnis der Ursprünge. In: Watzlawick, P./Krieg, P. (Hg.): Das Auge des Betrachters. München/Zürich (Piper) 1991
- Dux, G.: Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1989
- Dux, G.: Die Logik der Weltbilder. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1990³
- Eco, U.: Zeichen. Einführung in seinen Begriff und seine Geschichte. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1977
- Eco, U.: Semiotik und Philosophie der Sprache. München 1985
- Einführung in den Konstruktivismus. München (Piper) 1992
- Elias, N.: Über den Prozeß der Zivilisation. 2 Bde, Frankfurt a.M (Suhrkamp) 1976
- Elias, N.: Die höfische Gesellschaft. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1983
- Elias, N.: Die Gesellschaft der Individuen. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1988³
- Elias, N.: Über die Zeit. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1988 b
- Elias, N.: Über die Deutschen. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1989
- Elias, N.: Engagement und Distanzierung. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1990²
- Elias, N.: Was ist Soziologie. München (Juventa) 1991⁶
- Emrich, H.M.: Konstruktivismus: Imagination, Traum und Emotionen: In: Schmidt, S.J. (Hg.): Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus 2. Frankfurt a.M. (Suhrkamp stw 950) 1992, 76-96
- Emsbach, M.: Die Sophisten als Aufklärer. Würzburg (Königshausen u. Neumann) 1980
- Engels, E.-M.: Erkenntnis als Anpassung? Eine Studie zur Evolutionären Erkenntnistheorie. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1989
- Erdheim, M.: Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopschoanalytischen Prozeß. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1982
- Eribon, D.: Michel Foucault. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1993
- Eßbach, W.: Deutsche Fragen an Foucault. In: Ewald, F./Waldenfels, B. (Hg.): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1991
- Ewald, F./Waldenfels, B. (Hg.): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1991
- Exner, H./Reithmayr, F.: Anmerkungen zu Maturanas Versuch einer Ethik. In: Fischer, H.-R. (Hg.): Autopoiesis. Heidelberg (Auer) 1991
- Federn, E.: Einige klinische Bemerkungen zur Psychopathologie des Völkermords. In: Psyche, 23. Jg. (1969), 629-639
- Federn, E.: Versuch einer Psychologie des Terrors. In: Psychosozial, 12. Jg. (1989), Heft 37

- Feyerabend, P.: Der wissenschaftliche Realismus und die Autorität der Wissenschaften. Braunschweig/Wiesbaden (Vieweg) 1978
- Feyerabend, P.: Probleme des Empirismus. Braunschweig/Wiesbaden (Vieweg) 1981
- Feyerabend, P.: Wider den Methodenzwang. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1986
- Fischer, H.R. (Hg.): Autopoiesis. Eine Theorie im Brennpunkt der Kritik. Heidelberg (Auer) 1991 a
- Fischer, H.R.: Murphys Geist oder die glücklich abhanden gekommene Welt. Zur Einführung in die Theorie autopoietischer Systeme. In: Fischer, H.R. (Hg.): Autopoiesis. Eine Theorie im Brennpunkt der Kritik. Heidelberg (Auer) 1991 b
- Fischer, H.R.: Information, Kommunikation und Sprache. In: Fischer, H.R. (Hg.): Autopoiesis. Eine Theorie im Brennpunkt der Kritik. Heidelberg (Auer) 1991 c
- Fischer, H.R.: Sprache und Lebensform. Wittgenstein über Freud und die Geisteskrankheit. Heidelberg (Auer) 1991² d
- Fischer, H.R., u.a. (Hg.): Das Ende der großen Entwürfe. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992
- Fischer, H.R. (Hg.): Die Wirklichkeit des Konstruktivismus. Heidelberg (Auer) 1995
- Fleischmann, E.: Claude Lévi-Strauss über den menschlichen Geist. In: Lepenies, W./Ritter, H. (Hg.): Orte des wilden Denkens. Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1970
- Foerster, H. von: Sicht und Einsicht. Braunschweig (Vieweg) 1985
- Foerster, H. von: Erkenntnistheorien und Selbstorganisation. In: Schmidt, S.J. (Hg.): Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1987
- Foerster, H. von: Das Konstruieren einer Wirklichkeit. In: Watzlawick, P. (Hg.): Die erfundene Wirklichkeit. München (Piper) 1990⁶, 39-60
- Foerster, H. von: Entdecken oder Erfinden. Wie läßt sich Verstehen verstehen? In: Einführung in den Konstruktivismus. München (Piper) 1992
- Foerster, H. von: Kybernetik. Berlin (Merve) 1993 a
- Foerster, H. von: Das Gleichnis vom blinden Fleck. In: Lischka, G.J. (Hg.): Der entfesselte Blick. Bern (bentelli) 1993 b
- Foerster, H. von: Wissen und Gewissen. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1993 c
- Foerster, H. von: Wirklichkeiten erfinden - (k)eine Zauberei. Ein Gespräch mit Heinz von Foerster und G.K. Pietsch. In: Zeitschrift für systemische Therapie, 13. Jg. 1995, H. 3
- Foerster, H. von: Lethologie. Eine Theorie des Erlernens und Erwissens angesichts von Unwißbarem, Unbestimmbarem und Unentscheidbarem. In: Voß, R. (Hg.): Die Schule neu erfinden. Neuwied u.a. (Luchterhand) 1996
- Foucault, M.: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1973
- Foucault, M.: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt a.M. (Hanser) 1974
- Foucault, M.: Mikrophysik der Macht. Berlin (Merve) 1976
- Foucault, M.: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin (Merve) 1978
- Foucault, M.: Vom Licht des Krieges/Zur Geburt der Geschichte. 2 Vorlesungen. Berlin (Merve) 1986
- Foucault, M.: Von der Subversion des Wissens. Frankfurt a.M. (Fischer) 1987

- Foucault, M.: Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1989 a
- Foucault, M.: Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1989 b
- Foucault, M.: Michel Foucault oder die Sorge um die Wahrheit. In: Ewald, F. (Hg.): Pariser Gespräche. Berlin (Merve) 1989 c
- Foucault, M.: Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. Frankfurt a.M. (Fischer) 1991
- Foucault, M.: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992 a¹⁰
- Foucault, M.: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992 b⁶
- Foucault, M.: Was ist Kritik? Berlin (Merve) 1992 c
- Foucault, M.: Die Ordnung der Dinge. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1993¹² a
- Foucault, M. u.a.: Technologien des Selbst. Frankfurt a.M. (Fischer) 1993 b
- Frank, M.: Was ist Neostrukturalismus? Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1984
- Frank, M.: Die Unhintergebarkeit von Individualität. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1986
- Frank, M.: Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1990
- Frank, M. (Hg.): Analytische Theorien des Selbstbewußtseins. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1994
- Freud, S.: Das Unbehagen in der Kultur. Frankfurt a.M. (Fischer) 1953
- Freud, S.: Totem und Tabu. Frankfurt a.M. (Fischer) 1956
- Freud, S.: Briefe an Wilhelm Fließ. Frankfurt a.M. 1962
- Freud, S.: Gesammelte Werke. Hrsg von Freud, A. u.a., Bde 1-17 London (Imago) 1940-52, Bd.18 Frankfurt a.M. (Fischer) 1968
- Freud, S.: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Frankfurt a.M. (Fischer) 1977
- Freud, S.: Das Ich und das Es und andere metapsychologische Schriften. Frankfurt a.M. (Fischer) 1978
- Freud, S.: Gesammelte Werke (Studienausgabe), hg. von Mitscherlich, A. u.a., 10 Bde und Ergänzungsband, Frankfurt a.M. (Fischer) 1989¹¹ (oder jeweils andere Auflagenjahre der einzelnen Bände)
- Furth, H.G.: Intelligenz und Erkennen. Die Grundlagen der genetischen Erkenntnistheorie Piagets. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1981²
- Furth, H.G.: Piaget für Lehrer. Frankfurt a.M. (Ullstein) 1983
- Furth, H.G.: Wissen als Leidenschaft. Eine Untersuchung über Freud und Piaget. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1990
- Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode. Tübingen 1975⁴
- Gardner, H.: Frames of Mind: The theory of multiple intelligences. New York (Basic Books) 1993¹⁰ a
- Gardner, H.: Multiple Intelligences: The theory in practice. New York (Basic Books) 1993 b

- Garrison, J. (Ed.) (2008): *Reconstructing Democracy, Recontextualizing Dewey. Pragmatism and Interactive Constructivism in the Twenty-first Century*. Albany (State University of New York)
- Gergen, K.J.: *The Saturated Self*. USA (Basic Books) 1991.
- Gethmann, C.F.: *Protologik*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1979
- Gethmann, C. F. (Hg.): *Lebenswelt und Wissenschaft*. Bonn (Bouvier) 1991
- Giegel, Hans-Joachim/Schimank, Uwe (Hg.): *Beobachter der Moderne – Beiträge zu Niklas Luhmanns „Die Gesellschaft der Gesellschaft“*, Frankfurt a.M. 2003
- Glaserfeld, E. von: *Wissen, Sprache und Wirklichkeit*. Wiesbaden (Vieweg) 1987
- Glaserfeld, E. von: *Einführung in den radikalen Konstruktivismus*. In: Watzlawick, P. (Hg.): *Die erfundene Wirklichkeit*. München (Piper) 1990⁶, 16-38
- Glaserfeld, E. von: *Abschied von der Objektivität*. In: Fischer, H.R. (Hg.): *Autopoiesis. Eine Theorie im Brennpunkt der Kritik*. Heidelberg (Auer) 1991
- Glaserfeld, E. von: *Aspekte des Konstruktivismus: Vico, Berkeley, Piaget*. In: Rusch, G./Schmidt, S.J. (Hg.): *Konstruktivismus: Geschichte und Anwendung*. (Delfin 1992). Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992 a
- Glaserfeld, E. von: *Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität*. In: *Einführung in den Konstruktivismus (Siemens-Stiftung)*. München (Piper) 1992 b
- Glaserfeld, E. von: *Siegener Gespräche*. In: Schmidt, S.J. (Hg.): *Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus 2*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp stw 950) 1992 c
- Glaserfeld, E. von: *Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1996
- Glaserfeld, E. von: *Wege des Wissens*. Heidelberg (Auer) 1997
- Glaserfeld, E. von: *Die Radikal-Konstruktivistische Wissenstheorie*. In: *Ethik und Sozialwissenschaften*, Heft 4/1998
- Goffman, E.: *Interaktionsrituale*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1971
- Goffman, E.: *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. München (Piper) 1983
- Goodman, N.: *Weisen der Welterzeugung*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1984
- Gould, S.J.: *Der falsch vermessene Mensch*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1988
- Gould, S.J.: *Der Daumen des Panda. Betrachtungen zur Naturgeschichte*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1989
- Gould, S.J.: *Wie das Zebra zu seinen Streifen kommt. Essays zur Naturgeschichte*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1991
- Grau, U./Brauckmann, L.: *Systemische Beratung von Trainern und Lehrern*. In: Rotthaus, W. (Hg.): *Erziehung und Therapie in systemischer Sicht*. Dortmund (Verlag Modernes Lernen) 1989², 167-176
- Grünbaum, A.: *Die Grundlagen der Psychoanalyse. Eine philosophische Kritik*. Stuttgart (Reclam) 1988
- Grundmann, M. (Hg.): *Konstruktivistische Sozialisationsforschung*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1999
- Habermas, J.: *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*. In: Habermas, J./Luhmann, N.: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1971

- Habermas, J.: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1975³
- Habermas, J.: Was heißt Universalpragmatik. In: Apel, K.-O. (Hg.): Sprachpragmatik und Philosophie. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1976
- Habermas, J. (Hg.): Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“. 2 Bde. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1979
- Habermas, J.: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1984
- Habermas, J.: Die neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1985
- Habermas, J.: Entgegnung. In: Honneth, A./Joas, H. (Hg.): Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1986
- Habermas, J.: Philosophisch-politische Profile. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1987
- Habermas, J.: Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1988
- Habermas, J.: Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1991 a
- Habermas, J.: Texte und Kontexte. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1991 b
- Habermas, J.: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1991 c
- Habermas, J.: Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992 a
- Habermas, J.: Faktizität und Geltung. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992 b
- Habermas, J.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992c
- Habermas, J.: Die Einbeziehung des Anderen. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1997²
- Haferkamp, H./Schmidt, M. (Hg.): Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1987
- Haltmayer, S./Riedler-Singer, R.: Systemische Therapie auf radikalkonstruktivistischer Grundlage? In: Reiter, L./Ahlers, C. (Hg.): Systemisches Denken und therapeutischer Prozeß. Berlin u.a. (Springer) 1991
- Hartmann, H.: Ich-Psychologie. Stuttgart (Klett) 1972
- Hartmann, D./Janich, P. (Hg.): Methodischer Kulturalismus. Zwischen Naturalismus und Postmoderne. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1996
- Hartmann, D./Janich, P. (Hg.): Die Kulturalistische Wende. Zur Orientierung des philosophischen Selbstverständnisses. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1998
- Hasenfratz: Wege zur Zeit. Münster (Waxmann) 2003
- Hawking, S. W.: Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums. Hamburg (Rowohlt) 1988
- Hegel, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes. In: Werke in 20 Bänden, Band 3. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1970
- Heidegger, M.: Sein und Zeit. Tübingen (Niemeyer) 1986¹⁶
- Hejl, P.M.: Die zwei Seiten der Eigengesetzlichkeit. Zur Konstruktion natürlicher Sozialsysteme und zum Problem ihrer Regelung. In: Schmidt, S.J. (Hg.): Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus 2. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992, S. 167-213
- Hickman, L./Neubert, S./Reich, K. (Eds.) (2004): John Dewey zwischen Pragmatismus und Konstruktivismus. Münster u.a. (Waxmann).

- Hickman, L./Neubert, S./Reich, K. (Eds.) (2009): John Dewey between Pragmatism and Constructivism. New York (Fordham)
- Herrschaft, Anpassung, Widerstand: gewidmet Goldy Parin-Matthèy zum 80. Geburtstag und Paul Parin zum 75. Geburtstag. Frankfurt a.M. (Brandes und Apsel) 1991
- Hoffmann, L.: Jenseits von Macht und Kontrolle. In: Zeitschrift für systemische Therapie 5 (2): 76-93, 1987
- Hofstadter, D. R.: Gödel, Escher, Bach. Stuttgart (Klett-Cotta) 1988¹¹
- Holzkamp, K.: Wissenschaft als Handlung. Berlin (de Gruyter) 1968
- Honneth, A.: Kritik der Macht. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1989
- Honneth, A./Joas, H. (Hg.): Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie kommunikativen Handelns“. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1986
- Honneth, A.: Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1990
- Honneth, A.: Kampf um Anerkennung. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1994
- Horkheimer, M./Adorno, T.W.: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt a.M. (Fischer) 1971
- Höss, R. : Kommandant in Auschwitz. Autobiographische Aufzeichnungen, München (dtv) 1992¹³
- Husserl, E.: Gesammelte Werke (Husserliana), Bd I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Hg von S. Strasser. Den Haag 1950
- Husserl, E.: Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. 10: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Hg von R. Boehm. Den Haag 1966
- Jacobs, W.G.: Bewußtsein. In: Krings, H. u.a. (Hg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Bd. 1. München (Kösel) 1973
- Jacobson, R.: Selected writings. Berlin (Mouton de Gruyter) 1969
- Jacobson, R.: Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze. Düsseldorf 1973
- James, W.: Das pluralistische Universum. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1994 (Nachdruck Leipzig 1914)
- Janicaud, D.: Rationalität und Macht. Foucault in der Kritik von Habermas. In: Ewald, F./Waldenfels, B. (Hg.): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1991
- Janich, P./Kambartel, F./Mittelstraß, J.: Wissenschaftstheorie als Wissenschaftskritik. Frankfurt a.M. 1974
- Janich, P.: Vorwort. In: Janich, P. (Hg.): Entwicklungen der methodischen Philosophie. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992 a
- Janich, P.: Die methodische Ordnung von Konstruktionen. In: Schmidt, S.J. (Hg.): Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus 2, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992 b
- Janich, P.: Konstruktivismus und Naturerkenntnis. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1996
- Janich, P.: Wechselwirkungen. Zum Verhältnis von Kulturalismus, Phänomenologie und Methode. Würzburg (Könighausen und Neumann) 1999
- Janich, P.: Vom Handwerk zum Mundwerk. Grundzüge von Konstruktivismus und Kulturalismus. In: Wallner, F./Agnese, R. (Hg.): Konstruktivismen. Wien (Braumüller) 2001 a
- Janich, P.: Logisch-pragmatische Propädeutik. Weilerswist (Velbrück) 2001 b

- Joas, H.: Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G.H. Mead. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1989
- Joas, H.: Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992 a
- Joas, H.: Die Kreativität des Handelns. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992 b
- Juranville, A.: Lacan und die Philosophie. München (Boer) 1990
- Kamlah, W./Lorenzen, P.: Logische Propädeutik. Mannheim/Wien/Zürich 1967
- Kamper, D.: Zur Soziologie der Imagination. München (Hansa) 1986
- Kant, I.: Werke (Hg. Cassirer) 11 Bde, Berlin 1912-22; Bd. 8 (1922)
- Kant, I.: Träume eines Geistersehers. In: Kant Werkausgabe (Weischedel) Bd. II. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1977
- Keeney, B.P. (Hg.): Konstruieren therapeutischer Wirklichkeiten. Dortmund (Verlag Modernes Lernen) 1987
- Kelly, G.A.: Die Psychologie der persönlichen Konstrukte. Paderborn (Junfermann) 1986
- Kerényi, K. (Hg.): Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1967
- Kernberg, O.F.: Borderline-Störungen und pathologischer Narzißmus. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1983
- Kienzle, B./Pape, H. (Hg.): Dimensionen des Selbst. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1991
- Kimmerle, H.: Derrida zur Einführung. Hamburg (Junius) 1992³
- Kippenberg, H.G.: Die vorderasiatischen Erlösungsregionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1988. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1991
- Klein, M.: Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse. Stuttgart (Klett-Cotta) 1991⁴
- Kohut, H.: Narzißmus. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1976
- Kohut, H.: Die Heilung des Selbst. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1981
- Kohut, H.: Wie heilt die Psychoanalyse? Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1989
- Kramaschki, L.: Konstruktivismus, konstruktivistische Ethik und Neopragmatismus. In: Rusch, G./Schmidt, S.J. (Hg.): Konstruktivismus: Geschichte und Anwendung. (Delfin 1992). Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992
- Krewani, W.N.: Einleitung: Endlichkeit und Unendlichkeit. In: Lévinas, E.: Die Spur des Anderen. Freiburg/München (Alber) 1992
- Kriz, J.: Zur Pragmatik klinischer Epistemologie. In: Zeitschrift für systemische Therapie 5 (1): 51-56, 1987
- Kuhlmann, W.: Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik. Freiburg/München (Alber) 1985
- Kuhlmann, W./Böhler, D. (Hg.): Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1982
- Kuhn, Th. S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1976²
- Kuhn, Th. S.: Die Entstehung des Neuen. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1988³
- Kupffer, H.: Pädagogik der Postmoderne. Weinheim (Beltz) 1990
- Lacan, J.: Das Seminar von Jacques Lacan, Buch II (1954-1955): Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. Olten und Freiburg (Walter) 1980
- Lacan, J.: Schriften I, II, III. Weinheim, Berlin (Quadrige) 1986 a

- Lacan, J.: Das Seminar von Jacques Lacan, Buch XX (1972-1973): Encore. Weinheim, Berlin (Quadrige) 1986b
- Lacan, J.: Das Seminar von Jacques Lacan, Buch XI (1964): Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Weinheim, Berlin (Quadrige) 1987³
- Lacan, J.: Radiophonie/Television. Weinheim, Berlin (Quadrige) 1988
- Lacan, J.: Das Seminar von Jacques Lacan, Buch I (1953-54): Freuds technische Schriften. Weinheim/Berlin (Quadrige) 1990²
- Lacan, J.: Das Seminar von Jacques Lacan, Buch III (1955-56): Die Psychosen. Weinheim/Berlin (Quadrige) 1997
- Laclau, E./Mouffe, C.: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. Wien (Passagen) 1991 (Orig.: Hegemony and Socialist Strategy. Towards a radical democratic politics, 1985)
- Laplanche, J./Pontalis, J.-B.: Das Vokabular der Psychoanalyse. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1989⁹
- Latané, B., Darley, J.M.: The Unresponsive Bystander: Why Doesn't He Help? New York (Appleton-Century-Crofts) 1970
- Leach, E.: Claude Lévi-Strauss - Anthropologe und Philosoph. In: Lepenies, W./Ritter, H. (Hg.): Orte des wilden Denkens. Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1970
- Lemke, T.: Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität. Hamburg/Berlin 1997
- Lemke, T.: Die politische Theorie der Gouvernementalität: Michel Foucault. In: André Brodacz/Gary S. Schaal (Hg.), Hg. Politische Theorien des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung. Opladen 2001
- Lemke, T./Krasmann, S./Bröckling U.: Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung. In: Bröckling u.a. (Hrsg.), Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen. Frankfurt am Main 2000, 7-40
- Lenk, H.: Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktivistischer Interpretationsansätze. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1993
- Lepenies, W./Ritter, H. (Hg.): Orte des wilden Denkens. Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1970
- Lévi-Strauss, C.: Les structures élémentaires de la parenté. Paris (Presses Universitaires de France) 1949
- Lévi-Strauss, C.: Traurige Tropen. Köln u. Berlin (Kiepenheuer und Witsch) 1960
- Lévi-Strauss, C.: Mythologiques. Paris (Ploton) 1964 ff.
- Lévi-Strauss, C.: Strukturele Anthropologie. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1967
- Lévi-Strauss, C.: Das wilde Denken. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1968
- Lévi-Strauss, C.: Der Blick aus der Ferne. München (Fink) 1985 a
- Lévi-Strauss, C.: Eingelöste Versprechen. Wortmeldungen aus dreißig Jahren. München (Fink) 1985 b
- Levinas, E.: Totalität und Unendlichkeit. Freiburg/München (Alber) 1987
- Levinas, E.: Die Zeit und der Andere. Hamburg (Meiner) 1989
- Levinas, E.: Die Spur des Anderen. Freiburg/München (Alber) 1992³ a
- Levinas, E.: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Freiburg/München (Alber) 1992b

- Levold, T.: Einige Gedanken über den Nutzen einer Theorie autopoietischer Systeme für eine klinische Epistemologie. In: Zeitschrift für systemische Therapie 2 (7): 173-183, 1984
- Liebau, E.: Gesellschaftliches Subjekt und Erziehung. Zur pädagogischen Bedeutung der Sozialisationstheorien von Bourdieu und Oevermann. Weinheim u. München (Juventa) 1987
- Liebau, E./Müller-Rolli, S. (Hg.): Lebensstil und Lernform. Zur Kultursoziologie Pierre Bourdieus. Neue Sammlung, 25. Jg., Heft 3, Stuttgart (Klett-Cotta) 1985
- Lima, L.C.: Die Kontrolle des Imaginären. Vernunft und Imagination in der Moderne. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1990
- Löwith, K.: Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. In: Löwith, K.: Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit - G.B. Vico - Paul Valéry. Stuttgart (Metzler) 1986
- Loo, H. van der/Reijen, W. van: Modernisierung. München (dtv) 1992
- Lorenzen, P.: Konstruktive Wissenschaftstheorie. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1974
- Lorenzen, P./Schwemmer, O.: Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie. Mannheim/Wien/Zürich 1975²
- Ludewig, K.: Therapie und Erziehung- Widerspruch oder Ergänzung? In: Rotthaus, W. (Hg.): Erziehung und Therapie in systemischer Sicht. Dortmund (Verlag Modernes Lernen) 1989², 90-100
- Ludewig, K.: Systemische Therapie. Stuttgart (Klett-Cotta) 1992
- Luhmann, N.: Soziale Systeme. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1984
- Luhmann, N.: Die Autopoiesis des Bewußtseins. In: Soziale Welt 36 (1985), 402-446
- Luhmann, N.: Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Opladen (Westdeutscher Verlag) 1987
- Luhmann, N.: Erkenntnis als Konstruktion. Bern (Benteli) 1988 a
- Luhmann, N.: Die Wirtschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1988 b
- Luhmann, N.: Neuere Entwicklungen in der Systemtheorie. In: Merkur 42 (1988) c
- Luhmann, N.: Die Wahrnehmung und Kommunikation sexueller Interessen. In: Gindorf, R./Haeberle, E.J. (Hg.): Sexualitäten in unserer Gesellschaft. Berlin 1989
- Luhmann, N.: Wie lassen sich latente Strukturen beobachten? In: Watzlawick, P. / Krieg, P.: Das Auge des Betrachters. Beiträge zum Konstruktivismus. München (Piper) 1991, 61-74
- Luhmann, N.: Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992 a
- Luhmann, N.: Beobachtungen der Moderne. Opladen (Westdeutscher Verlag) 1992 b
- Luhmann, N.: Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven. Opladen (Westdeutscher Verlag) 1993² a
- Luhmann, N.: Das Recht der Gesellschaft. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1993 b
- Luhmann, N.: Die Kunst der Gesellschaft. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1996²
- Luhmann, N., Schorr, K.E.: Reflexionsprobleme im Erziehungssystem. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1979
- Lyotard, J.-F.: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Wien (Böhlau) 1986
- Macpherson, C.B.: Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1973

- Mallm, H./Reich, K. und chinesisches Autorenkollektiv: Zweifeln bis zum letzten Tor der Herrschaft: Chinas Intellektuelle zwischen Demokratie und Despotismus. Köln (Demokratie, Dialektik & Ästhetik) 1989
- Marcuse, H.: Triebstruktur und Gesellschaft. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1984
- Matthiesen, U.: Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns. München (Fink) 1983
- Maturana, H.: Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Braunschweig (Vieweg) 1982
- Maturana, H.: Wissenschaft und Alltag: Die Ontologie wissenschaftlicher Erklärungen. In: Watzlawick, P./Krieg, P. (Hg.): Das Auge des Betrachters. Beiträge zum Konstruktivismus. München/Zürich (Piper) 1991
- Maturana, H.: Was ist Erkennen? München u.a. (Piper) 1994
- Maturana, H./Varela, F.: Der Baum der Erkenntnis, München (Scherz) 1987
- Mauss, M.: Die Gabe. München 1974
- McCarthy, T.: Kritik der Verständigungsverhältnisse. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1989
- Mead, G.H.: Geist, Identität und Gesellschaft. Hrsg. von Ch. W. Morris. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1973
- Mead, G.H.: Gesammelte Aufsätze. 2 Bde. Hrsg. von Joas, H. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1987
- Merleau-Ponty, M.: Das Sichtbare und das Unsichtbare. München (Fink) 1986
- Merz-Benz, P.-U./Wagner, G. (Hg.): Die Logik der Systeme. Zur Kritik der systemtheoretischen Soziologie Niklas Luhmanns. Konstanz 2000
- Métraux, A./Waldenfels, B. (Hg.): Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken. München (Fink) 1986
- Miller, J.-A.: Michel Foucault und die Psychoanalyse. In: Ewald, F./Waldenfels, B. (Hg.): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1991
- Miller, M.: Selbstreferenz und Differenzenerfahrung. Einige Überlegungen zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme. In: Haferkamp, H./Schmid, M. (Hg.): Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1987
- Mittelstraß, J.: Die Möglichkeit von Wissenschaft. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1974
- Mittelstraß, J.: Die Häuser des Wissens. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1998
- Mitterer, J.: Das Jenseits der Philosophie. Wien (Passagen) 1992
- Morgenthaler, F., u.a.: Gespräche am sterbenden Fluß. Ethnopschoanalyse bei den Iatmul in Papua-Neuguinea. Frankfurt a.M. (Fischer) 1986
- Mouffe, C. (Hg.): Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft. Wien (Passagen) 1999
- Nagel, H.: Claude Lévi-Strauss als Leser Freuds. In: Lepenies, W./Ritter, H. (Hg.): Orte des wilden Denkens. Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1970
- Nagel, T.: Das letzte Wort. Stuttgart (Reclam) 1999
- Nelson, B.: Der Ursprung der Moderne. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1986
- Nestle, W.: Vom Mythos zum Logos. Stuttgart (Kröner) 1975²
- Neubert, S.: Erkenntnis, Verhalten, Kommunikation. John Deweys Philosophie des „Experience“ in interaktionistisch-konstruktivistischer Interpretation. Münster (Waxmann) 1998

- Nöth, W.: Handbuch der Semiotik. Stuttgart 1985
- Nüse, R./Groeben, N./Schreier, M.: Über die Erfindungen des Radikalen Konstruktivismus. Weinheim (Deutscher Studien Verlag) 1991
- Pape, H.: Erfahrung und Wirklichkeit als Zeichenprozeß. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1989
- Pape, H. (Hg.): Kreativität und Logik. C.S. Peirce und das philosophische Problem des Neuen. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1994
- Pape, H.: Die Unsichtbarkeit der Welt. Eine visuelle Kritik neuzeitlicher Ontologie. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1997
- Parin, P./Morgenthaler, F./Parin-Mattèy, G.: Die Weißen denken zuviel. Psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika. Zürich (Atlantis) 1963
- Parin, P./Morgenthaler, F./Parin-Mattèy, G.: Fürchte deinen Nächsten wie dich selbst. Psychoanalyse und gesellschaft am Beispiel der Agni in Westafrika. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1971
- Parin, P.: Der Widerspruch im Subjekt. Ethnopsychanalytische Studien. Frankfurt a.M. (Syndikat) 1978
- Parin, P./Parin-Mattèy, G.: Subjekt im Widerspruch. Frankfurt a.M. (Athenäum) 1988
- Peirce, Ch. S.: Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus. Hrsg. von K.-O. Apel. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1967
- Peirce, Ch. S.: Phänomen und Logik der Zeichen. Hrsg. von H. Pape. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1983
- Peirce, Ch. S.: Semiotische Schriften. Bd. 1. Hrsg. von C. Kloesel u. H. Pape. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1986
- Peirce, Ch. S.: Semiotische Schriften. Bd. 2. Hrsg. von C. Kloesel u. H. Pape. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1990
- Peirce, Ch. S.: Naturordnung und Zeichenprozeß. Hrsg. von H. Pape. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1991
- Piaget, J.: Le Structuralisme. Paris (PUF) 1968
- Piaget, J.: Das Erwachen der Intelligenz beim Kinde. Stuttgart (Klett) 1969 a (Gesammelte Werke Bd. 1)
- Piaget, J.: Nachahmung, Spiel und Traum. Stuttgart (Klett) 1969 b (Gesammelte Werke Bd. 5)
- Piaget, J.: Der Aufbau der Wirklichkeit beim Kinde. Stuttgart (Klett) 1974 (Ges. Werke Bd. 2)
- Piaget, J.: Gesammelte Werke. Studienausgabe. 10 Bde. Stuttgart (Klett) 1975
- Piaget, J.: Die Äquilibration der kognitiven Strukturen. Stuttgart (Klett) 1976
- Piaget, J./Inhelder, B.: Die Psychologie des Kindes. München (dtv) 1986
- Piaget, J.: Das Weltbild des Kindes. München (dtv) 1988
- Picardi, E./Schulte, J. (Hg.): Die Wahrheit der Interpretation. Beiträge zur Philosophie Donald Davidsons. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1990
- Polany, M.: Implizites Wissen. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1985
- Putnam, H.: Vernunft, Wahrheit und Geschichte. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1982
- Putnam, H.: Repräsentation und Realität. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1991
- Putnam, H.: Von einem realistischen Standpunkt. Schriften zu Sprache und Wirklichkeit. Reinbek (rororo) 1993

- Quine, W.V.: Ontologische Relativität und andere Schriften. Stuttgart (Reclam) 1975
- Radermacher, H.: Zur Grammatik autopoietischer Systeme. In: Fischer, H.R. (Hg.): Autopoiesis. Eine Theorie im Brennpunkt der Kritik. Heidelberg (Auer) 1991
- Ragland-Sullivan, E.: Jacques Lacan und die Philosophie der Psychoanalyse. Weinheim / Berlin (Quadrige) 1989
- Reich, K.: fast alle hier genannten Arbeiten finden sich online unter http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/reich_works/index.html
- Reich, K.: Erziehung und Erkenntnis. Stuttgart (Klett-Cotta) 1978
- Reich, K.: Häuser der Vernunft. Meine Gespräche mit philosophischen Denkern des Abendlandes. Bern u.a. (Lang) 1988
- Reich, K.: Zur Psychologie extremer Situationen bei Bettelheim und Federn. In: Psychosozial, Heft 2/1993
- Reich, K.: Symbolische Wunden. Bruno Bettelheims Relativierung des Ödipuskomplexes. In: Kaufhold, R. (Hg.): Annäherung an Bruno Bettelheim. Mainz (Matthias-Grünewald) 1994
- Reich, K.: Systemisch-konstruktivistische Didaktik. In: Voß, R. (Hg.): Die Schule neu erfinden. Neuwied u.a. (Luchterhand) 1996
- Reich, K.: Krisen des Imaginären in der Zivilgesellschaft. Eine Analyse am Beispiel von Max Weber und Jean Baudrillard In: Bukow, W. /Ottersbach, M.(Hg.): Rekonstruktion der Zivilgesellschaft.Opladen (Leske u. Budrich) 1998 a
- Reich, K.: Die Kindheit neu erfinden. In: Familiendynamik 1/1998 b
- Reich, K.: Das Imaginäre in der systemisch-konstruktivistischen Didaktik. In: Voß, R. (Hg.): Schul-Visionen. Heidelberg (Auer) 1998 c
- Reich, K.: Kindheit als Konstrukt. Universität Köln. In: http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/reich_works/index.html, 1998 d
- Reich, K.: Krisen des Imaginären in der Zivilgesellschaft. Eine Analyse am Beispiel von Max Weber und Jean Baudrillard In: Bukow, W. /Ottersbach, M. (Hg.): Rekonstruktion der Zivilgesellschaft. Opladen (Leske u. Budrich) 1999
- Reich, K.: Benötigen wir einen neuen konstruktivistischen Denkansatz? Fragen aus der Sicht des interaktionistischen Konstruktivismus. In: Fischer, H.-R., Schmidt, S.J. (Hg.): Wirklichkeit und Welterzeugung (Auer) 2000 a
- Reich, K.: Gibt es konstruktivistische Mindestanforderungen an die Umweltbildung? In: Bolscho, D./de Haan, G. (Hg.): Konstruktivismus und Umweltbildung. Opladen 2000 b
- Reich, K./Neubert,S.: Die konstruktivistische Erweiterung der Diskurstheorie: eine Einführung in die interaktionistisch-konstruktive Sicht von Diskursen. In: Burckhart, H. u.a. (Hg.): Die Idee des Diskurses. Interdisziplinäre Annäherungen. Markt Schwaben 2000
- Reich, K.: Konstruktivismen aus kultureller Sicht - zur Position des Interaktionistischen Konstruktivismus. In: Wallner, F./Angnese, R. (Hg.): Konstruktivismen. Universitätsverlag Wien 2001 a
- Reich, K.: Konstruktivistische Ansätze in den Sozial- und Kulturwissenschaften. In: Hug, T. (Hg.): Die Wissenschaft und ihr Wissen, Bd. 4. Baltmannsweiler 2001 b
- Reich, K.: Fragen zur Bestimmung des Fremden im Konstruktivismus. In: Neubert, S./Roth, H.-J./Yildiz, E. (Hg.): Multikulturalität in der Diskussion. Opladen (Leske und Budrich) 2002 a
- Reich, K.: Grundfehler des Konstruktivismus – Eine Einführung in das konstruktivistische Denken unter Aufnahme von 10 häufig gehörten kritischen Einwänden. In: Fragner, J./Greiner, U./Vorauer, M. (Hg.): Menschenbilder. Zur Auslöschung der

- anthropologischen Differenz. Schriften der Pädagogischen Akademie des Bundes in Oberösterreich Bd. 15. Linz 2002 b
- Reich, K.: Zur gegenwärtigen Reform der Lehrerbildung – einige Grundlagenüberlegungen und kritische Thesen. In http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/reich_works/index.html, Köln 2004
- Reich, K.: Systemisch-konstruktivistische Pädagogik. Neuwied u.a. (Luchterhand) 1997², Weinheim u.a. (Beltz) 2005⁵
- Reich, K.: Demokratie und Erziehung nach John Dewey aus praktisch-philosophischer und pädagogischer Sicht. In: Holger Burckhart/Jürgen Sikora (Hg.): Praktische Philosophie – Philosophische Praxis. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2005 a
- Reich, K.: Konstruktivistische Didaktik – ein Lehr- und Studienbuch mit Methodenpool auf CD. Weinheim u.a. (Beltz) 2008⁴
- Reich, K./Wei, Y.: Beziehung als Lebensform. Pädagogik und Philosophie im alten China. Münster u.a. (Waxmann) 1997
- Reich, K./Roth, H.-J.: Lesen und Schreiben – einige Überlegungen aus konstruktivistischer Sicht. In: Balhorn, H. u.a. (Hg.): Betrachtungen über Sprachbetrachtungen (Deutsche Gesellschaft für Lesen und Schreiben, 9. Jahrbuch), Hannover 2000
- Reich, K./Sehnbruch, L./Wild, R.: Medien und Konstruktivismus – Eine Einführung in die Simulation als Kommunikation. Münster (Waxmann) 2005
- Reif, A. (Hg.): Antworten der Strukturalisten. Hamburg 1973
- Ricœur, P.: Die lebendige Metapher. München (Fink) 1986
- Ricœur, P.: Die Interpretation. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1993⁴
- Richards, J./Glaserfeld, E. von: Die Kontrolle von Wahrnehmung und die Konstruktion von Realität. In: Schmidt, S.J. (Hg.): Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. Frankfurt a.M. (Suhrkamp stw 636) 1991⁴
- Riegas, V./Vetter, C. (Hg.): Zur Biologie der Kognition. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1991²
- Ritter, H.H.: Claude Lévi-Strauss als Leser Rousseaus. In: Lepenies, W./Ritter, H. (Hg.): Orte des wilden Denkens. Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1970
- Rorty, R.: Pragmatismus, Davidson und der Wahrheitsbegriff. In: Picardi, E./Schulte, J. (Hg.): Die Wahrheit der Interpretation. Beiträge zur Philosophie Donald Davidsons. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1990
- Rorty, R.: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1991
- Rorty, R.: Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992²
- Rosenhan, D.L.: Gesund in kranker Umgebung. In: Watzlawick, P. (Hg.): Die erfundene Wirklichkeit. München (Piper) 1990⁶
- Rusch, G.: Erkenntnis, Wissenschaft, Geschichte: von einem konstruktivistischen Standpunkt. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1987
- Rusch, G./Schmidt, S.J. (Hg.): Konstruktivismus: Geschichte und Anwendung. (Delfin 1992). Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992
- Rusch, G./Schmidt, S.J. (Hg.): Konstruktivismus und Sozialtheorie. (Delfin 1993). Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1994 a
- Rusch, G./Schmidt, S.J. (Hg.): Piaget und der Radikale Konstruktivismus. (Delfin 1994). Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1994 b

- Saner, H.: Der Mensch als symbolfähiges Wesen. In: Benedetti, G./Rauchfleisch, U. (Hg.): Welt der Symbole. Interdisziplinäre Aspekte des Symbolverständnisses. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1989²
- Sartre, J.-P.: Das Imaginäre. Reinbek (Rowohlt) 1971
- Sartre, J.-P.: Der Idiot der Familie, Gustave Flaubert 1821-1857. 5 Bde. Reinbek (Rowohlt) 1977 ff.
- Sartre, J.-P.: Das Sein und das Nichts. Reinbek (Rowohlt) 1989
- Schiepek, G. (Hg.): Systeme erkennen Systeme. Individuelle, soziale und methodische Bedingungen systemischer Diagnostik. München-Weinheim (Psychologie Verlags-Union) 1987
- Schmid, W. (Hg.): Denken und Existenz bei Michel Foucault. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1991
- Schmidt, S.J.: Der radikale Konstruktivismus. In: Schmidt, S.J. (Hg.): Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1987
- Schmidt, S.J.: Radikaler Konstruktivismus. In: Schmidt, S.J. (Hg.): Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus 2, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992 a
- Schmidt, S.J. (Hg.): Gedächtnis. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992² b
- Schmidt, S.J.: Kognitive Autonomie und soziale Orientierung. Konstruktivistische Bemerkungen zum Zusammenhang von Kognition, Kommunikation, Medien und Kultur. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1994.
- Schmitz, H.: Der unerschöpfliche Gegenstand. Bonn (Bouvier) 1995²
- Schnädelbach, H.: Philosophie in Deutschland 1831-1933. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1983
- Schöfthaler, T./Goldschmidt, D. (Hg.): Soziale Struktur und Vernunft. Jean Piagets Modell entwickelnden Denkens in der Diskussion kulturvergleichender Forschung. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1984
- Schütz, A.: Theorie der Lebensformen. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1981
- Schütz, A./Luckmann, T.: Strukturen der Lebenswelt Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1979
- Schwartz, S.: Wie Pawlow auf den Hund kam. Die 15 klassischen Experimente der Psychologie. Weinheim (Beltz) 1991²
- Schweitzer, J. u.a. (Hg.): Systemische Praxis und Postmoderne. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992
- Searle, J.R.: Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen. Reinbek (Rowohlt) 1997
- Segal, L.: Das 18. Kamel oder Die Welt als Erfindung. Zum Konstruktivismus Heinz von Foersters. München (Piper) 1986
- Serres, M.: Der Parasit. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1987
- Shannon, C.E./ Weaver, W.: The Mathematical Theory of Communication. Urbana (USA) 1949
- Simon, F.B.: Der Prozeß der Individuation. Über den Zusammenhang von Vernunft und Gefühlen. Göttingen (Verlag Vandenhoeck und Ruprecht) 1984
- Simon, F.B.: Unterschiede, die Unterschiede machen. Berlin u.a. (Springer) 1988

- Simon, F.B.: Innen- und Außenperspektive. Wie man systemisches Denken im Alltag nützen kann. In: Watzlawick, P. / Krieg, P.: Das Auge des Betrachters. Beiträge zum Konstruktivismus. München (Piper) 1991, 139-150
- Simon, J.: Philosophie des Zeichens. Berlin u.a. (de Gruyter) 1989
- Simon, J. (Hg.): Zeichen und Interpretation. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1994
- Sluneko, T. (ed.): The Movement of Constructive Realism. Wien (Braumüller) 1997
- Sommer, M.: Lebenswelt und Zeitbewußtsein. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1990
- Sperber, D.: Der Strukturalismus in der Anthropologie. In: Wahl, F. (Hg.): Einführung in den Strukturalismus. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1973
- Sperber, D.: Über Symbolik. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1975
- Spinner, H.: Pluralismus als Erkenntnismodell. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1974
- Sprondel, W.M. (Hg.): Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1994
- Steiner, E. u.a.: Zum Gebrauch der Theorie autopoietischer Systeme in der Familientherapie. In: Fischer, H.R. (Hg.): Autopoiesis. Eine Theorie im Brennpunkt der Kritik. Heidelberg (Auer) 1991, 309-335
- Steiner, G.: Jean Piaget: Versuch einer Wirkungs- und Problemgeschichte. In: Hommage à Jean Piaget zum achtzigsten Geburtstag. Stuttgart (Klett) 1976
- Stern, D.N.: Die Lebenserfahrung des Säuglings. Stuttgart (Klett-Cotta) 1993³
- Stierlin, H.: Adolf Hitler. Familienperspektiven. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1975
- Stierlin, H.: Delegation und Familie. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1982
- Stierlin, H.: Zwischen Sprachwagnis und Sprachwirrnis. In: Watzlawick, P./Krieg, P.: Das Auge des Betrachters. Beiträge zum Konstruktivismus. München (Piper) 1991, 151-166
- Stierlin, H.: Das Ich und die anderen. Stuttgart (Klett-Cotta) 1994
- Strasser, S.: Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in E. Lévinas' Philosophie. (Phaenomenologica 78). Den Haag 1978
- Ternes, B.: Invasive Introspektion. München (Wilhelm Fink) 1999
- Tomberg, F.: Mimesis der Praxis und abstrakte Kunst. Neuwied und Berlin (Luchterhand) 1968
- Trabant, J.: Traditionen Humboldts. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1990
- Trabant, J.: Neue Wissenschaft von alten Zeichen. Vicos Sematologie. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1994
- Tugendhat, E.: Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1976
- Tugendhat, E.: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1981²
- Tyler, S.: Das Unausprechliche. München (Trikster) 1991
- Varela, F.J. u.a.: Der Mittlere Weg der Erkenntnis. Bern u.a. (Scherz) 1992
- Vollmer, G.: Evolutionäre Erkenntnistheorie. Stuttgart (Hirzel) 1980²
- Vuyk, R.: Overview and Critique of Piaget's Genetic Epistemology, 2 Bde, London/New York 1981
- Wahl, F. (Hg.): Einführung in den Strukturalismus. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1973
- Waldenfels, B.: Michel Foucault: Ordnung in Diskursen. In: Ewald, F./Waldenfels, B. (Hg.): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1991

- Waldenfels, B.: Antwortregister. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1994
- Wallner, F.: Konstruktion der Realität. Wien (WUV-Universitätsverlag) 1992³ a
- Wallner, F.: Acht Vorlesungen über den Konstruktiven Realismus. Wien (WUV-Universitätsverlag) 1992³ b
- Wallner, F./Schimmer, J./Costazza, M. (Hg.): Grenzziehungen zum Konstruktiven Realismus. Wien (WUV-Universitätsverlag) 1993
- Waltz, M.: Ordnung der Namen. Die Entstehung der Moderne: Rousseau, Proust, Sartre. Frankfurt a.M. (Fischer) 1993
- Watzlawick, P., u.a.: Menschliche Kommunikation. Bern u.a. (Huber) 1985⁷ a
- Watzlawick, P. (Hg.): Die erfundene Wirklichkeit. München (Serie Piper 373) 1985 b
- Watzlawick, P., u.a.: Lösungen. Zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels. Bern u.a. (Huber) 1988⁴ a
- Watzlawick, P.: Münchhausens Zopf oder: Psychotherapie und „Wirklichkeit“. Bern u.a. (Huber) 1988 b
- Watzlawick, P.: Wie wirklich ist die Wirklichkeit? München (Piper) 1990¹⁸ a
- Watzlawick, P.: Selbsterfüllende Prophezeiungen. In: Watzlawick, P. (Hg.): Die erfundene Wirklichkeit. München (Piper) 1990⁶, 91-110 b
- Watzlawick, P./Krieg, P. (Hg.): Das Auge des Betrachters. Beiträge zum Konstruktivismus. München/Zürich (Piper) 1991
- Weber, G./Stierlin, H.: In Liebe entzweit. Die Heidelberger Therapie der Magersucht. Reinbek (Rowohlt) 1989
- Weber, M.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 3 Bände. (Band 1: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus). Tübingen (Mohr) 1963⁵
- Wei, Y.: Das Lehrer-Schüler-Verhältnis bei Rousseau und Konfuzius. Eine vergleichende Untersuchung zu zwei klassischen Erziehungsparadigmen. In: Reich, K. (Hg.): Vergleichende Pädagogische China-Forschung Bd. 1. Münster/New York (Waxmann) 1993
- Wellmer, A.: Ethik und Dialog. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1986
- Welsch, W.: Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1995
- Welter, R.: Der Begriff der Lebenswelt. München (Fink) 1986
- Whorf, B.L.: Sprache - Denken - Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie. Reinbek (rororo) 1963
- Widmer, P.: Subversion des Begehrens. Frankfurt a.M. (Fischer) 1990
- Wiesner, M. u.a.: Sozial-konstruktivistische Wege in der Psychotherapie. In: Schmidt, S.J. (Hg.): Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus 2. Frankfurt a.M. (Suhrkamp stw 950) 1992, S. 337-379
- Willke, H.: Systemtheorie entwickelter Gesellschaften. Weinheim (Juventa) 1989
- Wittgenstein, L.: Werkausgabe in 8 Bänden. Band 1: Tractatus logico-philosophicus/Tagebücher/Philosophische Untersuchungen. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1993⁹
- Wygotsky, L.S.: Denken und Sprechen. Frankfurt a.M. (Fischer) 1977
- Zizek, S.: Liebe dein Symptom wie dich selbst! Berlin (Merve) 1991
- Zizek, S.: Grimassen des Realen. Köln (Kiepenheuer u. Witsch) 1993

Zizek, S.: Denn sie wissen nicht, was sie tun. Genießen als ein politischer Faktor. Wien
(Passagen) 1994