

Kersten Reich

Die Ordnung der Blicke

Perspektiven des interaktionistischen
Konstruktivismus

Band 2: Beziehungen und Lebenswelt

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 2

Vorwort.....	VI
--------------	----

III. Beziehungswirklichkeit..... 1

1. Selbst und Andere - Gedankenexperimente zur Unschärferelation.....	1
1.1 Exemalum 1: das Gefangenendilemma der gefesselten Gefangenen.....	3
1.2 Exemalum 2: das Gefangenendilemma der umherlaufenden Gefangenen.....	9
1.3 Konsequenzen für die Begründung einer zirkulären Beobachterlogik.....	15
1.4 Beispiele aus empirischen Untersuchungen oder: zur Verflüssigung unseres Forschens.....	21
1.4.1 Verhaltenswissenschaften als Ausdruck enger Beobachtungslogik.....	21
1.4.2 Verhaltenswissenschaften als Ausdruck einer Beziehungslogik.....	27
1.5 Probleme einer Meta-Logik.....	32
1.6 Beobachtung erster oder zweiter Ordnung? - Zur Situierung der Beziehungswirklichkeit.....	34
2. Interaktionistisch-konstruktive Beziehungslogik.....	37
2.1 Interaktion als Spiegelung.....	42
2.1.1 Subjektivität als Spiegelung.....	43
2.1.2 Schlüsselszenarien.....	55
2.1.3 Objekte und Objektivierungen in Spiegelungen.....	58
2.1.4 Kulturelle Viabilität.....	61
2.2 Kognitionen und Gefühle: zwei wesentliche Perspektiven in der Beziehungswirklichkeit.....	67
2.3 Zirkuläre Beobachtungsmerkmale von Beziehungswirklichkeit.....	85
2.3.1 Zirkularität als Beobachterkonstrukt.....	86
2.3.2 Merkmale der Zirkularität.....	94
(1) Zirkuläre Grundmodelle.....	94
(2) Imaginäre Beziehungsprozeduren.....	102
(2.1) Die Begrenzung der Zirkularität durch Verdichtung.....	102
(2.2) Die Veränderung der Zirkularität durch Verschiebung.....	119

(2.3) <i>Die Vereinfachung von Beziehungen auf Idealtypen</i>	125
(2.4) <i>Wo endet die zirkuläre Beziehungswirklichkeit?</i>	130
(2.5) <i>Zirkularität: Muster oder Fortschritt?</i>	136
(2.6) <i>Zirkularität und soziales Handeln</i>	139
(2.7) <i>Das Netz der Entwicklung von Zirkeln in der Lebenswelt</i> ..	145
(2.8) <i>Die Unmöglichkeit, sich nicht zu beteiligen</i>	146
(2.9) <i>Dekonstruktion der Zirkularität</i>	148
2.3.3 <i>Metakommunikation</i>	149
2.4. <i>Aneignung oder Spiegelung: Lernen konstruktivistisch betrachtet</i>	153
2.5. <i>Beobachtende und virtuelle Teilnehmer in Beziehungsprozessen</i>	164
2.6. <i>Gibt es einen besten und letzten Beobachter in Beziehungen?</i>	174
2.6.1 <i>Die Rolle des besten Beobachters in Beziehungen oder die Frage nach der Macht</i>	174
2.6.2 <i>Die Rolle des letzten Beobachters in Beziehungen oder die Frage nach der Mehrgenerationenperspektive</i>	176
2.6.3 <i>Sind Verständigungsgemeinschaften Beziehungswirklichkeiten?</i>	180

IV. Lebenswelt als Welt- und Produktionswirklichkeit..... 185

1. <i>Die Unschärfen der Lebenswelt und das Primat der Perspektivität</i>	185
2. <i>Die Multioptionsgesellschaft als Oberflächenbeschreibung</i>	189
3. <i>Die unendliche Arbeit an Welt und Produktion</i>	195
3.1 <i>Was ist die reale Welt und die reale Produktion?</i>	196
3.2 <i>Objektive, soziale, subjektive Welt als Beobachterkonstrukte?</i>	203
3.3 <i>Welt- und Produktionsfallen</i>	209
3.3.1 <i>Objektfallen</i>	210
1. <i>Praktiken, Routinen und Institutionen</i>	211
2. <i>Virtuelle und imaginäre Objektivierung</i>	229
3. <i>Produktion oder Konstruktion?</i>	237
3.3.2 <i>Machtfallen</i>	241
1. <i>Macht als universale Kraft?</i>	241
2. <i>Strategisches oder kommunikatives Handeln?</i>	288
3. <i>Transversale Vernunft als Rettung?</i>	300
3.3.3 <i>Beziehungsfallen</i>	310
1. <i>Beziehungen: Struktur oder Ereignis?</i>	311
2. <i>Interpunktionsfallen</i>	314
3. <i>Die Machtbindung von Beziehungen und Lebenswelt – Adornos Variablen zum autoritären Charakter neu gedacht</i>	322

4. Argumentationsfiguren einer interaktionistisch-konstruktiven Diskurstheorie	333
4.1 Mindestanforderungen an ein konstruktivistisches Lebensweltmodell	336
4.2 Die Plätze des Diskurses	357
4.3 Vier ausgewählte Diskurstypen	383
4.4 Der Wechsel der Beobachterplätze	413
4.5 Exemplarische Konkretionen von Diskursanalysen	415
4.5.1 Anknüpfung an bisher diskutierte Diskurse	416
4.5.2 Dekonstruktion des Diskurses der Beziehungswirklichkeit: das Simultane nach Baudrillard	431
4.6 Zur Dekonstruktion der interaktionistisch-konstruktiven Diskurstheorie	438
V. Der Zirkel von Beobachtungen - Beziehungen - Lebenswelt: Fragen an den interaktionistischen Konstruktivismus	443
1. Zur Rekonstruktion der Argumentation	443
2. Zur Topik der interaktionistisch-konstruktiven Beobachtertheorie	455
3. Worin unterscheidet sich der interaktionistische Konstruktivismus von anderen konstruktivistischen Ansätzen?	489
4. Subjektivismus oder Objektivismus? Zur Ethik im Konstruktivismus	494
Literatur	515

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. Das Kapitel IV.3.3.3 wurde 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.

III. Beziehungswirklichkeit

1. Selbst und Andere – Gedankenexperimente zur Unschärferelation

Beobachter beobachten sich selbst und andere. Sie sind Selbst- und Fremdbeobachter. Dabei sind sie stets vorgängig in kulturelle Strukturen und Codifizierungen einbezogen. Jeder Beobachter muss bedenken, dass er bereits erzogener Beobachtender ist. Diejenigen, die andere beobachten, wurden einst selbst beobachtet und, komplizierter hierin, sie betrachten auch während aller Beobachtung sich selbst, treten sich selbst in Vorstellungen und Gedanken entgegen, um sich als Mensch unter anderen Menschen gewahr zu werden. Die eigene Wahrnehmung an anderen (imaginär) und im Bild des Anderen (symbolisch) werden dabei zu Vergleichen herangezogen.¹

Selbstbeobachter können von Fremdbeobachtern beobachtet werden, was die Perspektiven und Kreise der Beobachtung ins Unendliche erweitert und die klare, eindeutige Logik einer Beobachtung stets kränkt. Diese Kränkung habe ich in Band 1 in ausgewählten Beobachtungsgebieten nachvollzogen.

Auch im Bereich der Beziehungswirklichkeit operieren wir mit Zeichen, Worten, Begriffen, Aussagen. Diese, so hatte ich bereits gefolgert, sind gedankliche Konstrukte, die einem unterschiedlichen Abstraktionsniveau angehören. Gerade in den sozialen, gesellschaftlichen oder humanen Wissenschaften haben wir es nun weniger mit einem einfachen Abstraktionsniveau zu tun, etwa der Art, dass bestimmte Begriffe bestimmte Dinge bezeichnen, also etwa im Sinne der konventionellen Zuschreibung, dass ein Stift ein Stift, eine Tasche eine Tasche und ein Haus ein Haus sei. Auch solche scheinbar sicheren Zuschreibungen können, wenn wir strikt reflektieren,² unsicher werden, aber im Alltag haben wir uns meist an eine ungefähre Übereinstimmung von Dingwelt und begrifflicher Welt gewöhnt. In unseren Beziehungen zu anderen Menschen – wir sprechen auch von Interaktionen –, können wir bei kulturell ähnlicher Sozialisation zumindest davon ausgehen, dass die Inhalte, die wir meinen, von anderen als solche erfasst werden können. Bei der Einleitung in die „Fremd- und Selbstbeobachtung“ (Band 1, Kap. I) haben wir die Auffassung von Elias kennengelernt, der bei der Beobachtung von Familie und sozialen Beziehungen von Verflechtung spricht. Wir müssen uns daran gewöhnen, dass unsere Sprache durch ihre Verdinglichung weniger diese Verflechtungen und uns und die Anderen als Beobachter in diesen Verflechtungen beschreibt, sondern begrifflich vergegenständlicht und damit als etwas Statisches erscheinen lässt. So sprechen wir dann von Subjekt und Objekt, vom Abbild des

¹ Der andere mit kleinem a ist jener andere, den wir aus unserer ureigensten Sicht innerlich, imaginär vorstellen, seine Bedeutung bleibt uns oft unklar oder unbewusst; der Andere mit großem A ist ein tatsächlicher, äußerer, symbolischer Anderer, der von einem Beobachter in einer bestimmten Bedeutung gesehen wird. Zur Herleitung der Unterscheidung, die nachfolgend immer wieder auftreten wird, vgl. insbesondere Band 1, Kapitel II.3.5.

² Solche strikte Reflexion strebt insbesondere die Sprachphilosophie (vgl. Kuhlmann 1985) an, wie weiter oben erörtert wurde. Vgl. insbes. Bd.1, Kapitel II.1.3.

Wahrgenommenen oder einer Widerspiegelung von Tatsachen, obwohl wir bei näherem Hinsehen gar kein gegenständliches Verhältnis festmachen können.

Für einige liegt hier die Versuchung nahe, diese scheinbar feststehenden Dinglichkeiten dadurch lehrbar und verstehbar zu machen, dass sie enge und eindeutige gesellschaftliche Normen an sie heften, um dann aussagen zu können, dass beispielsweise ein guter Beobachter immer eine Person sein muss, die in erster Linie auf die Einhaltung empirischer Sinnkriterien zu achten habe. Je eindeutiger dieses Normennetz gespannt wird, desto normativer wird die daraus resultierende Beobachtung. Der Positivismus und logische Empirismus sind hierin in der Beobachtungsgeschichte gewisse Höhepunkte solcher Entwicklung. Diese Sichtweisen habe ich in Band 1 als grundlegend gekränkt diskutiert.

Wenn wir uns nun der Beziehungswirklichkeit intensiver zuwenden, dann müssen wir, so scheint es mir, bemerken, dass die Statik von Begriffen hier ganz wesentliche Probleme für die Beobachterposition birgt.

Dies gilt zunächst auch schon für das Denken allgemein. So hat besonders Hegel darauf aufmerksam gemacht, dass wir die Begriffe, die scheinbar feststehend nur das bezeichnen, was wir an den Dingen auch tatsächlich nachweisbar sehen und empfinden können, verflüssigen müssen, wenn wir *denken* wollen. So mag z.B. der Begriff „Rose“ als eine feststehende Dingheit uns erscheinen, aber er bezeichnet für den Beobachter so unterschiedliche Stadien der Rose wie Keim, Knospe, Blüte und verwelkte Pflanze. Kulturell wird mit der Rose ein umfangreicher symbolischer Bedeutungshof von Assoziationen unterschiedlichster Art angesprochen, so dass wir die Wahrheit der Rose oder des Rosenmäßigen uns nur durch Abstraktion und Bewegung in den Abstraktionen erschließen können – und doch nie vollständig erreichen werden. Hegel sagt, dass der einen Seite des Begriffs, dem Eins, also dessen, was genau ein Begriff bezeichnet, immer viele Auchs entgegenstehen, also Eigenschaften, die mit diesem Eins verflochten sind und es ergänzen, spezifizieren, abwandeln, die aber zum Prozess des Lebendigen unbedingt dazugehören (vgl. Kapitel II.1.1).

Noch deutlicher wird dies bei der Redeweise Mensch. Was ist ein Mensch? Zwar kann ich gattungsgeschichtlich eine allgemeine Antwort geben, aber ich weiß von meinen unterschiedlichen Beobachterpositionen so viele Arten und Eigenschaften des Menschlichen, dass ich nur durch eine Verflüssigung meiner Gedanken in der Lage bin, über Menschliches zu sprechen. Unsinn wäre es hier, das Menschliche ausschließlich auf ein Eins *eines Wissens* beziehen zu wollen, da menschliches Leben niemals nur Eins ist.

Aber ist es beim Studium von Beobachterstandpunkten in der Beziehungswirklichkeit nicht doch notwendig, dass wir uns auf das Eins konzentrieren? Will und muss man nicht die grundlegenden Definitionen wissen, die ein jeweiliger Beobachterstatus bietet, um damit in aller Zukunft zu arbeiten? So könnten wir jetzt im Sinne eines Lexikons oder einer Enzyklopädie eine Indexliste fertigen und uns begriffliche Konventionen aneignen, um im Reigen der Zitate und im Kartell der sich Zitierenden mitreden zu können.

Gewiss, es wird nicht ausbleiben, dass wir uns Begriffe aneignen. Aber ein zusammenhängendes Bild gerade unserer Beziehungsseite wird uns daraus nicht entstehen, sondern vielmehr ein zu *einfaches* Wissen, das immer dann, wenn wir einen Begriff auf seine Auchs hin untersuchen, in vielfältige Blickrichtungen bzw. Beobachterpositionen zerfällt. *Einfache* Vorstellungen erleichtern uns das Er-

fassen bestimmter Zuordnungen und Abstraktionsebenen, auf denen wir gedanklich und beobachtend operieren, um unsere logischen Schlüsse zu ziehen. Aber nicht nur dem Anfänger in solcher Denkweise fällt es schwer, sich wieder aus dem Korsett solcher Konstruktionen zu lösen, weil sie zu statisch, zu absolut im Blick auf das veränderliche Treiben, zu reduktiv im Blick auf die potenziellen Blickwinkel gegenüber beobachtbaren Phänomenen sind. Dies will ich an zwei besonders instruktiven logischen Beispielen verdeutlichen. Sie sollen uns helfen, Unterscheidungen festzulegen, die für den gesamten weiteren Verlauf unserer Überlegungen über die Beziehungswirklichkeit richtungsgebend sein werden.

1.1. Exemplum 1: das Gefangenendilemma der gefesselten Gefangenen

a) Beschreibung des Gefangendilemmas

In einem Gefängnis ruft der Gefängnisdirektor drei Gefangene zu sich und erklärt ihnen: „Aus Gründen, die ich Ihnen nicht darlegen will, soll einem von Ihnen die Chance gewährt werden, noch heute die Freiheit zu erlangen, die Sie alle verdient haben. Dazu müssen Sie in ein Experiment einwilligen, in dem Sie ein Rätsel zu lösen haben. Derjenige von Ihnen, der als erster durch Nachdenken oder Zufall auf die richtige Lösung kommt, wird sofort freigelassen.“

Die Gefangenen willigen, ohne nachzudenken, ein, denn die Freiheit ist ihr größter Wunsch. Der Gefängnisdirektor bestimmt daraufhin folgendes:

Die Gefangenen werden hintereinander an Stühlen gefesselt, so dass der hinterste den Rücken seiner beiden Vorderleute sehen kann, der mittlere sieht nur den Rücken des direkten Vordermannes, der vorderste sieht die Wand. Der Gefängnisdirektor tritt hinzu und sagt:

„Es gibt fünf Scheiben, drei schwarze und zwei weiße. Ich habe Ihnen je eine auf dem Rücken befestigt, und wer von Ihnen mir sagen kann, welche Scheibe er auf dem Rücken trägt, der kommt frei. Wissen Sie keine Antwort, so bekennen Sie es offen. Sie werden dann ihre normale Gefangenschaft zu Ende bringen. Wird allerdings falsch geraten, so soll die weitere Gefangenschaft verdoppelt werden.“

Der hinterste Gefangene sieht auf dem Rücken seiner beiden Vorderleute zwei schwarze Scheiben. Er weiß daher, dass es noch eine schwarze und zwei weiße Scheiben gibt. Da fragt ihn der Gefängnisdirektor:

„Welche Farbe trägt die Scheibe auf Ihrem Rücken?“

Der Mann überlegt. Er müsste raten, denn sie könnte sowohl schwarz als auch weiß sein. Doch das Risiko einer Verdopplung seiner Strafe ist ihm zu groß. Er sagt:

„Ich weiß die Farbe nicht zu sagen.“

Und er denkt sich: Wenn er doch bloß die zwei weißen Scheiben vor mir angebracht hätte, dann wäre die Lösung für mich leicht gewesen.

Das denken die beiden anderen Gefangenen auch.

Nun geht der Gefängnisdirektor zu dem mittleren Gefangenen. Er fragt wieder:

„Welche Farbe trägt die Scheibe auf Ihrem Rücken?“

Der Mann überlegt. Wenn seine Scheibe und die des Vordermannes weiß wären, dann hätte der hinterste Mann seine Farbe gewusst. Da sein Vordermann jedoch eine schwarze Scheibe trägt, so konnte der hinterste seine Farbe nicht wissen, wenn er selber entweder eine schwarze oder weiße Scheibe trägt. Hier hört er

jedoch mit seinem Nachdenken auf, denn zu trügerisch erscheint ihm das mögliche Glück, jetzt auf eine Farbe zu tippen. Er sagt also:

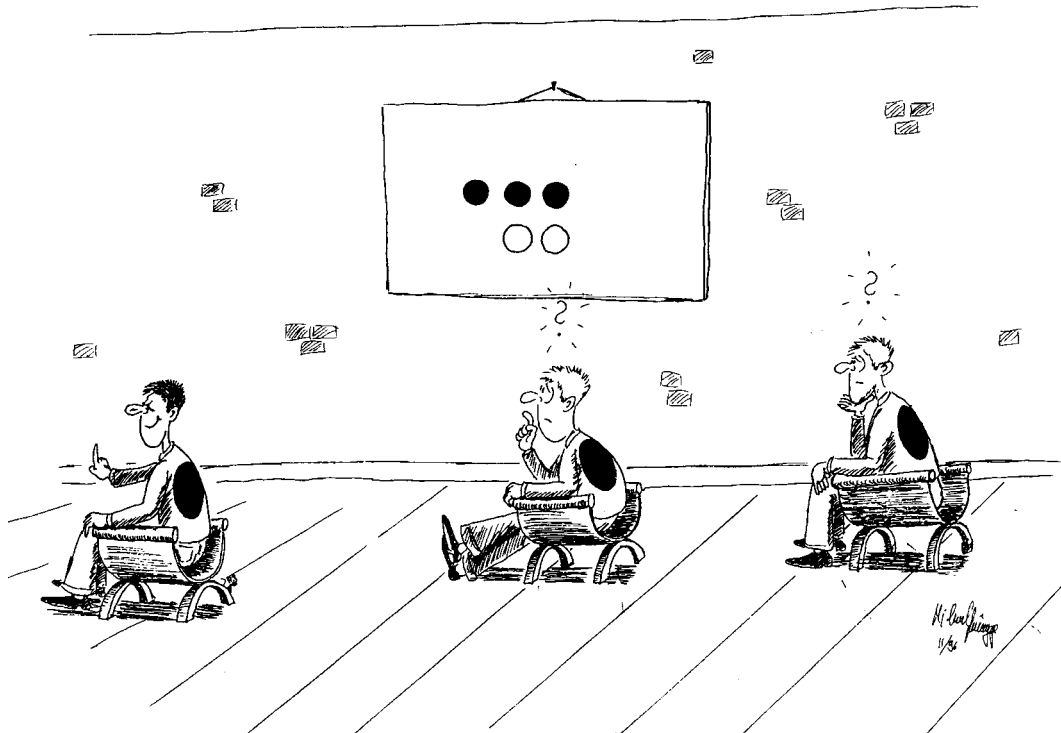
„Ich weiß die Farbe nicht zu sagen.“

Nun geht der Gefängnisdirektor zum vordersten Gefangenen und legt freundlich seine Hand auf dessen Schulter. Er fragt zum letzten Mal:

„Welche Farbe trägt die Scheibe auf Ihrem Rücken?“

Da erhält er sofort die richtige Antwort.

„Schwarz!“



b) Lösung des Gefangenendilemmas

Das Gefangenendilemma lässt sich mittels logischer Schlussfolgerung recht einfach lösen, vorausgesetzt, die Gefangenen halten sich an elementare logische Regeln. Durch die Fesselung – eine spezifische Laborbedingung übrigens auch bei den meisten wissenschaftlichen Experimenten – erhalten sowohl die Gefangenen als auch wir als externe Beobachter Gelegenheit, die Bedingungen und die Abfolge des zu Bezeichnenden immer enger zu fassen. Wenn der erste Gefangene gewusst hätte, welche Farbe er trägt, dann hätte ihm der Gefängnisdirektor einen großen Vorteil dadurch verschaffen müssen, dass er zwei weiße Scheiben vor ihm platziert hätte. Da dies nicht der Fall war, wusste der zweite Gefangene, dass seine Scheibe entweder schwarz oder weiß sein müsste. Da er die schwarze Scheibe seines Vordermannes sah, konnte er denken, dass vielleicht zwei schwarze übrig sind. Da es keine weiße war, die er vor sich sah, blieben ihm zwei logische Möglichkeiten: schwarz oder weiß. Wenn er nun sagt, dass er seine

Farbe nicht kennt, so musste er, dies konnte der dritte Gefangene schlussfolgern, die schwarze Scheibe vor sich haben.

Warum der Gefängnisdirektor den dritten Gefangenen dermaßen bevorzugte, das wissen wir nicht. Warum die beiden anderen nicht versuchten, trotz der angedrohten Verdopplung der Strafe zu raten, darüber will ich als Beobachter keine weiteren Vermutungen anstellen.

c) Einige Schlussfolgerungen

Aus dem Beispiel sollen nun einige Schlussfolgerungen gezogen werden. Ich will dabei eine Konstruktion wählen, die uns zugleich einiges über methodologische Möglichkeiten der Forschung verraten soll.

Wie erscheint die Anwendung der logischen Regeln, die die drei Gefangenen mehr oder minder intuitiv anwenden konnten, aus ihrer jeweiligen Sicht?

Der erste Gefangene repräsentiert eine „frühe“ Form des Wissens. Er sieht und empfindet zwar die Situation einer mehrstelligen Logik, kann jedoch die Variablen noch nicht klein genug halten. Nun besteht aber das Wesen eines jeden Experimentes darin, die Bedingungen möglichst so einzuschränken, dass es nur eine eindeutige, von allen gleichermaßen beobachtbare und damit intersubjektiv nachprüfbare Antwort gibt. Wenn sich alle hier an die Regeln halten, dann kommt es unter der Verwendung gleicher Bedingungen wiederholt zum gleichen Ergebnis. In der Forschung nennt man dies auch empirisches Sinnkriterium, und das Wesen der meisten Laborversuche läuft darauf hinaus, solche Bedingungen zu erstellen, die kausal eindeutig beobachtbar sind. Unser erster Gefangener hat hierbei keine Chance. Er kann nur raten, aber die Versuchsanordnung verbietet dies durch Androhung von Strafe.

Der zweite Gefangene kann sich bereits auf die Versprachlichung seines Vorgängers berufen, er ist nicht allein seiner sinnlichen Beobachtung ausgeliefert. Dennoch fehlen auch ihm noch entscheidende Einschränkungen des zu Beobachtenden, so dass er letztlich nur mit Glück richtig hätte raten können. Selbst wenn ihm der hinterste Gefangene irgendeinen Vorschlag verbal unterbreitet hätte, so wäre er darüber ins Zweifeln gekommen, denn es hätte sein können, dass er ihn täuscht, weil er auch selber nur raten kann. So vertraut auch der mittlere Gefangene nur seinen Beobachtungen.

Der dritte jedoch ist in seiner konstruierten Logik den Äußerungen seiner Vorgänger ausgeliefert. Hätten sich diese nicht an die Regeln der Beobachtung gehalten, so käme er zu falschen Schlussfolgerungen. Seine sinnliche Gewissheit kann zu keiner direkten bzw. unmittelbar nur von ihm kontrollierten Wahrheit finden, aber durch die Summe der Beobachtungen anderer Beobachter zieht er den eindeutigen Schluss, der seine Befreiung bedeutet. Für ihn ist es daher wesentlich, dass seine Vorgänger sich gültig an die Regeln der Beobachtung und Logik halten. Er wird in seiner Entscheidung hierauf vertrauen und nur der Misserfolg wird ihn eines Besseren belehren können. Er wird daher – in seiner Position – wahrscheinlich der eifrigste Verfechter wissenschaftlicher Normierung und Gültigkeit von Experimenten sein. Alles ist ja auch darauf angelegt, dass er allein es sicher schafft.

Der Gefängnisdirektor repräsentiert in unserem Beispiel hingegen eine steuernde, auswählende Form des Wissens, er ist der eigentliche Experimentator, einer göttlichen Figur gleich, und seiner Konstruktion sind die Gefangenen ausgeliefert.

Zudem hat er sein Experiment so angelegt, dass er bereits eine Hypothese hatte, wer wohl zur Lösung kommen müsste, denn sein Experiment folgte einer Logik, die die anderen bloß rekonstruieren konnten. Zwar hätten sie davon auch abweichen können, indem sie sich untereinander beispielsweise verständigt hätten, aber der Direktor vertraute (im Muster des Gefängnisses, der Disziplinierung) auf das menschliche Gegeneinander, da er von unterschiedlichen Lebensinteressen ausgehen durfte.

Ein weiterer Umstand verdient es, festgehalten zu werden: Im Experiment, das nach dieser eindeutigen Kausalität strebt, um sich daraus Regeln der Logik, wahre Erkenntnisse abzuleiten, geht es darum, die Beobachterpositionen scharf voneinander zu trennen. So darf der Gefangene, der, mit dem experimentiert wird, immer nur das wahrnehmen, was die eingeschränkte Logik und Konstruktion des Experiments gestattet. So wäre unser Gefangenenexperiment sinnlos, wenn Außenstehende durch Zuruf Hinweise geben würden. Solche störenden Bedingungen ließen alle Kontrollierbarkeit aus den Fugen geraten. Auch muss der Experimentator sich seiner eigenen Beobachtungen, gegebenenfalls mittels technischer Hilfsmittel oder weiterer eingeweihter Beobachter, versichern, um die erwartete Beobachtung festzuhalten und kontrollierbare Schlüsse daraus zu ziehen. Sollten aber die Gefangenen sich nicht auf die Logik verlassen, sondern nach spontaner Zufälligkeit ihre Wahl entscheiden, dann wäre unserer Experimentator in seinen Schlussfolgerungen gescheitert: Er beobachtet nämlich immer nur das, was er irgendwo und irgendwie erwartet hat. Sollten andere Äußerungen erscheinen, so wird er sie als störend bemerken und auszuschließen versuchen.

Wenn Foucault nach der Herkunft von Irrenhäusern, Krankenhäusern und Gefängnissen fragt und dabei die Frage nach der Rolle der Disziplin und Disziplinierung aufwirft, wenn er erkennt, dass dies immer Institutionen der Macht sind, dann sollten wir bedenken, dass diese Analysen nur sichtbare Spitzen eines Eisberges sind. Solche Analysen begründen sich in der Moderne aus dem Diskurs der Universität bzw. des Wissens. Unser Gefängnisdirektor ist nur eine äußere Figur, eine Metapher für jemanden, der alles weiß, weil und insofern er die Bedingungen des Experimentes in seinen Händen hält. Aber welche Instanz setzt Personen wie unseren Gefängnisdirektor eigentlich ein?

In einer arbeitsteiligen Welt erwarten wir von allen, die Daten über die Wirklichkeit zu gewinnen versuchen, dass sie eindeutige Aussagen treffen. Dort, wo wir mit Dingen zu tun haben, werden solche Verdinglichungen unserer gezielt beobachtenden Wahrnehmungen zum technischen Fortschritt. Dies werde ich später in Kapitel IV ausführlich diskutieren. In den Verhaltenswissenschaften ist gegenüber Verdinglichungen immer Skepsis angebracht, denn hier können Menschen leicht mit Dingen verwechselt werden, was zu einer unmenschlichen Gefangenschaft führt. Insoweit ist unser Beispiel einer Gefangenschaft auch nicht zufällig.¹ Der Diskurs des Wissens verführt immer wieder dazu, sich Menschen als Versuchsobjekte zu konstruieren. So gesehen repräsentiert der Gefängnisdirektor in

¹ George Devereux hat diese Problematik ausführlich beschrieben, indem er hervorhob, dass nicht nur das Verhalten des jeweils beobachteten Objekts relevant ist, sondern auch alle Störungen seitens des Beobachters und das Verhalten dieses Beobachters reflektiert werden müssen, wenn hinreichend begründet etwas über das Verhalten von Beobachteten ausgesagt werden soll. Vgl. Devereux (1967).

unserem Beispiel die Wissenschaft, die institutionell mit gesellschaftlichen Erwartungen und Strukturen verbunden ist. Dies geschieht – wie die Analysen Foucaults zeigen (vgl. Kapitel IV.3.3.2.1) – in keinem Bereich machtfrei. Es erzeugt Gefangenschaften. Gleichwohl ist der Gefängnisdirektor kein Absolutum. Er ist eingesetzt und staatlich kontrolliert.¹

Damit bleiben *wir* als beobachtende Instanz neben dem Gefängnisdirektor. Wir gewinnen anders als er in unserer Interpretation Schlussfolgerungen aus unseren Wahrnehmungen. Genauer muss ich von meinen Beobachtungen und den Beobachtungen derjenigen sprechen, die dieses Beispiel lesen. Auch könnten wir an eine imaginäre Tafel noch ein beobachtendes Auge einzeichnen, um all jene Beobachterpositionen zu bezeichnen, die uns wiederum in unserer Beobachtungssituation beobachten.² Es ist unvermeidlich, überhaupt eine Beobachterposition einzunehmen, obwohl der Aktivitätsgrad solcher Positionen stark schwanken kann. Aber wir nehmen immer in unserem Leben wahr, wobei solche Wahrnehmung zu einer Selbst- und Fremdbeobachtung gerät, der wir nicht ausweichen können.

Die Wissenschaft aber verführt uns gerade in den Verhaltenswissenschaften dazu, möglichst schnell die Position des Gefängnisdirektors einzunehmen, weil wir von dieser Position aus die Regeln des wissenschaftlichen Prozesses am besten kontrollieren können. Dies erscheint als rational. Und den möglichen Vorwurf subjektiver Willkür begrenzen wir sehr oft durch den Verweis auf die Möglichkeit aller zugelassenen Beobachter. Dies erscheint als demokratisch. Vernünftig jedoch handeln diese in der Demokratie nur, wenn sie subjektiv übereinstimmen und sich auf die Richtigkeit bestimmter Wahrnehmungen einigen können. In solcher Übereinstimmung als Beobachter sehen wir einen scheinbar ganz gewöhnlichen logischen Vorgang. Wir durchschauen die Intentionen der Gefangenen und erblicken den Gefängnisdirektor als eine lenkende Figur. Mögen wir auch die Intentionen von Gefängnissen und solchen Aufgaben insgesamt kritisieren und ihre Notwendigkeit bezweifeln, so zweifeln wir doch nicht an der darin liegenden zwingenden Logik, und wir müssen uns in unserer Beobachtung eingestehen, dass wir von keiner der anderen Positionen aus zu anderen logischen Schlussfolgerungen gekommen wären. Hier haucht uns die Macht der Wissenschaft an: Es sind unausweichliche logische Konstruktionen, die offenbar für keine der noch so beliebigen Beobachterpositionen Ausnahmen in der Schlussfolgerung zulassen. Gleichwohl mag uns ein Unbehagen beschleichen, ob hier denn jedes Experiment zugelassen sein sollte, um solche Art Logik immer weiter zu treiben.

Bilden wir nun eine Analogie zur empirischen Forschung, dann fällt auf, dass im 20. Jahrhundert die Verhaltensforschung, sehr oft als Tierforschung organisiert, ähnlichen Konstruktionen folgte: Ein Experimentator lässt Gefangene bestimmte Operationen ausführen, um hieraus Regeln des Verhaltens abzuleiten. So etwa hat der berühmte Verhaltensforscher Skinner seinen Ratten durch konsequente Belohnung gezielt Verhalten beibringen können und daraus allgemeine Schlussfolgerungen über die Lernfähigkeit gezogen und durch Analogieschluss auf

¹ Dies ist auch das Kennzeichen der Professoren, deren Berufung stets staatlich diszipliniert und kontrolliert wird. Ihr Grundrecht auf Freiheit von Forschung und Lehre besteht nur in diesem Kontext.

² Die Beobachterposition im Prozess der Kränkungen von Erkenntnis wurde ausführlich in Band 1 behandelt.

Menschen übertragen. Es erwies sich beispielsweise, dass Lernen durch positive Verstärkung, etwa Futtergabe, erfolgreicher ist als Lernen durch Bestrafung, etwa Misshandlung. Solche Schlussfolgerungen wiederholten, was Pädagogen über Jahrhunderte in pädagogischer Praxis auch bereits als Erfahrungsschatz angesammelt hatten. So war bemerkt worden, dass je mehr die Erziehung im Dilemma einer Gefangenschaft der Kinder erfolgte, also in von der Lebenswelt künstlich isolierten Orten – Schulen –, Lob erfolgreicher Lernen stimulierte als die Prügelstrafe.¹ Immer gab es Beobachter und Beobachtete, immer darin Rollen der Gefangenschaft und der Direktion solcher Gefangenschaft, immer sind wir von heute aus Beobachter solcher Ereignisse.

Aber was diese Denkweise in der Technik erreicht hat – und auch hier ist Skepsis im Blick auf gewisse nicht berechnete oder berechenbare Folgewirkungen angebracht –, das hat sie in den Verhaltenswissenschaften nicht vollbringen können. Sollte solche Logik im menschlichen Verhalten nämlich funktionieren, dann hätte eine durch die Jahrtausende währende gegenseitige menschliche Beobachtung in Erziehungs- und Verhaltensdingen eigentlich eine Logik menschlichen Handelns hervorbringen müssen, die zu vollständigen und richtigen Lösungen tendiert. Wir müssten wissen, wie man erfolgreich jemanden dazu bringt, wie er werden soll. Nur kann dabei das Individuum nicht als Einzelfall betrachtet werden. Damit müssten wir aber klar definieren können, wie alle Menschen werden sollten. Doch kann ein solches Fortschrittsmodell gelingen?

Es ist offensichtlich, dass wir weder über eine solche Logik verfügen noch wissen, wie wir eigentlich werden sollten – zumindest sind die Ansprüche auf solches Werden vielfältig und in neuerer Zeit zunehmend widersprüchlich. Ja, wir können geradezu feststellen, dass uns in *kritischer* Reflexion jene Sekten und Gruppierungen eher abstoßen, die sich selbst eine solche Logik konstruieren, um sicher durchs Leben zu gehen, d.h. Leute, die sehr genau wissen, wer sie sind, was sie wollen und Andere verachten, die ihnen nicht folgen. Gerade bei ihnen sehen wir die Fesselung und die Gefangenschaft am deutlichsten, in der ihre Mitglieder stehen. Auch benötigen sie Führer wie unseren Gefängnisdirektor, die dann willkürlich über ihr Leben entscheiden.

Da folgen wir – insbesondere als Konstruktivisten – lieber einem anderen, angemessenerem Weg. Im künstlichen Labor, in einer isolierten Laborwelt, mögen Experimente denkbar und möglich sein. Aber Menschen sollten davon eigentlich ausgenommen werden, zumindest bei so existenziellen Fragen wie in unserem Beispiel. Wir wollen als Subjekte in unserer Beobachterposition gefragt werden. Zumindest wollen wir in unserem Leben Rollen erlernen, die uns angeben, wo Fragepositionen erlaubt sind, und wir erwarten von der Wissenschaft, dass sie darüber Rechenschaft führt. Dies liegt daran, dass wir in den Verhaltenswissenschaften ein gänzlich anderes Gefangenendilemma als das bis jetzt konstruierte erleben. Es ist – mit anderen Worten – diesem Leben zu wenig angepasst und isoliert eine künstliche Laborwelt, die ich wenig auf alltägliches menschliches Verhalten übertragen kann. Zwar werden hier nicht alle Forscher an den Universitäten einverstanden sein, aber ein großer Teil gerade in den

¹ Dies gilt seit dem 17. Jahrhundert insbesondere durch die Vermittlung des Werkes von Comenius, der in seiner „Großen Didaktik“ und anderen Studien immer wieder die Notwendigkeit herausstellt, Motivation und Wettstreit der Kinder als lernfördernd einzusetzen.

Verhaltenswissenschaften, in der Erziehungswissenschaft, Psychologie, Soziologie und Philosophie, werden dieses Problem ähnlich sehen. Irgendwie brauchen wir die Logik zwar, die wir eben als Handlung rekonstruiert haben, aber irgendwie müsste sie auch anders als die eben beschriebene sein. Um dies zu illustrieren, möchte ich daher die Versuchsbedingungen ändern und ein zweites Beispiel geben.

1.2. Exemalum 2: das Gefangenendilemma der umherlaufenden Gefangenen¹

a) Beschreibung des Gefangendilemmas

In einem Gefängnis ruft der Gefängnisdirektor drei Gefangene zu sich und erklärt ihnen: „Aus Gründen, die ich Ihnen nicht darlegen will, soll einem von Ihnen die Chance gewährt werden, noch heute die Freiheit zu erlangen, die Sie alle verdient haben. Dazu müssen Sie in ein Experiment einwilligen, in dem Sie ein Rätsel zu lösen haben. Derjenige von Ihnen, der als erster durch Nachdenken oder Zufall auf die richtige Lösung kommt, wird sofort freigelassen.“

Die Gefangenen willigen, ohne nachzudenken, ein, denn die Freiheit ist ihr größter Wunsch. Der Gefängnisdirektor bestimmt daraufhin folgendes:

Die Gefangenen sind in einem Raum eingeschlossen, wobei jeder die Anderen sehen und sich frei bewegen kann. Draußen stehen Beobachter, die sie von einer Seite aus unbemerkt sehen können. In einer Ecke des Raumes ist eine Tür, dahinter ein Wärter. Der Gefängnisdirektor tritt hinzu und sagt:

„Es gibt fünf Scheiben, drei schwarze und zwei weiße. Ich habe Ihnen je eine auf dem Rücken so befestigt, dass Sie sie nicht selbst sehen können. Wer von Ihnen als erstes dem Wärter hinter der Tür sagen kann, welche Scheibe er auf dem Rücken trägt, der kommt frei. Wissen Sie keine Antwort, so gehen Sie nicht zu dem Wärter. Sie werden dann ihre normale Gefangenschaft zu Ende bringen. Wird allerdings falsch geraten, so soll die weitere Gefangenschaft verdoppelt werden.“

Alle Gefangenen erhalten eine schwarze Scheibe.

b) Lösung des Gefangenendilemmas

Nun wird den Gefangenen genug Gelegenheit gegeben, umherzulaufen und sich zu beobachten. Da jeder gegen jeden arbeiten muss, verbietet es der Versuch bereits, dass sie miteinander reden. Da die Strafe zur Verdopplung ansteht, wenn die falsche Farbe genannt wird, bemühen die Gefangenen die Eindeutigkeit der Logik, mit der sie auf ihre Farbe schließen können.

Sollte einer von ihnen auf dem Rücken der beiden Anderen weiße Scheiben entdecken, dann würde er unverzüglich dem Ausgang zustreben.

Aber nun wissen die Anderen hiervon. Sollten sie auch nur eine unverzügliche Bewegung zum Ausgang eines von ihnen zum Wärter bemerken, dann könnten sie an diesem vorbei stürzen, weil sie dann, wenn sie selbst eine schwarze und eine weiße Scheibe gesehen hätten, wüssten, dass sie nur noch eine weiße Scheibe tragen können.

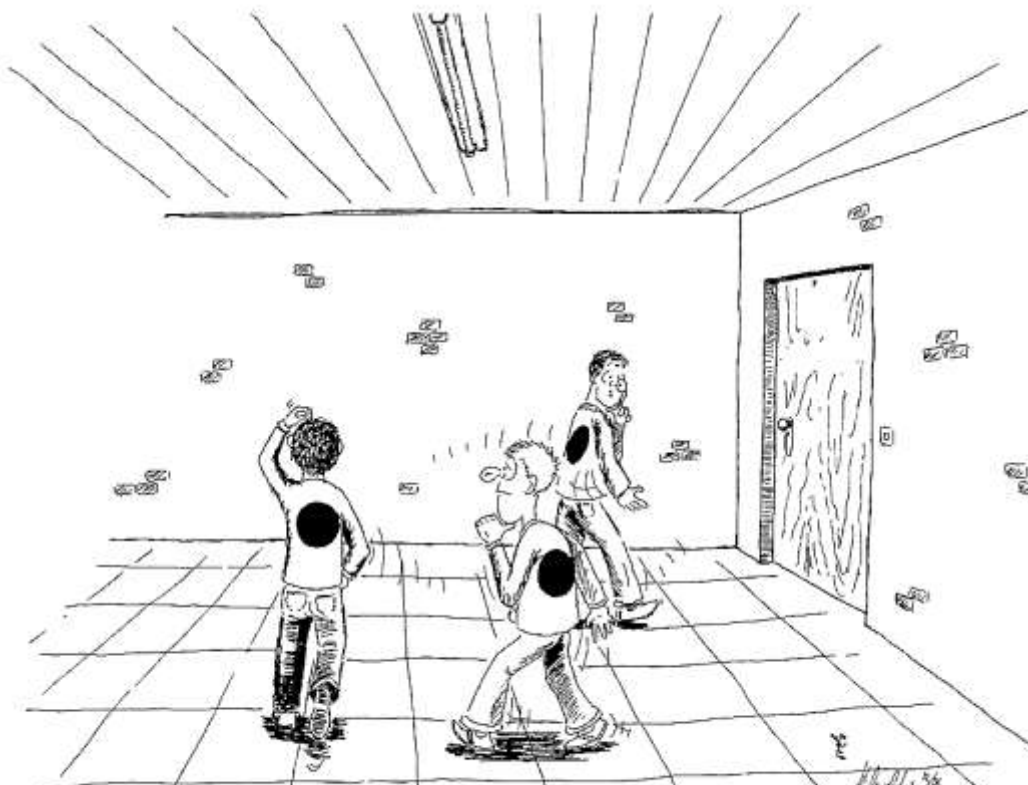
¹ Vgl. zur ausführlichen Darlegung dieses Beispiels Lacan (1986, III, 103 ff. und 1980, 365 ff.).

Sollten sie aber nun eine gewisse Zeit sich beobachten und umeinander herlaufen, dann müssten sie aus logischer Schlussfolgerung eigentlich alle zum Wärter gehen und sagen: „Ich bin ein Schwarzer! Denn ich habe beobachtet, dass die Anderen schwarze Scheiben tragen. Würde ich nun eine weiße Scheibe tragen, so hätten beide dies bemerkt und wären möglichst bald dem Ausgang zugestürzt. Sie hätten dann nämlich folgendermaßen gedacht: Wenn auch ich ein Weißer wäre, dann hätte derjenige, der zwei weiße Scheiben beobachtet hätte, sich *sofort* zum Wärter begeben. Da dies aber nicht geschah, sondern ein gewisses Zögern einsetzte, kann ich logisch schließen, dass erstens die Anderen nicht zwei weiße Scheiben beobachten konnten, auch nicht einer von ihnen eine schwarze und eine weiße, was ihm gesagt hätte, dass er nur ein Schwarzer sein könne, so dass feststeht, dass wir alle drei Schwarze sein müssen.“

So wären im perfektsten Fall alle zugleich hinausgegangen. In Wirklichkeit wird aber wohl jener gewonnen haben, dessen logische Schnelligkeit und motorische Fertigkeit den Anderen überlegen war.

c) Konsequenzen aus den Gedankenexperimenten

Auch aus diesem Beispiel will ich Schlussfolgerungen ziehen. Lacan beschreibt das hier beobachtbare Dilemma als eine Schlüsselszene neuerer Psychologie. Wir werden bei der Interpretation sehen, dass er uns damit das Tor zu einer Welt öffnet, die einem Verständnis von Wahrheit in der Beobachtung von Verhalten angemessener entspricht, als wir dies im Beispiel der gefesselten Gefangenen zu entwickeln vermochten.¹



¹ Wobei ich mich teilweise von Lacans (1986, III, 103 ff. und 1980, 365 ff.) Überlegungen leiten lasse, insgesamt aber eine neue Interpretation entwickle.

Gehen wir noch einmal zurück zu unseren gefesselten Gefangenen, dann zeigt die Versuchsanordnung dort eine wichtige Vorbedingung für kausale Schlussfolgerungen: Die Gefangenen A, B und C können nacheinander ihre Schlussfolgerungen ziehen. Eins baut logisch auf dem anderen auf. Stellen wir unsere Gefangenen nun nebeneinander, dann fällt es ihnen deutlich schwerer, das Nacheinander der logischen Argumente zu vollziehen. Ein von mir mehrfach dergestalt durchgeführtes Experiment mit Studenten konnte dies bestätigen. Das zweite Experiment erwies sich als ungleich schwieriger als das erste, weil der soziale Druck die Gefangenen eher zum Raten als zum logischen Schließen veranlasste. Aber bilden wir uns einmal ein, dass die logische Vernunft so messerscharf entwickelt sei, dass selbst im Moment der Gefangenschaft und der angedrohten Folgen ruhige, aber schnelle Überlegungen gewährleistet sind.¹

Was macht das Experiment so schwierig? Die logische Schlussfolgerung ist nicht nur an die Logik der Beobachtungen von schwarz und weiß geknüpft, sondern auch an die Beobachtung des (psychischen) Verhaltens der Mitgefangenen, sie ist also *psychologisch*.

Dabei wird zur Sicherung des logischen Nacheinanders im chaotisch erscheinenden Nebeneinander der umherlaufenden Gefangenen die Zeit als jene Variable eingesetzt (konstruiert), die Schlussfolgerungen über die Wahrscheinlichkeit der Farbe der Scheiben erlaubt und schließlich zur logischen Wahrheit führt. Sehen wir von einer äußeren Beobachterposition, etwa als Gefängnisdirektor von außen, die gestellte Aufgabe, dann erkennen wir mit einem Blick, dass es keine einwandfreie logische Lösung geben kann. Denn im Beispiel der gefesselten Gefangenen hatten wir die Angelegenheit so arrangiert, dass nach und nach die logischen Bedingungen eingeschränkt wurden: Zunächst wusste der letzte, dass es keine zwei weißen Scheiben gibt, weil sonst der erste die Antwort gewusst hätte; dann wusste er, dass der zweite keine weiße Scheibe sehen konnte, weil er sonst gewusst hätte, dass er eine schwarze haben müsste. Also war alles eindeutig nacheinander geordnet.

Nun aber ist im neuen Experiment eine solche Ordnung nicht möglich, denn das Verhalten gegeneinander verbietet das Sprechen, da sonst einer direkt gewinnt. Nur die Außenstehenden sehen alles in einem Blick. Die Gefangenen aber bemerken das Zögern, sie schauen in den Augen der Anderen die Unsicherheit, die mit zunehmender Dauer zur logischen Schlussfolgerung gerinnt:

- ▶ also erstens, wenn keiner sehr schnell geht, dann sind die Anderen, so wie ich es auch sehe, keine zwei Weißen;
- ▶ also zweitens, wenn ich aber ein Weißer wäre, dann würden die Anderen, die ich als Schwarze erkenne, beobachten, dass keiner schnell zum Ausgang rennt, was nur heißen könnte, dass sie Schwarze sind;
- ▶ da aber drittens keiner bisher gerannt ist, wo ich doch dies schon alles gedacht habe, kann ich, unter der Voraussetzung gleicher Gedankengeschwindigkeit und logischer Findigkeit bei den Anderen, davon ausgehen, dass ich ein Schwarzer bin. Wenn wir jetzt alle ganz langsam dem Ausgang zugehen und noch zögern, dann wird mir dies zur unumstößlichen Wahrheit.

¹ Zur näheren Begründung der logischen Figur und möglicher Einwendungen vgl. Lacan (1986, 105 ff.).

Um diese Wahrheit zu erreichen, sind also drei Zeitbrechungen notwendig, die die Gefangenen beobachten und die auch wir Außenstehende an ihren Reaktionen bemerken können. Die erste Brechung schließt die schnelle Lösung aus. Es gibt keine klar erkennbaren zwei Weißen. Die zweite Brechung bezeichnet den wechselseitigen Zweifel, der als Folgerung der ersten Brechung einsetzt und die Gedanken einen Schritt weiter führt. Der je Betroffene kann schwarz oder weiß sein, aber die Reaktionen der Anderen sind noch unsicher, so wie meine auch. Es ist logisch beides möglich: schwarz oder weiß. Unmöglich sind nur zwei Weiße. Aber dies denke nicht nur ich, sondern auch die Anderen. Es ist ein interaktives Spiel. Wenn ich weiß wäre, so sehen die beiden Anderen je einen weißen und einen schwarzen Gefangenen. Dann aber müssten sie denken, dass, wenn sie weiß wären, ja einer schon hätte rennen müssen, was jetzt völlig klar macht, dass sie nur schwarz sein können. Aber es rennt immer noch keiner. Die dritte Brechung wird sich über dieses Nicht-Rennen gewiss. Alle können nur schwarz sein, denn sonst wäre einer schon gerannt.

Die Zeit zum Begreifen ist den Konstruktionen, die die Gefangenen durchspielen, anzusehen, sie äußert sich körpersprachlich und in den Blicken. Die größte Schwierigkeit für die Gefangenen liegt in der Bestimmung der Zeitgrenze, die eine jeweilige logische Brechung reflektiert. Hier ist jedes Subjekt der eigene Konstrukteur seiner Farbe, indem er sich durch den Blick auf die anderen beiden versichert, was er selbst ist. Er erfährt dies, sofern die Anderen nicht schon hastig entschieden haben, wer sie im reziproken Spiel sind. Wer immer dieses Spiel zu simulieren versucht, der wird bemerken, dass nur im Belauern der Anderen die logische Zeit zu einer Assertion der eigenen Gewissheit nach schwarz oder weiß führt. Die Antizipation dieser Gewissheit wird nur durch den systemischen Bezug auf die Mitgefangenen erreicht. Sie bemisst sich in Zeit, die aber hier nicht nach dem Ticken der Gefängnisuhr, sondern nach dem Kontinuum der Fremd- und Selbstbeobachtung gewonnen wird, was allein eine Lösung dieses Experiments zulässt.

Damit wird das Unschärfe, das Unfassbare, ganz im Gegensatz zu einer Kausallogik des ersten Experiments, sichtbar. Das Subjekt mischt sich durch sein Tun, durch seine Artikulation, die überhaupt erst die Lösung der Aufgabe ermöglicht, in die Logik ein, „wodurch die Wahrheit, die es herausfindet, nicht zu trennen ist von dem Tun selbst, das davon zeugt.“ (Lacan 1980, 367)

Was logisch hier scheitern müsste, kann *psychologisch* erreicht werden. Und dabei zeigt sich ein fundamentaler Wandel der Logik: Was im ersten Gefangenendilemma noch als universelle Logik unter gleichbleibenden Bedingungen formuliert werden kann – die menschliche Logik zwingt uns einfach zu der hier konstruierten Lösung –, das bleibt im zweiten Beispiel genau *dem* Subjekt vorbehalten, das als erstes die Lösung *für sich* findet und nur über die Integration des Fürsichseins *an sich* behaupten kann. So hat der Gefängnisdirektor eine Bedingung geschaffen, die allein logisch nicht bewältigt werden kann, die aber psychologisch lösbar ist. Und diese Entscheidung verobjektiviert sich gegen Ende, nachdem die Zeit des Schließens vorüber ist und die antizipierte Gewissheit sich formuliert.

In Spielsituationen kann man beobachten, dass Teilnehmer, die sich aufgrund fehlender logischer Schnelligkeit noch gar nicht so gewiss sind, durch die Reaktionen der Anderen urplötzlich auch gedrängt sehen, dem Ausgang zuzuhetzen.

Bei einigermaßen gleicher motorischer Geschicklichkeit kommen die Gefangenen aller Voraussicht nach recht gleich hier an. Aus den Bewegungen der Anderen kann dann geschlossen werden, dass man Schwarzer ist – und hier, jetzt am Schluss angekommen, entsubjektiviert sich der Akt des Schließens und externen Beobachtern drängt sich eine scheinbar der Logik des ersten Experimentes gleichende Logik auf. Auch die Psycho-Logik erscheint dann als eindeutig, objektiv, reduktiv und intersubjektiv wiederholbar. Alle erreichen sie aber nur in teilnehmender Beobachtung. Das Zögern und Sich-Beeilen werden plötzlich zu logischen Kategorien, die Gefühle, die mit ihnen verbunden sind, werden der Logik unterworfen und scheinen in dieser das zu repräsentieren, was der Gefängnisdirektor, was wir als ein Vertreter solch wissender Direktion, wissenschaftlich erwarten: Eindeutigkeit.

Nun ist aber die Eindeutigkeit, mit der sich unsere drei Gefangenen in diesem Experiment verhalten, bereits ein Konstrukt. Lacan setzt in *seinem* Gedankenexperiment hier ein universelles Verstehen für alle voraus, was aber dann scheitert, wenn sie nicht die Logik der Zeitbrüche durchschauen. Der Ablauf der Zeit zum Verstehen kann sehr unterschiedlich sein, die Eigenzeit der Subjekte im Verstehen mischt sich ein, und im mehrmaligen Nachstellen dieser Situation konnte ich erleben, dass erst im Nachhinein – bei logischer Rekonstruktion der eigenen Bewegungen durch Andere – die Zeitbrechungen vom Raten in eine zwingende Logik übertragen werden konnten. Erst nachdem das Subjekt die symbolische Logik erfasst hat – sie sozusagen in die Sprache seiner Psycho-Logik übersetzt – kann es seine eigene Imagination in Auseinandersetzung mit den Anderen besser einschätzen. Wird dann das Experiment wiederholt, dann kommt es nach einer sehr kurzen Phase des wechselseitigen Abschätzens immer schnell zu einer Lösung.

Zögern und Hast sind dabei Mechanismen, die sehr unterschiedlich den Subjekten zukommen und nicht von jedem gleichermaßen in Situationen übersetzt werden können. Nur wenn wir hiervon abstrahieren, erreichen wir die Eindeutigkeit unseres Experiments.

Logisch betrachtet aber ist unsere Lösung paradox. Unter Einführung der Zeit des psychologischen Schließens erhalten wir eine andere Wahrheit als die des ersten, reduktiven Kausalexperimentes. Wahrheit in der Form der Psycho-Logik kommt dem Irrtum zuvor, wie Lacan es ausdrückt (1986, III, 118), sie ist ein subjektiver Akt der Gewissheit, der die Bedingung hat, an das System der sich wechselseitig Beobachtenden geknüpft zu sein. Und stützen wir nicht im Moment der Erkenntnis dieser Voraussetzung? Sind wir nicht als Beobachter dieses Beispiels selbst Beobachtende, die subjektiv schließen und sich Gewissheiten aus Folgerungen ablesen, die im seltensten Fall so eindeutig wie bei den gefesselten Gefangenen sind? Wissenschaft, so können wir uns auch erklären, ist ein Ort der Fesselung, der Reduzierung auf kleinste Einheiten des Beobachtbaren, um Antworten einer Logik erster Ordnung zu gewinnen, wie ich das Schließen in der Chrono-Logie des ersten Experimentes nennen möchte. Die Psycho-Logie aber beinhaltet eine Logik zweiter Ordnung, weil die in ihr angelegte Objektivierung nur in der Bewegung erzeugt und an subjektiven Momenten des sich Bewegenden festgemacht werden kann. Dabei steht in unserem einfachen Denkbeispiel die Zeit vor Augen, weil sie das Messinstrument für Aktion und Reaktion schlechthin ist, aber es können durchaus auch andere beobachtbare Zustände auftreten wie etwa Stärke

und Qualitäten eines empfundenen Gefühls, das zwar auch eine Zeitkomponente aufweist, aber diese im Moment der Empfindung eher als nebensächlich erleben lässt.

Die Schwarz-weiß-Malerei unseres Beispiels ist zudem den meisten Verhaltensweisen von Menschen gegenüber viel zu primitiv, doch zugleich ist sie daher instruktiv und kann exemplarisch für Verhaltensforschung genommen werden, denn bereits das primitive Beispiel zeigt die Komplexität einer Logik zweiter Ordnung, die allein hinreichend subjektivierbare und daraus abgeleitete objektivierbare Konstruktionen von wissenschaftlicher Wirklichkeit uns entwerfen lassen wird.¹

Auch in dem Experiment der Logik zweiter Ordnung bleibt uns ein Dilemma erhalten, das überhaupt ein Dilemma jeder Wahrheitssuche bleiben muss: Wir arrangieren ein Feld der Untersuchung, das wie der Ort des Gefängnisses eingegrenzt und in seinen Bedingungen beschreibbar, weil präzise beobachtbar, bleibt. Nehmen wir nun unseren gesamten Erdball als jenes Gefängnis, dann wären die Interdependenzketten der darauf wohnenden Menschen so komplex, dass wir nicht mehr präzise beobachten können, inwieweit die zeitliche Logik uns zu antizipierten Gewissheiten eindeutiger Natur führt. Dennoch zeigt unser einfaches Beispiel, dass wir als Menschen offenbar über Fähigkeiten verfügen, die uns solche Experimente überstehen lassen. Insoweit lauten anthropologische Folgerungen aus diesem Experiment:

(1) Im Laufe des menschlichen Lebens lernen wir die Psycho-Logik soweit, dass wir in der Lage sind, unser Selbst im Blick auf Andere in erkennbarer Qualität zu vergewissern, ohne darin jedoch eine universelle Gleichheit zu erzielen, denn in der Psycho-Logik unterscheiden wir uns.

Diese Qualität reicht gewiss weiter, als sich nach schwarz und weiß zu erkennen, markiert aber schon an unserem einfachen Gedankenexperiment, dass für alle Versuche, sich wissenschaftlich mit dem Verhalten des Menschen auseinanderzusetzen, neben eine unmittelbare Beobachtungslogik etwas Neues (nämlich die Beziehungs- oder Psycho-Logik) hinzutritt.

(2) Dabei können wir allerdings die engere Beobachtungslogik nicht einfach eliminieren. Schon unsere Welt der Begriffe, die sich auf das Eins des Bezeichneten bezieht, trügt uns, aber die Labors unserer wissenschaftlichen Welt sind grundsätzlich auf diesen „Betrug“ hin ausgelegt. Er schadet ja auch nicht in jedem Fall, sofern die Ebene der Abstraktion und der Gehalt der gewonnenen Information erörterbar bleiben. Leider ist dies nicht immer der Fall.

Eine weitere Schwierigkeit ist, dass man erst, wenn man sich eine ganze Weile der engeren Beobachtungslogik gewidmet hat, zu erkennen vermag, was die Beziehungs- oder Psycho-Logik überhaupt bedeutet. Bevor ich – in anderen Worten – die Grenzen der Komplexität bei der Beschreibung von Verhalten anerkennen kann, muss ich an engeren Beschreibungsversuchen von Verhalten teil-

¹ Lacan beschreibt die logischen Möglichkeiten, das Beispiel auch mit einer höheren Zahl von Teilnehmern durchführen zu lassen (1986, III, 119 f.). Doch die Bedingungen des Zweifels nehmen bei jedem weiteren Teilnehmer zu, so dass die zeitliche Objektivierung immer schwieriger zu begreifen sein wird, je mehr Menschen in das Experiment einbezogen werden.

genommen haben, um die darin liegenden Gefahren der Vereinfachung mir bestimmen zu können. Zugleich eigne ich mir darüber jene notwendigen Begriffe an, die auch in der Beziehungs- oder Psycho-Logik verwendet, wenn auch mit neuen Bedeutungsmomenten versehen werden.

(3) Die Beziehungs- oder Psycho-Logik erfordert es, nicht in den Fehler zu verfallen, den Menschen als bloßes Ding oder als isolierbaren Gegenstand einer eindeutigen Objektivitätsbeschreibung misszuverstehen. Wir müssen von wissenschaftlichen Bemühungen dieser Logik fordern,

- ▶ dass das Subjekt immer erst für sich zu einer Behauptung an sich, also über Personen oder Sachen, gelangen kann, ohne je zu wissen, was genau ein Mensch oder der Andere oder man selbst ist, weil wir aus unserer Psycho-Logik hier immer nur durch Ausschlussforderungen wissen, was wir (zeitlich, räumlich, sozial usw.) nicht sind;
- ▶ dass wir erkennen müssen, dass wir in gewisser Weise wie die Gefangenen in unserem Beispiel auch Gefangene einer Beobachtungssituation sind, auch wenn wir es hier zum Meta-Beobachter (wie der Gefängnisdirektor) oder zum Beobachter dieses Beobachters bringen können; aber es gibt nie einen endgültigen Beobachterstandpunkt;
- ▶ dass wir uns wie die anderen Beobachtenden auch an bestimmte logische Erklärungen und sinnliche Erfahrungen und deren Interpretation in Zeit und Raum halten werden, was aber nicht ausschließt, dass es hier unterschiedliche Geschwindigkeiten, Reichweiten und Qualitäten geben mag. Dies stößt an die Grenze der Vermittelbarkeit unserer Gewissheit mit Anderen;
- ▶ dass der konstruktive Vorrat unserer Erklärungen uns und den Anderen eine Welt konstruiert, die für die wechselseitige Inanspruchnahme verwertbar bleiben muss, auch wenn diese Verwertung sich auf sehr kleine Personenkreise beschränken kann;
- ▶ dass unsere Konstruktionen einer ständigen Überprüfung durch andere Beobachter unterliegen, wobei wir in der Regel unsere Beobachtungen mit diesen abstimmen, was immer auch eine Regulierung unserer Konstruktionen bedeuten wird;
- ▶ dass die Logik der Zeit nicht nur in die kognitive Sphäre oder unsere Vernunft reicht, sondern uns als ganze Person einschließlich unserer Gefühle und psychischer Mechanismen anspricht, so dass wir es nie zu einer reinen, entmenschlichten Logik bringen können, wenn wir uns selbst zu erklären versuchen.

1.3. Konsequenzen für die Begründung einer zirkulären Beobachterlogik

Schließlich müssen wir noch einen Schritt weiter gehen und auch die Beziehungs- oder Psycho-Logik in Frage stellen. Was eigentlich würde geschehen, wenn sich die Gefangenen im gegenseitigen Abschätzen der Farbe der Anderen ansehen würden, aufeinander zugehen könnten und einen Diskurs führten, in dem sie sich einfach über alle Anordnungen hinwegsetzten? Sie könnten dann auf einfachste Art feststellen, welche Farbe sie auf dem Rücken tragen. Sie müssten sich nur

einigen, auf einen Sieger zu verzichten, und sie würden den Gefängnisdirektor vor die paradoxe Situation einer gleichberechtigten Lösung stellen können, die er nicht erwartete.

Eine solche Kommunikationsform hat in der sozialwissenschaftlichen Forschung mehrere Namen aus verschiedenen Blickwinkeln erhalten. Habermas spricht vom herrschaftsfreien Diskurs, der dann möglich ist, wenn alle Sprechpartner sich gleichermaßen und ohne Macht über den Anderen zu beanspruchen, auf den Diskurs einlassen könnten. Es ist eine ideale Sprechsituation. Unser Gefängnisdirektor hat versucht, gerade diese auszuschließen, indem er die Interessen der Gefangenen gegensätzlich ausrichtete.

Diese ideale Sprechsituation lässt sich auf einer inhaltlichen Seite noch soweit herstellen, wie die Gefangenen wahrhaftig sprechen und zu folgerichtigen Aussagen gelangen. Die Wissenschaft betont solche Redeweisen als ein Konzept, das den möglichst herrschaftsfreien Zugang zum Wissen bewahrt. Doch setzen Wissenschaftler meist schon die zuvor gemachten Fesselungen voraus, bevor dies geschehen kann. Wir müssen uns in anderen Worten erst auf diese besondere Situation von Macht und Vorentscheidung einstellen, bevor die Idealität unserer Sprechgemeinschaft einsetzen kann. Das zweite Beispiel ist dem Lebensalltag näher, denn es zeigt frei umherlaufende Menschen in vorgegebenen Strukturen, ein Umstand, den wir alle kennen. In solchen Strukturen, auch diese Erfahrung machen wir, kommen wir allein mit Erklärungen aus wissenschaftlich-kausaler Sicht nicht hinreichend weiter. Hier gibt es einen Beziehungsgegensatz, der von vornherein solche idealtypischen Sprechbedingungen verstellt. Was könnten die Gefangenen allenfalls tun? Sie müssten sich aus dem Interessengegensatz lösen und – wiederum idealtypisch – zu einer Metakommunikation, d.h. einer Kommunikation über die Voraussetzungen ihrer Kommunikation eintreten. Aus einer Lösung erster Ordnung könnten sie dann in eine Lösung zweiter Ordnung übergehen. Was aber müssen sie dabei erkennen?

Zunächst müssen unsere Gefangenen erkennen, dass ihr bisheriger Lösungsversuch ein lineares Muster erzeugt und kausal nach Sieger und Verlierer ausgerichtet ist. Genauer in diesem Fall: Sie müssten erkennen, dass es nur einen Sieger geben kann und hierüber unzufrieden werden. Vielleicht könnten sie hierzu durch Kenntnis der Idee des herrschaftsfreien Diskurses veranlasst werden, vielleicht bleiben sie aber gerade ob des utopischen Charakters solcher Diskurse auch misstrauisch und hintergehen die Anderen. Nur Vertrauen in die gemeinsame neue Lösung kann zum Ziel führen.

Zugleich müssen sie sich aus der Fesselung durch die Logik erster Ordnung lösen, d.h. das Selbstverständliche, das Erwartete, das Vorkonstruierte verlassen und zu sich selbst kommen. Anderen wird dann ihr Handeln als spontan, paradox, unerwartet erscheinen, sie aber könnten hierin Selbstvertrauen finden, wenn sich alle daran halten. Hier sehen wir andererseits aber auch das Dilemma solch lebensweltlicher Forderungen: Man hält sich nur dann an ein solches Handeln, wenn man mindestens die Vision einer gemeinsamen Belohnung bzw. eines gemeinsamen Erfolgs (eines Lustgewinns welcher Art auch immer) imaginieren kann. Liegt dies nicht vor, dann wird solches Handeln äußerst unwahrscheinlich. Unser Gefängnisdirektor entspricht in seinen Forderungen durchaus der kapitalistischen Leistungsgesellschaft und einer Wissenschaft in dieser: Nicht alle

sollen gleichermaßen gewinnen können. Wer am Ende gewinnen wird, dies scheint von unsichtbarer Hand gesteuert.

Zudem dürfen sie nicht nach Kausalketten suchen – etwa: Wer war länger im Gefängnis, wer ist schuldig oder unschuldig, wer ist älter oder jünger –, um ihre Lösung zu erreichen, sondern müssen sich auf das Hier und Jetzt ohne Vorbehalte beziehen.

Erreichen sie dies, dann wird ihr Lösungsversuch aus dem gestellten Dilemma, dem Teufelskreis der Versuchsanordnung, herausgeführt und auch für uns als äußere Beobachter als etwas Neues, als eine neue Logik erkennbar. Aber dies erfordert eine Revolution, die aus dem Blickwinkel der Lebenswelt als unwahrscheinlich erscheint: Die Struktur selbst muss bezweifelt und korrigiert werden. Die Gefahren, die strukturell vorgeordnet sind – die Androhung doppelten Gefängnisaufenthaltes in unserem Beispiel – müssen ignoriert werden. Dies bedeutet letztlich, das Gefängnis und seine Direktion abzuschaffen.

Im Sinne Foucaults, der gezielt die Macht in den Institutionen der Moderne aufgespürt hat, gilt die kritische Forderung, dass solche machtauflösenden Versuche wünschenswert sind. Sie sind bei einer auf Beziehungsgleichheit gerichteten Demokratisierung – im Sinne einer Freiheitsbeanspruchung – auch notwendig, um hegemoniale Macht zu verhindern, die Herausbildung von Machtmonopolen oder -zentren zu begrenzen, aber sie können andererseits nicht die Machtproblematik selbst beseitigen (vgl. Kapitel IV.3.3.2.1.). Hierfür gibt es mehrere Gründe:

- ▶ Je stärker die Autonomie der Subjekte betont wird, desto größer ist ihr *gegenseitiger* Freiheitsraum. Solche Gegenseitigkeit erzeugt unterschiedliche Interessen-, Motiv- und Bedeutungslagen, damit einen Raum von wechselseitiger machtvoller Beanspruchung. Im Idealfall bleiben Machtansprüche in einer Balance der Aushandelbarkeit, aber Macht verschwindet nicht durch Begrenzung. Sie wird allenfalls verkleinert.
- ▶ Eine Verkleinerung der Macht erzeugt aber durch die Regeln der Verkleinerung bereits neue Machtzusammenhänge. Unter der Perspektive einer Einigung hätten unsere Gefangenen beispielsweise darüber verhandeln können, wer von ihnen freikommen soll. Dies wäre selbst bei einem Handeln aus Einsicht mit der Erzeugung von Macht (bzw. Ohnmacht) des einen gegenüber den anderen Gefangenen verbunden. Oder sie hätten das Gefängnis samt Direktion beseitigen müssen. Auch das wäre nicht ohne Macht gegen den Direktor und seine Wärter gegangen.
- ▶ So scheint es vernünftig, die Strukturen der Macht zu begrenzen, um den Gefahren einer zu großen Unterdrückung zu entgehen. Aber besteht nun nicht gerade die Entwicklung der Kulturen darin, die Strukturen immer komplexer und feinmaschiger werden zu lassen, um als machtvolle Untermauerung die Lebenswelt der Individuen zu berichtigen? Ist das zweite Gefangenen-dilemma nicht schlechthin das Sozialisationsdilemma der Post-Moderne? Sieger wird hier nur, wer die Zeitbrechungen im Blick auf eigene Interessen, Erkenntnisse und Schnelligkeit im Handeln durchschaut und umsetzen kann.
- ▶ Die Hintergründigkeit der machtvollen Strukturen geht dabei nie in der Vordergründigkeit der handelnden Subjekte auf. Sowohl dem Selbstbeobachter als auch dem Fremdbeobachter erscheinen unterschiedliche Bedeutungshorizonte von Macht. Die größten Freiheiten in der Post-Moderne

bauen sich auf der Basis sehr fester Strukturen der Lebenswelt auf: Geld, Institutionen, Besitz- und Produktionsverhältnisse, Rollen und Habitus – oder wie auch immer wir die Beobachterperspektiven setzen wollen – regulieren strukturell die Möglichkeiten von Handlungen, die aus einer engeren Perspektive als frei, ungezwungen, kreativ usw. erscheinen. Deshalb wird es für den interaktionistisch-konstruktiven Ansatz insbesondere darauf ankommen, beide Perspektiven je aus ihrer Sicht zu schauen (Kapitel III. Beziehungswirklichkeit wird die subjektiven Sichtweisen betonen; Kapitel IV. Lebenswelt die eher verobjektivierten), um beide Sichtweisen im Rückschluss miteinander vermittelt zu denken.

- ▶ Selbstbeobachter und Fremdbeobachter können bei der Analyse solcher Vorder- und Hintergründe in ihren Beobachtungen oft nicht zu einem Konsens gelangen. Die Selbstbeobachter verharren schnell in der Gefangenschaft des Gewohnten. Will ich ihnen nun meine Erkenntnis als Fremdbeobachter aufzwingen, dann werde ich mit der lieb gewonnenen Seite von Gefangenschaft Erfahrungen machen: Sie versichern das Handeln einer Gewohnheitsbildung, einer Vertrautheit, einer Ordnung, die sich schwer auflösen lässt. Wir haben ja als fundamentale Einsicht in die Psycho-Logik uns festgehalten, dass sie nur vom Subjekt für sich erkannt und dann umgesetzt wird, nicht aber im Sinne einer engeren Beobachtungslogik von uns in die Köpfe Anderer eingesetzt werden kann. So wird im Blick auf die eingreifenden Mächte die unterschiedliche Perspektive mit unterschiedlichen Interessen- und Motivlagen zur Infragestellung einer Verständigung, die zu definieren hätte, welches Maß an Macht- oder Herrschaftsfreiheit notwendig wäre. Das Dickicht der Lebenswelt verstellt hier die freien (illusionären) Blicke auf *einen* Horizont.

Fassen wir unsere beiden Beispiele noch einmal zusammen: Das erste Beispiel zeigt uns eine gewohnte, wissenschaftliche Logik, wo eins aus dem anderen folgt, wo nach- und nebeneinander richtig geschlossen wird, indem die Begriffe geklärt und die Bedingungen so begrenzt werden, dass wir zu eindeutigen Aussagen kommen. Im Alltag üben wir solche Logik gegenüber Dingen und der Technik; auch im Verhalten kennen wir diese Logik, soweit unser Verhalten durch Rechtsnormen und Regeln sanktioniert ist; in der Wissenschaft scheint diese Logik den Fortschritt schlechthin zu symbolisieren.

Das zweite Beispiel zeigt, dass wir immer dann, wenn wir uns dem Lebensalltag nähern, komplexe Beziehungen zu anderen Menschen aufbauen, wobei wir zwar noch die erste Logik benutzen, zugleich aber immer auch auf unsere Beobachterposition im Blick auf den Anderen und in der eigenen Selbstwahrnehmung achten müssen, wenn wir uns zurecht finden wollen. Sozialisation, Interaktion und Kommunikation sind Schlüsselbegriffe, die uns signalisieren, dass wir in den Verflechtungszusammenhängen mit Anderen, in der Interdependenz mit Anderen und damit zusammenhängenden Handlungsketten nicht mehr mit der Zuschreibung einfacher, verdinglichender Worte auskommen können, wenn wir Fremd- und Selbstbeobachtungen sinnvoll integrieren wollen.

Das dritte Beispiel zeigt, dass die zweite Logik auch einen Sonderfall von Metabolösung aufweisen kann, wenn wir aus den althergebrachten Bahnen unserer Psycho-Logik aussteigen und etwas ganz Neues (Revolutionäres) versuchen.

Was folgt aus diesen Überlegungen? Zunächst einmal muss ich gestehen, dass ich mit dieser Einführung in die Ebene der Beziehungswirklichkeit all jene Begriffe nicht eingeführt habe, die man in Lexika nachschlagen kann, die die Enzyklopädien füllen und sich dort unter Stichworten wie Mensch, Anthropologie, Wissen, Wahrheit usw. nachlesen und nacharbeiten lassen. Mein Ansatz ist es vielmehr zu zeigen, dass selbst dann oder gerade immer dann, wenn wir mit Begriffen operieren, die unsere Beobachtungen verobjektivieren – also immer dann, wenn wir in der Form sprechen: „Das ist ein Kind, das“, „Dieser Mensch zeigt, dass“, „Ein wahres Wissen ist“ usw., – dass wir immer dann uns als erstes daran erinnern müssen, dass unsere Beobachterposition bereits begrifflich erstarrt und gedanklich auf eine engere symbolische Beobachtungslogik verkürzt worden ist. Oder sehen wir hinter die Kulissen, wo unsichtbare Verflechtungszusammenhänge zwischen den Individuen sie in ihren Interaktionen aneinander binden, ablösen, unterscheiden? Können wir überhaupt die damit verbundenen Interdependenzketten rekonstruieren?

Wir brauchen uns bloß die Rekonstruktion unserer eigenen Familiengeschichte vorzustellen, um schnell an die Grenzen der Komplexität zu stoßen. Ja, es gelingt uns nicht einmal, die *eigene* Situation früher Kindheit und Jugend so zu rekonstruieren, wie sie *dem Grunde nach* war. Und wer sollte auch von welcher Beobachterposition aus eindeutig festlegen können, wie sie nun *wirklich* war, wenn sie schon durch die eigenen, subjektiv unterschiedlichen Beobachterpositionen unterschiedlich nach einzelnen Beobachtungen, Teilnahmen und Aktionen wahrgenommen wurde?

Diesen Wechsel der Beobachterpositionen (unter Einschluss von Teilnahmen und Akteursrollen) möchte ich im Blick auf das Verhalten der Menschen unter- und gegeneinander als *systemische Interdependenz* bezeichnen. Damit wird in der Sprache der Beziehungs- oder Psycho-Logik ausgedrückt, dass das Verhalten sich nie ganz allein aus einer Person, genauer der Beobachtung einer Person, erschließen lässt, weil diese Person bereits in den Rahmen ihrer Interaktionen mit a/Anderen eingefangen ist. Ein Selbst, so können wir auch sagen, ist ohne den a/Anderen, auf den es sich bezieht, gar nicht formulierbar. Dies ist die fundamentale Voraussetzung einer Beobachterposition, die sich psychologisch nennt. In dieser sind alle wissenschaftlichen Einführungen bereits dort problematisch, wo sie bestimmte Begriffe einführen, die uns sagen lassen, dass dieser Gegenstand so oder so *ist*. Definitionen wie „ein guter Mensch ist“, „Wissen ist ein Vorgang, der“, „wahre Erkenntnis stellt sich dar in Stufen, die“, usw., sind zwar wohlgemeinte Hilfen für vermeintliche Anfänger im Wissen um menschliche Logik, aber sie machen zugleich hilflos, weil sie den Hintergrund der Interdependenz verschweigen und als Rückfall in eine zu enge Logik sogar irreführend sind. Sie könnten dem Beobachter suggerieren, dass es an geheimen Orten des Wissens Ratgeber oder Personen gibt, die verraten könnten, was ein wahres Wissen über Beziehungen vollständig sein müsse, wie das Lernen perfekt organisiert werde, wie eine normale Kindheitsentwicklung auszusehen habe und wer dafür verantwortlich sein sollte, vielleicht sogar, wer dafür sorgen sollte, dass dies alles kontrolliert geschieht.

Eigentlich weiß jeder aus eigener Lebenserfahrung, dass dies heute nicht mehr geht. Bei manchen ist es daher eine Projektion auf die Universität, dass sie dies doch leisten sollte, weil die eigene Unsicherheit im Verhalten Anderen gegenüber

zu groß ist. Für sie muss es daher zur Enttäuschung geraten, zu erkennen, dass der Beginn des Studiums das Eingeständnis des Unwissens im Blick auf die enge Definition eines wohl operationalisierbaren Verhaltens ist. Wer die beglückende Enge einer sicheren Logik mit eindeutiger Verhaltensanordnung erwartet, der wird es bei der Vernetzung des Wissens heute immer schwerer haben, sein „sicheres“ Fach zu finden. Die Verhaltens- bzw. Humanwissenschaften erweisen sich nicht als das einfachste, sondern anspruchsvollste Studium, sowohl was die Unendlichkeit der Aufgabe als auch die investierbare Zeit in das Erlernen unterschiedlicher Beobachterpositionen betrifft. Sie sind interdisziplinär, weil die Beziehungs- oder Psycho-Logik gebietet, weit über den engeren Fachzusammenhang hinaus auf jene anderen Verhaltensfächer wie Psychologie, Soziologie, Philosophie, Pädagogik, Sozial- und Kulturgeschichte, Humanbiologie, Ethnologie und andere mehr zu blicken, weil nur so das interdependente Spektrum eines interpretierbaren Verhaltens in seiner Vernetzung beobachtet und entwickelt werden kann.

Das Spiel der Gefangenen erfolgte zirkulär. Nur aus dem Verhalten der a/Anderen können sie systemisch auf die Wahrheit ihrer Farbe schließen, nur im Vergleich mit a/Anderen überhaupt zu dieser Wahrheit gelangen. Damit haben wir ein einfaches Schema menschlicher Beziehungen, das auch außerhalb des engen Gefängnisses jenes Maß an Gefangenschaft illustriert, das Menschsein bedeutet: Zirkulär mit anderen Menschen verwoben zu sein und nur in dieser Verwickeltheit so etwas wie Wahrheit – und die vielen anderen Dinge des Lebens – situieren zu können. Der Ort, an dem dies beobachtbar und in dem dies agiert und teilnehmend erlebt wird, heißt Beziehungswirklichkeit. Die Regeln, nach denen wir diese Beziehungswirklichkeit beobachten können, unterscheiden sich von den klassischen kausalen Gefangenschaften, die wir empirisch im ersten Gefangenen-dilemma konstatierten:

- ▶ die Regeln sind immer schon (vorstellend, sprachlich, handelnd usw.) mit den a/Anderen verbunden, von denen ich mich unterscheide und über die ich spreche;
- ▶ sie sind damit zirkulär, und die vorgestellte Linearität und Kausalität der engeren Beobachtungswirklichkeit ist ein Versuch, die darin liegende Unschärfe zu verdinglichen, zu monologisieren, zu reduzieren, indem sie entsubjektiviert werden, um Überblick, Eindeutigkeit und Wissenschaftlichkeit zu erhalten;
- ▶ diese Erhaltung aber erzwingt in ihrer Reduktivität eine Pseudowelt des wahren Wissens, das sich der eigenen Unschärfe beraubt hat und damit neue Bereiche der Unschärfe systematisch produzieren wird: Gegensätze etwa zwischen Theorie und Praxis, Wissenschaft und Alltag, Objektivierung und Subjektivität usw.

Eine wissenschaftliche Erfassung der Beziehungswirklichkeit jenseits solcher Reduktionen wird zum Problem einer Öffnung der Beobachtungen, aber Wissenschaftler betonen dann schnell die Gefahr, dass sie so in ihrer eigenen Unschärfe ertrinken könnten.

1.4. Beispiele aus empirischen Untersuchungen oder: zur Verflüssigung unseres Forschens

Wenn ich das Beispiel der drei gefesselten Gefangenen wieder aufnehme und auf bisherige Forschungen in den Verhaltenswissenschaften übertrage, dann fällt auf, wie strikt sich die meisten Forscher an die von mir festgestellten Bedingungen halten. Fesselung meint bei ihnen:

- ▶ den Versuchsobjekten wird eine klar bestimmte, auf Eindeutigkeit der Handlung bezogene, weil nur so messbare Rolle zugewiesen;
- ▶ die Komplexität von Wirkungen aus der Umwelt oder zu starken Interaktionen mit anderen Versuchsobjekten oder den Versuchsleitern wird möglichst ausgeschlossen, was durch künstliche Laborbedingungen besonders effektiv geschieht;
- ▶ es wird immer nur das beobachtet, was in den Erwartungshorizont fällt;
- ▶ es gibt eine Fiktion über die Wertfreiheit der angestellten Beobachtungen.¹

Zwar sind solche Untersuchungen nicht prinzipiell ungeeignet,² sie sind auch interessant, um die Entwicklung der Verhaltensforschung von heute aus nachzuzeichnen, aber sie leiden am Mangel zu starker Reduktion, sie beachten in der Regel zu wenig die für Menschen wichtigen Prozesse der Interaktion und Kommunikation mit ihrer Interdependenz, mit der Verflechtung von Handlungsketten, mit der Dynamik von Entwicklungen und Veränderungen, mit willentlichen Prozessen, die nicht so determiniert sind, wie sie einem flüchtigen Beobachter vielleicht erscheinen. Zunächst will ich zwei Beispiele aus dieser Logik herausgreifen, um sowohl Schwächen als auch mögliche Stärken dieser Art von Betrachtung exemplarisch herauszustellen.

1.4.1. Verhaltenswissenschaften als Ausdruck enger Beobachtungslogik

a) Der kleine Albert oder der Mensch als Ratte

John Watson, der als einer der wesentlichen Begründer des Behaviorismus gilt, konnte auf der Forschung Pawlows aufbauen, der 1905 ein klassisches Experiment durchführte. Pawlow stellte einen Hund in einen besonderen Apparat, eine spezifische Fesselungsbedingung also, in dem er sich kaum bewegen konnte. In einem Auffangbehälter wurde der Speichel des Tieres gesammelt. Pawlow konnte ihm nun Futter geben und dazu bestimmte Reize wie Licht, Summtöne usw. einsetzen. Ertönte zu Beginn des Experiments eine Glocke, so ergab sich keine Speichelreaktion. Wurde aber die Futtergabe mit Glockentönen verbunden, so stellte sich alsbald bereits beim Klang der Glocke Speichelfluss ein. Der Hund konnte konditioniert werden. Die Glocke, ein zunächst neutraler Reiz, wurde als bedingter Reiz bezeichnet. Das Futter hingegen stellte einen unbedingten Reiz

¹ Vgl. zur Problematik empirischer Erkenntnisgewinnung z.B. Devereux (1967), Feyerabend (1978, 1981, 1986).

² Eine anschauliche Sammlung zur Einführung in klassische Experimente der Psychologie findet sich etwa bei Schwartz (1991).

dar. Unbedingt meint hier, dass der Organismus gar nicht anders reagieren kann, weil er angeborenerweise eine reflexhafte Antwort auf solche Reize hervorbringt. Später ist Skinner insbesondere durch seine Rattenversuche bezüglich der Erforschung solcher Reize berühmt geworden. Übertragungen solcher Versuche auf Menschen boten sich als einfachste Erklärung an: Auch Menschen unterliegen Reizen. Wenn sie nun im Laufe ihres Lebens bestimmte unbedingte Reize mit bestimmten bedingten verknüpfen, also konditioniert lernen, dann schien sich daraus jegliches erlernte Verhalten vollständig erklären zu lassen. Besonders Watsons Versuch mit dem kleinen Albert wurde in dieser Hinsicht zum Prototyp einer Forschung, die durch Reduktion der Umweltbedingungen die einfachste Lösung der Verhaltensklärung hervorbringen will. Bevor ich auf das Experiment eingehe, will ich eine Gegenseite zu diesem Experiment schildern.

Watsons Experiment war in gewisser Hinsicht eine Antwort auf Freuds Psychoanalyse. Freud hatte zahlreiche psychische Phänomene in Fallbeispielen beschrieben, wobei er sowohl die innerpsychischen Vorgänge des jeweils betroffenen Individuums als auch insbesondere die spezifische Interaktion in der Familie, hier vor allem im Blick auf die Entwicklung in der Kindheit, in ihrer Bedeutung für die individuelle Psyche hervorhob. Eines dieser Fallbeispiele, das Freud brieflich analysierte, war der kleine Hans. Hans hatte eine phobische Angst vor Pferden. Obwohl der Vater von Hans, der der Psychoanalyse nahe stand, versuchte, seinen Sohn nicht mit dem üblichen Zwang seiner Zeit zu erziehen, bekam Hans im Alter von fünf Jahren Angst vor Pferden. Er hatte Angst, dass ein Pferd ihn beißen könnte und weigerte sich, aus dem Haus zu gehen. In seiner Analyse stellte Freud eigentümliche Gemeinsamkeiten zwischen dem Vater und den Pferden fest. Hans hatte in seinen fantasievollen Äußerungen öfter Verbindungen zwischen Vater und Pferd hergestellt, ohne sich selbst dieser Verbindung bewusst werden zu können. Hierin interpretierte Freud den ödipalen Konflikt des Knaben. Er fühlte sich zu seiner Mutter hingezogen und war, ohne sich dies eingestehen zu können, eifersüchtig auf den Vater. Da dieser jedoch bedrohlich größer und mächtiger als er war, zugleich auch ein Objekt der Identifikation darstellte, musste er seine feindseligen Gefühle gegen den Vater abwehren, was er durch die Übertragung auf die Pferde für sich löste. Mit dem Untergang des ödipalen Konfliktes überwand Hans später schließlich seine Angst. Für Freud hätte es wenig Sinn gemacht, konditionierend an dem Verhalten des Knaben herumzumanipulieren, er suchte vielmehr eine innerpsychische Erklärung für dieses Verhalten, um Vater und Sohn eine Dramatisierung zu ersparen und ein mögliches therapeutisches Eingehen auf den Konflikt zu ermöglichen. Eine Phobie eines Kindes wurde von Freud auf unbewusste Konflikte und deren Verschiebung hin auf ein Krankheitsbild zurückgeführt.

Watson nun hatte etwas gegen die Freudsche Erklärung. Sie war ihm zu kompliziert und setzte voraus, einen empirisch gar nicht direkt beobachtbaren ödipalen Konflikt als schwer beweisbare Vorannahme zu unterstellen. Konnte eine Phobie nicht viel einfacher erklärt werden?

Als Versuchsobjekt diente Watson und seiner Kollegin Rayner der kleine Albert. Er wurde im Alter von 11 Monaten dadurch konditioniert, dass die Versuchsleiter mit einem Hammer auf ein Stahlrohr schlugen. Der Kleine war sichtlich erschrocken. Nach einigen Schlägen begann er zu weinen. Ein unbedingter Reiz war gefunden. Albert hatte vor dem Experiment Kontakt zu einer weißen Versuchs-

ratte gehabt, die ihn sehr interessierte. Er zeigte keinerlei Angst. Im Experiment wurde nun Albert die Ratte wieder gezeigt und dies dann von lauten Geräuschen begleitet. Albert bekam Angst. Als er später wieder die Ratte ohne Geräusch gezeigt bekam, hatte er immer noch Angst. Watson und Rayner meinten, dass sie in Albert durch bloße Konditionierung eine Phobie gegenüber Ratten erzeugt hätten. Sie versuchten dann noch, diese Angst auf andere Gegenstände der Umgebung Alberts auszuweiten, was in der Regel gelang. Albert zeigte sich allerdings unempfindlich gegenüber allen Reizen, wenn er am Daumen lutschte.

Dieses Experiment wurde zum Auslöser für zahlreiche bis heute andauernde Forschungen zur Konditionierung menschlichen Verhaltens, die zugleich zur Machtfantasie der Behavioristen gerieten. Watson und Skinner etwa glaubten, dass sie mittels Konditionierung die gesamte Menschheit zu beliebigen Spezialisten und Persönlichkeiten konditionieren könnten – besonders illustriert in Skinners Roman „Walden two“ (übersetzt als „Futurum 2“).

Der Umgang mit dem Fall Albert hat in der Forschung unglaubliche Blüten hervorgebracht. „Ein Psychologie-Lehrbuch aus jüngster Zeit beschreibt detailliert, wie Albert seine Phobie verliert, nachdem er Schokolade als Belohnung dafür erhält, dass er die Ratte näher und näher an sich heranlassen kann! Offenbar mochten die Autoren einfach nicht glauben, dass Watson und Rayner Albert ohne jegliche Behandlung nach Hause entließen – doch genau das haben sie getan.“ (Schwartz 1991, S. 59)

An diesem Experiment fällt das in konkreter Weise auf, was ich weiter oben als Bedingungen einer engen Beobachtungslogik herausgestellt habe:

- ▶ Albert wurde im symbolischen Sinne gefesselt, d.h. seinen Handlungsmöglichkeiten wurde durch die Anordnung des Experimentes eine klare, eindeutige und präzise zu beobachtende Rolle zugewiesen. Albert wurde als Objekt eines Forschungsprozesses gebraucht. Es war den Versuchsleitern offensichtlich auch gleichgültig, ob er – wenn denn ihre Behauptung stimmen würde – mit einer Phobie nach Hause geht, denn die erzeugte Angst wurde durch die Versuche selbst nicht aufgelöst.
- ▶ Eine Komplexität von Umweltwirkungen oder zu starken Interaktionen mit anderen Versuchsobjekten oder den Versuchsleitern wurde in dem Experiment möglichst ausgeschlossen, d.h. hier durch eine künstliche Laborbedingung begrenzt. Es kam nicht darauf an, Albert in seiner natürlichen Umgebung zu beobachten, sondern Verhaltensaspekte zu isolieren, um möglichst einfache Antworten zu finden.
- ▶ Watson und Rayner beobachteten nur das, was in ihr vorgedachtes Modell passte. Dabei schrieben sie dem ängstlichen Verhalten Alberts eine phobische Reaktion zu, die überhaupt nicht konstant und aus dem Icherleben des Kindes über längere Zeit nachweisbar war. Besonders problematisch war die Kurzzeitbeobachtung, die den meisten behavioristischen Versuchen späterer Zeit auch als Makel anhaftete. Nur in den Imaginationen der Behavioristen ließen sich Langzeiterfolge feststellen.
- ▶ Die behavioristische Methode selbst wurde überbewertet, weil sie den einfachsten und damit vermeintlich einleuchtendsten Erklärungsversuch darstellte. Hier wird wie in der Technik geschlussfolgert, dass die simpelste Erklärung wohl immer die beste sein müsse. Die Anordnung des Experiments

schließt subjektivistische Bedeutungen scheinbar aus, so dass ein wertfreier, d.h. im engeren Sinne wissenschaftlicher Behauptungszusammenhang erreicht wird.

b) Das Milgram-Experiment

Solomon Asch hat verschiedene sozialpsychologische Experimente durchgeführt, von denen das Konformitäts-Experiment eines seiner bekanntesten ist. Hier wird eine Versuchsperson in eine Gruppe anderer Versuchspersonen integriert, ohne zu wissen, dass diese in das Experiment eingeweiht sind. Dann sollen physikalisch eindeutige Zusammenhänge, wie etwa die Länge von Linien bestimmt werden. Zunächst stimmen alle überein. Dann jedoch kommt es dazu, dass die Wahrnehmung aller anderen Personen anders als die von unserer Versuchsperson ist. Obwohl sie die physikalische Realität eigentlich anders sieht, gibt sie daraufhin sehr oft in den Versuchen dem sozialen Druck nach und entscheidet sich dafür, was die Anderen auch sagen. Der Konformitätsdruck wächst mit der Anzahl der Gruppenmitglieder. Asch konnte zeigen, dass hierfür in der Regel schon die Mehrheit von drei Gruppenmitgliedern ausreichend ist, um einen hinreichend hohen sozialen Druck auf die Versuchsperson auszuüben.¹

Stanley Milgram lieferte nun eines der berühmtesten sozialpsychologischen Experimente, in dem er die Konformität von Versuchspersonen gegenüber Autoritäten untersuchte. Sein klassisches Experiment soll kurz skizziert werden:

Mittels Zeitungsanzeigen suchte Milgram Versuchspersonen, die in der angesehenen Yale-Universität an einem Experiment über „Gedächtnis und Lernen“ teilnehmen wollten. Dort werden sie in ein Labor geführt und es wird scheinbar ausgelost, ob sie Schüler oder Lehrer werden. Alle Versuchspersonen werden Lehrer. Dann sollen sie dem Schüler bestimmte Wortverbindungen beibringen, wobei dieser im Nebenraum getrennt sitzt, sie aber seine Stimme hören können. Wenn er etwas Falsches sagt, soll er kleinere Elektroschocks bekommen. Vorher wurde dem Lehrer mittels eines kleinen Schocks gezeigt, dass der Apparat auch tatsächlich funktioniert. Mit der Zeit häufen sich die Fehler des Schülers und die Elektroschocks werden immer höher angesetzt. Bei 75 Volt stöhnt der Schüler laut auf. Ebenso bei 90 und 105 Volt. Bei 120 sagt er, dass es schmerzt. Bei 150 Volt will er aus dem Experiment entlassen werden. Bei 300 Volt hört man noch ein Klopfen an der Wand, nach 330 Volt nichts mehr. Auf Zweifeln des Lehrers erklärt ihm der Versuchsleiter bei jeder Voltsteigerung, dass er weitermachen müsse, wenn er das Experiment nicht gefährden wolle. Der Versuchsleiter wirkt streng und förmlich, er repräsentiert die Nüchternheit der wissenschaftlichen Logik, die dem Experiment zugrunde zu liegen scheint. So werden Schocks bis in lebensbedrohliche Größen gegeben.

In einer Voruntersuchung hatte Milgram in einem Seminar Teilnehmer gefragt, wie lange sie wohl bei dem Experiment teilgenommen hätten. Die Vermutungen gingen dahin, dass spätestens bei 120 bis 135 Volt Schluss mit dem Experiment sein werde.

In der tatsächlichen Untersuchung aber zeigte sich, dass mehr als 60 % der Versuchspersonen dem Versuchsleiter gehorchten und Schocks bis zu 450 Volt verabreichten. Bei Variationen des Experiments stellte sich heraus, dass die Maximal-

¹ Vgl. dazu auch einfürend Schwartz (1991, S. 171 ff.).

schocks abnahmen, wenn der Lehrer den Schüler direkt berühren konnte, zunahmen, wenn er räumlich getrennt war.

Entscheidend im Blick auf den Gehorsam war die Frage, wie viele Versuchspersonen sich dem Versuch überhaupt widersetzen. „35 Prozent der Versuchspersonen widersetzen sich dem Versuchsleiter bei der Fernraum-Anordnung, 37,5 Prozent bei der akustischen Rückkopplung, 60 Prozent im Raumnähe-Versuch und 70 Prozent bei der Berührungsnähe.“ (Milgram 1982, S. 52 f.) Maximalschocks, in denen der Schüler nach heftigem und dramatischem Schreien – es handelte sich in den Experimenten um gut einstudierte Schauspielleistungen – keinen Laut mehr von sich gab, wurden dabei in einer Atmosphäre produziert, die für die Versuchspersonen oft von einem heftigen Konflikt begleitet wurde. Eine große Zahl der Versuchspersonen wurde durch den herbeigeführten Konflikt, den sie im Sinne des Gehorsams lösten, von Zweifeln geplagt, so dass es zu großer Nervosität, zum Stottern, zu Übersprunghandlungen kam. Sie standen vor der Wahl, entweder dem Schüler, der um Abbruch flehte, nachzugeben, oder den strengen Werten einer Wissenschaft zu folgen, die versprach, dass dem Schüler kein bleibender Schaden zugefügt werde.¹ Widerstand gegen die Autorität konnte nur von jemandem erbracht werden, der die Verantwortung für sein eigenes Tun aktiv zu verteidigen suchte. Ganz gleich, was die Wissenschaft sagte, diesen Menschen musste unerträglich sein, das zu tun, was man von ihnen verlangte. Auch in diesem Experiment sind die Regeln enger Beobachtungslogik eingehalten:

- ▶ Der vermeintliche Schüler wurde real gefesselt und die Versuchspersonen in eine Situation gestellt, die ihnen eine klare, eindeutige und präzise zu beobachtende Handlungsrolle zuwies. Die Versuchspersonen wurden als Objekt eines Forschungsprozesses gebraucht. Es war den Versuchsleitern allerdings hier nicht gleichgültig, wie sie mit den Ergebnissen umgingen. Sie wurden über das Experiment später aufgeklärt, was bei etlichen zu einem Überdenken der eigenen Haltung führte. An dieser Stelle verließ das Experiment den klassischen Versuchsrahmen und ging in eine Art teilnehmende Beobachtungsinterpretation über.
- ▶ Die Komplexität wurde auch hier durch eine künstliche Laborbedingung begrenzt. Es kam nicht darauf an, die Versuchspersonen in ihrer natürlichen Umgebung zu beobachten, sondern Verhaltensaspekte zu isolieren, um möglichst einfache Antworten zu finden.
- ▶ Auch Milgram beobachtete nur das, was in sein vorgedachtes Modell passte. Seine recht einfache Erklärung lautete, dass es sich bei den Handlungen um einen Gehorsam handelt, der von jemandem, der in der sozialen Hierarchie höher steht, veranlasst wird. Andere Positionen werden kategorisch ausgeschlossen.
- ▶ Die experimentelle Methode wurde auch hier wie im Beispiel der Behavioristen überbewertet. Die Anordnung des Experiments schließt subjektivistische Bedeutungen scheinbar aus, vermeintlich wird Wertfreiheit erzielt. Allerdings zeigt die Konsequenz des Experiments eben auch die Gefahren dieses engeren Modells auf.

¹ Zu den Variationen und Differenzierungen des Versuchs vgl. Milgram (1982).

Weil das Milgram-Experiment diese Gefahren so offensichtlich werden lässt, können wir aus der Analyse einen großen Gewinn ziehen. Im Gegensatz zum kleinen Albert ist es nicht banal angeordnet und naiv durchgeführt, sondern bezieht sich durchaus in seiner Künstlichkeit auf einen gesellschaftlichen Realitätsbereich, wie er besonders dem Militär zu eigen ist, aber auch von der breiten Masse gegenüber Institutionen wie Gerichten oder Universitäten usw. empfunden wird – auch wenn in der Post-Moderne diese Tendenz abnimmt. Auf der Basis eines konformen Urteils, das gesellschaftlich nicht in Zweifel steht, ließen sich Menschen zu Handlungen verleiten, deren Wirkungen sie teilweise mit großem Konflikt verarbeiteten, die sie aber nicht zum Widerstand brachten. Jene, die Widerstand übten, werden von Milgram in ihren Äußerungen beschrieben, aber er gibt keine Erklärung dafür, wie sie dazu geworden sind. Dies übersteigt den Aussagerahmen des Experimentes. So kommt das Experiment zu einem einfachen Ergebnis: Irgendwann müssen die Nachforschungen darüber, warum ich etwas tun soll, abgebrochen werden, wenn ich es tun soll. Hier zeigen wir uns als Teilnehmer einer hoch arbeitsteiligen, funktionalistisch organisierten und hierarchisch strukturierten, wenngleich hochgradig verflochtenen Gesellschaft als Gefangene einer Logik erster Ordnung, die uns kausal mitteilt, was zu tun ist. Als Akteur und Beobachter begrenzt uns diese Teilnahme, die uns deterministisch umschreibt, was wir zu tun und zu lassen haben, die uns belohnt oder bestraft, weil wir als Gefangene des gesellschaftlichen Systems nur dann adäquat funktionieren, wenn wir uns nach den konformen Regeln verhalten, die den Verhaltensspielraum in der modernen Zivilisation angeben. Norbert Elias beschreibt die Zunahme an Freiheit westlicher Gesellschaften der Neuzeit deshalb auch als eine Folge der Zunahme von Selbstzwängen gegenüber Fremdwängen früherer Zeiten. Wo früher noch direkt gedroht und gestraft werden musste, um gesellschaftlich konformes, meist unterdrücktes Verhalten zu erzwingen, da legen die modernen, demokratieorientierten Gesellschaften Wert auf eine Sozialisation, die Selbstzwänge produziert, so dass jeder Gesellschaftsteilnehmer genügend rationalisierte und psychologisierte Langsicht entwickelt, sich im Rahmen der zugelassenen Spielregeln zu verhalten. Die erzeugte Gefangenschaft wird in einer Umdeutung oft gerne als Freiheit idealisiert, weil die Selbstfindung den zugleich erworbenen Zwang übersehen lässt. So wird der komplizierte Hintergrund solcher Freiheit übersehen und der Selbstzwang rationalisiert.

Was aber heißt Rationalisierung überhaupt in diesem Fall? Rationalisierung bedeutet hier, dass man genügend Vernunftargumente für die eine oder andere Seite findet. Gerade hier ist das Milgram-Experiment äußerst instruktiv. Es beschreibt, dass die Versuchspersonen z.B. im Dienste der Wissenschaft, einer Verbesserung des Lernens und der Leistung, im Blick auf die Angesehenheit der Universität, der unterstellten Integrität des Versuchsleiters, der Entscheidung eines Handlungsdilemmas im Sinne der Konformität bereit waren, auch gegen eigene Gefühle zu handeln und sich dies am Ende sprachlich noch als richtig zu suggerieren, indem sie den Schmerz verharmlosten und den Erfolg der Untersuchung priesen, obwohl sie diese selbst gar nicht durchschauten. Eine solcherart hergestellte Langsicht, die auf undurchschauten und zum Teil auch undurchschaubaren rationalen Argumenten gründet, ist mittlerweile typisch für moderne Industriegesellschaften geworden, wo kaum mehr Informationen aus erster Hand gewonnen werden können. Als Zeitungsleser oder Fernsehzuschauer sind wir oft in der Position der Milgram-

Versuchspersonen, nur dass wir keine Elektroschocks verabreichen, sondern aus den vorgelegten Konstrukten uns Urteile gewinnen, die rationalisierte Verallgemeinerungen darstellen. Je konformer diese Verallgemeinerungen werden, desto heikler können sie werden, wie die Massenbewegungen des 20. Jahrhunderts etwa in ihren Ausprägungen Nationalsozialismus oder Stalinismus in erschreckender Weise zeigten.

Aber auch eine Psychologisierung ist erkennbar. Die aufgewühlte Seele, die im Experiment körperlich spürbar nervös wurde, muss sich beruhigen können. Einerseits besteht sie auf einem zunehmenden Bemerkens eigener Gefühlswelten, andererseits auf einer Distanzierung. Je mehr die Versuchspersonen in direkte Berührung mit dem Schüler kamen, desto geringer wurde die Bereitschaft, ihn zu quälen – zumindest bei 70 Prozent der Versuchspersonen. Andererseits lässt sich durch andere Untersuchungen zeigen, dass die Bereitschaft, Anderen zu helfen, deutlich in der modernen Kultur dann abnimmt, wenn auch Andere helfen könnten. So etwa haben John Darley und Bibb Latané (1970) festgestellt, dass je mehr Menschen einem Ereignis zusehen, sie desto weniger direkt und persönlich verantwortlich einem in Not geratenen Menschen helfen. Hier ist es sehr von der sozialen Wahrnehmung in Wechselwirkung mit anderen Menschen abhängig, ob und wie geholfen wird. Es gehört zur ausgeprägten Psychologisierung unserer Kultur, dass wir eigene Gefühle beachten, aber die Gefühle einer bedrohten Person dadurch abwehren, dass wir uns bei möglicher Hilfe selbst in Gefahr sehen. Und dies auch dann, wenn eine Masse von Personen einem einzigen Angreifer gegenübersteht. Hier gibt es hinreichend Beschreibungen über reale Ereignisse – ein uns besonders vertrautes Ereignis sind die Gaffer nach Unfällen –, die eine Quasinorm der Gleichgültigkeit erzwingen und zugleich zu einer bestimmten Konformität der Handlungen im Sinne einer abstrakten Menschenliebe aufrufen. Solche psychologisierten Quasinormen sind auch im Milgram-Experiment zu beobachten. Gegenüber der Wissenschaft, ausgedrückt in dem Versuchsleiter, will man sich nicht blamieren, nicht kindlich wirken, weil man die Aufgabe nicht begriffen hat, nicht versagen, weil ja mehr als die eigene Sichtweise auf dem Spiel steht usw. Nur bei sehr hohem Selbstzwang ist daher das brutale Verhalten der Versuchspersonen zu verstehen, die sich dabei einem körperlichen Stress aussetzen, der bis zum Nervenzusammenbruch reichen konnte. Solcherlei Symptombildung zeigt die Gewalt der widersprüchlichen Anordnungen nach eigenen intimen Verhaltensmustern und öffentlich erwartetem Verhalten.

Damit aber sind wir auf eine neue Blickrichtung gegenüber dem Experiment gestoßen. Es funktionierte im Sinne des Gehorsams ja nicht in einer faschistischen Gesellschaft, nicht in Kriegs- oder Notsituationen, sondern in vermeintlicher Freiheit einer Demokratie. Jeder konnte ohne Furcht vor Strafe nein sagen. Aber die Strafandrohung liegt tiefer, sie ist viel subtiler, als es der Versuch selbst darstellen kann oder Milgram dargestellt hat.

1.4.2. Verhaltenswissenschaften als Ausdruck einer Beziehungslogik

Wir selbst können uns in eine Beobachterposition setzen und das kritisch hinterfragen, was Andere in ihrer engen Beobachtungslogik beobachteten. Aus unseren anderen Blickwinkeln ergeben sich damit neue Zusammenhänge, die die Be-

dingungen der Fesselung psychischer Prozesse an die Logik einer Verdinglichung auflösen können. Das Milgram-Experiment wies dahin gehend übrigens schon etliche Bestandteile auf: So etwa in der relativen Freiheit der Versuchspersonen, die sich als selbstbeobachtende Teilnehmer aus dem Geschehen durch Widerstand lösen konnten; aber auch durch die Nachbesprechungen, in denen auf einmal neue Blickwinkel gegenüber dem Experiment möglich waren. Gerade wegen dieser Annäherung an die komplexeren Bedingungen menschlichen Lebens beeindruckt uns das Experiment, und wir ziehen von unserer Beobachterposition aus Gewinn aus der Untersuchung, weil wir darin mehr entdecken können als die Reduzierung und Isolierung eines einzigen Phänomens (wie z.B. der Konditionierung), das dann bloß noch künstlich wirkt.

Es ist eine wesentliche Bemerkung, dass wir – ein jeder von uns unterschiedlich – selbst in der Beobachterrolle eine Verschiebung der Blick- und Interpretationsrichtungen herbeiführen können. Wir sind durch unsere imaginären und symbolischen Bewegungen in der Lage, immer neue Sichtweisen auszuschöpfen und so ein recht starres System von Zuschreibungen, tradierten Regeln und überlieferten Normen immer neu auf seine vermeintlich objektive Geltung hin kritisch zu befragen. Dabei ergeben sich recht eigentümliche Erkenntnisse, wenn wir an den anscheinend sicheren Orten der Normalität nachforschen. Einer dieser Nachforschungen, die sich bewusst der Beziehungs- oder Psycho-Logik zu stellen versuchte, will ich *exemplarisch* nachgehen.

Das Rosenhan-Experiment

Stellen wir uns vor, dass wir dafür im Rahmen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung verantwortlich sind, zwischen normalen oder gesunden und anormalen oder irren Personen zu unterscheiden. Wir haben dies studiert, wobei wir allerdings herausfinden mussten, dass solche Unterscheidungen äußerst schwierig sind. Immerhin hat man uns im Sinne eindeutiger Wissenschaftsorientierung an der Universität beigebracht, dass bei den nicht normalen Patienten etwas mit der Wirklichkeitsanpassung nicht stimmt. Dafür haben wir bestimmte Klassifikationen erlernt. Durch neuere vergleichende Arbeiten sind wir allerdings schon vorsichtig geworden, dass solche Klassifizierungen in unserem Kulturkreis als richtig (wenngleich zunehmend strittig) gelten mögen, in anderen aber ganz anders empfunden werden. Aber dies ändert ja eigentlich nichts an der Tatsache, dass wir Normalität in unserer Gesellschaft als Maßstab des Verhaltens nehmen.

Nun unternahmen Rosenhan (1990) und andere folgendes Experiment. Sie wählten als normal oder gesund bekannte Personen zu einem freiwilligen Versuch aus. Sie sollten sich in einer psychiatrischen Klinik melden und behaupten, dass sie leere, hohle, dumpfe Stimmen gehört hätten. Diese erfundenen Symptome wurden gewählt, weil sie auf eine existenzielle Psychose hindeuten, für die es in der Literatur aber keinen klaren Bezug gibt. So als Scheinpatient in die Klinik aufgenommen, erwarteten die Forscher, da außer Name, Beruf und Arbeitsplatz und des vorgespiegelten Symptoms nichts weiter an der Persönlichkeit verändert wurde, bald als gesund erkannt zu werden, wenn sie überhaupt mit diesem Symptom Aufnahme finden sollten. Denn außer dem genannten Symptom am Anfang verhielten sie sich nach der Einweisung völlig „normal“.

Wenn wir an die Funktionalität von Psychiatrien glauben, dann laufen die Forscher Gefahr, schnell als Scheinpatienten erkannt und verspottet zu werden.

Aber dies geschah in dem tatsächlich durchgeführten Experiment nicht. Keiner der Scheinpatienten wurde entlarvt. Von den Freiwilligen wurden die meisten als Schizophrene und einer als manisch-depressiv eingewiesen. Mindestens eine Woche bis zu zwei Monate wurden sie hospitalisiert, wobei ihre Entlassung nicht die Gesundheit diagnostizierte, sondern in Remission erfolgte. Während etliche Mitpatienten schnell den Verdacht bekamen, dass die Scheinpatienten in ihrem Sinne nicht normal, d.h. irgendwie fehl am Platze seien, beobachtete das Klinikpersonal sie kaum und nur oberflächlich. Die Diagnose der offensichtlich völlig normalen Lebensverhältnisse der Scheinpatienten wurde unter der Konstruktion der Krankheit wahrgenommen und auf dieser Basis jeweils rekonstruiert. So machten sich die Scheinpatienten beispielsweise täglich Notizen von dem, was sie beobachteten. Anfangs hatten sie Sorge, dass sie damit auffallen würden. Aber unter der Wahrnehmung der Ärzte und des Pflegepersonals wurde dies einem Tick zugeschrieben. Es wurde nicht nachgefragt, warum sie das tun. So schrieb sich ein Scheinpatient auf, welche Medikamente er einnehmen soll. Der Arzt sagte, dass er es sich nicht aufschreiben brauche, weil er ihn immer wieder fragen könne. Statt also darüber zu kommunizieren, warum etwas getan wird, wurde hier die Kommunikation darauf beschränkt, was man von „Irren“ eigentlich erwarten könne – im Grunde komische Dinge. Als ein Scheinpatient den langen Flur auf und ab ging, fragte ihn eine Schwester: „Na, sind sie nervös?“ Er antwortete: „Nein, nur gelangweilt.“ Auch hier wirkte die Konstruktion der Krankheit im Kopfe der Schwester. Statt nach möglichen äußeren Faktoren zu fragen, wird von vornherein eine innere Quelle seiner Verwirrtheit unterstellt, was ihn dann auch entsprechend dieser Konstruktion beobachtbar werden lässt.

Geisteskranke gelten in der Öffentlichkeit als unberechenbar und in gewisser Hinsicht auch nicht als heilbar, denn man kann ja nie wissen, ob es nicht wieder zum Ausbruch der Krankheit kommt. Solche oberflächlichen Betrachtungen konnten die Scheinpatienten auch beim Fachpersonal, den Ärzten, Psychologen, Schwestern, Krankenpflegern und Sozialarbeitern feststellen. Personal und Patienten sind streng getrennt. Es gibt Berührungsgänge, die wieder auf spezifische Fesselungsbedingungen hinweisen. Dabei sind die Arbeitsräume des Fachpersonals von den Patienten mittels Glas abgetrennt, wobei die Zeit, die das Personal außerhalb seines Käfigs mit den Patienten verbringt, als erschreckend gering angesehen werden muss. Nach den Berechnungen der Scheinpatienten verbrachten Pfleger etwa 11,3 % ihrer Zeit (Schwankungen von 3 bis 52 %) außerhalb des Käfigs, der sie vor den Patienten schützte. Die Schwestern nahmen sich noch weniger Zeit. Da diese sehr schwer zu berechnen war, stellten die Scheinpatienten die Häufigkeit fest, in der sie den Käfig verließen: Etwa 11,5 mal pro Tagschicht (Schwankungsbereich von 4 bis 39 mal). Ärzte waren noch weniger anwesend. Sie tauchten etwa 6,7mal pro Tag auf (Schwankung 1 bis 17 mal), waren insgesamt als die qualifiziertesten Beobachter aber am wenigsten mit den Patienten zusammen (vgl. ebd., 125). Für die Scheinpatienten betrug die durchschnittliche Tageszuwendung 6,8 Minuten. Dabei sind in den Durchschnitt aber das längere Einweisungsgespräch, die Stationstreffen, Einzel- und Gruppentherapien, Treffen, in denen Fälle vorgestellt wurden und das Entlassungsgespräch eingerechnet (ebd., 131 f.).

Die Scheinpatienten erlebten viele Momente der Entpersönlichung. Sie erlebten auch die ganze Hilflosigkeit der Psychiatrie gegenüber ihren Symptomen. „Alles

in allem erhielten die Scheinpatienten fast 2 100 Tabletten, einschließlich Elavil, Stelazin, Compazin und Thorazin, um nur einige zu nennen.“ (Ebd., 130) Allein diese Vielfalt an gegensätzlichen Medikamenten bei gleicher Symptomatik zeigt die ganze Ungeheuerlichkeit einer Konstruktion, die Krankheit als ein Versuch- und Irrtum-System verwaltet. Die Scheinpatienten hatten allerdings Gelegenheiten gefunden, die Tabletten verschwinden zu lassen. Auf den Toiletten bemerkten sie, dass andere Patienten ihnen gleichtaten. So lange man kooperierte, war dies offensichtlich kein Problem.

Ziehen wir eine Schlussfolgerung aus dem Experiment, dann ergibt sich der ernüchternde Zusammenhang, dass die besuchten 12 Kliniken offenkundig nicht Gesunde von Geisteskranken unterscheiden konnten. Als man einer besonders angesehenen Klinik, die meinte, bei ihr könne das nicht passieren, nach den Untersuchungen mitteilte, dass einige Scheinpatienten auch bei ihr um Rat suchen werden, wurden die Mitarbeiter gebeten, nach Scheinpatienten Ausschau zu halten. Daraufhin wurden 41 Patienten von mindestens einem Mitarbeiter bei der Beurteilung von 193 Patienten für einen Scheinpatienten gehalten, obwohl gar keiner hingeschickt worden war. Auffällig war auch, dass der als einziger Scheinpatient diagnostizierte manisch-depressive in eine Privatklinik aufgenommen worden war. Die Heilungsaussichten sind bei dieser Zuschreibung erheblich besser als bei den anderen. Hier wirkte offensichtlich die Zuschreibung von Gesellschaftsschicht und Krankheitserwartung auf die Diagnose ein.

Das Rosenhan-Experiment kann zeigen, dass die Konstruktion von Wirklichkeit an bestimmte Erwartungen der Beobachter geknüpft wird und sich in Institutionen verselbstständigt. Es ließen sich weitere Experimente vorstellen, die auch in pädagogischen Institutionen zu ähnlichen Ergebnissen der Zuschreibung kommen. Es bleibt uns bei solchen Fallbeispielen und die an sie geknüpften Überlegungen die entscheidende Frage, welcher Konstruktion der Beobachter hier eigentlich erliegt. Gerade bei psychischen Abweichungen von der Norm beginnt ein großes Angst- und Abwehrverhalten, das uns im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung zu Institutionen geführt hat, die vermeintlich sicher Störungen verwalten, obwohl sie besonders im Bereich der Psycho-Logik eigentlich nicht eindeutig definieren können, was diese Störungen sind. Hier finden wir ein geradezu klassisches Beispiel dafür, dass wir nach der Logik der Technik, der Eindeutigkeit eines präzise beschreibbaren Ablaufs von Ereignissen wahr behaupten können, dass jemand gesund oder krank sei. Die einmal gesetzte kausale Urannahme eines Symptoms unserer Scheinpatienten reichte aus, daraus ein ganzes Gestrüpp weiterer Annahmen zu konstruieren, in das die tatsächliche Handlung eingebettet wurde. Aber gibt es damit überhaupt noch eine *tatsächliche* Handlung? Wie sollen wir je Gewissheit darüber haben, ob nicht irgendwer uns in einem ähnlichen Kausalgestrüpp verortet und uns damit Rollen zuschreibt, in denen wir uns gar nicht verstanden fühlen?

Jeder hat dies in seinem Leben bereits erlebt. Aber jeder hat auch Andere dermaßen behandelt, dass sie zum Opfer kausaler Zuschreibungen wurden. Es liegt dies an unserer Naivität, die uns Ereignisse aus der engen Beobachtungslogik, aus einer Logik, die mit Sachen, mit Gegenständen und deren physikalischer oder strikt normativer Bewegung operiert, auf das menschliche Verhalten übertragen lässt, obwohl wir es eigentlich besser wissen sollten. Denn was für Gefahren ergeben sich aus einer Beobachterposition, die sich technisch so sicher, wahrheits-

mäßig zumindest wahrscheinlich sicher und gesellschaftlich zumeist anerkannt weiß?

Ich will einige Strategien und Gefahren der Anwendung einer engen Logik auf das Verhalten von Menschen zusammenfassend nennen:

- ▶ Objektivität ist ein Schlüsselbegriff wissenschaftlicher Betrachtungen. Aber Objektivität ist eine verallgemeinerte Abstraktion aus einer je subjektiven Bewegung, die für sich ein Objektives festhält und es Anderen vermittelt. In solche Geltung mischen sich sehr komplexe Verflechtungszusammenhänge und Interdependenzketten ein: Gesellschaftliche tradierte Normen und Werte, Interessenlagen von Menschen, subjektiv bedeutsame und widersprüchliche Bedürfnislagen, interaktive und kommunikative Verflechtungen zwischen Individuen, Gruppen, Nationen, die Macht der Dinge, des Gegenständlichen einer technisch produzierten Wirklichkeit und einer bedrängten Natur. Im menschlichen Verhalten haben wir es mit anderen Worten mit einem so komplexen Thema zu tun, dass insbesondere naturwissenschaftliche Reduktionen und der gesellschaftliche Druck einer exakten, oft bürokratisierten Aussage uns zu scheinbar notwendigen Verzerrungen in unseren Beobachtungen führen.
- ▶ Die daraus resultierende Komplexitätsreduktion, die dem naturwissenschaftlichen Denken der Neuzeit zu folgen sich bemüht, lässt die möglichst einfache, anschauliche und nachvollziehbare Erklärung des Beobachteten als wahrscheinlich und richtig erscheinen. Konformität ist ein wichtiger Garant für die Normierung solcher Wirklichkeitskonstruktionen. Hier ist allerdings einzuschränken, dass auch die Naturwissenschaften selbstverständlich nicht frei von den Bedingungen der Komplexität sind. Sie arbeiten methodologisch jedoch so, dass sie die Komplexität bewusster reduzieren – und dies teilweise auch erfolgreich können – als die Verhaltenswissenschaften. Jedoch zeigen gerade die Grenzfelder der Naturwissenschaften Probleme des Lebendigen: Ökologische Katastrophen z.B. sind eben auch einem naturwissenschaftlichen Weltbild zu verdanken, das blind gegenüber der Komplexität von Natur gemacht hat.
- ▶ Es handelt sich bei den Fesselungsbedingungen immer um real sichtbare, tradierte und codifizierte – teilweise auch imaginierte – Konstruktionen von Eindeutigkeit und Kontrolle der Beobachtung. Sie bestimmen die Logik der Beobachtung und lassen alles das, was der Beobachtung nicht dienlich ist, als störende oder unwesentliche Bedingung herausfallen.
- ▶ Die Wissenschaft ist dafür verantwortlich, den methodologischen Ort der Komplexitätsreduktion anzugeben und weiterzuvermitteln. Sie selbst schützt sich sehr oft mit den aufgestellten wissenschaftlichen Postulaten, was zugleich eine Abwehr im Blick auf die inhärente Subjektivität, die aller verhaltenswissenschaftlichen Forschung innewohnt, sicherstellt.

Das Rosenhan-Experiment belegt das Scheitern dieser vier Strategien recht deutlich. Es zeigt, dass die Zuschreibungen von gesund und krank gar nicht für die subjektiven Beobachtungen durchgehalten werden. Es erschüttert damit aber auch unser Selbstverständnis gegenüber der Verwaltung von Verrücktheit. Es zeigt auch, dass die Vereinfachung des Problems hier insbesondere technisch, d.h.

durch Tablettenausgabe nach der Methode Versuch und Irrtum gelöst wurde. Die Logik der Krankenhäuser reproduzierte schließlich die Logik der unterstellten Krankheit. Wer einmal in solchen Institutionen gefangen ist, der sieht auch gar keinen Ausweg mehr, denn die Gefahr, dass einer der eingewiesenen Scheinpatienten doch „irre“ sein könnte und irgend etwas anstellen würde, was dann demjenigen zur Last gelegt wird, der ihn nicht aufgenommen hat, stellt jene imaginierte Konstruktion eines abwehrenden, ängstlichen Umgangs mit Abweichungen von der Norm dar, die sich auf genügend Tatsachen berufen kann. Hier schlägt die zu enge Beobachtungslogik zu: Zwar ist jeder Mensch ein anderer, ein Subjekt, aber als vermeintlich Kranker ist er unter die Kategorie Krankheit verdinglicht, und die Gesellschaft hat nunmehr ihr Recht, ihn eines Teils seiner Subjektivität zu berauben. Die Wissenschaft, hier ausgedrückt durch die Ärzteschaft, weiß sich ihrer Methoden so sicher, dass sie die wenigste Zeit mit den Patienten verbringt. Ihr reichen offensichtlich schon kleine Beobachtungen aus, um sich in ihrer Aufgabe und Rolle bestätigt zu sehen.

Im Rosenhan-Experiment ging es den Untersuchern darum zu zeigen, dass die Wirklichkeit immer eine Konstruktion im Kopfe der Beobachter ist. Dies ist eine fundamentale Einsicht der Beziehungslogik. Aber zugleich zeigt das Experiment eine Schwierigkeit unserer Gesellschaft an, die alle betrifft, die mit Verhalten von Menschen beruflich zu tun haben. Es zeigt, dass die Beobachterpositionen nicht beim Punkte Null, bei irgendeiner fiktiven Vorurteilslosigkeit beginnen, sondern immer schon an das gelernte Konstrukt einer Wissenschaft, einer Institution, gesellschaftlich konstruierter Interessen und Rollen usw. geknüpft sind, so dass, wie das Milgram-Experiment uns lehren konnte, gehöriger Widerstand dazu gehört, sich den gängigen Beobachtungsmodellen zu widersetzen.

1.5. Probleme einer Meta-Logik

Nun erhebt sich die Frage, was geschehen müsste, um die Beziehungslogik auf eine Ebene zu heben, in der über das gegenseitige Verhalten metakommuniziert werden könnte (vgl. auch Kapitel III.2.3.3.).

Zunächst sind wir in unserer Beobachterrolle ja durchaus in der Lage, über alle hier genannten Beispiele zu metakommunizieren, indem wir uns unserer eigenen Rolle gegenüber diskursiv verhalten und diese im Kontext mit anderen Beobachtern zur Disposition stellen. „Wenn wir Kommunikation nicht mehr ausschließlich zur Kommunikation verwenden, sondern um *über* die Kommunikation selbst zu kommunizieren ..., so verwenden wir Begriffe, die nicht mehr *Teil* der Kommunikation sind, sondern (im Sinne des griechischen Präfix *meta*) *von* ihr handeln.“ (Watzlawick 1985 a, 41 f.) Wir haben allerdings das Problem, dass wir nur über unsere Sprache verfügen, die mit den Begriffen, die wir auch in der Logik erster und zweiter Ordnung gebrauchen, arbeiten. Metakommunikation ist nichts anderes als der überwiegend sprachliche Versuch, uns gedanklich mit jenen Beobachtungen auseinanderzusetzen, die wir machen, ohne uns dabei von den Fesseln jener Bedingungen gefangen nehmen zu lassen, mit denen wir es bisher oder scheinbar selbstverständlich zu tun haben.

Nehmen wir das Rosenhan-Experiment, so zeigt es aus der Sicht einer Psychologik die wesentliche Konstruiertheit von Aussagen über gesund oder krank an.

Damit aber die Patienten selbst zur Metakommunikation mit den Ärzten oder dem Pflegepersonal hätten gelangen können, müsste die klinische Arbeit in ihrer bisherigen Form aufgelöst werden. Das Argument eines jeden Gesprächsteilnehmers müsste gleichermaßen gehört und beachtet werden, so dass nicht mehr zu unterscheiden wäre, wer denn nun der Verrückte oder der Normale sei. Dies ist aber – systemimmanent betrachtet – unmöglich, weil es die Institution, die aus der Behauptung ihrer Vernunft die Unvernunft benötigt, um sich abzugrenzen, auflösen würde. Was würde solche Auflösung voraussetzen?

Zuerst müssten sich die Sichtweisen ändern, indem erstens die eigene Konstruktion von Wirklichkeit in ihrem konstruktiven Charakter erkannt und wechselseitig anerkannt wird; zweitens die Bedeutung der Wechselwirkung zwischen Patient und Arzt bzw. Pflegern in ihrer Bedeutung für die jeweiligen Konstruktionen bemerkt und reflektiert wird; drittens beachtet wird, dass der nun einsetzende Vorgang der Metakommunikation sich nicht bloß im Kopfe abspielt, sondern auch Gefühlslagen und die gesamte Persönlichkeit betrifft, was ein durchaus widersprüchliches Erleben produzieren kann. Gerade diese Widersprüchlichkeit aber ist zu thematisieren, wenn metakommuniziert werden soll.

Die Bedingung eins können wir auch in Kliniken noch partiell erfüllen. Es heißt ja oft ironisch bei Ärzten, wer sind hier nun die eigentlich Verrückten – die oder wir? Aber diese Bedingung bleibt meist nur für kurze Zeit ertragbar, dann will der vermeintlich Besserwissende doch sein Recht behalten. Die Wechselwirkung als Bedingung zwei anzuerkennen ist abstrakt betrachtet recht schnell zu leisten, aber dies bleibt meist folgenlos. Sollten die Machtstrukturen der Klinik aufgehoben werden, so wären wir in einer Bewegung der Antipsychiatrie, die all das in Frage stellt, was der Mächtige, d.h. hier das wissende System Psychiatrie, sich erarbeitet hat und von dem seine Existenz abhängt. Mag das Unbehagen an solchen Institutionen auch noch so groß werden, bevor sie sich selbst besiegen, muss ihre Unwirklichkeit, ihre Ineffizienz sichtbar hervortreten. So bleibt die dritte Bedingung, die in den therapeutischen Sitzungen der Klinik durchaus erfüllt werden kann, wenn der Therapeut gesteht, dass er es eigentlich auch nicht besser weiß und gefühlsmäßige Widersprüche ihm verständlich sind. Doch für ein Mitglied einer Organisation, der in der arbeitsteiligen Welt die Aufgabe zufällt, die Menschheit vor sich selbst zu schützen, weil Angst und Abwehr der scheinbar Normalen (d.h. der funktionsfähigen Bürger) jede Form von Anderssein (also Ver-Rückte jeder Art) in einer zeitökonomisch und technisch gestalteten Moderne nicht ertragen, für ein solches Mitglied wird Metakommunikation zur Enklave, zur Inselbedeutung einer therapeutischen Sitzung. Immerhin kann dies durchaus dem Patienten helfen – aber das System nicht grundsätzlich verändern.

Der kleine Albert konnte sich nicht wehren. Die Leute im Milgram-Experiment hätten sich wehren können. Die Verrückten in der Psychiatrie haben sich bereits auf ihre Art gewehrt, indem sie der Gesellschaft verweigerten, normal zu sein. Wir als Beobachter tun gut daran, den logischen Ort unserer Argumente immer zu überprüfen:

- ▶ als enge Beobachtungslogik immer dann, wenn wir das eine aus dem anderen folgerichtig und möglichst eindeutig ableiten wollen, weil wir daraus Sicherheit gewinnen, obwohl wir bei lebendigen Vorgängen so immer zu kurzschlüssig verfahren;

- ▶ als Beziehungs- oder Psycho-Logik immer dann, wenn wir bemerken, dass das Wechselspiel zwischen den Menschen ebenso Verhalten produziert wie das dingliche Verhalten, wenn wir also bemerken, dass die enge Logik um eine Psycho-Logik zu erweitern ist, was Absolutheit, Dogmatik, Unumstößlichkeit von richtig und falsch, Behauptung von besser und schlechter nicht nur relativiert, sondern grundsätzlich unsicher macht, weil wir aus einer immer wieder neuen Blickrichtung uns alles als anders entdecken können. Blieben wir in dieser Logik, so müssten wir wahrscheinlich verrückt werden, weil wir uns bei genauem Hinsehen gar nicht mehr für *einfache* Lösungen entscheiden könnten.

Bei näherem Hinsehen erweist sich jede Meta-Logik als fragwürdig: Wir üben sie allenfalls als Kommunikation über unsere Kommunikation, und nur dies nenne ich Meta-Kommunikation, aber eine Logik über einer Logik im Sinne der höheren oder notwendig besseren Erklärung gibt es hier nicht. Ich schließe damit aus, dass es jenen Meta-Beobachter gibt, der aus einer höchsten Position uns *seine* Logik als richtiges Weltbild unterbreiten kann. Diese Ausgangshypothese wird maßgeblich bei der Entwicklung einer konstruktivistischen Beziehungs-Logik sein.

1.6. Beobachtung erster oder zweiter Ordnung? – Zur Situierung der Beziehungswirklichkeit

In der konstruktivistischen Literatur hat sich die Unterscheidung zwischen einem Beobachter erster und zweiter Ordnung eingebürgert. In einer ersten Ordnung beobachtet sich der Beobachter selbst, er entspricht dem, was wir Selbstbeobachter nennen. Dies können wir auch so verstehen, dass die jeweilige Verständigungsgemeinschaft festlegt, was Kontext und Inhalt von Beobachtungen ist. Aber dies ist schon widersprüchlich: Bin ich als Subjekt in meinen scheinbar rein subjektiven Bemühungen nicht der eigentliche Beobachter erster Ordnung? An meine Seite tritt dann die Verständigung mit Anderen, was meine Beobachtung in eine zweite Welt hebt: Die Verständigung, die ich in einer Gemeinschaft von Beobachtern finde. Diese korrigiert als Gemeinschaft von Fremdbeobachtern meine subjektiven Beobachtungen, sie verobjektiviert sie.

Aus diesem Grund meint Luhmann, dass Erkenntnistheorie nur als Beobachtung zweiter Ordnung betrieben werden kann. Aber das ist bereits eine Vereinfachung. Denn *die* Erkenntnistheorie umgreift eine Vielzahl gegensätzlicher Verständigungsgemeinschaften, die sich alle selbst als Fremdbeobachter gegenüberstehen müssten, um sich als Beobachtung zweiter Ordnung zu sehen. Eigentlich müssten wir hier dann wohl schon von dritter oder n-ter Ordnung sprechen:

- ▶ Als erste Ordnung der Beobachtung erscheint der Beobachter selbst (Selbstbeobachtung), wobei das Problem auftritt, dass er dies in Form reiner Subjektivität im Blick auf Wissen und Wahrheit nicht sein kann, da Beobachtungen immer schon Verständigungsgemeinschaften voraussetzen. Sind diese nun auch Beobachter erster Ordnung? Sie sind dies allenfalls aus dem Blick einer fremdbeobachtenden anderen Verständigungsgemeinschaft, die kritisch Beobachtungen über diese Beobachtungen betreibt. Für den einzelnen

Beobachter aber erscheinen sie schon als Beobachtung zweiter Ordnung, weil sie Beobachter seines Beobachtens sind.

- ▶ Als zweite Ordnung der Beobachtung gelten damit schon widersprüchliche Verständigungsansprüche: Einerseits die Verständigungsgemeinschaft selbst, die aber nur als universalisierte eindeutig auf einer zweiten Ordnung stehen könnte. Da jedoch gerade die Universalisierung von Verständigungsgemeinschaften sich nicht bewahrheiten lässt, zerfällt auch die Beobachtung zweiter Ordnung in eine Pluralität von Interessen, Macht und Gegensätzen selbst innerhalb einer Verständigungsgemeinschaft, die sich ja nicht in allen Punkten einig sein muss. Andererseits gibt es den pluralen Kampf um Verständigung, der immer wieder Zwischenprodukte erzeugt, die sich zu (unzulässigen, aber pragmatisch wirksamen) Verallgemeinerungen einer Beobachtung zweiter Ordnung aufschwingen: „Wissenschaftlich zulässig für alle Verständigungsgemeinschaften erscheint“, „wissenschaftlich anerkannt wird“, „wissenschaftlich verworfen ist“, allesamt Forderungen an eine Beobachtung zweiter Ordnung, die das regelt, kontrolliert und diszipliniert, was Beobachter erster Ordnung in ihrem Rahmen der Beobachtungen erklären, legitimieren, verwerfen.
- ▶ Als dritte bis n-te Ordnung müssen wir aus den eben skizzierten Widersprüchen nun jene pluralen Verständigungsgemeinschaften anerkennen, die im Nach- und Nebeneinander dieser Ordnungen keinen Schlusspunkt setzen können, kein formal vereinfachendes Schema gewinnen (wie z.B. Luhmann), sondern fortgesetzt widersprüchlich sich äußern.
- ▶ In solcher Beobachtungsordnung ist die Beziehungswirklichkeit situiert. Es ist eine bezogene Wirklichkeit, die in zirkulärer Verwobenheit, singulärer Aktion, individueller Deutung *und* zugleich unter Ansprüchen von Verständigung als Verallgemeinerung bestimmter Gruppen(interessen) von Menschen steht. Sie ist darin komplizierter als die Unterscheidung von Beobachtung erster und zweiter Ordnung nach Luhmann und anderen Konstruktivisten:
 - Beobachter erscheinen immer als Fremd- und Selbstbeobachter im Blick auf die reflektierte oder unbewusst übernommene Vorgängigkeit einer Verständigungsgemeinschaft. Dabei sind die Beobachter der Beobachter usw. nie in eine Abgeschlossenheit oder Ausschließlichkeit transformierbar, die Verständigungsgemeinschaften nicht auf die Gültigkeit einer Verständigungsgemeinschaft begrenzt, wenn konstruktivistisch offen kommuniziert werden soll.
 - Die Logik der Beobachtung einer ersten Ordnung, die von einer zweiten Ordnung als Erkenntniskritik bezeichnbar und kritisierbar wird, stellt sich im bisherigen Konstruktivismus als ein Versuch der Aufrechterhaltung von erkenntnistheoretischer Schärfe dar. Dazu muss sie logisch vorgehen und eine psychologische Infragestellung vermeiden. Nun erweist sich aber gerade die Psycho-Logik als Basis der Beziehungswirklichkeit, dabei als zentrales Konstrukt der Lebensformen und Beziehungen der Menschen. Aus der Beobachtungswelt der engeren Logik mit ihrer ersten und zweiten Ordnung gelangen wir nunmehr *in eine andere Ordnung überhaupt*: die Beziehungswirklichkeit. In dieser Wirklichkeit gelten andere Maßstäbe der Logik und der Schärfe der Erkenntnis. Sofern diese Wirklichkeit nicht aus

dem wissenschaftlichen Denken ausgeschlossen werden soll, was immer fatale Folgen für die lebensbezogene Relevanz von Wissenschaft hat, bedarf die wissenschaftliche Arbeit einer neuen Fundierung. Dies zu erörtern und möglichst präzise festzuschreiben wird Aufgabe der nachfolgenden Argumentationen sein.

- Gleichwohl bleibt ein Widerstreit: Die Beziehungswirklichkeit ist bis heute ein Stiefkind der Wissenschaften. In den technischen und naturwissenschaftlichen Setzungen des materiellen Fortschritts und verdinglichender Methoden erscheint dies noch als verständlich, wenngleich die zunehmenden Risiken solcher Verabsolutierung uns immer deutlicher vor Augen treten. In den Verhaltens- und Humanwissenschaften hingegen wird eine solche Herangehensweise immer unglaubwürdiger und sie isoliert sich – auch als Beobachtung zweiter Ordnung – zunehmend von den Lebensformen der Menschen. Hier riskiert die Wissenschaft ihre eigene Selbstaufhebung mangels konkreter Anwendungen. Wenn die Beobachtung erster und zweiter Ordnung in der kausalen Enge von funktionalen Modellen, entsubjektivierten und von der Lebenswelt abgekoppelten Kunstwirklichkeiten von Wissenschaftlern (exemplarisch dafür scheint mir der Ansatz von Luhmann zu sein), in den bloßen Selbstrekrutierungs- und Karriereformen der Wissenschaften als selbstreferentem System wurzelt, dann wird dies zu einem unberechenbaren Risiko für die Wissenschaft selbst. Welche Lebensform mit welchen Beziehungsmustern will sich eine solche Wissenschaft auf Dauer leisten?

2. Interaktionistisch–konstruktive Beziehungslogik

Es gehört zu den immer wieder diskutierten anthropologischen Voraussetzungen des Menschen, dass er nicht alleine überleben kann. Gehlen (1986) bestimmt den Menschen als ein handelndes Wesen, das sich selbst noch Aufgabe ist. Als welt-offenes Wesen muss es sich nicht nur mit der Umwelt auseinandersetzen, sondern benötigt notwendig eine Verständigung mit anderen Menschen, um zu überleben (ebd., 31 ff.). Nach seiner Geburt ist er zunächst hilflos. Diese Hilflosigkeit erscheint besonders dann, wenn wir unterstellen, dass er alleine auf der Welt ist. Doch diese Unterstellung ist fiktiv. Seine Geburt produziert, wenn wir systemisch schauen, mit Notwendigkeit Helfer, dies ist der tätige Ausdruck seines Aufwachsens, wobei diese Helfer allerdings sehr unterschiedlich sein können und der Begriff Helfen zunächst auch kein moralisches Urteil über das ausdrückt, was geschieht. Der Mensch ist ein strikt interaktives Wesen, sofern er überleben will. Der chinesische Begriff des *ren* – ein Grundbegriff des Konfuzianismus – drückt dies sehr deutlich aus: Mensch und zwei sind die beiden Zeichen, die *ren* bilden. Ins Deutsche wird *ren* gemeinhin mit Menschlichkeit übersetzt. Aber dabei bleibt die Interaktion unterschlagen. Die antike chinesische Philosophie bringt in der Bezeichnung von *ren* etwas zum Ausdruck, was wir in unserem Ansatz betonen: Die strikte Interaktivität menschlicher Lebensformen (vgl. Reich/Wei 1997). Gleichwohl fällt es schwer, die Interaktion als Grundvoraussetzung menschlichen Lebens zu sehen. Was hindert uns?

Zunächst erscheint die Interaktion als trivial und banal. Es ist bloß eine Tätigkeit, die ohne wissenschaftliche Relevanz auftritt. Diese Tätigkeit erscheint als normal: Es ist der Alltagsstrott des Aufwachens, des Einschlafens, der Tätigkeiten des Tagesablaufs im menschlichen Mit- und Gegeneinander. Motorische Aktion und Reaktion, psychische Muster und konventionelle Verhaltensstandards sind als Elementarbestandteile solcher Tätigkeiten so selbstverständlich, dass wir sie bei Abweichungen vom „Normalen“ Spezialisten anvertraut haben, die sie aber auch erst beobachten, wenn Störungen erscheinen. Ausschließung und Ausgrenzung bedingen die Beobachterfelder. Dies reicht bis hin in die höchsten Ausbildungsformen, die z.B. Lehrer und Erzieher qualifizieren, ohne sich direkt mit dem Tätigkeitsfeld – diesem banalen Feld des Alltags – auseinanderzusetzen. Solche Praxis geschieht ohnehin alltäglich, und der in erster Linie fachlich qualifizierte Pädagoge erscheint als Idealtypus eines Vergessens.

Hier vereinfachen wir unser Bild von Kindheit und Erwachsenwerden gerne darauf, das Subjekt solcher Tätigkeiten in den Vordergrund zu stellen, ohne die Anderen zu bemerken, die dieses Subjekt sind. Das Selbst aber ist der a/Andere. Ich schreibe ihn als den anderen mit kleinem a, sofern das Subjekt *seine* Imaginationen auf andere richtet; als Anderen mit großem A, sofern der außerhalb des Subjekts betroffene Andere von einem Beobachter, einem Subjekt zur Geltung gebracht wird.

Das Selbst ist eine Kategorie, die die Summe dessen beschreibt, was ein Ich, ein Subjekt, über sich weiß und was Andere sich *einbilden*, über es zu wissen. Es scheint ein reiner Ort im Ich zu sein, ein Rückzugsplatz, von dem aus gerufen werden kann, dass die Gedanken frei sind, dass ich „ich“ bin, dass ich dies und

das fühle, dass ich ganz allein das bin, was ich bin. Es fehlen die Worte, es auszudrücken. Hinter diesem Schein lauert der Andere, der Fremde, jener, der sich eingeschlichen hat, ohne dass ihm leicht ein Name gegeben werden kann, jener Unsichtbare, der seine Bindungen knüpft, die wiederum nur Spezialisten der Beobachtung uns aufzulösen versuchen.¹ Hegel bringt es auf den Punkt: „*Das Selbstbewusstsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewusstsein.*“ (Hegel 1970, 144) Der Begriff der Anerkennung vermittelt notwendig ein Subjekt mit einem anderen; ohne Anerkennung kann kein Selbstbewusstsein sich selbst erkennen, weil es sich nicht zu unterscheiden weiß zwischen sich und dem a/Anderen; aber dieser Andere ist längst in ihm, weil nur so die Anerkennung überhaupt gelingen kann. Ein kleines Kind saugt nicht nur die Muttermilch, sondern auch die Bilder, Gerüche, Gefühle und Sprache seiner Eltern auf, jene Welt der a/Anderen, die zu seiner eigenen Welt wird, zur Entfaltung wie auch Begrenzung seines Selbst führt. Es erlebt Affekte nach bestimmten Ereignissen und Mustern, deren Erinnerungsspuren zum Aufbau eigener Assoziationen oder innerer Muster beitragen, die es begleiten werden, und es wird immer Kraft aufwenden müssen, sich von solchen Ereignissen, seien sie an sinnliche Erfahrungen geknüpft oder eher imaginärer oder symbolischer Art, leiten zu lassen oder abzulösen.

Hegel hat deutlich die innere Logik von Beziehungen erkannt, wenn er besonders den Punkt hervorhebt, dass die Selbstbewusstseine sich gegenseitig anerkennend anerkennen, dass also nur von verschiedenen Blickwinkeln verschiedener Subjekte aus überhaupt eine Beobachtung *des* Subjekts vorgenommen werden kann. So scheint unser Kind ganz für sich, aber indem es Dinge bei ihrem Namen nennt, nennt es Begriffe der Anderen, eines im Detail unsagbaren Wir – Hegel nennt es Geist, wir sprechen heute eher von Kultur, Lebensform oder Sozialisation –; es nennt etwas außer sich, das es seinen Imaginationen einverleibt und symbolisch abspeichert. Es wird sich später gewöhnlich kaum erinnern, wann es etwas gespeichert hat, welche Anderen mit verantwortlich waren, sondern froh sein, die Speicherung selbst abrufen zu können. In den vielfältigen Kombinationen seiner Gefühls- und Denkwelten wird es ihm dann leichthin so erscheinen können, als sei es nur es Selbst, sein Ich, seine Behauptung *gegen* die Anderen, die es etwas Eigenständiges sein lässt.

So wechselt unser Bild über dieses Kind zwischen subjektiver Autonomie und Überformung durch Andere: Es ist einerseits geprägt durch Andere, weil es einen Kosmos an Gefühlen, Begriffen, Aussagen und Vorstellungen, an Gedankenverbindungen von a/Anderen sich hat einweben können, um ein anerkanntes Selbst zu werden. Aber es ist andererseits eben genau dieses individuelle Ich im Hier und Jetzt, was einem beliebigen Anderen entgegentritt. In unseren Beobachtungen schwanken wir zwischen diesen Deutungen.

Das Ich setzt sich als Ich durch den Anderen; der Andere ist Ich durch seine Begrenzung vom Ich. Die Menschen gaben sich Namen, um in diesem komplizierten Wechselspiel ihre Besonderung zu symbolisieren. Im Familiennamen ist dies aber zum Teil auch wieder aufgehoben, um ein Gruppeninteresse gegenüber dem Anderen zu signalisieren. Aber dies allein hat wenig geholfen, Beziehungs-

¹ Ein sehr instruktives Beispiel solcher Auflösungsarbeit bietet Stierlin (1982, 1994).

strukturen zu durchschauen, auch wenn es eine wesentliche Distanzierungsform für Selbst- und Fremdbeobachter darstellt. Sie haben sich gleichzeitig allgemeine Theorien konstruiert, die die Objektivität ihrer Beziehung, die Möglichkeit und Notwendigkeit von Anerkennung symbolisieren sollen. Hegels Philosophie ist in dieser Hinsicht ein Glanzstück in der Abarbeitung des Dilemmas von Anerkennung. Nicht nur, dass er selbst diesen Begriff aufgespürt hat, er führt ihn auch in seiner „Phänomenologie des Geistes“ konsequent bis zu jener Versöhnung durch, die einen aufgeklärten Menschen voraussetzt, der mit sich und der Welt, mit seinem Selbst und den Anderen zu einer Verständigung kommt, indem er auf den objektiven Weltgeist als jene Bewegung achtet, die überhaupt nur als *allgemeiner* Anspruch jenen Riss versöhnen kann, indem in einer letzten Projektion eine Logik höherer Ordnung angerufen wird, die sich im geschichtlichen Treiben zu zeigen scheint: Nur menschliche Vernunft und die Einsicht in die Geschichte wird uns auf solche Abstrakta hin versöhnen können, die wir zu einem absoluten Ausgangspunkt selbst gewählter wechselseitiger Anerkennung und damit universeller Verständigung machen könnten und sollten. Dieser Anspruch jedoch, so genial er auch von Hegel differenziert wurde, bleibt aus und scheitert immer dann, wenn er konkret, d.h. mit bestimmten Interessen in der Beziehungswirklichkeit formuliert wird. Er scheitert an der Gegensätzlichkeit menschlicher Interessen, die aus der Herrschaft heraus resultieren, die Hegel selbst bereits für das Anerkennungsverhältnis erkannte und als Dialektik von Herr und Knecht beschrieb. Vernunft hat noch keinen Krieg verhindert, der durch Interessen gesponsert war. Vernunft geht *eigenartige*, rationale wie irrationale Beziehungen als Verobjektivierung, als Symbolisierung zwischen den Menschen ein. Vernunft kurzum ist, wie auch immer ich sie als Geschichte eines objektiven Geistes mir zu rekonstruieren versuche, niemals frei von den Interessen derjenigen, die sie betreiben und desjenigen, der sie re/konstruiert.

Verlassen wir nochmals den westlichen Kulturkreis und wenden uns in das antike China zurück, so finden wir dort ein Paradigma, das konsequent die Vorgängigkeit von Beziehungen als Lebensform artikuliert. In der chinesischen Philosophie ist die westliche Versöhnungsideologie nicht möglich, weil die Position des Menschen von vornherein in unterschiedlichen Beobachterbereichen gesehen wird. Eine Versöhnung wird hier bevorzugt durch Rituale und Herrschaft erzwungen. Aber sie ist als Erzwingung nur deshalb *notwendig*, weil der Mensch in seinen Interaktionen gegenüber den Herrschaftsansprüchen von außen (insbesondere des Staates gegen die Familie) stets egoistisch, individuell, ambivalent erscheint. Deshalb setzt der Konfuzianismus sehr streng auf Selbstbeherrschungsleistungen, um die Funktionalität und Durchgängigkeit von äußerer Herrschaft zu sichern. Damit erkennt der Beobachter in diesem Kulturkreis aber die Beziehungen als *Voraussetzung* einer Reflexion über die Welt an. Da so die Unschärfe der Erkenntnis direkt in das reflektierende Denken eingeführt ist, denn Beziehungen lassen sich nicht *als Objektwelt* ordnen und unter *eine* Deutung stellen, erscheint kein übertriebener metaphysischer Standpunkt. Sein Fehlen verleitete westliche Denker immer wieder dazu, das chinesische Weltbild als naiv zu diffamieren.

Der abendländische Kulturkreis neigt dazu, wie ich mit Levinas herausgestellt habe (Band 1, Kapitel II.2.2.2), sich insbesondere die zwischenmenschlichen Beziehungen unter einer Verallgemeinerung von Inhalten anzueignen, um Fremd- und Andersartigkeit zu vermeiden. Hier geraten die Beziehungen in Vergessenheit, die Verobjektivierungen der Welt stehen im Vordergrund. So geht ein Bewusstsein für die Unterschiedlichkeit der Subjekte in Beziehungen verloren. Ein Denken in allgemeinen Fällen breitet sich aus. Es entstehen unzählige Versuche, dieses Denken eindeutig – aus den Unschärfen der Beziehungen herausgenommen – zu bestimmen. Die Kränkungsbewegungen zeigen die Grenzen dieser Versuche.

Ein großer Angriff gegen die Versöhnung steckt auch in einer Konstruktion des Menschen, die Freud als Triebstruktur zu entdecken bemüht war. Der Riss bewegt sich nicht nur zwischen je eigenem Ich und Anderem, sondern wurzelt bereits in jedem Ich, das sich gekränkt sehen muss, weil es niemals Herr im eigenen Hause ist. Auch im Blick auf diesen Punkt ist Hegel eine Vorahnung nicht abzusprechen, denn die Dialektik von Herr und Knecht kann bei ihm nicht nur als äußeres, sondern auch als inneres Verhältnis beschrieben und interpretiert werden. Als Stufen der Tätigkeit, die unserer Beziehungswirklichkeit entspricht, nennt Hegel Lust und Notwendigkeit, Gesetze des Herzens und Tugend und Weltlauf. Auch hier ahnt er genial voraus, dass der Anspruch von beziehender Tätigkeit zunächst die Lust und eine aus ihr entspringende spezifische Dialektik ist. Doch wo für Hegel Versöhnung auch hier möglich ist, erscheint sie für Freud als gänzlich unmöglich. Freud führt uns jenen animalischen Teil unserer Natur vor Augen, der in Trieb- und Gefühlswelten verankert ist, und aus dessen Sicht Vernunft nur noch einen speziellen Beobachterstandpunkt mit eingeschränktem Wirkungskreis verkörpert. Das individuelle Interesse bringt notwendig Leid hervor; ein geschicktes Leben nach Freud besteht im Blick auf das Tribschicksal vor allem darin, *Leidverminderung* möglichst effektiv zu betreiben. Es gibt ein neues Selbst, das nicht mehr nur die Anerkennung im Sinne des Geistes suchen und anstreben muss, sondern auch triebbezogene Anerkennung benötigt. Damit verkompliziert sich das Beziehungsgeflecht erheblich: Selbst und Anderes verflechten, verweben, begrenzen sich in unterschiedlichen Interdependenzketten unterschiedlicher Reichweite, wobei Triebe und Gefühle ebenso eine Rolle wie kognitive Bezüge spielen. Es gibt äußere und innere Beziehungs-Welten, die kompliziert miteinander interagieren und kommunizieren.

Drei Aspekte habe ich damit hervorgehoben, die die Beziehungswirklichkeit zu einem schwierigen Beobachtungsfeld werden lassen:

(1) Die Tätigkeit der interagierenden Menschen erscheint in ihrem Alltag, der von wissenschaftlichen Theorien besonders gerne entwertet und abqualifiziert wird. Ihre Unschärfe und Komplexität lässt sich nicht mit den errichteten Normen einer exakten Beobachtungswelt bearbeiten und beschreiben, so dass ein kaum zu kittender Riss zwischen menschlichen Tätigkeiten bzw. Praktiken und wissenschaftlichen Reflexionen über diese erscheint. Diese Entkopplung von Theorie und Praxis ruft aber zugleich nach einer Rückkopplung, *wenn* Wissenschaft sich menschlichen Tätigkeitsfeldern zuwendet. (Theorie-Praxis-Problem)

(2) Bei näherer Beobachtung ist es dabei unmöglich, feste und sich gleichbleibende Elemente der Beobachtung durch Definition von Subjekten auszumachen. Unser zweites Gedankenexperiment weiter oben verdeutlichte, dass eine neue Logik, eine Psycho-Logik erscheint, deren Grundlage sich aus einem Selbst und vielen Anderen zusammensetzt. (Interaktionsproblem)

(3) Zugleich ist es aber auch unmöglich, das gekränkte Subjekt in seiner Ich-Position auf einige widerspruchsfreie Grundgrößen zu reduzieren. Es ist in sich selbst widersprüchlich und verkompliziert durch diese Widersprüchlichkeit alles Beobachten. Es steht im Theorie-Praxis-Problem und in einer prinzipiellen Interaktivität. Eine Vielfalt von Fremd- und Selbstbeobachtern erscheint in einem Nach- und Nebeneinander, die einen Zirkel von Voraussetzungen und Wirkungen von Beobachtungen bilden. (Unschärfeproblem)

Diese drei Problemkreise durchdringen sich. Sie bezeichnen auch nicht vollständig eine konstruktivistische Herangehensweise an das Thema, sondern gelten für mich zunächst nur als drei besonders wichtige Problembereiche innerhalb der Beziehungswirklichkeit. Ihre Wechselwirkung korrespondiert mit dem, was andere Theorien ebenfalls konstruiert haben: Der Konstruktivismus und systemische Theorien, besonders in der Therapie, versuchten in den letzten Jahrzehnten, die Beziehungswirklichkeit näher als Beobachterperspektive im Rahmen der drei hervorgehobenen Problemfelder zu erfassen. Die dabei entwickelten Theorien haben ein ganzes Spektrum von Beobachtungsmerkmalen erarbeitet, die allesamt um das Phänomen der Zirkularität in den Beziehungen kreisen. Dies ist vergleichbar mit der Suche nach einer Logik in unserem zweiten Gefangenendilemma. Wir müssen jedoch anerkennen, dass wir zwar logisch vorgehen, aber diese Logik wird als *Psycho-Logik* zu einer Neuinterpretation des Theorie-Praxis-Problems, der Interaktionen und der erkenntnismäßigen Unschärfen führen müssen. Auch Konstruktivisten müssen in Kauf nehmen, dass ihre Beobachtertheorien immer dann unscharf werden, wenn sie die Komplexität sozialer Beziehungen nicht reduzieren wollen. Sie unterliegen hierbei vielfach der Kritik von denjenigen, für die das reduktive Potenzial von Wissenschaft nach wie vor die einzige Argumentationsfigur einer Selbstbehauptung wissenschaftlicher Ansprüche ist. Aber diese Ansprüche werden zunehmend fragwürdiger, sofern die Theorien sich immer stärker von der Praxis abkoppeln, die Interaktionen (Beziehungen und Lebensformen der Menschen) als Hintergrund von Theoriebildungen verbergen, die eigene Unschärfe der vermeintlich eindeutigen Wissenschaftsergebnisse verschleiern. In vielen Bereichen haben die unschärferen konstruktivistischen Theorien in die Praxis der Lebenswelt und Beziehungen (z.B. insbesondere bei systemischen Therapeuten, aber auch zunehmend bei Lehrern, Sozialarbeitern, in Weiter- wie Fortbildungsangeboten von der frühkindlichen Erziehung über die Familienbildung bis hin in die Erwachsenenbildung) als auch in wissenschaftliche Reflexionen Eingang gefunden. Gerade die Anerkennung der Unschärfe verhindert, so denke ich, eine Übererwartung von Theorieleistungen für die Praxis und stellt aus der Sicht der Praxis neue Anforderungen an die Theorien. In solchen Neuinterpretationen unterscheiden sich die Modelle allerdings im Hin-

blick auf ihre Methodologie erheblich. Im Konstruktivismus ist bisher eine Bevorzugung des äußeren, interaktiven Verhaltens festzustellen. Hier werden kommunikative Grundstrukturen und interaktive Regeln (vgl. dazu z.B. Reich 2005, Kap.2) – so insbesondere durch die Forscher mit und um Bateson und Watzlawick – bestimmt und programmatisch als Beobachtungsfeld beschrieben. In diesen Beschreibungen ist zusätzlich eine über die letzten Jahre anwachsende Anerkennung des Unschärfeproblems festzustellen. Konstruktivisten suchen oft nach der Schärfe der Erkenntnis, um in dieser Suche wie andere Erkenntnis-kritiker auch enttäuscht zu werden. Das Festhalten der Enttäuschung (vgl. Band 1) scheint mir deshalb ein wesentlicher Garant für ein effektives Fortschreiten in den Neuinterpretationen.

2.1. Interaktion als Spiegelung

Die Psychologik ist nur interaktionistisch beschreibbar. Sofern Menschen nicht wie Planeten oder Elemente in einem dinglichen Spiel behandelt werden, verkehren (zirkulieren) sie nicht nur äußerlich mit- und gegeneinander. Das zweite Gefangenendilemma veranschaulicht, was hier fundamental gemeint ist: Menschen existieren in ihren Beziehungen in mannigfaltigen Spiegelungen mit- und gegeneinander, die sich durch Schlüsselszenarien von Kindheit an aufbauen und in verschiedenen Situationen und subjektiven Perspektiven erscheinen. Doch diese Erscheinungen sind gekränkt, weil weder eine reine Verobjektivierung noch ein übertriebener Subjektivismus taugen, das hier zu beschreibende Phänomen hinreichend zu erfassen.

Im Sinne einer wissenschaftlichen Verobjektivierung wird immer wieder versucht, menschliche Beziehungen und Interaktionen aus einer verdinglichenden, versprachlichenden Perspektive einer Verobjektivierung und Rationalisierung zu beschreiben. Dies führt oft zu rein symbolischen Erklärungsmustern, die das Wissen über menschliches Verhalten überbewerten und irgendwie für abschließend beurteilbar erklären. Solche rationalen Wissenssysteme sehen Trinken und Essen, Schlaf und Sex z.B. als biologischen Ausdruck einer Wenn-Dann-Beziehung, die eindeutig beschrieben und funktional aufgeklärt werden kann. Sie geraten selbst bei sekundären Begehrensaspekten wie der Liebe, der Schönheit, der „heilen Familie“ usw. nicht in Verlegenheit, sofern sie alles Widersprüchliche in diesen übersehen und sich auf eindeutige Ableitungen konzentrieren. Aber dies geschieht durch Auslassung wesentlicher Beobachterbereiche: Kein verobjektivierender und rationalisierender Vermeider vermag hinreichend die Rolle von Gefühlen, von menschlichen Eigenschaften wie Lachen, Weinen, verliebt sein, Trauer, aber schon gar nicht von Ambivalenzen und Ängsten aufzuklären. Wagt er sich in dieses Gefilde, wie z.B. Sousa (1997), dann muss er mindestens die Grenzen seiner Rationalität im Sinne der zweiten und dritten Kränkungsbewegung zugeben: Es gibt neben der *einen* hinreichend erscheinenden Erklärung von rationalisierenden Subjekten immer auch eine andere; es ist nicht alles erklärbar, was bedeutet, dass wir das *Unbewusste* anerkennen oder zumindest als Grenzbedingung unserer begrenzten Bewusstheit akzeptieren lernen (zur weitläufigen Bestimmung des Unbewussten vgl. Band 1, Kapitel II.3.2).

Wenn wir andererseits alles in reinen Subjektivismus auflösen, wozu mitunter Konstruktivisten auch neigen, dann wird allerdings nichts besser. Wird der Subjektivismus nur dazu angeführt, um zu belegen, dass jeder nur seinen Gefühlen folgen solle oder könne, dann wird zwar eine übertriebene Rationalisierung bekämpft, aber durch eine genauso übertriebene Irrationalisierung in eine Vermeidungsstrategie geführt. Vermieden wird hier eine Auseinandersetzung mit der grundlegenden Problematik der Interaktion, in die jede Subjektivität eingeschlossen ist und die jegliche Vorstellung von reiner Autonomie untergräbt. Betrachten wir deshalb die Interaktion näher.

2.1.1. Subjektivität als Spiegelung

In Band 1 habe ich am Beispiel der Modelle von Mead und Lacan bereits die Bedeutung von Interaktion und Spiegelung weitreichend entfaltet und Konsequenzen aus beiden Ansätzen – im Zusammenhang mit den umfassenderen Kränkungsbewegungen – gezogen. Dies hat für eine Bestimmung der Beziehungswirklichkeit direkte Bedeutung. *Vereinfachend* nenne ich nochmals folgende Aspekte im Überblick:

- ▶ *Kein Subjekt steht rein für sich.* Wenn z.B. von Sprachphilosophen die lächelnde Braut als Paradigma eines frei handelnden Menschen angeführt wird – nach der Devise: Niemand zwingt sie zum Lächeln, also gibt es eine freie Handlung, die „wirklich“ frei ist –, dann wird naiv übersehen, dass ein solches Bild bloß eine Momentaufnahme nicht nur in einem Kontext ist, der durch konkurrierende Erwägungen angegriffen werden kann (so Sousa 1997, 306), sondern es wird auch der gesamte interaktive Hintergrund dieses Bildes negiert: Für wen lächelt die Braut? Inwieweit lächelt die Braut als Spiegelung eigener Erwartungen und erwarteter Routinen? Wieso fixiert sich eine Hochzeitskultur gerade auf jene Fotografien, die diesen Spiegelungsvorgang dokumentieren? Ende des 20. Jahrhunderts stellte Prinzessin Diana den Prototyp der lächelnden Braut und unerfüllter Erwartungen eines Massenpublikums dar. Die Jagd nach Bildern dieser Frau dokumentierte, dass es immer um mehr als um dieses scheinbar autonome Lächeln ging. Sie ist nicht nur ein direkter Gegenbeweis gegen die naive These des freien Lächelns, sondern auch kultureller Ausdruck einer Sehnsucht nach diesem Lächeln scheinbarer Freiheit. Von der lächelnden Braut können wir lernen, dass gerade die vermeintlich reinen Autonomiehandlungen in kulturelle Spiegelungsvorgänge eingebunden sind, die die rein subjektive Position stets schon in Vermittlung mit den Erwartungen und Vorstellungen a/Anderer verknüpft. Als andere (a) nisten sie in den Imaginationen des Subjekts, das sein eigenes Begehren an einem inneren Bild entfaltet, das alles aus bloß seiner Sicht sehen will, obgleich es das nur in Mustern kann, deren Schlüssel in Szenarien seiner eigenen Herkunft – der Herkunft der von ihm einverleibten und agierten Spiegelungsvorgänge – liegt. Aber dies bleibt unbewusst und verschlossen und wird erst dann sichtbar, wenn Andere (A) symbolisch eintreten

und aufzeigen, wer oder was wir sind. Die Spannung zwischen a und A verdeutlicht, dass dieses Sein nie vollständig, eindeutig und hinreichend erfasst werden kann. Das Subjekt ist nichts ohne seine Rekonstruktionen, aber kein Subjekt ist eindeutig und vor allem nie vollständig durch die Anderen (Eltern, Erzieher, usw.) determiniert. Diese Unschärfe müssen auch Wissenschaftler ertragen, wenn sie nicht naiv in Objektivismus oder Subjektivismus verfallen wollen.

- ▶ Als *Selbstbeobachter* neigen wir subjektiv gerne dazu, unsere unmittelbaren Wahrnehmungen, Erfahrungen, Wünsche, symbolischen Deutungen, unser Begehren überzubewerten und in Beziehungen zu Anderen zu verallgemeinern. Doch hier gibt es ungeheure Abstufungen und Variationen von Perspektiven, die ein Selbstbeobachter aufweisen kann: Das Spektrum der Selbstbeobachtungen eines Subjekts reicht von einer selbstherrlichen Ich-Setzung nur einer zugelassenen Richtigkeit von Erklärung bis hin zur angstbesetzten und verzweifelten Aufgabe eigener Subjektivität und dem Zweifeln an allem, was richtig sein könnte. Zudem bleibt es sich in der Lebens-Zeit nie gleich, so dass jede Fixierung auf ein Endstadium eine bloße Illusion bleibt. Dies rührt schon von der stets wirksamen Psycho-Logik her: Nie bleiben sich die Beziehungen gleich, da alle miteinander Bezogenen in Veränderung begriffen sind. Selbst wenn ich als Selbstbeobachter erfolgreich versuchen könnte, mich möglichst wenig zu verändern, so wird dies nicht hinreichend Einfluss auf meine Mitmenschen nehmen können, deren Veränderungen meine Psycho-Logik zwangsläufig berühren und mich schon verändert haben, bevor ich es bemerke.
- ▶ Als *Fremdbeobachter* sehen wir uns (als Selbstbeobachter) kritisch (in unseren Selbstbeobachtungen). Dies mag der verrückteste Teil unserer Beobachtungen sein: Wir sind als Subjekt eigentlich strikt immer Selbstbeobachter, aber durch die Spiegelungserfahrungen mit anderen lernen wir zugleich, aus unserer subjektiven Rolle der bloßen Selbstbeobachtung herauszuschlüpfen und uns aus den vermeintlichen Augen anderer zu sehen. Dies, so denke ich, begründet die prinzipielle Dialogizität menschlicher Handlungen und ermöglicht erst die Transzendenz einer ansonsten isoliert erscheinenden Subjektivität. Hier gehört aus Gründen der Sicherung sozialer Evolution die Sozialisation von beobachtenden Blicken zum Standardprogramm des kindlichen Aufwachsens. Stets werden wir zu einem Perspektivenwechsel aufgefordert, der unser isoliertes Wünschen und Begehren als klein a in einen sozialen Kontext von groß A stellt. Auch wenn in der postmodernen Gesellschaft die Verpflichtung auf Wir-Gefühle und soziale Kohärenz abgenommen hat (Eskalation von klein a), so hat der selbstbeherrschende Teil einer Rücksichtnahme gleichzeitig als Selbstzwang – wie Elias argumentiert – zugenommen. Selbst die Robinsonade als verrückteste Form der Einsamkeit des Subjekts lebt schließlich davon, sich selbst aus den Augen der Fremdbeobachter zu beherrschen (bei Robinson vor allem die Erinnerung an die elterlichen Gebote und an Gott, der alles sieht). In diesen Spiegelungen in uns lernen wir durch die Anderen dort draußen aber auch, dass wir ständig tatsächlich von Fremden beobachtet werden. Dies scheint den Reiz des Spiels zu erhöhen und ständig zu dramatisieren. Wir erfahren,

dass unser Selbstwertgefühl immer davon abhängt, wie wir uns aus den Blicken der a/Anderen fühlen können: Also aus unseren Imaginationen der anderen, die wir als unser symbolisch noch nicht kontrolliertes Begehren verspüren und aus den tatsächlichen Aktionen im Zusammenhang mit Anderen, die wir als symbolisch vermittelte Realität erfahren.

- ▶ Das *Imaginäre* verhindert, dass wir andere so sehen können, wie sie „sind“, aber es ermöglicht, dass wir ihnen mit Begehren, Wünschen, Motiven begegnen. Hier ist jede moralische Einstellung zu vermissen, und der Mensch scheint aus diesen egozentrischen Perspektiven wenig für soziale Kohärenz geschaffen. Dennoch aber hängen wir in Beziehungen vor allem an unseren Imaginationen, mittels derer wir uns verknüpfen oder die Illusion einer Verknüpfung erwägen. Verliebte sind vor allem deshalb für ihre Umwelt schwer zu ertragen, weil sie diese Illusion blinden Verstehens übertreiben, was einerseits gerne Neid auf solches Glück und andererseits eine distanzierende Rationalisierung dieser Erfahrung, die als vergänglich gilt, erzeugt. Doch ist solche Liebe nur einer der Protagonisten des Imaginären. Es sind seine Spiegelungen, die überhaupt für uns Antriebe definieren, die wir noch nicht symbolisch erfasst haben. Die imaginären Spiegelungen, sofern sie den anerkennenden Blick eines anderen in uns (a) und außerhalb von uns (A) benötigen, subvertieren alle unsere Rationalisierungen. Gilt nur klein a, so erzeugen wir Illusionen; gilt nur groß A, so erzeugen wir Abhängigkeit von äußeren Ansprüchen; beide Positionen sind als Extrem schwer zu realisieren; gelten a und A, so benötigen wir eine Ausbalancierung unserer *Illusio* mit dem Realitätsprinzip. Was treibt uns an, bestimmte Dinge zu tun? Warum diese und keine anderen? Was bestimmt Bevorzugungen, Auslassungen, Sympathien und Antipathien usw.? Wie gerne würden wir oft die Imaginationen unserer Mitmenschen kontrollieren (und ist die Werbung nicht eine wachsende Aussageform hierfür)? In unseren Tagträumen funktioniert so viel, was in der Welt weder zählt noch möglich ist.
- ▶ Das *Symbolische* dient aber der Begrenzung unseres imaginären Überschwangs. Mitunter reicht es so weit, dass das Imaginäre zwar nicht vernichtet, aber entscheidend begrenzt wird. Dies mag ganz positiv erscheinen: Keine Kultur kommt in ihren Manifestationen – Ästhetik, Kunst, Religion, Wissenschaft usw. – ohne das Symbolische aus. Seine Begrenzungen mögen oft das Imaginäre behindern, aber sie setzen ihm auch Ziele und geben ihm Objekte der Lust und des Begehrens. Das Symbolische ist die Abarbeitungsform, mit der wir das Imaginäre erst systematisch erfassen, besprechen und diskutieren lernen. So dient es der Darstellung des Imaginären, was die imaginären Reize fassbar, begreifbar, kommunizierbar werden lässt. Hierauf gründen sich Aussagen über Schönheit und angenehme Gefühle, über positive Erlebnisse usw. Gleichwohl führt eine permanente Dominanz des Symbolischen auch zur Erstarrung des Imaginären, weil die Fülle der Bedeutungen als Festlegungen das Imaginäre in eine Gefangenschaft setzt, deren Grenzen das Vorstellen überhaupt einengen.
- ▶ Das *Reale* markiert die grundsätzliche Relativität all unserer imaginären und symbolischen Festlegungen. Obwohl wir das Reale immer auch symbolisch

festschreiben, geht es darin nie auf. Es erscheint in den Lücken, Erschütterungen, im Erstaunen, in den Brechungen oder auch in einer sinnlichen Gewissheit, die uns eine Grenze zu unseren imaginären Wünschen und Vorstellungen ebenso setzt wie zu unseren symbolischen Ordnungen, die immer schon wissen, wie die Welt funktioniert. Dabei hängt es ganz und gar vom Selbst- und/oder Fremdbeobachter ab, was als Reales erscheint. Es ist eine Erscheinung, die die imaginären und symbolischen Lösungen durchkreuzt. Tritt das Reale auf, so wird es meist gleich imaginär und symbolisch bearbeitet, um uns zu beruhigen. Wir überführen es aus dem unsicheren Status eines Schreckens, eines Staunens, eines Ungewissens, einer sinnlichen Ungewissheit besonders gerne in eine symbolische Realität, die als re/de/konstruierte Wirklichkeit aussagt, was geschehen ist, was geschehen könnte, wie es sich im Regelfall verhält. Jede Realität, die wir konstruieren wird durch das Reale, das wir nicht kontrollieren können, subvertiert. Wenn wir von Wirklichkeiten sprechen, so ist das Reale nur deren Hintergrund, der ins Ungewisse, Unbewusste, noch offene Beobachtungsfeld hinaus steht. Wäre alles unsere Konstruktion von Wirklichkeiten, dann wären wir übermächtig. Oft genug müssen wir unsere Grenzen erfahren. Das Reale erscheint immer dann, wenn unsere Grenzziehungen und Ordnungen, unsere Erklärungen und Verständnisse, unsere Vorhersagen nicht aufgehen.

- ▶ *Rekonstruktiv* erzeugen wir immer wieder neue Sichtweisen und Beschreibungen gegenüber unseren Biografien. In Beziehungen werden jeweils unterschiedliche Bedeutungen wesentlich oder vergessen. Wechseln die Beziehungen, so kommt es immer dazu, dass auch unsere Erinnerungen an das eigene Leben wechseln und neue (vergessene) Bedeutungen rekonstruiert werden. Um unsere eigenen Schlüsselszenarien, die unser Verhalten geprägt haben, zu rekonstruieren, reicht es nie aus, nur auf uns in unseren scheinbar tatsächlichen Erlebnissen zu schauen. Diese Erlebnisse gewinnen erst aus den Spiegelungen des familiären und weiteren Kontextes an Bedeutsamkeit. Aber eine vollständige und reine Rekonstruktion unseres bisherigen Lebens ist unmöglich. Deshalb ist unsere Subjektivität rekonstruktiv ungeschlossen.
- ▶ Insofern sind gerade Familienrekonstruktionen immer auch *Neukonstruktionen* aus einem Hier und Jetzt der gegenwärtigen Beziehungswirklichkeit heraus. Dies erweist sich als unsere subjektive Stärke und Schwäche. Eine Stärke wird es dort, wo wir uns selbst neu bestimmen können, wo es uns gelingt, erworbene Muster zu verändern, wenn es die Umstände erfordern. Die Schwäche erscheint hingegen in der Haltlosigkeit und Herausforderung dieses Prozesses selbst: Je weniger wir durch Rituale und sozial verbindliche Handlungsnormen in unseren Urteilen und Handlungen geleitet sind, desto mehr mögen wir die Überforderung spüren, der wir ausgesetzt sind. Das Konstruktive zu leben wird zur Anstrengung eines ständigen Wandels, der auch noch reflektiert sein will. Die Theorie, die dies heute mit Vehemenz fordert, nennt sich Konstruktivismus. Aber die in ihr beobachtete Subjektivität kann nicht solipsistisch sein, sondern ist stets sozial (durch Spiegelungen über/mit/gegen a/Andere) fundiert.
- ▶ In der Welt konstruktivistischer Stärke angelangt, bedarf es einer Umkehrung, wenn die Reflexion gelingen soll: Jede Konstruktion trägt ihre Aus-

schließung, ihre Einseitigkeit, ihre Verabsolutierung in sich, so dass der glückliche Positivismus, den wir durch konstruktives Handeln gewinnen, kritische *Dekonstruktionen* erfordert. Sonst werden wir zu bloßen Machern, denen die Distanz zu ihrem Tun fehlt. Dann breitet sich eine neue Naivität aus, die das Herstellen und scheinbar erfolgreiche Subjektivität übergeneralisiert. Da aber jedes Herstellen Auslassung bedeutet, bedarf es der Beobachtung solchen Auslassens als Dekonstruktion der eigenen Mächtigkeit. Dies ist die notwendige Ironie, die der konstruktivistische Wissenschaftler hinnehmen muss: Je besser er subjektiv gearbeitet (konstruiert) hat, um so kritischer muss er sein Werk als zu große Abgeschlossenheit (Subjektivität) betrachten.

Auf dem Hintergrund dieser Beobachtungsstrategien erkennen wir, dass Subjektivität strikt interaktionistisch geprägt ist. Ich will drei weitere Seiten ansprechen, die in diesem Kontext für die Beziehungswirklichkeit als sehr bedeutsam erscheinen. Die Seiten nenne ich Experience (Erfahrung), Projektion und Virtualität. Sie werden in späteren Analysen als Aspekte immer wieder hervortreten.

Experience:

John Dewey sieht 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 auf Schwierigkeiten stoßen, wo Probleme und Schwierigkeiten entstehen, die uns motivieren, nach Lösungen zu suchen oder Lösungen suchen zu müssen.

Handlungen finden als *experience* statt. Dieser Begriff, der durch das deutsche Wort Erfahrung nicht hinlänglich wiedergegeben werden kann, ist in Deweys Werken sehr zentral. *Experience* findet dann statt, wenn ein Individuum mit seiner Umwelt interagiert. Dabei kann diese Umwelt auch andere Individuen umfassen. *Experience*, Leben, Kultur, diese Begriffe lassen sich mitunter synonym gebrauchen, aber Dewey hat eine sehr klare Deutung. *Experience* ist kein nebulöses Ineinander von Natur und Individuum, sondern ein klar interpretierbarer Handlungsbezug.

Experience scheint zunächst jede Form von Erfahrung im Sinne einer Wahrnehmung, eines unmittelbaren Erlebnisses zu sein. Hier bemerkt das Individuum in einer Situation etwas, kann es aber nicht näher erklären oder deuten. Diese Form des Bewusstseins (*awareness*) unterscheidet Dewey klar von einem *experience*, das Erfahrung und zugleich das Bewusstsein dieser Erfahrung ist. Ein solches *experience* entsteht in den Konsequenzen des eigenen Tuns und eigener Aktionen, was sich durch Widerfahrnis in einer Umwelt zeigt. *Experience* ist eine sehr enge Verbindung zwischen Tun (*doing*) und der Wirkung des Tuns im Erfahren (Erleiden, Erleben usw.) (*undergoing*). Wenn beide getrennt werden, wie es z.B. in Schulen viel zu oft geschieht, dann findet nicht wirklich *experience* statt. Dann wird nur künstlich, aber nicht für eine Praxis, für Handlungen, für das Leben gelernt. Wenn *doing* und *undergoing* hingegen miteinander verbunden sind, dann wird das *experience* lebendig und signifikant. Dabei sind *doing* und

undergoing immer auch mit der Ordnung und dem Stablen (*stable*) und der Unordnung und dem Unsicheren (*precarious*) verbunden, in ihnen drücken sich bereits Bekanntes, Vertrautes, Familiäres ebenso aus wie Unbekanntes, Unvertrautes, gänzlich Neues.

Experience ist nicht dualistisch, aber Theorien hierüber tendieren oft dazu, künstlich Dualismen zu errichten. Wir haben uns angewohnt, hier lange Listen von Gegensätzlichkeiten zu errichten, weil sich darin unsere Erfahrungen spiegeln, oft zu vereinfachend, um in der Fülle der Möglichkeiten des *experience* einen Überblick und Strategien des Überlebens zu entwickeln.

Wenn wir nur etwas bewusst wahrnehmen, ohne irgendeine Konsequenz daraus zu ziehen, dann ist es meist eine sehr oberflächliche Erfahrung. Umfassender wird diese Erfahrung erst durch Lernen. Lernen ist der wesentliche Schlüssel für das *experience*, denn erst durch Beobachtung, Denken, Umsetzung in Handlungen und eine lernende Reflexion hierauf mit einer Erinnerung hierüber entsteht ein umfassenderes *experience*.

Experience, das ist sowohl *experiencing* (also ein Prozess des Erfahrens) wie die Anerkennung des *experienced* (also des bereits Erfahrenen). Dewey unterscheidet ein *primary* von einem *secondary experience*:

Primary experience geschieht z.B., wenn wir das erste Mal, unvorbereitet, in eine Flamme fassen und uns verbrennen. Dies ist eine Phase noch präreflexiver Interaktion, in der wir die Erfahrung als das nehmen, was sie *ist*: Dinge werden in dieser Erfahrung direkt benutzt und gebraucht, es wird agiert und gehandelt, erfahren, erlitten, erlebt, mit Freude und Leid. Solche Erfahrung ist noch naiv, unschuldig, frei von Deutungen und damit in gewisser Weise unmittelbar, obgleich auch sie bereits an *habits* anschließt: Hier, das wir bereits gelernt haben, nach etwas zu greifen. Aber in dieses *primary experience* sind noch nicht hinreichend Begriffe, Worte, Sätze über die Flamme und die Erfahrung mit ihr eingegangen. Je mehr Konsequenzen eine solche Erfahrung für uns hat, desto mehr werden wir in die nächste Phase wechseln.

Secondary experience ist eine Phase der Verarbeitung wie solcher Erfahrungen mit der Flamme. Wir lernen, dass Feuer gefährlich ist. Dazu müssen wir uns noch nicht einmal selbst verbrennen, sondern wir können mittels Begriffen, Worten, Sätzen und geschilderten Erfahrungen anderer lernen, solche Gefahren uns vorzustellen und sie zu vermeiden. Die reflektierte Erfahrung (*reflective experience*) hilft uns, nicht jede primäre Erfahrung machen zu müssen, aber hier können auch Gefahren lauern, denn je weniger primäre Erfahrungen wir machen desto abgehobener kann unser Intellektualismus gegenüber der Welt und den Wirklichkeiten werden. Dann beginnt eine Selbstvergessenheit gegenüber den Handlungen, die sich auch schädlich auf unsere realistische Einschätzung der Welt und Wirklichkeiten und damit auf unsere Entwicklung auswirken kann.

Am Ende seines langen wissenschaftlichen Lebens hat sich Dewey vom Begriff des *experience* trennen wollen. Für *experience* wollte er den Begriff Kultur (*culture*) einführen. Denn er sah ein Missverständnis. Viele glaubten in dem Begriff *experience* eine Art Realismus oder einen Biologismus zu erkennen, den Dewey ablehnte. Er sieht die menschlichen Erfahrungen im Unterschied zu Tieren nie nur oder vorrangig auf der biologischen Ebene, sondern in seinem anthropologischen Verständnis immer auch als Ausdruck der menschlichen Geschichte,

der sozialen und kulturellen Verhältnisse. So schreibt er: „Were I to write (or rewrite) Experience and Nature today I would entitle the book Culture and Nature and the treatment of specific subject-matters would be correspondingly modified. I would abandon the term ‘experience’ because of my growing realization that the historical obstacles which prevented understanding of my use of ‘experience’ are, for all practical purposes, insurmountable. I would substitute the term ‘culture’ because with its meanings as now firmly established it can fully and freely carry my philosophy of experience.“ (LW1:361)

Zwar geht Dewey hier davon aus, dass seine Darstellung und sein Ansatz nicht völlig fehlgeleitet waren, aber er betont nun stärker die kulturelle Seite, indem er auf die bereits gemachten Erfahrungen verweist, die in der Menschheitsgeschichte nicht biologistisch gedeutet werden können: „If ‘experience’ is to designate the inclusive subject-matter it must designate both what is experienced and the ways of experiencing it.“ (LW1:362)

Dewey sieht besonders die Gefahr, dass sein Begriff bloß psychologisch in Form von Wahrnehmung und Erfahrung als individuelle Auseinandersetzung mit Welt gesehen werden könnte (als eine Art Assimilations- und Akkommodations-schema, wie z.B. bei Jean Piaget; vgl. Band 1, Kap.II.1.4), aber er will mehr. *Experience* im Sinne von *culture* ist zugleich die umfassendere Erfahrung eines lebensweltlichen, kulturellen Bezuges und geht nicht in einer engen Fachperspektive etwa der Psychologie oder gewisser psychologischer Unterschulen auf.

John Deweys pragmatistischer Ansatz ist zwar noch nicht explizit, aber wohl in großen Teilen implizit konstruktivistisch angelegt. Insbesondere sein Konzept des *experience* macht uns deutlich, dass die unmittelbare (*primary experience*) und mittelbare (*secondary experience*) Erfahrung eine wesentliche Grundlage unseres Wahrnehmens und Beobachtens darstellt. Dies gilt auch und gerade für Beziehungen. Mittels Kommunikation, dies war auch schon Dewey klar, realisieren und konkretisieren wir stets unser *experience*, unsere Zugänge zur Welt und unsere Lösungen in der Welt. Ich denke, wir können den Begriff durchaus behalten, sofern wir die kulturelle Einbettung, die Dewey im Alter betont, dabei immer mitbedenken. *Experience* drückt einen interaktiven, kulturellen und auf Kontexte bezogenen Handlungsbezug aus, eine Widerfahrnis, die uns die Zirkularität von *experiencing* und *experienced* grundsätzlich reflektieren hilft.

An dieser Stelle will ich den Begriff des *experience* jedoch auch erweitern. In den Erfahrungen vergessen wir unsere gespiegelte Herkunft, weil und insofern wir in den imaginär vermittelten und symbolisch bezeichneten Handlungsprozessen auf das vertrauen, was wir konstruieren. Wenn die Wirklichkeit unser Konstrukt ist, dann liegt in der aktiven Bewältigung eine wahrnehmende Mächtigkeit, die sich der Welt dort draußen – und hier auch der Beziehungswelt – wie einem Ding, einem Gegenstand, einem Objekt annimmt, um es passend zu den eigenen Bedürfnissen und Ansprüchen zu machen. Aus solchen Anpassungen entstehen *habits* – Gewohnheiten –, die ebenfalls durchaus aktiv zu verstehen sind: Es sind Rekonstrukte, die wir verwenden, um die Phänomene unserer Lebenswelt nach assoziierten Mustern zu bearbeiten. Deshalb ist für Dewey eine Lerntheorie (*learning by doing*) entscheidend, um die Subjektivität im Blick auf ihre sozialen

Möglichkeiten und Grenzen zu entwerfen, um Impulse in *habits* zu verwandeln, die wiederum Ausgangspunkte neuer Erfahrungen sein können. Dies macht eine umfassende Interpretation aus interaktionistisch-konstruktivistischer Sicht interessant.¹ Zugleich lässt sich das Modell um eine imaginäre Komponente sinnvoll erweitern. Mit Dewey erkennen wir schon, dass auch Beziehungen als *experience* gelebt werden. Dies bedeutet, dass sie wie eine Lernerfahrung gedeutet werden können: Die Schlüsselszenen werden unmittelbar und mittelbar durch Lernen angeeignet und bedingen eine Verobjektivierung und Verdinglichung mittels Wahrnehmung. So entsteht der Anspruch, das, was man unmittelbar sieht, auch als begriffen und wahr zu deuten. So entsteht die Erwartung, dass die einmal erlernten Bedeutungen des mittelbaren Umgangs mit Erfahrungen die Wirklichkeit selbst repräsentieren. Doch je mehr wir auf unser *experience* vertrauen, um so mehr entgehen uns tiefer liegende Schichten, die zwar im *experience* enthalten sind, die aber symbolisch oft nicht komplex genug angeeignet werden. Dies sind die Spiegelungen. Wir machen uns nämlich aufgrund der Dominanz von Wahrnehmungen als *experience* keine Gedanken über die Hintergründigkeit solcher Erfahrungen. Wenn wir lernen, dass ein Ball rot ist, dann wissen wir später die Farbe rot auf andere Formen zu übertragen. Wir benötigen keine Erinnerung an die Schlüsselszene, in der der aufmunternde Blick der Mutter uns unermüdlich antrieb, endlich die Farbe rot dem Ball zuzuordnen. Wir haben auch unsere fragenden und spiegelnden Blicke vergessen. Und doch sind sie Teil unseres *experience* geblieben, denn als motivierender Ansporn, als dunkle Erinnerung an einen geweckten Ehrgeiz, als Strebertum oder Verweigerungs- oder Trotzhaltung mögen diese Spiegelungen – abgekoppelt von den Schlüsselszenen – später wieder erscheinen.

Hier irren die Theorien, die meinen, dass die Relativität unseres Erkennens nur aus den Beziehungen zwischen Beobachter und Objekt herrühren, weil der eine subjektiv und das andere objektiv sei. Von vornherein ist jede Verobjektivierung in Spiegelungen von Beziehungen eingewoben. In dieser Prozedur wird doppelt gelernt: Das Symbolische erscheint als eine den Dingen selbst zuzuschreibende Ordnung, die durch Gebrauch definiert wird (so nach Wittgensteins Gebrauchstheorie der Sprache). Diese Welt mag späterhin als verselbstständigt erscheinen, weil sie die Herkunft durch Lernen dann nicht mehr benötigt, wenn sie in Wissen und Anwendung übergegangen ist. Zugleich aber wird in einer Prozedur von Spiegelungen gelernt. Die Spiegelungen laufen sehr unterschiedlich ab. Sie verteilen von vornherein Chancen. Es wird nämlich stets auch gelernt, wie gelernt wird. Und hier sind die Lern- und Bildungschancen je nach Herkunft sehr unterschiedlich.

Subjektivität aus der Sicht des *experience* ist ein Lernprozess. Verlassen wir die kognitiven Festlegungen, die als Wissen erworben werden, dann wird die Doppelseitigkeit des Lernens sehr schnell sichtbar. Wenn wir bei Gefühlen, denen ebenfalls ein *experience* zugrunde liegt, etwa sagen: „Du musst hier wirklich keine Angst haben“ oder „Es lohnt nicht, ärgerlich/neidisch/kindisch/eifersüchtig/deprimiert usw. zu sein“, dann versagt in der Regel der rationalisierte Einschub als

¹ Zum Zusammenhang von Pragmatismus und Konstruktivismus vgl. auch die Seite des Kölner Dewey-Centers unter <http://www.hf.uni-koeln.de/dewey/>.

kognitiver Lernvorgang. Wir ändern mit unseren Worten zunächst meist nichts an den Gefühlen, weil sie tiefer in Erlebnissen imaginär verankert sind. Erst wenn diese Szenarien selbst bearbeitet werden – dabei auch bearbeitet wird, wie sie erlernt wurden –, werden Veränderungen möglich.

Für die Analyse von Beziehungen ist das *experience* in mehrfacher Hinsicht sehr wesentlich:

- ▶ In Beziehungen stehen wir stets in einem unmittelbaren und mittelbaren *experience*. Unmittelbar meinen wir dabei, direkt und sinnlich gewiss zu erfahren, was geschieht. Aber diese Position täuscht uns oft, weil sie die bereits erlernten Voraussetzungen, die uns so und nicht anders wahrnehmen lassen (nach Dewey die schon vorhandenen *habits*), verbirgt. In diesem Vergessen wurzeln viele Missverständnisse, denn wir überbewerten das, was wir sehen. Dies gilt noch stärker für unsere mittelbaren Erfahrungen, die wir oft für unumstößliche Gewissheiten halten. Dann schreiben wir Anderen bestimmte Rollen und Muster zu, wir meinen sie wirklicher und wahrer zu sehen, als sie sich selbst sehen können. Unsere Vorurteile leiten uns ständig.
- ▶ Erst eine Rekonstruktion des doppelten Lernprozesses lässt uns die Relativität aller von uns als *experience* gewonnenen Urteile erkennen. Wir müssen einerseits die kognitiven Muster erkennen, die wir im Prozess der Erfahrungen mit Erfahrenem konstruieren als auch die dabei eingesetzten Imaginationen (Gefühle, Wünsche, Begehren) sehen, die diese Prozesse selbst antreiben oder mildern. Damit schaffen wir eine wesentliche Voraussetzung, um Beziehungen überhaupt aus dem Dogma der *einen* richtigen Beurteilung herauszunehmen und offener zu schauen, was Andere sehen und uns sagen wollen.
- ▶ Dennoch ist stets ein Rückfall auf elementare Muster anzunehmen, weil wir in jeder Beziehung in einem *experience* stehen und hierbei schon *habits* oder einen Habitus ausgebildet haben. Wir können nie abschließend wissen, was diese Situation mit uns macht, weil wir nicht vollständig erinnern können, wie wir gelernt haben (vor allem tiefe, gefühlsmäßig verankerte Schlüsselszenarien). Unser Habitus aber hat die ständige Neigung alle weiteren Erfahrungen nach dem Erzeugungsmuster des einmal Gelernten zu beurteilen. Auch dieses Muster gilt es immer wieder zu durchbrechen, um eine Metaposition und Selbstkritik als Voraussetzung von Metakommunikation einnehmen zu können.

Projektion:

In der Psychoanalyse spricht man vorwiegend dann von Projektion, wenn ich eigene Eigenschaften – besonders jene, die ich verachte – unbewusst auf andere übertrage. Solche Projektion scheint ganz aus mir und meiner objektiven Welt-sicht heraus zu kommen, aber auch hier erweist die Spiegelung, mit der ich solche Eigenschaftszuschreibungen grundsätzlich erworben habe, die Relativität meiner scheinbar sicheren Position. Auch wenn Psychoanalytiker für Projektionen stets eine biologische Komponente (Triebstärke, bisexuelle Veranlagung) mit anführen, so wird vor allem das kulturelle Schema (Ödipuskomplex) betont, um die Kraft von Projektionen zu bezeichnen. Nun fragt es sich allerdings, ob wir Projektionen

angesichts der imaginären Spiegelungen für Beziehungen nicht noch weiter fassen müssen. Ist nicht jede Imagination bereits eine Projektion?

Sofern wir uns symbolisch über unsere Imaginationen verständigen, die sich begehend auf andere hin verallgemeinern und diesen bestimmte Eigenschaften – nicht nur unbewusst abgewehrte – zuschreiben, will ich von Projektion sprechen. Dies meint damit ein sehr weites Feld. Es ähnelt zunächst einer existenzialistischen Perspektive, die Sartre nahesteht, wenn dieser sagt, dass wir alle Werte als Abbilder unseres Willens in die Welt projizieren. Hier sind wir scheinbar ganz bei uns, weil kein Fremder und nichts anderes darüber entschieden hat, was wir fühlen und denken, was wir leben und sind (Sartre 1994, 951). Aber es unterscheidet sich zugleich von dieser Sicht, weil es das Imaginäre anders als Sartre auffasst (vgl. Band 1, Kapitel II.2.2.1). Jedes Vorstellen auf der imaginären Seite entspricht einer Projektion, weil es sich auf andere hin entwirft, um aber durch symbolische Überformung, die nicht ohne Wirkung auf die Imaginationen bleibt, begrenzt zu werden. Und gerade hier sind die ersten Imaginationen, die wir in den Spiegelungen der frühen Kindheit erlernen, weit davon entfernt, als freier Wille verstanden zu werden. Jede unserer Konstruktionen ist kulturell rekonstruktiv eingebunden. Das Vergessen und Verdrängen sind deshalb wesentliche Beobachterzugänge, um uns über unsere – teilweise unbewussten – Projektionen zu verständigen (auf diesen Aspekt komme ich besonders in Kapitel IV.3.3 zurück).

Andere Begriffe helfen, das Wesen von Projektionen abzugrenzen. Sprechen wir etwa von einem Überschwang des Imaginären ohne Begrenzung, dann nennen wir in der Regel Halluzinationen. Sie versuchen, das Symbolische zu überspringen, was aber – außerhalb von Krankheitsanfällen – besondere Meditationstechniken oder den Gebrauch von Drogen erforderlich macht. Demgegenüber sind Illusionen nicht durchschaute Projektionen. Sie erscheinen gerne, wenn wir Objekte falsch einschätzen oder falsche Perspektiven wählen, wobei die Falschheit ein Konstrukt von Verständigung über Normalität und Realitätsbezug in einer Kultur ist. Hier mag es großen Streit je nach Verständigungsgemeinschaft darüber geben, was überhaupt als illusionär anzusehen ist. Wünsche hingegen sind dann stets projektiv, wenn sie sich an andere wenden. Da die anderen nur imaginär einverleibt und symbolisch erobert, aber nie „real“ verzehrt werden können, tragen solche Wünsche immer eine projektive Seite. Allein der Kannibalismus mag als Ausnahme erscheinen. Aber hier geht es fast nie um reinen Verzehr, sondern stets um eine rituelle, symbolische Handlung, die mehr will, als sie erreichen kann: Die Kraft, die Macht, den Geist des Verzehrten sich einzuverleiben.

Ich wünsche, weil ich Hunger verspüre, mir etwas zu essen. Das Mahl befriedigt wenigstens vorübergehend meinen Wunsch. Projektion ist hier dann im Spiel, wenn ich mir besondere Speisen projiziere, die mir z.B. verwehrt sind. Aber ganz anders wird die Projektion durch Wünsche dramatisiert, wenn andere ins Spiel kommen. Ich wünsche mir, geliebt zu werden. Aber wie soll die Befriedigung aussehen? Ich projiziere meinen Wunsch auf eine Partnerin, die im glücklichsten Fall ihren Wunsch auf mich projiziert, ohne dass wir erwarten können, in den komplexen Kontexten solchen Wünschens absolut übereinzustimmen. Liebe wird nach relativen Passungen geschlossen. Oft ist sie unpassend. Sie wird aber dort als (zumindest zeitweise) vollendet empfunden, wo die Projektion als illusionäre Verschmelzung gelingt.

Alle Beziehungen zwischen Menschen scheinen mir grundsätzlich projektiver Art zu sein, wobei aber erlebnishaft dichte Verschmelzungen wie im Verliebtsein eher selten und in der Dauer begrenzt sind. Dabei tragen Projektionen mindestens drei Seiten:

- ▶ Im Rahmen der *imaginären* Kommunikation gilt aufgrund der Sprachmauer in den zwischenmenschlichen Begegnungen die Projektion als eine Konstante, um das Vorstellen in gewisse Richtungen, Bevorzugungen, auf Muster hin zu orientieren. Dabei empfinden wir viele Gefühle, deren Herkunft uns selbst unklar bleibt.
- ▶ Erst eine *symbolische* Bearbeitung hilft uns, solche Gefühle zu verarbeiten. Dann erst erkennen wir Projektionen und sprechen von ihnen. Sie erscheinen als Besetzungen, die durch das Imaginäre angetrieben werden und sich mit bestimmten Assoziationen, mit Objekten in der Innen- und Außenwelt, mit bestimmten Perspektiven, die wir in bestimmten Situationen bevorzugen, verbinden.
- ▶ Wir sind nie in der Lage, alle unsere Projektionen zu durchschauen. Im glücklicheren Fall wirken sie als unsere Intuition, als Visionen, als Chancen für Veränderungen. Unglücklicher ist ihre Wirkung bei Vorurteilen, Feindbildern und Sündenbockphänomenen (unglücklicher zumindest für Andere).

Projektionen sind aus der Selbstbeobachterperspektive oft als Wahrheit empfundene Einstellungen. Wir agieren sie subjektiv, obwohl sie in Verständigungsgemeinschaften oft ideologisiert gebraucht werden. Adornos Analyse der Projektionen als einer Variable für Faschismus belegt dies eindringlich (vgl. Adorno 1973). Aus der Sicht des Fremdbeobachters erscheinen Projektionen hingegen als Begrenzungen, die die imaginären Kräfte symbolisch lenken. Dies ist genau die Schwierigkeit, wenn wir projektive Beziehungsarbeit leisten wollen. Immer erst im Nachhinein sind wir schlauer. Immer erst später und oft zu spät wissen wir symbolisch, was wir zuvor unbewusst agierten. Nie wissen wir vollständig, welche Projektivität wir bis heute übersehen haben.

Virtualität:

Unsere projektiven Fähigkeiten erlauben es uns, nicht nur teilnehmend Beziehungen zu führen, sondern diese auch virtuell erfahren zu können. Beziehungen haben für Menschen, wie z.B. ein Blick in die Mythologien zeigt, immer auch fiktive, virtuelle Bedeutungen. Dies verwundert nicht, denn das Imaginäre drängt uns stets zu allen Möglichkeiten von Begegnungen, es realisiert sich als Wunsch- und Traumwelt ebenso wie als Abarbeitung von Traumata und Ängsten. Allerdings ist das Virtuelle nicht mit dem Imaginären gleichzusetzen, auch wenn es durch seine Kräfte besonders beeinflusst wird. Das Virtuelle jedoch ist ein symbolisch vermittelter Vorgang, in dem für imaginäre Kräfte eine reale (an sinnliche Gewissheit gebundene) oder fiktive (aber irgendwie sinnlich gewiss umgesetzte) Gestalt und Form gefunden wird. An die Stelle von Beziehungshandlungen, die wir in unserer direkten Beziehungswirklichkeit erfahren, rücken Als-ob-Handlungen, die virtuell gestaltet sind. In meist sehr trivialer Form erfahren

wir dies heutzutage durch die Vermittlung von Massenmedien. In unzähligen Serien, Filmen, Talkshows usw. werden uns Beziehungen vorgespielt. Dies sind nicht unsere als Wirklichkeit erfahrenen Beziehungen (Ebene unserer nicht medial vermittelten Realität), sondern Scheinprodukte von Beziehungen (Ebene der Virtualität), auch wenn reale Schauspieler dabei zum Schein auftreten. Je realistischer gespielt wird, desto mehr erzeugt die virtuelle Welt die Illusion bei Zuschauern, dass so etwas wie reales Leben abgebildet wird. Zugleich aber sind alle Steigerungsformen der Projektivität erlaubt, denn das übergangslose Spiel zwischen Vorgängen eigener Einbildungen und einer Schauspielerei mit Hintergründen aus der Lebenswelt bis hin zu rein fiktionalen Stoffen eröffnet Möglichkeiten unendlicher Deutungen. Und dies kann zu einer ernsthaften Gefährdung von „realen“ Beziehungen führen. Nicht der Sieg des Fernsehens in der derzeitigen Lebenswelt und damit die Untergrabung des Zeitansatzes, den man bewusst in Beziehungen verbringt, scheint in erster Linie gefährdend zu sein, als vielmehr die Illusionierung von Beziehungen überhaupt durch die Virtualisierung. Wir können diese Virtualisierung auch als eine tertiäre Form des *experience* ansehen: Es wird zwar alles unmittelbar geschaut, aber nur mittelbar über eine von Anderen (sekundär) bearbeitete Projektion erfassbar. In dieser Virtualität entsteht uns als Teilnehmer an den Programmen jedoch ein Beziehungsleben, das sich in unsere Imaginationen einschleicht und unsere Ordnungsvorstellungen von Welt symbolisch besetzt. Dies ist als Qualität menschlicher Fantasie und Virtualität ein altes Problem. In seinen zeitlichen Beanspruchungen und den trivialisierten, klischeehaften Formen und Stoffen, mit denen wir gegenwärtig überschwemmt werden, entsteht aber aus dem Übermaß an Ablenkung, Unterhaltung, Trivialisierung und dem damit verbundenen Wahn nach Offenlegung und Transparenz aller Beziehungselemente auch ein Qualitätsverlust. Wie sollen wir unsere realen Beziehungen noch von den Überwältigungen der virtuellen Meinungsmache eines oft schlechten Geschmacks frei halten? Immer mehr Menschen führen ein virtuelles Beziehungsleben, weil ihr eigenes Beziehungsleben begrenzt, isoliert, sinnlos erscheint. Dann aber verändert sich über das Abschauen virtueller Beziehungen das reale Beziehungsleben in der Tat immer mehr. Hier entsteht eine Krise des Imaginären in der Postmoderne, weil das Imaginäre in seinen Flüchtigkeiten nur angespielt, aber durch die Vielfalt der symbolischen Virtualitäten eben immer auch entwertet wird. Der imaginäre andere erscheint nur noch in vereinfachten Wunschattributen eines Massengeschmacks, der reale Andere erscheint als Fiktion, wobei seiner realen Figur (dem Schauspieler) als Idol gehuldigt wird. Die Subjektivität wird so einerseits bemächtigt (sie verfügt allein über das Potenzial des Ein- und Ausschaltens), um im Endeffekt immer entmächtigt zu werden (sie muss das vorgesezte Klischee von Beziehungen ertragen). Der Erfolg der Massenmedien deutet darauf hin, dass Beziehungen immer weniger dem virtuellen Sog entkommen. Aus der Sicht von Interaktion und Spiegelung verwundert dies nicht. Die Virtualisierung ist schließlich die einfachste Möglichkeit, die Spiegelungen als Möglichkeiten zu erfahren, zu genießen, zu distanzieren, denn das Virtuelle ist allemal ungefährlicher als das anstrengende Ausleben des eigenen Imaginären mittels einer anstrengenden Umwandlung ins Symbolische und in die Abarbeitungen einer gelebten Beziehung. Gerade dadurch, dass virtuell sowohl unsere symbolische Welt als auch unsere Imagination angesprochen wird

– meist durch Aktion und Spannung dramatisiert –, dass aber zugleich unsere Arbeit, unsere Beschwerden, entlastet werden, entsteht ein eigentümlicher neuer Lustgewinn. Es ist die Lust am Virtuellen. Darin genießt sich unsere Subjektivität, um zugleich durch die verborgene Simultaneität des Vorgangs (wir fungieren als Quote und Massenpublikum) illusionär übertölpelt zu werden.

2.1.2. Schlüsselszenarien

Schlüsselszenarien sind verinnerlichte Interaktionsmuster, die entweder bewusst nachgelebt oder schlicht vergessen (mitunter verdrängt) werden und als Re/De/Konstruktionen unsere Imaginationen besetzen und unsere symbolischen Lösungen festlegen. Insbesondere frühe Spiegelungserlebnisse scheinen mir programmatisch als Schlüssel für spätere Assoziationen und Muster von Gefühlen, Verhalten und Einstellungen zu dienen. Allerdings ist der Erklärungsansatz, den ich hier vortrage, nur begrenzt eindeutig. Zwar erinnern wir in unserer Lebenswelt alle bestimmte Schlüsselerlebnisse, aber dies bedeutet im Umkehrschluss keineswegs, dass alle unsere späteren Handlungen durch diese Schlüssel eindeutig determiniert sind. Wir können solche Muster bearbeiten, überwinden, aber auch schlicht vergessen. Hinzu kommt, dass Schlüsselszenarien nur ein Faktor in einem Faktorenbündel von Einflussgrößen darstellen, wenn es darum geht, ein bestimmtes Gefühl, ein Verhalten in Handlungen oder bestimmte Einstellungen zu thematisieren. Andererseits berichten viele Therapeuten von dem Erfolg, den sie damit erzielen konnten, dass bestimmte Muster aufgebrochen wurden, indem Schlüsselszenarien rekonstruiert, dabei erworbene Gefühle, Verhaltensweisen und Einstellungen dekonstruiert wurden, so dass überhaupt erst der Weg zu einer Neuorientierung frei wurde. Dies deckt sich durchaus mit konstruktivistischen Überlegungen, die Piaget in seinem Begriff des Schemas anstellte: Wir erlernen bestimmte Schematisierungen, und es fällt uns offensichtlich schwerer, bereits erlernte Schemata zu verlernen als neue hinzuzuerwerben. Bei der Darstellung des Ansatzes von Piaget (vgl. Band 1, Kapitel II.1.4) sind Sinn und Grenze solcher Modelle erkennbar geworden. Der Sinn liegt in der Ordnung vieler Einzelereignisse, die als ein Entwicklungsmodell unter spezifischen Beobachternvorgaben konstruiert werden; die Grenze liegt an den Begrenzungen und Ausschließungen, die das Beobachtermodell erzwingt. So hatte ich insbesondere für Piaget einen Mangel an interaktivem Verständnis und eine Fehlstelle in der Erklärung der Antriebe, der Motivation gefunden.

Bei John Dewey und seinem Konzept der *habits* ist der Interaktions- und Kommunikationsaspekt deutlich weiter und besser gefasst. Habits lassen sich nicht mit Gewohnheiten übersetzen, denn Dewey meint mehr mit dem Begriff (vgl. besonders MW:52ff.). Habits sind Verhaltensweisen, die wiederum anderes Verhalten erzeugen: „Habit means that an individual undergoes a modification through an experience, which modification forms a predisposition to easier and more effective action in a like direction in the future.“ (MW9:349) Sie sind damit dem verwandt, was Pierre Bourdieu einen Habitus nennt. Als *habits of action* beeinflussen sie für Dewey das Handeln, als *habits of thinking* unserer Denken.

Von ihrer natürlichen Seite her wirken sie bewahrend, von der Denkseite her können sie auch Neues erzeugen: „But habit, apart from knowledge, does not make allowance for change of conditions, for novelty.“ (MW9:349)

In seinen „Ethics“ schreibt Dewey: „Any habit, like any appetite or instinct, represents something formed, set; whether this has occurred in the history of the race or of the individual makes little difference to its established urgency. Habit is second, if not first, nature. (1) Habit represents facilities; what is set, organized, is relatively easy. It marks the line of least resistance. A habit of reflection, so far as it is a specialized habit, is as easy and natural to follow as an organic appetite. (2) Moreover, the exercise of any easy, frictionless habit is pleasurable. It is a commonplace that use and wont deprive situations of originally disagreeable features. (3) Finally, a formed habit is an active tendency. It only needs an appropriate stimulus to set it going; frequently the mere absence of any strong obstacle serves to release its pent-up energy. It is a propensity to act in a certain way whenever opportunity presents. Failure to function is uncomfortable and arouses feelings of irritation or lack.“ (MW5:309-310) Das Zitat zeigt sehr deutlich, dass Dewey zunächst Habits sowohl als natürlich bestimmt oder individuell geformt ansieht. Habits entstehen und wirken dabei im Grunde in der Vermittlung natürlicher und gelebter Anteile. Sie sind dann Möglichkeiten, und hierbei unterscheidet Dewey in seinen Werken sehr viele unterschiedliche Formen von Habits von den Instinkten bis hin zu kognitiven, emotionalen, sozialen oder ästhetischen Habits. Habits, so sagt das Zitat auch, geschehen oft selbstverstärkend, wenn sie positiv verstärkt werden. Und sie drücken Aktivität aus, stellen damit einen Erzeugungsmechanismus her, der durch die Umwelt ebenso verstärkt wie geschwächt werden kann. Allerdings wirken ehemals positiv verstärkte Habits durchaus tradierend, sie bilden sich zu Gewohnheiten im Sinne von *Costums* aus. Ihnen ist eine Pflicht des Handelns (*duty*) oft zu eigen, von der schwer abgewichen werden kann. Solche *Costums* sind deutlich begrenzend, denn ihnen ist eher eine bewahrende, stets wiederholende Seite zu eigen: „Habit and custom tend rapidly to fixate beliefs and thereby to bring about an arrest of intellectual life.“ (MW6:453-454)

Hieraus können dann Anpassungsprobleme (*readjustments*) entstehen, wenn sich die Umwelt verändert (vgl. ebd.). Habits können andererseits nicht dauerhaft einer bestimmten Umwelt effektiv dienen, denn Umwelten ändern sich durch menschliche Handlungen. Insoweit müssen sich auch die Habits mit verändern, teilweise sind sie sogar impulsgebend für Umweltveränderungen: „Even a thoroughly good habit needs to be kept flexible, so that it may be adapted, when the need arises, to circumstances not previously experienced even by way of anticipation.“ (MW6:466) Aber sie stehen auch nie allein, sondern sind mit Ideen und Vorstellungen von Menschen, damit mit seiner kulturellen, sozialen, historischen Entwicklung stets verbunden.

In *Human Nature and Conduct* führt Dewey aus, dass natürliche Impulse durch Habits geleitet werden. Habits sind ein umfassender Mechanismus, um Reize unserer Umwelt zu kanalisieren und sie mit bisherigen Erfahrungen (*experience*) zu vermitteln. Schon in seiner Einleitung führt Dewey aus, „that an understanding of habit and of different types of habit is the key to social psychology, while the operation of impulse and intelligence gives the key to individualized mental activity. But they are secondary to habit so that mind can be understood in the concrete

only as a system of beliefs, desires and purposes which are formed in the interaction of biological aptitudes with a social environment.“ (MW14:3)

Wenn unsere Habits blockiert werden und in Handlungen Schwierigkeiten und Probleme entstehen, dann setzt menschliches Denken ein, um diese Probleme zu lösen. Auf dieser höheren Ebene können dann wiederum eigene Habits des Denkens entstehen, die uns helfen, eine Vielzahl von Handlungsschwierigkeiten und Problemen zu lösen. Institutionen, z.B. in der Wissenschaft, fassen solche Habits dann zu größeren Fächern und Denkweisen zusammen, denen aber immer auch die Gefahr innewohnen kann, sich zu sehr von der Umwelt oder den Handlungen und den sich dort tatsächlich ereignenden Schwierigkeiten und erzeugten Problemen abzulösen. Deshalb sind Habits für Dewey nur dann „gut“, wenn sie im Sinne von Tugenden (*virtues*) wirken, die unsere Handlungen verbessern, die eine Tendenz haben, unser Leben günstiger zu gestalten. Aber hier gibt es, so Dewey, keine universellen Leitsätze, die für immer und alle Zeiten wirken könnten, auch keine Moralphilosophie der letzten Worte oder besten Ideen, denn in den Handlungen produzieren und konstruieren wir immer wieder Veränderungen unserer Umwelt, die unvorhersehbare Folgen haben und neue Habits erforderlich machen. An diese pragmatistische Denkweise kann auch der interaktionistische Konstruktivismus anschließen. Allerdings ist sie um das Imaginäre zu erweitern und im Blick auf Re/De/Konstruktionen zu präzisieren.

Es gibt viele Sozialisations- und Identitätstheorien, die versucht haben, Erfahrungen auch als Schlüsselszenarien zu systematisieren und in ihren Folgen für das Individuum abzuschätzen. Schlüsselszenarien sind Erfahrungen, die einen Schlüssel für bestimmte Habits oder Entwicklungsschritte in der Erklärung zu bieten scheinen. So versuchte z.B. Erikson, psychoanalytische Erkenntnisse auf den gesamten Lebenszyklus zu übertragen und eine in Gegensatzpaaren aufgespannte Entwicklungslogik zu begründen. Kohlberg unternahm den Versuch, logische Entwicklungsetappen des moralischen Urteils auf der Basis von Piaget zu bestimmen. Aber diese und weitere Festlegungen stellen im Grunde eine unmögliche Aufgabe dar, sofern wir von ihnen einen vollständigen Erklärungswert erwarten, weil wir immer erst im Nachhinein feststellen können, welche Ereignisse in welches Schema passen. Dabei sind die Schemata meist sehr stark von den Interessen bestimmter Zeitvorstellungen geprägt (vgl. auch Sousa 1997, 298 ff.).

Schlüsselszenarien verführen dazu, möglichst eine Normalität zu konstruieren, von der aus Abweichungen festgestellt werden können. Dies aber steht im Paradox zu dem ursprünglichen Anliegen: Schlüsselszenarien sollen eigentlich als individuelle Ereignisse dem Beobachter Aufschluss darüber geben, wie ein Gefühl, ein Verhalten, eine Einstellung entstanden sind. Setzen wir alle diese individuellen Ereignisse aber in eine Verallgemeinerung, dann sinkt die Wahrscheinlichkeit, ob der von uns vermutete Schlüssel überhaupt noch passt. In Therapien z.B. sucht man hier oft nach der Passform, die der Therapeut sich *a priori* vorgenommen hat. Die Therapie ist nur dann passend, wenn die Klienten sich den erwarteten Mustern entsprechend verhalten. Vermeidet man dies, wie es vor allem die systemische Therapie intendiert, dann muss man allerdings Abschied von den vorgefertigten Identitätskonstrukten nehmen. Sie verschwinden zwar nie gänzlich – diese Unschärfe könnte wohl kein Beobachter zulassen –, aber

sie machen Raum für Überraschungen. Da die Beziehungen sehr lebendige, bewegliche Systeme sind, sind auch alle in ihnen erlebten Szenarien unterschiedlich. Manche mögen sich ähneln, aber die Ähnlichkeit kann uns schon in die Falle einer vorschnellen Vermutung führen. Der einzige Weg, sie voll und ganz zur möglichen Geltung kommen zu lassen, ist, dass alle Teilnehmer an den Beziehungen, die zur Analyse stehen, ihre Sicht des Szenariums einbringen können. Wenn dann auch noch beobachtet werden kann, was die Erinnerung an solche Szenarien noch in der Gegenwart auszulösen vermag, dann wird die Rekonstruktion zu einer Neukonstruktion und damit eher zur Lösung von Konflikten beitragen können.

2.1.3. Objekte und Objektivierungen in Spiegelungen

In Beziehungen kann man oft zwei Fassungen von Liebe hören, die schon Platon im „Euthyphron“ bezeichnet hat: Lieben wir einen Anderen, weil er (als Objekt) uns liebenswert erscheint, oder erscheint er uns liebenswert, weil wir ihn (als Subjekt) lieben? Sousa (1997) gründet auf dieser Doppelfrage seine ganze – symbolisch orientierte – Untersuchung über die „Rationalität der Gefühle“. Der Beobachter kann seine Vorlieben perspektivisch setzen, und genau dies ist wohl auch die Erfahrung mit der Liebe in Beziehungen: Sie geht noch nicht einmal als symbolische Lösung zur einen oder anderen Seite auf. Dies liegt daran, dass uns die beiden Fassungen kaum je rein begegnen können, sondern immer schon als widersprüchliche, gegensätzliche und miteinander konkurrierende Perspektiven, zwischen denen wir schwanken und die wir beide zu lieben vermögen, zu eigen sind, weil wir einerseits in unseren Imaginationen den anderen längst als unser Bild einverleibt haben, aber andererseits stets zugestehen müssen, dass er so nicht *ist*. Als Anderer, der real in unser Leben tritt, überrascht er uns immer doppelt: In unseren Imaginationen und in einer symbolvermittelten Realität. Deshalb ist es nicht erstaunlich, wenn Menschen darüber berichten, dass sie sich, obwohl sie Jahre in Liebe miteinander verbracht haben, auf einmal nicht mehr verstehen, sich als fremd und unverstanden erscheinen, denn auch Jahre des Zusammenseins tilgen nicht den grundlegenden Mangel einer liebenden Vereinnahmung aus der bloß eigenen Sicht, die sieht, was sie sehen will. Stabiler mögen dann jene Beziehungen sein, die sich symbolisch geeinigt haben, nicht auch noch in allen Imaginationen einig sein zu müssen.

Wenn wir allgemeiner nach den Antrieben fragen, die uns lieben lassen, die uns im weiteren Sinne Beziehungen führen lassen, so gibt es sehr unterschiedliche Antworten. In allen Spiegelungen, wie ich sie behaupte, steckt ein Begehren, das wir unterschiedlich spezifizieren können: Als sexuellen Trieb (oder im Sinne des späten Freud sogar als verdoppelten Trieb nach Eros als Lust- und nach Thanatos als Todestrieb), als Selbsterhaltungsstreben, als Wünschen (nach allen Seiten), als elementare Bedürfnisse (Essen, Trinken, Schlaf und wiederum Sex) usw. Alle diese Zuschreibungen sind unscharf, weil sie alle durch die drei Kränkungsbewegungen betroffen sind: Wir haben bis heute keine vollständigen Antworten auf die Frage unserer Antriebe gefunden, und es erweist sich als zunehmend unwahrscheinlicher, überhaupt eindeutige Antworten für alle Fälle zu finden, weil schon die Frage zu vereinfacht gestellt ist. Dies eben macht die Kränkung aus! Es

lässt sich nicht einfach beantworten, was das sein soll – der Mensch. Es gibt ihn nicht – den Menschen. Der Mensch ist tot, es leben die Menschen.

Schon wieder spreche ich in Paradoxien. Ich spreche ja von *dem* Menschen, den ich zugleich dann verweigere, wenn ich sein Begehren näher erfassen will. Irgendwie muss ich dies spezifische, unscharfe „sein Begehren“ mit einer verallgemeinerten Aussage über Begehren zusammenbringen. Als Beobachter sehen wir so viele Menschen, deren Begehren ungleich ist. Das einzige, was gleich erscheint, ist, dass sie sich immer in dem spiegeln, was sie konstruierend begehren. Es macht offensichtlich weder Sinn noch Spaß, gänzlich allein etwas zu begehren. Das Imaginäre richtet sich immer auf etwas, vornehmlich und zunächst auf andere Menschen, aber in dieser menschlichen Vermittlung auch von Anfang an auf alle Objekte (Gegenstände, Dingwelten), die zur Verfügung stehen oder erschaffen werden.

Da dies am einfachsten zu beobachten ist, haben sich Beobachter oft auf die Vordergründigkeit solcher Objektbesetzungen konzentriert. Daraus sind auch jeweils wechselnde Pädagogiken des jeweiligen Zeitgeistes entstanden, in denen mit moralischem Zeigefinger demonstriert wird, was als Objekt nicht taugt. Denken wir nur an den Struwelpeter, der sich die Nägel und die Haare nicht schneiden will, den Zappelphilipp, der seine Motivationen nicht beherrscht, den Hans-guck-in-die-Luft, der sich seiner Umgebung nicht anpasst, diese und viele weitere pädagogische Bilder beschäftigen sich mit der Objektwahl und einer angemessenen Besetzung. Dies ist bis heute ein andauerndes Thema, weil bei aller singulären, individuellen Entwicklung eine Idee von Normalität im Hintergrund lauert, die die zugelassenen Spiegelungen und die begehrenswerten Objekte kulturell (darin allerdings sehr schichtenspezifisch) leiten will, weil dies – biologisch gesehen – eben nicht von alleine geschieht. So erfahren wir aus der Kultur sehr viel über unsere Biologie. Sie ist zwar eine Grundlage für unser Handeln, aber zugleich lässt sie uns eine große Offenheit, wie die Unterschiede unserer Besetzungsmöglichkeiten zeigen. Deshalb lässt sich der Konstruktivismus auch nicht sinnvoll *in erster Linie* biologisch begründen.

Die Imaginationen geschehen zwar zunächst in den Grenzen von Spiegelungen, aber sie können darin alle weiteren Wege bis hin zur Vereinsamung gehen. Kein Objekt der Lebenswelt ist frei von Besetzungsmöglichkeiten, was gerade unsere sexuellen Neigungen zeigen – und, wenn wir schon eben an Normalität dachten, dann erscheinen aus der Perspektive der Normalität etliche von ihnen als Perversionen. Der Perverse ist allemal ein Beobachterkonstrukt, aber ein solches Konstrukt tritt notwendig in einer Verständigungsgemeinschaft auch im Zusammenhang mit allgemeinen Normierungen des Lebens (insbesondere Strafrechtstatbeständen) auf. Insoweit sind wir in solchen Konstrukten nie in einer absoluten Wahlfreiheit, sondern in einem als normal ausgegebenen Wahlzusammenhang mit Geboten und Verboten.

Hier bieten sich zwei Beobachterperspektiven an, die für Analysen von Beziehungswirklichkeiten wesentlich sind:

(1) Rekonstruktionen von Objektbesetzungen und ihre Dramatisierung als Schlüsselszenarien bieten sich an, wenn wir uns im Chaos der Möglichkeiten

zurechtfinden wollen. Für die Schlüsselszenarien habe ich bereits herausgearbeitet, dass es zwar kein wahres und eindeutiges Modell für menschliches Verhalten geben kann, aber es kann immerhin Zuschreibungsformen geben, die *einer* Verständigungsgemeinschaft zur intentionalen Analyse eigenen Verhaltens dienen und Handlungsregulationen innerhalb einer Kultur reglementieren und legitimieren. Gerade die wissenschaftliche Arbeit richtet sich auf diese Aufgabe. Sofern wir ihre Versprechungen nach Wahrheit relativieren und die Rolle des Beobachters kritisch mit in den Blick nehmen, sind solche Rekonstruktionen wichtig, um allen Beobachtern als Konstrukte eine Orientierung zu geben. Sie dienen der Objektivierung. Kinder z.B. nutzen dann sehr zur Freude ihrer Eltern und Erzieher eine reglementierende Pädagogik zur Selbstbeschreibung ihres und fremden Verhaltens, um eine Art von Normalität zu erleben, die ihnen als Lebenssinn erscheint. Auf diesen Mustern bauen sich späterhin auch Lebenskonzepte von Erwachsenen auf.

(2) Die Anerkennung der Singularität von Ereignissen hingegen betont den individuellen Fall, der eben nicht so einfach in die Normierung passt. Das Individuum kämpft gegen die Norm, es steht gegen die Disziplin, es drängt nach Freiheit seiner eigenen Möglichkeiten von Objektbesetzungen. Oder es bemerkt gar nicht diesen Kampf, sondern fühlt sich in seinen Selbstbeobachtungen einfach nur anders als die Zuschreibungen in den Fremdbeobachtungen aussagen. Die Differenz zwischen der verallgemeinerten Zuschreibung und dem individuellen Ereignis markiert, dass Sinn und Orientierung nicht eindeutig aufgehen, dass es Unwägbarkeiten und Unschärfen gibt. Aktiv nutzen wir diese Seite der Selbstbehauptung vor allem dann, wenn wir uns bedroht oder gefährdet fühlen. Wir werden z.B. trotzig, kämpferisch, vielleicht aber auch verzweifelt. Der Aufstand gegen die Norm wäre auch eine mögliche Lösung. Es gibt aber auch die Kehrseite zum Aufstand: Häufig bemerken wir gar nicht, wie wir von Anderen unserer Singularität von Objektwahlen beraubt werden.

Allerdings werden die beiden Strategien auch durch Entwicklungen durchkreuzt, die ihre Bedeutung gegenwärtig als sehr widersprüchlich erscheinen lassen:

- ▶ Die kapitalistische Warengesellschaft bietet uns einerseits alle möglichen Objekte für Bedürfnisse und Begehren an, um gleichzeitig sich als Tauschgesellschaft zu verobjektivieren. So wird der scheinbare Raum subjektiver Objektwahlen ständig erhöht, indem immer mehr Waren – selbst mit annähernd gleichem Gebrauchswert – angeboten werden, obwohl uns kaum eine hinreichend sinnvoll erscheinende Wahl in all den Wahlen bleibt. Zudem müssen wir zugestehen, dass wir nur als normenorientierte und angepasste Individuen (als Arbeitskräfte im Regelfall) diese Wahlen realisieren können.
- ▶ Dabei wird gegenüber den tatsächlichen Teilnahmen an Objektrealisierungen der virtuelle Bereich einer Illusionierung von Teilnahme durch die Massenmedien immer stärker. Diese Virtualisierung dynamisiert unsere illusionären Wahlmöglichkeiten, aber sie frustriert zugleich die Bedingungen von realer Teilhabe.

- ▶ Die Netze der Lebenswelt schaffen immer mehr symbolische Ordnungen und Realitäten, die die Singularität von individuellen Ereignissen subvertieren. Gewiss – jeder braucht seine Eigenzeit, aber sieh: Die öffentliche Zeit dringt bis in die intimsten Sphären ein. Gewiss – jeder erlebt seine Sexualität, aber sieh: Die sexuellen Erwartungen werden in allen Möglichkeiten einem Massenpublikum vorgeführt. Gewiss – die Singlehaushalte nehmen zu, aber sieh: Für den öffentlichen Konsum ist Isolation nützlich. Unzählige Gewissheiten werden strapaziert, um doch nur im Netz der Lebenswelt sicher eingefangen zu werden. Dieses Netz ist unsichtbar und ungeplant. Es zeigt sich nur den Beobachtern, die die subjektiven und objektiven Bewegungen zusammendenken wollen. Nur warum sollten sie diese unbequeme Aufgabe auf sich nehmen?
- ▶ Die Individualisierung von zugelassenen Objektwahlen verstärkt den Druck, etwas in besonderer und einmaliger Weise zu tun. Die Erziehung vermittelt in den frühen Spiegelungen im glücklicheren Fall ein archaisches Größenselbst,¹ das den späteren Möglichkeiten aber oft nicht standhalten kann. So wird der Druck zur Übernahme der leichter erwerbbaeren illusionären Welten verstärkt.
- ▶ Beziehungen potenzieren diese Ambivalenzen. Sie selbst werden als Objektwahlen dargestellt und als solche empfunden. Sie dramatisieren durch das Zusammenwirken verschiedener Subjekte das widersprüchliche Spiel. Auch wenn es sich einige wünschen: Beziehungen sind als singuläre und individuell-bezogene Ereignisse nicht auf Dauer isoliert zu führen. Gerade ihre Komplexität führt dazu, dass alle hier genannten Aspekte immer ineinandergreifen.

2.1.4. Kulturelle Viabilität

Beschreibe ich ein solches Ineinandergreifen nach den dabei entwickelten Bewältigungsstrategien, dann bieten sich unterschiedliche Beobachterperspektiven an. Ich will nachfolgend von folgenden Beobachterannahmen ausgehen, die sich im Laufe der Darstellung noch differenzieren werden:

- ▶ Subjekte in Beziehungen sind stets Beteiligte oder Teilnehmer. Beteiligte sind stets Beobachter und Akteure. Der Unterschied zwischen Beteiligten und Beobachtern wurde eingeführt, um insbesondere auf eine Differenz zwischen direkter Handlung in der Teilnahme und Wahrnehmung oder Reflexion in der Beobachtung (gleichsam von einer dritten Position aus) aufmerksam zu machen. Der interaktionistische Konstruktivismus sieht zwar auch diese Unterscheidungen, aber er nimmt sie als eine Prozedur wahr. Wenn ich von Beobachtern spreche, dann sind es immer auch mehr oder minder – z.B. real oder virtuell – Beteiligte, Handelnde, Teilnehmer. Dabei gibt es keinen unbeteiligten Beobachter. Allein seine Anwesenheit *als ein Beobachter* drückt bereits eine spezifische Form des Beteiligtseins aus. Bei Teilnehmern reden

¹ So etwa nach der psychoanalytisch orientierten Sicht von Kohut (1976) oder Kernberg (1983).

wir auch von deren Teilnehmerperspektive im Prozess ihres Beteiligtseins. Dies zeigt, dass sie als Teilnehmer zugleich auch Beobachter sind. Und in ihren Handlungen sind sie stets Akteure. Ich werde diesen Gedanken mehrfach aufnehmen und präzisieren.

- ▶ Auch Beziehungen sind Beobachterkonstrukte. Wir müssen jeweils angeben, ob wir als Fremd- oder Selbstbeobachter sprechen. Wir müssen den Grad unserer Teilnahme bzw. unseres Beteiligtseins in der Prozedur bezeichnen.
- ▶ Beziehungen treten stets als deutbare Situationen für unterschiedliche Beobachter auf. Als Beobachter typisieren wir solche Situationen. Es gibt aber keine vollständige oder eindeutige Liste solcher Typisierungsmöglichkeiten. Ich will mich in den nachfolgenden Abschnitten vor allem auf drei wesentliche Typisierungen beschränken: auf zeitliche, räumliche und soziale Aspekte von Beziehungen.
- ▶ Fragt man in Beziehung stehende Menschen, warum sie gerade in diesen Beziehungen stehen, so hört man oft, dass diese Beziehungen zu ihnen passen. Die Passung ist ein wesentliches Kriterium für Beziehungen. Es ist eine Selbstbeschreibung einer kulturellen Viabilität, die sich jeweils unterschiedlich spezifizieren lässt. Aber die Passung selbst ist sehr unscharf: Sie ist in ihrer Herleitung meist unklar und unbewusst (Beziehungen kommen oft zufällig zustande); sie ist in der Zeit stark veränderlich (Beziehungen scheitern oft); sie ist ein räumlich offenes Konzept (Beziehungen überbrücken immer öfter größere Raumabstände); sie ist sozial durchlässiger geworden (Standeszwänge haben bei Beziehungen abgenommen); sie ist in ihren Zielsetzungen uneinheitlich (eindeutige Beziehungsziele wie z.B. Fortpflanzung zur Besitzsicherung nehmen ab). Diese hier nur exemplarisch angeführten unscharfen Bedingungen von Passung verdeutlichen, dass vor allem Einzelfallbeschreibungen erst verständlich machen können, was das Passende an jeweiligen Beziehungen ist. Die Unschärfe der Passungen kann kaum mit der Schärfe *eines* Typisierungsversuches eingefangen werden. Dies relativiert auch meine nachfolgenden Darlegungen.
- ▶ Wird hingegen Passung an der gesellschaftlichen Bewertung von Normalität oder von Erfolg geknüpft, dann gehen wir einen gefährlichen und einseitigen Weg. Hier müssten wir über Kriterien verfügen, die eindeutig definieren, was normal und was erfolgreich in Beziehungen ist. Wir hätten dann eine Sicht von Passung, die uns das schon erklärend voraussagt, was wir zu beobachten haben. Doch genau solche Sinnkonzepte sind aufgrund der Kränkungsbewegungen, die ich herausgestellt habe, als eindeutige, vollständige Konzepte gescheitert. Dies aber bedeutet keineswegs, dass wir nun nicht mehr von normal oder erfolgreich im Blick auf Beziehungen sprechen dürfen. Wir müssen jedoch die Beobachter angeben, die so sprechen. Ein Paar z.B. erlebt sich in seinem Verhalten als normal. Ein Fremdbeobachter kann einwenden, dass er dies anders sieht. Der Therapeut als Fremdbeobachter wird aber nicht sagen können: „Sie sind nun wirklich nicht mehr normal“, d.h. so „normal“ wie er. Er wird relativierend sprechen müssen, weil er die verschiedenen Beobachter- und Zuschreibungsebenen anerkennen muss, sofern er konstruktivistisch denkt. Erfolgreich wäre seine Therapie dann, wenn das Paar, das in einer Krise steckt, diese überwindet. Die Lösung kann ihm ab-

wegig erscheinen, sie muss nicht in das Normalitätskonzept des Therapeuten passen. Der einzige Rahmen von Passung, der für alle gilt, sind Rechtsnormen der jeweiligen Kultur, die den verallgemeinerten Normalitätsstandard konventionell fixieren (wenn auch niemals für alle Zeit und für alle Kulturen gleich).

- ▶ Eine wesentliche Passungsbeschreibung von Beziehungen ist der Tausch: Beziehungen leben sehr oft nach einer Bilanz von Geben und Nehmen. Dies erscheint nicht nur für frühe Kulturen als typisch, wie Mauss in seiner Schrift „Die Gabe“ (1974) analysiert, sondern insbesondere auch für das christlich geprägte Abendland. Denken wir nur an Pascals berühmte Reflexion über die Existenz Gottes: Es lohnt selbst dann an Gott zu glauben, so Pascal, wenn die Wahrscheinlichkeit seiner Existenz aus unserem Wissen heraus extrem niedrig ist. Sollte Gott doch existieren und wir kommen tatsächlich in den Himmel, dann ist unser Gewinn nämlich unendlich groß. Sollte er nicht existieren und wir glauben nicht, dann geschieht nichts weiter. Sollten wir aber nicht an ihn glauben und er existiert doch, dann landen wir in der Hölle, und der Verlust ist unendlich groß. Wäre es also nicht aus Vorsicht klüger, sich auf einen Tausch einzulassen, als ihn ganz und gar abzulehnen? Ähnliches erfahren wir in Paarbeziehungen, wie Therapeuten heutzutage gerne vorrechnen: Sie sprechen von Bilanzen in einer Beziehung, von Symmetrien oder Komplementarität, vom wechselseitigen Verkehr und Austausch der Gedanken usw., um so die Spiegelungen nach Anerkennung oder den materiellen Austausch nach wechselseitiger Versorgung von Bedürfnissen auszudrücken. Auch wenn wir hier oft einen Verlust unseres vermeintlich besseren Wissens erleiden, wäre es nicht klüger, einen Tausch anzunehmen, wo man mindestens fiktiv denken kann, am Ende etwas Höherwertiges zurückzuerhalten? Eine erfolgreiche Therapie gleicht die Bilanzen wieder aus – zumindest ideell –, um dem Paar eine ausgeglichene, als gerecht, verlässlich usw. wahrgenommene (konstruierte und akzeptierte) Lösung zu ermöglichen. Die kapitalistische Tauschgesellschaft tut ihr übriges, um diese Tauschanliegen zu motivieren und zu dramatisieren. Es herrscht überall eine Erwartung nach Geben und Nehmen, nach Ausgleich, nach Spiegelung, aber eben auch die Vorstellung, etwas Höherwertiges zurück zu erhalten. Zudem besteht die Illusion, dass dies vielleicht sogar gerecht zugehen könnte. Immer soll alles möglichst passend sein. Daraus aber entsteht eine Übererwartung an das Tauschen: Letztlich soll es immer einen Gewinner, einen Nutznießer im Tausch geben. Man darf nicht zu den Verlierern gehören. Und dennoch erzwingt gerade der Tausch, dass es in der Regel zu Gewinnern und Verlierern kommt. Der gerechte Tausch funktioniert nämlich nur, wenn sich alle am Tausch bereichern könnten. Aber dies wird dann immer unmöglicher, wenn der Tausch bloßes Mittel zum Zweck der Bereicherung selbst wird – und nicht mehr Ausgleich für ungleiche Verteilung ist. Je mehr Profit aus dem Tausch gezogen werden soll, um so stärker werden Gerechtigkeits-erwartungen subvertiert – und dies scheint für den Markt ebenso zu gelten wie für Beziehungen.

- ▶ Die Virtualisierung von Tauschvorgängen verwirklicht sich in unzähligen Passungsmustern. Die virtuellen Fernsehserien und Talkshows leben von der Darstellung passender oder unpassender Beziehungen. Beides übt gleichermaßen Reiz aus, damit der Zuschauer sich in seiner Lebenswelt als passend empfinden kann. Serien sind nur dann Massenerfolge, wenn sie mindestens ein paar typische Muster zur Identifikation anbieten. Dies hat wahre Orgien von Gut-Böse-Klischees produziert, die mit möglichst viel Action und unter Beschleunigung der Zeit es uns erlauben sollen, alles möglichst auf den ersten Blick zu verstehen und kostbare Kraft des Nachdenkens zu sparen. Vom Sinn her sind die Narrationen dabei schwach, aber vom Schwach-Sinn leben die Verdichtungen und Verschiebungen einer Traumwelt: Ablenkung gegen die langsame Zeit als Gefahr der Langeweile, Action gegen die anstrengende Zeit des Nachdenkens, eindeutige Bilder und klare Metaphern gegen die Vieldeutigkeiten und Ambivalenzen. Je mehr zudem die Werbung solche Medienkultur finanziert, um so mehr dringt auch hier die Tauschvorstellung ein und erzeugt einen virtuellen Massengeschmack. Er bedingt eine neue Vereinheitlichung in der scheinbaren Programmvielfalt, die sowohl vom Schema, von den Inhalten als auch den Darstellungsformen immer ähnlicher in unterschiedlichen Programmen wird. Für die massenhaften Beobachter aber wird dies zur Falle einer Sich-selbst-erfüllenden-Prophezeiung: Am Ende werden sie so blöd, für wie sie die Programmgestalter von vornherein halten. Die Virtualisierung unserer Objektwelten ebenso wie unserer Beziehungen wird gegen solche Verblödung von uns immer mitbedacht werden müssen. Als Beobachter sind wir nicht nur zugleich Beteiligte, sondern unterschieden in Beteiligte in einer konkret-realen oder virtuellen Welt. Dabei, so erweist sich (vgl. Reich/Sehnbruch/Wild 2005), ist diese Unterscheidung nicht immer trennscharf vorzunehmen, da das Virtuelle immer größere Bereiche unserer Lebenswelt als konkrete Realität einnimmt.
- ▶ Beziehungen sind nie nur Bedingungen und Ressourcen des Zusammenlebens, sondern immer auch Lösungen. Es hängt allein von der Wahl der Beobachterperspektive ab, auf was wir mehr sehen. Wenn wir rekonstruktiv an Beziehungen herangehen, dann versuchen wir vor allem ihre Ressourcen zu erfassen: Wie wird in der Beziehung gelebt? Welche Muster gibt es? Welche Mehrgenerationenperspektive? Welche materiellen und ideellen Lebensumstände usw.? Ins Konstruktive gewendet sind diese Leistungen der Familie ihre Lösungen in Auseinandersetzung mit ihren Lebensbedingungen. Dies ist eine gänzlich andere Perspektive. So kann uns ein Sozialwissenschaftler möglichst exakt empirisch zu beschreiben versuchen, wie heute eine Arbeiterfamilie lebt, aber diese Rekonstruktion – so schematisch sie in der Regel ausfällt und so wenig sie damit als umfassender Ausdruck des tatsächlich gelebten Lebens taugt – geschieht notwendig aus einseitiger Perspektive. Hier will ein Sozialwissenschaftler für sich konstruktiv etwas beweisen (z.B. eine Forschungshypothese), wohingegen die Arbeiterfamilie konstruktiv Probleme ihres Lebens löst. Dies ist ein Beobachterproblem: Frage ich den Sozialwissenschaftler nach seinen Beobachtungen, die er meist abgehoben vom Lebensalltag der Familie gewinnt – als neutraler Beobachter, wie es heißt –, dann ist seine Rekonstruktion schon durch seinen Lösungsansatz subvertiert.

Diese Subversion kann auch nur teilweise durch teilnehmende Beobachtung aufgebrochen werden, denn als Fremdbeobachter bleibt der Sozialwissenschaftler von anderen Konstruktionen geleitet als das Familienmitglied der beobachteten Arbeiterfamilie. Will er etwas von den Lösungen der Arbeiterfamilie begreifen, dann muss er diese über die beteiligten Beobachter, d.h. die Familienmitglieder selbst zum Ausdruck bringen. In diese Richtung gehen mittlerweile etliche sozialwissenschaftliche Bemühungen, wenn im Rahmen einer *oral history* oder mittels biografischer Methoden gearbeitet wird. Aus dem Blick des interaktionistischen Konstruktivismus sind solche Forschungen bevorzugt zu entwickeln. Als Moderator, um dies zu rekonstruieren, müsste unser Sozialwissenschaftler in einem Team z.B. mit Sozialarbeitern, Therapeuten zusammenarbeiten, die Übersetzungshilfe leisten. Solche Übersetzungen sind notwendig, weil die konstruktiven Lösungen (sozialwissenschaftlicher Jargon zur Beschreibung von Arbeiterfamilien und der Jargon der Arbeiterfamilien) so weit auseinanderliegen. Dieses Beispiel illustriert: Will sich die wissenschaftliche Arbeit auf Beziehungen in ihrem Alltag einlassen, dann reichen Rekonstruktionen als konstruktive Lösungen der Wissenschaft nicht aus. Die konstruktiven Lösungen der beteiligten Beobachter, Teilnehmer und Akteure müssen vielmehr ins Zentrum von Darstellungen und Interpretationen rücken. Dies verändert die Sozialwissenschaften radikal hinsichtlich der damit erforderlich werdenden Interdisziplinarität und Beziehungsorientiertheit.

- Die Unterscheidung einer Inhalts- und Beziehungsseite hilft uns immer wieder, uns als Beobachter in der Lebenswelt (vgl. Kapitel IV) zu orientieren. Es ist eine Unterscheidung, die durch die inhaltliche Bestimmung von objektivierten Weltbezügen, so wie ich sie in Kapitel II diskutierte und im ersten Gefangenendilemma exemplarisch – wenn auch vereinfacht – darstellte, und durch die unschärfere Bestimmung von Beziehungen nach den Prämissen einer Psycho-Logik gebildet wird. Ich will die genauere Begründung und Differenzierung dieser Unterscheidung (besonders im Blick auf die Erziehung) hier nicht darlegen, da dies anderen Ortes bereits erfolgte (vgl. Reich 2005), sondern nur grundsätzlich betonen, dass Beziehungen nicht ausschließlich unter einer inhaltlich-kognitiven Betrachtungsweise gedeutet werden können. Dies verbieten nicht nur neuere Kommunikationstheorien, sondern vor allem kognitive Arbeiten selbst, sofern sie sich dem Thema Kognition und Kommunikation umfassend stellen. Als Spiegelungsvorgänge umschließen Beziehungen eine unendliche Kette von Wahrnehmungen, die sich im Wechselspiel von Selbst- und Fremdbezügen beobachten lassen. Dabei sind solche Wahrnehmungen jedoch schnell durch die Möglichkeiten von Objektwahlen und die oft naiv dominierende Vorstellung, Beziehungen verobjektivieren zu können, geprägt.

In Aufnahme dieser Überlegungen will ich nachfolgend in einem ersten Schritt zeigen, dass kognitive Verobjektivierungen Beziehungen ohne Rücksicht auf Gefühle und Spiegelungen nicht hinreichend erklären können (2.2). In einem zweiten Schritt wird in einer umfassenden Interpretation versucht, die Zirkularität von

Beziehungen (als Konsequenz der Notwendigkeit von Spiegelungen) systematisch zu entfalten (2.3). Die Analyse wird zeigen, dass der interaktionistische Konstruktivismus aufgrund der Beziehungssicht ein neues Lernkonzept benötigt (2.4). Da Beziehungen nicht nur direkte Teilnahme, sondern auch eine virtuelle Teilnahme – und dies in zunehmendem Maße – bedeuten, will ich thematisieren, warum diese Unterscheidung für Beziehungsanalysen wichtig ist (2.5). Schließlich gilt es zusammenfassend zu diskutieren, was es bedeutet, wenn es keinen besten und letzten Beobachter mehr für die (passende) Deutung von Beziehungen gibt (2.6).

2.2. Kognitionen und Gefühle: zwei wesentliche Perspektiven in der Beziehungswirklichkeit

Im Rahmen sprachwissenschaftlicher und kultureller Forschungen spielen die Kognitionen bis heute eine bevorrechtigte Rolle, um menschliches Verhalten auch auf der Kommunikations- oder Beziehungsseite zu analysieren. Innerhalb des Spektrums solcher Forschungen ragt mit der Ethnomethodologie ein Ansatz heraus, der in seiner Tendenz meinem Anliegen nahekommt, die Unschärfen von Beziehungen in ihrer Bedeutung für kommunikative Prozesse und Fragen der Objektivierung näher zu erfassen. Insbesondere durch Arbeiten von Garfinkel (1984) sind Fragen der Kognition in den Alltagsbezügen des normativen, sozialen Lebens rekonstruiert worden. Ich will dazu einige ausgewählte Punkte aufnehmen und nennen, die ich recht frei interaktionistisch-konstruktiv deute:

Die soziale Welt ist für Garfinkel und andere Ethnomethodologen zwar um Normen herum aufgebaut, aber die Akteure in dieser Welt haben sich keinesfalls bloß an vorgegebene Muster anzupassen. Sie müssen im Gegenteil kompetent agieren, weil sie in Alltagssituationen eine soziale Organisationsfähigkeit entwickeln müssen, die Interaktionen sowohl verständlich als auch zurechenbar gestalten.

Die Verständlichkeit ist eingebunden in gemeinsame normative Erwartungen, die soziale Kontexte bestimmen, und in ein Hintergrundwissen, das als kognitive Voraussetzung die angemessene Interpretation solcher Kontexte mit bedingt. Dabei ist es entscheidend, dass verschiedene Kulturen sehr unterschiedliche Interpretations- und Erwartungsschemata erzeugen. *In einer Kultur* aber müssen die Interaktionsteilnehmer sich wechselseitig eine gewisse Kenntnis dieser Schemata zuschreiben, um eine hinreichende Zurechnungsfähigkeit zu erzielen. Wie aber erlernt man diese Interpretations- und Erwartungsschemata?

Die Ethnomethodologie gibt zu, dass sie sowohl verborgen als auch unformuliert weitergegeben werden. Hier bieten sich unscharfe Beobachtungsbedingungen an: Intuitives Verstehen, stillschweigende Routinen, implizites Wissen, projektive Übertragungen, unterstellte Relevanz usw.

Für den interaktionistischen Konstruktivismus ist dies keine Überraschung. Der Wechsel von einer engen Beobachtungsdefinition kognitiver oder normativer oder sozialer Vorstellungen in die Beziehungswirklichkeit, d.h. in die Alltagspraktiken, die singulären Ereignisse von Beziehungen, die spezifischen Passungsformen solcher Beziehungen erzwingen die Aufgabe eindeutiger Erwartungen und Interpretationen, aber sie zeigen auch, dass dies mit einem Problem der Zurechnungsfähigkeit im Sinne von herzustellender Normalität in einer Verständigungsgemeinschaft verbunden ist. Woran messen wir solche Zurechnungsfähigkeit in aller Regel? In den Beziehungen haben wir uns zu rechtfertigen, dass das, was wir tun, den Regeln der Beziehungen entspricht. Insbesondere Regelverletzungen bei einschlägigen normativen Erwartungen und Interpretationen führen in den meisten Fällen zu Sanktionen, die in unterschiedlichen Abstufungen (von der ablehnenden Geste bis hin zur Bestrafung) durchgeführt werden. In den sozialen Praktiken entwickeln sich hierbei Routinen oder noch verfestigter Institutionen, die die normativen Zwänge sowohl als Erwartung wie als Hintergrund entfalten (vgl.

weiterführend Kapitel IV.3.3.1.1). Dennoch können sie nicht vollständig garantieren, dass das Subjekt sich an die normativen Erwartungen hält oder wie es seine Haltung spezifisch an die jeweiligen Situationen mit Kompetenz angleicht, abwandelt, verändert. Dies liegt an der interaktiven Kompetenz selbst, die die Ethnomethodologie zumindest auf der symbolischen Seite wie ich anerkennt: Die Handlungen der Akteure werden immer im Blick darauf zugerechnet, wie Andere diese wahrnehmen und bewerten. Dabei erscheint ein zirkuläres Verhältnis, das die Zurechnungsfähigkeit von vornherein in eine antizipierte Wirkung der eigenen Handlungen im Blick auf die Wahrnehmung durch Andere richtet. Dieses zirkuläre Handlungsmodell verändert die Rechenschaftspflichten des Subjekts. Es kann sich in seinen Handlungen jetzt dadurch rechtfertigen, dass es die Anderen reflexiv oder intuitiv vorbedacht hat. Dabei spielen die kulturell-situativen Regeln eine entscheidende Rolle. Aber dies sind keine Regeln, die von außen an den Akteur herangetragen werden, sondern Regeln, die sich in seinen Prozeduren selbst formen, modifizieren, verwirklichen. Eine interaktionistisch-konstruktive Sicht auf Alltagsbeziehungen betont ganz entschieden, dass die Akteure ihre Wirklichkeit re/de/konstruieren, wobei die Prozeduren, in denen dies geschieht, als Grundlage von Zurechnungsfähigkeit herangezogen werden müssen.

Die Begründungsreichweite der Subjekte in sozialen Handlungen variiert allerdings erheblich. Dies liegt schon daran, dass es keine regelgeleitete Instanz gibt, die gesellschaftliche Normen eindeutig und für alle Situationen instruktiv vermitteln könnte. Aus konstruktivistischer Sicht sehe ich ohnehin die Unmöglichkeit, dem Subjekt alle Konstruktionen zu verordnen. Mit Garfinkel teile ich die Auffassung, dass soziale Situationen durch die Tätigkeiten der Akteure selbst erst hergestellt werden, so dass die Prozeduren umfangreicher als die allgemeinen normativen Regeln sind. Regeln sollen für möglichst alle Fälle gelten, aber dieses „für alle Fälle“ schließt eben auch ein, dass Erwartungs- und Interpretationsarbeit von den Akteuren verlangt wird, um situationsspezifisch zu agieren. Dies gilt vor allem auch deshalb, weil es selbst sehr unscharfe, mehrdeutige, zweifelhafte, unvollständige, ambivalente Normen gibt. Dies macht die Lebendigkeit sozialer Beziehungen aus: Es ist nie vollständig und eindeutig abzusehen, wie in Interaktionen gesellschaftliche Praktiken, Routinen und Institutionen sich entwickeln und verändern. Allerdings gibt es unterschiedliche Beharrungsmomente, die von den vereinzelt Praktiken zu den schon schwerfälligeren Routinen bis zu den oft starren Institutionen zunehmen.

Aus einer kognitiven Perspektive dienen dialogische Verhandlungen der Akteure dazu, die erwarteten Regeln zu interpretieren und je nach Situation auch Neudeutungen zu entwerfen. Dies betrifft nicht nur Regeln, sondern alle Inhalts- und Beziehungszuschreibungen. Gerade auf der Inhaltsseite sind deshalb viele Begriffe abstrakt und von hoher Deutungsdehnbarkeit. Dies ermöglicht situative Spielräume und veränderte Nutzungen im Gebrauch der Sprache. In der Lebenswelt müssen die Kontexte mit ihren feinen Nuancen zwischen verschiedenen Verständigungsgemeinschaften dabei subtil angeeignet werden, wenn man mit seinen Wahrnehmungen und Äußerungen nicht fehl gehen will. Hier benötigen wir eine Beobachtertheorie, die ich allerdings nicht wie die Ethnomethodologie vorrangig auf Sprecher und Hörer konzentrieren will. Ethnomethodologisch betrachtet geschieht zwischen Sprecher und Hörer folgendes: In der Interpretation sind beide

auf Zusammenarbeit angewiesen. Wenn jemand spricht, dann muss er sich darauf verlassen, dass der Hörer seine Interpretationsarbeit leistet, um alle situativen Nuancen im Blick auf die Mitteilungen zu erfassen. Hierbei ist sehr kontextsensibel vorzugehen, weil Ablehnungen mehr Aufwand für die Zusammenarbeit verlangen als Annahmen. Die Zusammenarbeit ist dann meistens unkompliziert, wenn Einverständnis herrscht. Bei Ablehnungen gehen die Akteure oft so vor, dass Einschränkungen oder Abschwächungen vorgenommen werden – die sogenannte Höflichkeit –, um eine weitere Zusammenarbeit nicht zu gefährden. In der neueren, konstruktivistisch orientierten Kommunikationstheorie hat man diese Interpretationsarbeit stark differenziert, indem man verschiedene Verhaltensstrategien (Annahme, Abweisung, Entwertung, Symptombildung) oder Seiten der Mitteilungen auf der Seite des Sprechers und Hörers feststellte: Inhaltsbezug, Beziehungsbezug, Appellfunktion und Selbstkundgabe sowohl auf Seiten des Sprechers wie auf Seiten des Hörers gehen hier ein zirkuläres Wechselspiel ein (vgl. Reich 2005, Kap. 2). Ebenso hat man Eigenschaften insbesondere des Hörers zu differenzieren versucht, die die Interpretationsarbeit erleichtert und als aktives Zuhören bezeichnet werden. Der Hörer signalisiert hier dem Sprecher den Fortschritt seiner Interpretationen durch *Feedback* im nonverbalen und verbalen Bereich. Aber diese Beschreibung gilt nicht nur für Sprecher und Hörer, sondern im Grunde für alle kommunikativen Handlungen.

Sehen und Gesehen werden ist eine andere große Gruppe von Handlungen, in denen die hier beschriebenen Mechanismen deutlich zu beobachten sind. Was bei Garfinkel aber nicht hinreichend beachtet wird, sind die Aspekte imaginärer Kommunikation. Auch hier wirken die Leistungen von Sprecher und Hörer, von *ego* und *alter ego* zusammen, und gerade in diesem Bereich wird oft eine Grundlage für Missverstehen oder für Grenzen des Verstehens gelegt, die den kognitiven Bereich übersteigen.

Was nun die Rolle der Kognitionen betrifft, so dienen sie als allgemeine, abstrakte Strukturen, die in Situationen durch „lokale Partikularisierungen“ re/de/konstruiert werden. Die Rekonstruktion fügt ihnen einen scheinbar invarianten Sinn zu, die Konstruktion betont das lokale, singuläre Ereignis des Akteurs, das Varianten einbringt, die Dekonstruktion kann beide Seiten bekämpfen und auf ein neues Niveau der Beobachtung heben. Diese Möglichkeiten operieren für Garfinkel überwiegend zwischen Struktur und Kontext. Die Strukturen schreiben gesellschaftlich sanktionierte Erwartungen und Interpretationen von Normen vor, die von kompetenten Akteuren kontextsensibel, d.h. interaktionsbezogen und lokal-partikular, umgesetzt werden. Die Kontextsensibilität schließt nicht nur die Inhaltsseite, sondern insbesondere auch die Beziehungsseite ein. In der Wechselwirkung von Beschreibung einer Struktur und Kontextualisierung wird ein konstruktiver Vorgang erkennbar, denn Garfinkel betont, dass im Prozess eine Passung erkennbar wird, die durch die praktischen Erfordernisse der Akteure selbst veränderlich ist. Hier ist nichts für die Ewigkeit gemacht, sondern stetiger kultureller und sprachlicher Veränderung unterworfen.

Andererseits begrenzen Kognitionen eine mögliche Instabilität und Unzurechnungsfähigkeit von Interaktionen dadurch, dass die Zusammenarbeit der Akteure in der Kommunikation kulturell vorgeprägt ist. In der westlichen Kultur

wird hier z.B. in der Kommunikation ein gewisses Abwarten, eine zuhörende Geduld verlangt, die nicht schon bei den ersten Worten zu wilden Aktionen tendiert. Bevor Veränderungen einsetzen, bedarf es hier der Klärung, der umfassenden Überlegung und Abwägung von Vor- und Nachteilen. Diese Begrenzung kann bis hin ins Konservative treiben, indem die Regeln für Praktiken, Routinen und Institutionen möglichst starr gehalten werden. Die Legitimation einer solchen Starre wird meist in Objektivationen einer engeren Beobachtungswelt gesucht, weniger in den Praktiken der Beziehungswirklichkeit. Werden diese Normierungen auf die Beziehungen übertragen, dann darf nicht sein, was nicht sein kann.

Für Garfinkel gibt es viele rationale Eigenschaften praktischer Tätigkeiten. Dazu zählen z.B. Leistungsfähigkeit, planvolles Vorgehen, Kohärenz im Handeln, Repräsentativität, Verständlichkeit, Konsistenz, Klarheit, Tüchtigkeit, klare Beweiskraft, treffsichere Berichte, angemessene Beweise. Aber diese kognitiven Aspekte sollen nicht bewertet werden, weil es dem beobachtenden Forscher nur um neutrale ethnomethodologische Beschreibungen von Tätigkeiten und Rechenschaftsberichten der Akteure geht, deren Angemessenheit allein im Kontext der Selbstbeobachter entschieden wird. Der Fremdbeobachter sammelt und staunt. Aber kann er dies so neutral, wie wir es erwarten? Ist er nicht auch Teil einer Verständigungsgemeinschaft, vielleicht sogar der gleichen, die er neutral beschreiben will? Hier beziehe ich eine Gegenposition: Der Fremdbeobachter re/de/konstruiert mit seinen Beobachtungen nie aus einer neutralen Position, sondern ist immer schon in den Kontext, der zur Beobachtung angeboten steht, zirkulär verwoben. Dies zeigen gerade die von Garfinkel herausgestellten Beobachterbegriffe sehr deutlich. Warum diese und keine anderen? Warum eine Konzentration auf rationale Eigenschaften in praktischen Diskursen und nicht auf andere? Schon die Heterogenität der Beobachterinteressen in einer Kultur (ganz abgesehen von unterschiedlichen interkulturellen Vorannahmen) verhindert jegliche Neutralität. Deshalb haben wir die jeweiligen Beobachter und ihre Interessen- und Machtlagen bei jeder Beobachtung dekonstruktiv zu bedenken.

McCarthy (1993, 263 ff.) lehnt die Neutralitätsthese aus anderen Gründen ab. Für ihn liegt die einseitig herausgestellte Bedeutung Garfinkels vor allem darin, dass er gegenüber einer möglichen Kontingenz von Welt deren Objektivität nicht verlieren will. „Kurz, die Objektivität der realen Welt – die Grundlage unserer kooperativen Tätigkeiten – ist eine konstante Voraussetzung und zugleich eine fortwährende Leistung der alltäglichen Interaktion.“ (Ebd., 265) Im Anschluss an Pollner (1987) betont er die intersubjektive Verfügbarkeit über eine unabhängige Realität, die wir wahrnehmen und erfahren und die uns zu einer kohärenten Darstellung von Realität führt. Treten hier Diskrepanzen auf, so werden sie rückführbar z.B. auf Wahrnehmungsfehler (schlechte Sicht, materielle Hindernisse, optische Täuschungen, Halluzinationen), auf Interpretationsfehler (mangelnde Erfahrung, beschränkter Blickwinkel, unvollständige Information) oder Fehler in der Berichterstattung (Unklarheiten, Ungenauigkeiten, Lügen). Aber alle diese Fehlermöglichkeiten ändern nichts grundlegend an der Erwartung, in der Interaktion normativ eine einheitliche und gültige Welt aufrecht zu erhalten. „Wenn tatsächlich gegebene Darstellungen von diesem Ideal abweichen, ändern wir nicht die objektive Welt, sondern diese Darstellungen.“ (McCarthy 1993, 265) Zwar gibt es unterschiedliche Teilnehmer an Interaktionen, die immer zugleich Be-

obachter sind (ebd., 324), aber diese drängen in argumentativer Auseinandersetzung eben darauf, ein Publikum nach dem anderen zu überzeugen, bis sich die vernünftigen Argumente durchgesetzt haben (ebd., 271). Hier erscheinen letztlich die besseren Gründe, die die Gründe von Anderen besiegen. Das letzte Publikum, das sich dessen als Öffentlichkeit sicher ist, kann „kraft seiner einzigartigen Kompetenz einleuchtend die Vertretung übernehmen für das „universale Auditorium“ aller rationalen Wesen, die diese Angelegenheit beurteilen können.“ (Ebd., 272) Wird dieser Anspruch aufgegeben, dann gehen unbedingte Wahrheitsansprüche verloren, und es ergibt sich ein bloßes Meinen: Ich meine/du meinst, wir meinen/ihr meint, ohne dass ein tatsächlicher wissenschaftlicher Fortschritt noch möglich wäre.

Mit dieser Argumentation haben wir es immer wieder zu tun, wenn wir dagegen die geschilderten Kränkungsbewegungen und eine konstruktivistische Betrachtungsweise setzen, die sich vor Universalien hütet. Für einen universalen Anspruch im Bereich der Kognitionen sehe ich aber keinerlei Anlass. Allein schon die strapazierte kognitiv-rationale Realität da draußen, die es objektiv für alle gleich geben soll, ist ein Konstrukt, das McCarthy bloß normativ einsetzen kann, um seine überfrachteten Erwartungen zu realisieren. Die Beziehungswirklichkeit ist nun aber insbesondere ein Ort der Wahrnehmung und Handlung von Beobachtern, Teilnehmern und Akteuren, in dem diese Überfrachtung keineswegs gelten kann. Dies gesteht auch Habermas zu, wie wir noch später diskutieren werden. Gerade in der Beziehungswirklichkeit setzen sich nicht immer die rationaleren Gründe als die besseren durch. Welcher Beobachter soll denn hier auch einen privilegierten Zugang zur Objektivität da draußen haben? Wenn aber dieses Erkenntnisprivileg höchster Rationalität nur noch für Blicke auf eine objektive Welt gelten soll, in der wir Geltungsansprüche allgemeinsten Art überprüfen, dann bleibt die Frage nach den Praktiken, in denen dies überhaupt geschehen kann.

Garfinkel und andere Ethnomethodologen sind hier bedeutend vorsichtiger. Es sind die menschlichen Praktiken selbst, die interaktiven Verhältnisse, die das generieren, was als wahr und objektiv gilt. In den Kognitionen selbst aber sind weniger die rationalen als vielmehr die mächtigen, mit der Pragmatik der gesellschaftlichen Gruppeninteressen verbundenen Maßstäbe jene, die als höchste Rationalität auf jeweiliger Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung erscheinen. Gerade dies zeigen Kulturvergleiche in auffälliger Weise. Und von dieser Kränkung geht auch der interaktionistische Konstruktivismus prinzipiell aus. Damit stellt sich mir das Problem einer rationalen Zurechnungsfähigkeit immer nur in den mehr oder minder kontingenten Kontexten von Verständigungsgemeinschaften, deren Universalismus eine überfrachtete Fiktion ist, wenn ich auf Praktiken in der Gegenwart sehe. Bei McCarthy erscheint die Gefahr eines letzten Besserwissers, der seine Theorie als die eines letzten universalen Auditoriums versteht, auch wenn es kaum ein Publikum (außerhalb elitärer akademischer Kreise) gibt, das solche Letztbegründungen noch versteht. Im Rahmen des Kapitels IV werde ich diese Problematik noch einmal weiterführend aufnehmen. Wechseln wir nun vom kognitiven Beobachtungsfeld zu den Gefühlen. Beziehungen spielen sich nie nur kognitiv, d.h. als Schematisierungen im Rahmen

von Zeichenprozessen, als sprachliche Vermittlungen oder Assoziations- und Denkvorgänge ab. Beziehungen sind vielmehr – und dies in Vermittlung mit ihren kognitiven Seiten – sehr stark durch Gefühle bestimmt. Was aber sind Gefühle? Sousa (1997) hat in einer umfassenden Untersuchung versucht, die Gefühle nach ihrer symbolischen Seite hin zu analysieren. Allein symbolisch – unter der Perspektive der Rationalität geschaut – tauchen schon unterschiedliche Aufgabenbereiche von Gefühlen, die wir als Beobachter konstatieren können, auf:

- ▶ Es gibt vernünftige Gefühle (ebd., 27 f.). Zumindest denken wir, dass wir unter bestimmten Umständen ebenso empfinden würden wie ein Anderer. Die Spiegelung ermöglicht uns, symbolische Lösungen, die sich gefühlvermittelt darstellen, als eigenes Vorstellen zu entfalten. Sousa allerdings reduziert diese Übertragungen auf ein sprachliches Phänomen (mithin auf eine rein symbolische Leistung): Die Normalität erscheint als eine Begriffsnorm, nach der wir Gefühle beurteilen. Ähnlich wie bei Überzeugungen und Wünschen gelangen wir zumindest manchmal aufgrund von Vernunftargumenten zu Gefühlen. Doch kann dies das Hauptanliegen der Gefühle sein?
- ▶ In anderer Hinsicht dienen Gefühle oft der Rechtfertigung (ebd., 28). Dies ergibt sich aus dem Zusammenhang mit der Vernunft. Wenn Gefühle vernünftig sein können, dann kann man mit ihnen Handlungen entschuldigen oder rechtfertigen. Gefühle werden in diesem symbolischen Kontext gerne benutzt, um anscheinend sonst Unerklärliches zu erklären. „Er tötete den Liebhaber seiner Frau aus Eifersucht.“ Diese dramatische Handlung voller Schuld ist für Außenbeobachter nachvollziehbar, weil sie für eine Eskalation von Gefühlen ein vernünftiges Motiv erkennen. „Sie tötete ihn aus Liebe.“ Der Nachvollzug ist hier bereits allgemeiner; er setzt voraus, dass wir als Beobachter das Gefühl rational nachvollziehen können, dass Liebe mitunter blind gegen alle Folgen des Handelns macht. Sousa meint, dass wir bei solchen Rechtfertigungen die Motivation für Handlungen unter eine vernünftige Perspektive stellen. Wir verstehen Gefühle nicht hinreichend, aber wir führen sie als mögliche Ursachen für ansonsten unvernünftig scheinende Handlungen an.
- ▶ Schließlich scheint unsere Vernunft die Gefühle in starkem Maße zu kontrollieren (ebd., 29 f.). Da ist zunächst die Rolle der Wahrnehmung. Ich brause auf, weil ich meine, etwas wahrgenommen zu haben (z.B. in Eifersucht). Stellt sich die Wahrnehmung als unrichtig heraus, so verschwindet das Gefühl. Gefühle sind auch aus Kontexten heraus mitbestimmt, in denen kulturell eine vernünftige, normale Handlung erwartet wird: Trauer, Bedauern, Mitleid und das gebremste Ausleben von Ärger sind hierfür gut heranziehbare Beispiele. Es gibt sogar Versuche, mittels kognitiven Trainings die Gefühle besser beherrschen zu lernen. Gleichwohl kennen wir alle die Grenzen solcher Unternehmungen, wie sie auch bei ritualisierten Vorgängen wie Trauer, Bedauern, Mitleid oder dem Ausleben des Ärgers auftreten können: Die ungebremsten, gewaltigen Gefühle, die, wenn sie einmal in Fluss geraten, die Vernunft verstummen lassen. Dies sehen wir vielleicht am deutlichsten in der Liebe. Wir können sie symbolisch gar nicht hinreichend umschreiben. Da jedoch Sousa keine Beobachtertheorie für Spiegelungsvor-

gänge entwickelt, entgehen ihm wesentliche Pointen der Liebe und der Gefühle. Insoweit kann ich seine Analyse nur teilweise aufnehmen. Liebe lässt sich nicht nach Wahrheitsbegriffen verifizieren, da sie über die symbolischen Handlungen hinaus in den Unschärfen eines wechselseitig unbewussten Begehrens und der Unmöglichkeit eindeutiger Verständigung wurzelt. Sie trägt eine imaginäre Seite, die weit das reale Liebesverhältnis überdauern kann (z.B. die Trauer über eine verlorene Liebe). Und es lässt sich kein symbolischer Rahmen dafür angeben, welche rationalen Lebensumstände sichern können, dass die Liebe bleibt, was sie einmal war. Es gibt in den Spiegelungen nicht die symbolischen Sicherheiten, auch wenn diese andererseits für Form und Gestaltung der Liebe durchaus von Bedeutung sind.

Doch die bisherigen Überlegungen zeigen noch nicht grundlegend genug, warum es so schwierig ist, symbolisch über Gefühle zu sprechen. Die Anerkennung dieser Schwierigkeiten aber ist wesentlich, wenn wir über Beziehungen reden, weil Beziehungen immer mit Gefühlen gelebt werden. Ich will (teilweise in Auseinandersetzung mit Sousa) neun Problemebenen herausstellen, die es schwierig machen, Gefühle verobjektiviert darzustellen, oder, wie Sousa es intendiert, zumindest minimale Bedingungen von Rationalität beim Umgang mit Gefühlen zu konstruieren. Diese neun Problemebenen sind:

(1) Die Physiologie von Gefühlen:

Die Gefühle als Leidenschaften sind biologisch verankert; und sie zeigen physiologisch bestimmbare Eigenschaften auf. Immer wieder hat man versucht, aus der physiologischen Bestimmung eine Bestimmung der Gefühle abzuleiten.¹ Dabei kommen z.B. die unterschiedlichen Hirnregionen und ihre unterschiedliche Beteiligung ins Spiel. Es gibt Hypothesen über Neurotransmitter und ihre Auswirkungen auf Gefühle. Immer wieder wird die Bedeutung von hormonellen Steuerungsvorgängen angesprochen. Lange hat man sich mit den sogenannten Temperamenten beschäftigt, die Erregungs- und Verhaltensstile symbolisieren. Reiztheoretisch hat man Gefühle als konditionierte Verhaltensmuster interpretiert. Systemisch und kybernetisch hat man versucht, die Art der Informationsflüsse zu präzisieren. Mittels Drogeneinsatz und anderer Mittel hat man Veränderungen im Gefühlsleben zu beschreiben versucht. All diese und weitere Ansatzpunkte, die im engeren physiologischen Rahmen bleiben, haben durchaus zu Ergebnissen geführt (vgl. Sousa 1997, 119 ff.). Aber diese Ergebnisse fokussieren sich auf reduktiv betrachtete physiologische Muster, die keine Brücke zu dem schlagen, wie wir Gefühle erleben. Das menschliche Gefühlsleben hat sicherlich auch eine physiologische Basis. Aber wir können diese nicht so rekonstruieren, das sie unsere Ge-

¹ Dem konstruktivistischen Ansatz nah ist hierbei Ciompi. In seiner Affektlogik (1982) versucht er, psychoanalytische und systemtheoretische sowie kommunikative Aspekte miteinander zu mischen. In seiner Schrift „Außen- und Innenwelt“ (1988) steht die Absicht im Vordergrund, psychische Strukturen vor dem Hintergrund evolutiver Veränderungen zu interpretieren. Allerdings weist er kein konsequent interaktionistisches Konzept auf. Bei ihm dominiert vielmehr eine Ableitung affektiver Schemata auf der Basis von Piaget unter Einbeziehung psychoanalytischer Aspekte.

fühle im Kontext mit unserer Subjektivität, unserem Selbstverständnis, unseren zwischenmenschlichen Beziehungen in den Lebensformen verständlich werden läßt (vgl. Sousa 1997, 127). Wenn ich Drogen nehme, dann kann ich dies physiologisch nüchtern beschreiben oder nach der Art der Erlebnisse, die ich habe. Aber dies sind zwei völlig verschiedene Beobachterbereiche. Dies gilt auch für alle Erkrankungen. Dabei ist es fragwürdig, allein auf physiologische Beobachtungen zu vertrauen. Dies wird sehr deutlich bei psychosomatischen Beschwerden. Ich habe Liebeskummer. Physiologisch verspüre ich Magenschmerzen und eine allgemeine Übelkeit. Soll ich nun an meinen körperlichen Symptomen ansetzen? Oder muss ich nicht vielmehr erwarten, dass bis zur Überwindung meines Liebeskummers mit solchen Symptomatiken zu rechnen ist? Ich muss wissen, dass mir die Physiologie eigentlich nichts über meinen Liebeskummer – also meine erlebten Gefühle – verraten wird. Oder nehmen wir die Physiologie des Weinens, die man recht exakt beschreiben kann. Ich werde zwar über solche notwendigen Studien lernen können, wie Tränen im Organismus gebildet werden, welche Wechselwirkungen es hierbei gibt, aber der physiologische Beobachter wird mir nicht erklären können, warum ich in bestimmten emotionalen Szenarien immer in Tränen ausbreche, wohingegen viele in meiner Umgebung sich zusammennehmen können. Die klassifikatorischen physiologischen Modelle beschreiben eben nur ein sehr verkürztes Moment der Gefühle, das durch die erforderliche Exaktheit der Beschreibung das verfehlt, was ich als Gefühle erlebe. Und dies ist notwendig so, wie die folgenden Punkte zeigen.

(2) Die Authentizität von Gefühlen:

Wenn wir auf die Differenz von exakten Beschreibungen und subjektivem Erleben setzen, dann drängt sich schnell die Frage auf, ob die subjektiv erlebten Gefühle überhaupt authentisch und richtig sind. Dies betrifft sowohl den Selbst- als auch den Fremdbeobachter. Nehmen wir dazu ein Beispiel: Sie, als seine Freundin, erklären Ihrem besten Freund, dass Sie ihn belogen haben. Sie haben ihm verschwiegen, dass Sie ein Verhältnis mit seinem besten Freund hatten. Aber das war nur ein Mal, und Sie waren beide angetrunken. Außerdem ist es drei Jahre her. Jetzt aber würden Sie es ihm sagen, weil Sie denken, dass die Aufrichtigkeit in einer Beziehung das wichtigste sei, wenn die Beziehung halten soll.

Ihr Freund wird rot, er fängt an zu fluchen, Sie zu beschimpfen, wütend geht er fort. Später ruft er Sie an und teilt Ihnen mit, dass ihre Beziehung beendet sei. Nie sei er so betrogen und enttäuscht worden wie von Ihnen.

Nach einer Woche hat er es sich überlegt. Er kommt zurück, wirft sich Ihnen in den Arm und gesteht, dass er auch schon einmal den Gedanken gehabt habe, fremdzugehen. Da ihre Liebe das wichtigste in seinem Leben sei, wolle er sie durch einen momentanen Ärger nicht aufs Spiel setzen.

Dieses Beispiel zeigt Gefühle in einer Dramatisierung. Selbst bei kleineren Konflikten kommt es sehr oft zu dem hier beschriebenen Gefühlsdilemma. Was sind in diesem Fall denn eigentlich die wahren, die authentischen, die richtigen Gefühle?

Ist es die erste Reaktion, die als Frustration erschien, in Wut und Ärger sich verwandelte, in Ablehnung umschlug? Käme es noch zu Hass, dann wäre die Beziehung vielleicht beendet. Oder ist es die zweite, besänftigte, verständnisvolle

Reaktion, in der das Gefühl nach Zärtlichkeit, nach Geborgenheit, und der Wunsch nach einer schönen weiteren Zeit sich zeigte?

Der Selbstbeobachter deutet seine eigenen Gefühle und kognitiven Verarbeitungen. Teilt er sie dem Anderen mit, dann besteht die Chance eines Austauschs. Doch wie weit kann dieser gehen? Können wir wissen, was das tiefere, das „eigentliche“ Gefühl ist?

Was wäre, wenn uns ein Fremdbeobachter der eben beschriebenen Beziehungsszene erklärte, dass das erste, das wütende Gefühl das eigentliche und echte Gefühl sei, das zweite aber ein unechtes, weil es bloß kognitiv das echte Gefühl bearbeitet, um einen Partner nicht zu verlieren? Dieser Fremdbeobachter könnte Recht haben. Aber muss er in jedem Fall Recht haben?

Ein anderer Fremdbeobachter könnte argumentieren, dass diese ganzen Gefühle ohnehin nur durch die Engstirnigkeit einer bürgerlichen Sexualnorm entstehen. Insofern der Beziehungspartner nicht als Besitz gesehen wird, mag er doch tun, was er will. Das richtige Gefühl ist dann das, was man momentan empfindet. Beruht dies auf Gegenseitigkeit und Toleranz, so könnte er argumentieren, dann findet man erst zu seinen Gefühlen. Unser Selbstbeobachter mag einer solchen Position ratlos gegenüberstehen, weil er trotz aller kognitiven Bearbeitung der Herkunft von Besitz und Gefühlen eben doch diese Wut in sich spürt, wenn er sich übergangen fühlt.

Wir können diese Zuschreibungsketten unendlich fortspinnen und kommen doch immer nur zu dem einen Ergebnis: Gefühle sind kein Wissenssystem, das ich symbolisch eindeutig ordnen kann. Dies macht eine Philosophie der Gefühle schwierig. Sieht man den Sammelband von Fink-Eitel/Lohmann (1993) an, dann fällt auf, dass die dramatischen Gefühle aus einer Sicht des Wissens meist als psychopathologisch klassifiziert werden. Aber ist nicht das, was wir als pathologisch klassifizieren, also z.B. Angst, Melancholie, Depressionen, Narzissmus usw., immer Teil jeder – auch einer wissenden – Erlebniswelt? Aus der Sicht der Beziehungswirklichkeit ist die Inhaltsebene gefühlsmäßig stets subvertiert; als Subjekte stehen wir in einer Lebenswelt, die die Unterscheidungen zwischen normal und anormal ohnehin hat brüchig werden lassen. Die Authentizität von Gefühlen wird vom Selbstbeobachter erlebt, aber erst durch Verständigung mit Fremdbeobachtern als „richtiges Gefühl“ bewertet. Darin aber liegt ein ernsthaftes Problem für alle Beziehungen. Versuchen wir nämlich die Authentizität des Gefühls eines Anderen zu bezweifeln oder in eine wissentliche Rangfolge zu bringen, dann entwerten wir von vornherein den Anderen. Wir wissen mehr als er. Unser Problem ist schon, dass wir etwas wissen, was gar kein vorrangiges Problem des Wissens, sondern eines des Erlebens ist.

Um dies näher zu erläutern, sind einige terminologische Festlegungen recht hilfreich. Gefühle in Beziehungen könnten wir nach wahr, wahrhaftig und richtig unterscheiden.

Wahre Gefühle sind an ein Wissen gebunden. Aber dies ist kognitiv und widerspricht meist den Gefühlen, sofern sie nicht schon deutlich mit Vernunft, wie ich vorher darlegte, verbunden sind. Fordere ich meinen Beziehungspartner auf, seine wahren Gefühle zu zeigen, so vermute ich immer schon, dass mir etwas verborgen wird. Wir sollten dann lieber über dieses Wissen von Täuschung sprechen, anstatt

auf der Wahrheit von etwas symbolisch zu beharren, was gar nicht im Wissenssystem steht.

Anders sieht es mit *wahrhaftigen* Gefühlen aus. Hier geht es um Gefühle, die man wahrhaftig hat. Dies scheint zunächst ein Selbstbeobachterproblem zu sein: Hast du auch wirklich diese Gefühle, wie es dir scheint? Aber es betrifft zugleich einen Fremdbeobachter, weil wir ohne diesen kaum fragen würden, ob wir etwas wahrhaftig empfinden. Entweder ist dieser fremde Blick in uns als Unsicherheit eingeschlossen (bin ich mir meiner Gefühle sicher?), oder er tritt als Frage von außen an uns heran. Wenn wir in Beziehungen nicht in dem Bemühen stehen, unsere wahrhaftigen Gefühle zu zeigen – sofern wir diese überhaupt wissen –, verunsichern wir diese Beziehungen und erzeugen Maskeraden von Gefühlen. Mitunter nehmen Beziehungen dann in der Tat die Form einer Maskerade an, die die Beziehungsteilnehmer spüren, über die sie aber nicht immer sprechen.

Dagegen sind die *richtigen* Gefühle jene Gefühle, die als angemessen, als begründet, als intuitiv verständlich erscheinen. Sie benötigen einen Kontext des Verstehens im Selbstbeobachter und für einen Fremdbeobachter. Sie sind die Stelle, an denen Therapeuten bei Beratungsprozessen am effektivsten eingreifen können: „Wie haben Sie sich bei dieser Handlung gefühlt? Erschienen Ihnen Ihre Gefühle als verändert? Was haben Sie gefühlt?“ Dies alles betrifft eine Richtigkeit, die nicht isoliert, sondern nur im Kontext von Umständen begriffen und bearbeitet werden kann. Eine verliebte Frau sagt zu ihrer besten Freundin: „Das *ist* der richtige Mann!“ Wissen kann sie es nicht. Sie fühlt es. Und ihr Gefühl ist authentisch. Ist es auch das richtige Gefühl? Die beiden Freundinnen führen ein langes Gespräch, um dieser Frage auf die Spur zu kommen. Nehmen wir an, das Ergebnis ist negativ ausgefallen. Zu viel spricht gegen diesen angeblich „richtigen“ Mann. Dann sieht die Verliebte ihn wieder und alle Bedenken sind vergessen. Das richtige Gefühl ist imaginär vermittelt und erscheint dann als „wahres“ Gefühl. Strenger symbolisch wird es oft erst dann bearbeitet, wenn es als Gefühl schon verunsichert ist. Nichts scheint aus symbolischer Sicht unangreifbarer als authentische Gefühle. Gleichwohl werden sie auf lange Sicht immer kognitiv auf- und angegriffen. Wenn das erste Verliebtsein vergangen ist, werden die symbolischen Deutungen in neuer Weise in das Geschehen eingreifen und es regulieren helfen. Manche stellen allerdings auch symbolische Bedeutungen *vor* ihre imaginären Wünsche.

Der sich hier abzeichnende Widerstreit zwischen Kognitionen und Gefühlen ist für das Beziehungsleben ausschlaggebend. Wir können weder ein rein rationales noch irrationales Verhalten erwarten. Das Wissen als Verobjektivierungsinstanz ist zwar vorhanden und im Sinne der Koordinierung von Handlungen auch notwendig, aber Gefühle gehorchen dem Wissen nicht.

(3) *Die Unmittelbarkeit von Gefühlen:*

Gefühle erlebt man scheinbar unmittelbar. Aber wurzeln sie tatsächlich allein in einer sinnlichen Gewissheit? Oft scheinen sie eher Wahrnehmungen nach bestimmten Vorannahmen (Schemata, Habits, wie oben dargelegt) zu entsprechen. Wir sind in einer bestimmten, sinnlich gewissen Situation, und dann treten sie auf einmal hinzu. Oder wir tragen sie die ganze Zeit mit uns herum, bemerken sie aber nicht, bis sie bei einem scheinbar nichtigen Anlass hervorbrechen. Somit

erleben wir sie zwar unmittelbar, aber sie sind als Spiegelungen von Selbstwertgefühlen, als Begehren nach Anerkennung, Geborgenheit, Zärtlichkeit, Sexualität, als Erlebnisse der Lust, der Freude, der Trauer usw. zirkulär mit unseren bisherigen Erlebnissen und unseren imaginären und symbolischen Verarbeitungsmustern verknüpft. Dies gilt für unmittelbare wie auch virtuelle Erlebnisse. Ein Mann sagt: „Das ist der schönste Augenblick in meinem Leben!“ Er weiß es nur, weil er es fühlt. Seine Freundin sagt ihm: „Das habe ich nun schon hundert Mal von dir gehört. Welcher Augenblick war denn nun tatsächlich der schönste?“ Der Mann denkt nach und findet keine Antwort. Sein Gefühl täuschte ihn nicht. Was ihn täuschte ist die Sprache, die es symbolisch als ein Wissen ausdrückt.

Auch hier streiten Kognitionen und Gefühle um die scheinbar bessere Lösung. Die „beste“ Lösung hat aber immer *das* Wissen, das auf frühere Gefühle herablassend zurückschaut. Aber es kann nicht gewinnen, weil auch in diesem Moment die Gefühle dem widerstreiten, was als Wissen vereinfacht werden soll. Ein Gefühl sagt mir, dass dies nicht geht. Nehmen wir an, wir haben alles perfekt symbolisch arrangiert. Alles steht zum besten, sofern man kognitive Maßstäbe anlegt. Aber wir fühlen uns dennoch nicht wohl. Unsere Gefühle erzwingen in ihrer Authentizität und Unmittelbarkeit ein Umdenken. Können wir uns darauf einlassen? Und was geschieht, wenn wir es ständig verweigern? Kehren sich dann nicht die Gefühle so gegen uns, dass wir uns als Verlierer, Versager, Unterlegene oder Ohnmächtige empfinden?

(4) Die Unbewusstheit von Gefühlen:

Ein Großteil unserer Gefühle bleibt unbewusst. Aber dann wissen wir auch nichts von ihnen. Immer erst im Nachhinein, wenn dies Unbewusste bewusst aufgedeckt wird, kommt es zum Vorschein, und wir verstehen auf einen Schlag die mögliche Herkunft eines Gefühls. Hier macht sich das Reale geltend, indem es unsere Welt- und Selbstentwürfe immer wieder erschüttert und in die Veränderung treibt. „Ich dachte, sie wäre meine große Liebe, aber dann bin ich dir begegnet und alles hat sich verändert.“ Eine neue Aufmerksamkeit, einer neuer Fokus, und schon sieht die Welt anders aus. Oder umgekehrt die Veränderung des alten Fokus, der die Bedingungen der bisherigen Realität verändert: „In meiner Therapie ist mir klar geworden, dass ich dich nicht aus Liebe geheiratet habe, sondern weil du meiner Mutter ähnelst.“ Das Unbewusste verletzt auf der Gefühlsseite oft den Selbstbeobachter, sofern er keine Kontrolle über seine Psyche hatte, aber auch den Fremdbeobachter, sofern er die Psyche des Anderen nicht durchschaute.

Man hat Freuds Triebbegriff oft vorgeworfen, dass er zu spekulativ sei. Er ist bloß ein Lückenbüßer für unser Unwissen. Dies wollen wir durchaus zugeben. Aber es gibt eben diese Lücken.¹ Und deshalb taugt er als ein Erklärungskonstrukt. Dabei zeigte uns die dritte Kränkungsbewegung, wie schillernd das Unbewusste auftritt. Es ist für Beziehungen immer wieder die dann kognitiv reflektierbare Chance, das Unverstandensein und Unverständnis von Selbst und Anderem in einen Dialog zu bringen, der von der willentlichen Richtigkeit der eigenen Wahrnehmungen und

¹ Auch Sousa (1997, 161 ff.) gibt unbewusste Strukturen zu. Er führt die von Freud genannten sechs Argumente gegen die Gleichstellung von Bewusstem und Psychischem an (vgl. weiter oben Kapitel II.3). Vgl. ferner Freud (1968, Bd. X, 264 ff.).

Handlungen soweit entlastet ist, dass man sich als grundsätzlich gefühlsmäßig widersprüchliches, unerschlossenes und nie ganz begreifliches Wesen erleben und mitteilen kann. Entlastend wirkt, dass dies für alle Beziehungsteilnehmer gilt. Belastend für Beziehungen aber wird es, wenn es nur als Entschuldigungsformular für Verletzungen des Anderen dient und diesem Gewalt antut.

(5) Die Gefühlsobjekte:

Gefühle richten sich scheinbar immer auf intentionale Gegenstände. Es handelt sich um Dinge, Sachverhalte, Situationen, Personen, um alles in der Welt, was als eine Intention anvisiert werden kann. Jedes Gefühl scheint jedoch seinen Gegenstand zu besitzen (vgl. ebd., 196). Ich mag mein Fahrrad. Ich empfinde Freude, wenn ich es sehe. Ich liebe meine Frau. Ich bringe ihr unterschiedliche positive Gefühle entgegen. Ich gehe gerne zur Arbeit. Auch hier wieder unterschiedliche positive Gefühle. Aber ist die Gefühlswelt so einfach strukturiert?

Im Gegensatz zu Sousa behaupte ich, dass gerade Gefühle oft keinen Gegenstand fixieren können. Dies gilt insbesondere für jene Gefühle, die uns erst motivieren, bestimmte Gegenstände zu bevorzugen. Hier wirkt vor allem die Unbewusstheit auf Gefühle ein. Nennen wir ein profanes Beispiel: Ich besuche gerne Kleidergeschäfte, um mich ständig auf dem neuesten Stand der Mode zu halten. Dies ist mit einigen positiven Gefühlen verbunden: Mich attraktiv und ansehnlich zu finden, meinen Selbstwert zu erhöhen, mich erotisch darzustellen und anziehend zu machen. Aber vielleicht auch, meine Versagensängste zu überspielen, mein zunehmendes Alter zu verdecken. Nun wäre es naiv, bloß die modischen Gegenstände als mit den Gefühlen verbunden zu sehen. Auch Sousa verlangt ein sogenanntes Formalobjekt, was hinter die Fassade blicken lässt. Dies müsste ein Gegenstand sein, der den motivierenden Aspekt beschreibt, der mich einen Gegenstand mit Gefühlen belegen lässt (ebd., 205). Nur Sousa überfrachtet dieses Formalobjekt mit Rationalität und der Suche einer Richtigkeit, die von einem Beobachter exakt beurteilt werden soll. Genau dies überfordert den Beobachter, denn aufgrund der imaginären Vorstellungen, die teils unbewusst und teils bewusst von uns beobachtet werden können, haben wir keinen hinreichenden Zugriff auf jenen Bereich, der unsere Handlungen motiviert. Konzentrieren wir uns hingegen auf die Objekte, so werden wir im Blick auf unsere Antriebe nicht unbedingt schlauer, denn unser Begehren kann sich auf vieles richten, ohne dabei je ganz bei sich zu sein. Es ist eben kein Formalobjekt. Was Sousa allenfalls erreichen kann, das ist, dass der Beobachter bestimmte Gruppen von Objekten bildet, die nach Prüfung von etlichen Selbst- und Fremdbeobachtungen für bestimmte, wiederkehrende Gefühlsbeschreibungen eine Funktion zu erfüllen scheinen. So etwa ließe sich das Gefühl nach Freiheit, Unbeschwertheit, bei gleichzeitiger Lust an überschaubarer Gefahr auf den Gegenstand schnelles Auto beziehen, das wir gefühlsmäßig als schön und wertvoll erleben. Doch wir können als Beobachter nicht sicher sein, ob diese Selbstdeutung stimmt. Vielleicht haben wir unbewusst ja auch das Gefühl, so besser dem anderen Geschlecht imponieren zu können. Am Ende gewinnen wir so unendlich viele Formalobjekte, was den Formalismus schon wieder hinterfragen lässt.

In der heutigen Warengesellschaft stehen viele Objekte zur Verfügung, die sich zur Besetzung für Gefühle anbieten. Die Werbepsychologie reizt geradezu unsere

Gefühle, um uns als Konsumenten einzufangen. Man weiß, dass dies am sichersten über die Gefühlsschiene geht. Die Werbung führt in der Regel keine kognitiv-rationalen Diskurse, um Konsumenten zu überzeugen, sondern stellt ein gefühlorientiertes Setting auf, das vorrangig an unsere Lust- und Schuldgefühle appelliert. Die gegenständliche Überschwemmung unserer Gefühle bleibt nicht ohne Folgen für unser gefühlsmäßiges Selbstverständnis. In Beziehungen wird heute zunehmend erwartet, dass sich die Gefühle über Gegenstände kontrollieren lassen. Vielleicht erklärt sich hieraus das Interesse am Leben der sogenannten Reichen und Schönen, der Stars und Idole. Sie haben alle jene Gegenstände, von denen Andere nur träumen. Sie sind die Wunschprojektion par excellence. Verwundert es dann noch, wenn man bis in ihr intimstes Gefühlsleben Einblick nehmen will?

Solche illusionären Einblicke führen nicht sonderlich weit. Sie orientieren sich bloß materialistisch, gegenständlich und oberflächlich. Gefühle aber sind tiefer in Kontexten verankert, die mit unserer Körperlichkeit, unseren Spiegelungen und darüber erworbenem Selbstwert, unseren unterschiedlichen Schlüsselszenarien und individuellen Eigenschaften zu tun haben, die sich auch auf Gegenstände beziehen, aber nie in ihnen vollständig als Bestimmungselemente von Gefühlen aufgehen.

Wechseln wir auf die Beziehungsebene. Wer würde die Qualität einer Beziehung nach der Fülle der Gegenstände, die sie (materiell oder ideell) angehäuft hat, beurteilen wollen? Die Gegenstände erscheinen meist auf der Inhaltsseite unseres Lebens. Beziehungen aber stehen in wechselseitigen Zuschreibungen und Spiegelungen, die immer über solche Inhalte hinausreichen. Das Imaginäre mag sich an beliebige Inhalte heften, aber es ist immer auch Prozedur einer Spiegelung, für die ein Blick, eine Geste, eine Zärtlichkeit oder ein sexuelles Erleben mehr aussagt als diese Gegenstände. Oder wir müssten unseren Körper einschließlich aller imaginären Kontexte gegenständlich auffassen. Sousa steht in dieser Gefahr, weil er die interaktiven Spiegelungen nicht hinreichend analysiert. Das aber können wir weder aufgrund der Grenze des Unbewussten noch aufgrund der Flüssigkeit unseres Vorstellens sinnvoll und eindeutig tun.

(6) Gefühlsmuster als veränderliche Re/Konstrukte:

Sind Gefühle konstruktivistisch betrachtet bloße Erfindungen des Subjekts? Ebenso wie bei den Kognitionen will ich betonen, dass zwar jedes Subjekt – auf einer physiologischen Basis und im Rahmen einer spezifischen Sozialisation und Biografie – seine individuellen Gefühle konstruiert, dass es aber auch rekonstruktiv in eine Kultur und Lebensform eingebunden ist, so dass Gefühle individuelle Konstrukte in einem bestimmten Rahmen sind. Dies kann man sehr gut an Gefühlen des Ekels gegenüber bestimmten Nahrungsmitteln studieren, die sehr kulturspezifisch angeeignet werden. Allerdings haben mit der kapitalistischen Welteroberung die spezifischen und relativ isolierten kulturellen Standards eine zunehmende Vermischung erfahren, die sehr viele individuelle Aneignungen und Neigungen als inter- bzw. multikulturelle Muster zulässt. Wie aber sieht es mit der Freiheit des Subjekts gegenüber einmal erworbenen Gefühlsmustern aus? Sind diese noch veränderbar?

In der systemischen Therapie, die konstruktivistisch ausgerichtet ist, betont man an dieser Stelle sowohl für Kognitionen als auch für Gefühle (bzw. für die oft undurchschaubare Gemengelage zwischen beiden) die Wirkung einer Sich-selbsterfüllenden Prophezeiung. Habe ich z.B. eine ängstliche Einstellung zur Höhe, dann verstärken alle weiteren Erlebnisse mit Höhe meine Angst. Oder denke ich, dass mich die Beziehung, in der ich stecke, noch krank machen wird, dann ist die Wahrscheinlichkeit einer psychosomatischen Erkrankung bereits gegeben. Oder erwarte ich aus Eifersucht, dass mein Mann mich betrügen wird, verdächtige ich ihn deshalb täglich, dann ist die Wahrscheinlichkeit, dass er es tut, groß. Es gibt die Sich-selbsterfüllende Prophezeiung allerdings auch in positiver Hinsicht. Traue ich mir etwas zu, was ich bisher noch nicht geschafft habe, dann kann die positive Imagination mich in die Lage versetzen, Dinge zu schaffen, die mir keiner zugetraut hätte.

In einer Hinsicht erfahren wir eine Musterverstärkung. Das Gefühlsmuster wird – negativ oder positiv – verstärkt. Am Ende tritt ein, was erwartet wurde. Allerdings sind die Wirkungen sehr unterschiedlich. Negative Prophezeiungen führen das Individuum meist nicht zu besseren Lösungen. In einer anderen Hinsicht erkennen wir aber auch, dass Gefühlsmuster selbst nichts unveränderliches sind. Werden sie kognitiv aufgearbeitet, dann besteht die Chance, sich selbst aus tiefen negativen Verstrickungen zu lösen. Systemische Therapeuten berichten vielfach von der Erfahrung, dass ein erlebtes Reframing einer scheinbar festgefahrenen Sich-selbsterfüllenden-Prophezeiung zu einer einschneidenden Veränderung des subjektiven Fühlens und Handelns beitragen kann. Hier mischen sich zwei Umstände: Einerseits die gefühlsmäßige Erfahrung, die im gezielten therapeutischen Prozess gemacht wird (z.B. Wut und Ärger über das eigene Verhalten); andererseits eine kognitive Bearbeitung dieses Erlebens, die die Fremdbeobachterposition gegenüber eigenen (festgefahrenen) Selbstbeobachterpositionen betont (z.B. eine reflektierte kritische Distanz zum eigenen Verhaltensmuster). Allerdings wird therapeutisch die Erfahrung gemacht, dass eine kognitive Überredung („Reflektieren Sie Ihr Gefühl und Sie haben es schon überwunden“) meist nicht ausreicht, um Gefühlsmuster entscheidend und langfristig zu verändern.¹

Beziehungen gewinnen einen negativen Bedeutungsraum, wenn sie unter einer negativen Sich-selbsterfüllenden-Prophezeiung stehen. Gleichwohl werden solche Kontexte von Individuen sehr unterschiedlich erlebt und ausgehandelt. Obwohl Gefühle (in ihrer Vermittlung mit Kognitionen) eine schwer kontrollierbare Grundlage für Beziehungen abgeben, scheint der Spielraum doch sehr viel größer zu sein, als wir uns oft in festgefahrenen Gefühls- und Denkmustern einbilden. In der systemischen Therapie spricht man auch gerne im übertragenen Sinne vom therapeutischen Quantensprung, der dann einsetzt, wenn eine Beziehung alte Muster löst und sich neue erfinden kann.

Insoweit gibt es keine Festlegung der unverrückbaren Gefühlsmuster. Solche Muster sind selbst konstruktive Festlegungen, über deren Entwicklung, Aufbrechen, Veränderungen wir immer erst in einer Prozedur etwas sagen können. Wir sehen stets ihre Wirksamkeit, aber wir sehen auch Möglichkeiten, solche

¹ Der konstruktive Charakter der Übertragung in der Psychoanalyse wurde weiter oben bereits behandelt (vgl. Band 1, Kapitel II.3.7).

Wirkungsketten zu unterbrechen. Es zählen nur individuelle Fälle, denn ein eindeutiges Gesetz, wer wann und wie sich noch aus Gefühlsmustern verändern kann, gibt es nicht. Dies hängt auch damit zusammen, dass wir diese Muster selbst kaum exakt genug beschreiben können, was uns zum nächsten Aspekt führt.

(7) Die Singularität von Gefühlen:

Eine Frau sagt zu ihrem Mann: „Du bist einmalig!“ Dummerweise ist er Philosoph und antwortet sofort: „Jeder ist einmalig!“ Beide Positionen folgen einer unterschiedlichen Beobachterperspektive: Die Singularität des Individuums wird dann betont, wenn wir auf seine Unterschiede gegen den Rest der Welt sehen. Hier ist jeder in gewisser Weise einmalig. Selbst eineiige Zwillinge weisen allein schon durch den eigenen Körper und den Kontext zu ihrem Zwilling eine Einmaligkeit und Unterschiedlichkeit auf, die aus kleinen Unterschieden (z.B. wer ist der Erstgeborene?) größere Unterschiede schaffen. Die Unterschiedlichkeit und Einmaligkeit wird aber gerade oft den Gefühlen zugeschrieben, weil sie die Spiegelungsvorgänge als etwas Besonderes am deutlichsten festhalten. Die Frau betont die Einmaligkeit ihres Mannes, um sich die Besonderheit dieser einmaligen Beziehung (und damit auch sich selbst als besonders) zu vergegenwärtigen. Auf der Beziehungsseite hätte der Philosoph besser antworten sollen: „Wir sind auch ein einmaliges Paar!“ Mit seiner Antwort aber entwertet er diese verborgene Erwartung. Er zeigt sich als wenig kontextsensibel.

Was treibt uns dazu, die Singularität durch Normalität als Betonung von allgemeinen menschlichen Gemeinsamkeiten zu untergraben? Es ist das Ziel von Normalisierungen, Subjektivität rational zu begrenzen und unter die Perspektive eines Gemeinsamen zu stellen. Hier wird soziale Anpassung, Kohärenz oder Unterwerfung unter allgemeine Prinzipien betont, die zum Zwecke des menschlichen Zusammenlebens oft auch nützlich und notwendig sind. Das Recht ist ein Inbegriff hiervon, weil es jegliche Subjektivität unter eine allgemeine Norm zu stellen versucht. Ihm gegenüber können wir uns auch nicht oder nur in gewissen Grenzen auf unsere Singularität berufen. Wenn wir sagen: „Ich habe sie umgebracht, weil ich ein ganz besonderer Mensch bin“, dann wird diese Rechtfertigung als verrückt erscheinen. Wir haben jemanden umgebracht, und hier zählt diese Tat im Vergleich zu allen anderen Menschen als ein verallgemeinertes Übel, nicht aber als eine allein schon durch Singularität verständliche Tatsache. Deshalb werden wir auch mit Sicherheit bestraft – selbst dann, wenn wir unsere Singularität hinreichend durch besondere Umstände oder Motive erklären können. Sie wirken sich allenfalls strafmildernd aus, wenn der Vergleich der Verständigungsgemeinschaft plausibel, d.h. hinlänglich kontextbezogen erscheint.

Die Singularität steht so immer in einer Spannung zur Normalität (je nach Umständen mehr oder weniger). Eben dies macht Beziehungen schwierig. Wie soll ich jeweils wissen, auf welchen Umstand ich mehr setze? Hätte der Philosoph geschwiegen, wäre seine Ehe vielleicht glücklicher verlaufen. Entscheidend scheint hier ein Gespür für das richtige Gefühl zu sein, was jedoch an die Unmöglichkeit einer Grenze durch die eigene imaginäre Vermittlung der Kommunikation stößt. Immer wieder fallen wir auf unsere eigenen Bevorzugen und Sichtweisen zurück.

Vielfach wird in Beziehungen versucht, diesem Dilemma durch eine Vielzahl von kognitiven Reflexionen zu begegnen. Dies scheint ein zunächst sinnvolles Verfahren zu sein. Aber es zeigt sehr schnell auch die Grenze an, die Kognitionen und ihre Wirkungen auf Gefühle bestimmt. Nehmen wir ein bekanntes Beispiel aus der Sexualtherapie: Je mehr ein Paar über die bevorzugten Gefühle und Stellungen, über einen erfolgreichen Sex im wechselseitigen Anspruch auf den Anderen spricht, desto weniger kommt tatsächlich guter Sex zustande. Auch hier konkurriert die Singularität (eines sexuellen Vorgangs) mit der Normalität (eines erwarteten Ablaufs). Wenn das Paar Verkehr hat und jeder nur noch an den als normal erwarteten Ablauf denkt, dann sind sexuelle Störungen vorprogrammiert. Die wesentliche Aufgabe des Sexualtherapeuten wird dann darin liegen, die Singularität der Gefühle wieder zum Vorschein zu bringen und die Kognitionen zu minimieren.

(8) Die Kontrolle der Gefühle:

Früher sagte man oft: „Das ist Sünde!“ Heute sagt man lieber z.B.: „Das, was du von mir verlangst, das ist pervers!“ Eine Gefühlskontrolle unter den Perspektiven etwa der sieben Todsünden (Stolz, Habsucht, Wollust, Neid, Gier, Zorn, Faulheit) ist heute schwierig geworden. Die kapitalistisch geprägten Lebensformen mit ihren veränderten Einstellungen zum Stolz (auf eigene Leistungen), zum Haben (Reichtum als Glücksvorstellung), zur Lust (als Betonung körperlichen Genießens), zum Neid (als anerkanntem Konkurrenzverhalten), zur Gier (als Konsumrausch), zum Zorn (als Projektion auf Minderheiten und Außenseiter), zur Faulheit (als hedonistisches Lebensziel) lassen die Plausibilität gerade dieser Normen in Zweifel geraten. Der Werte- und Sinnverlust trägt dazu bei, sich von überkommenen Normen zu befreien, an die schon lange keiner mehr so richtig glaubt. Dennoch bleiben kontextuelle Grenzen bestehen, die mit Begriffen einer allgemeineren, damit flexibleren Normierung und Kontrolle belegt werden. Dafür stehen Begriffe wie hässlich, abwegig, pervers, unfein, übertrieben usw. zur Verfügung. Sie versetzen Beziehungen in die Lage, vor Ort und gemäß den jeweiligen Kontexten und vorherrschenden Ritualen und Konventionen die Gefühle zu kontrollieren. Dies deckt sich mit dem Selbstzwangverhalten, das in einer Kultur erwartet wird. Die Schwierigkeit bei solcher Gefühlskontrolle ist die Zunahme von Offenheit und Zulassungsbedingungen. Je stärker enge moralische und normierende Regeln aufgelöst und durch relativ offene ersetzt werden, um so situationsbezogener müssen die letztlich doch verbleibenden Regeln aufgespürt und beachtet werden. Dies führt gegenwärtig zur Verstärkung von kleineren Kulturen in den größeren Kulturen, die sich nach Altersgruppen oder Neigungen zusammenfinden. Hier können, wie es insbesondere Sekten zeigen, dann auch wieder strikte Verhaltensnormen aufgerichtet werden und ideologisch Gefühle kontrollieren.

Der allgemeine Zwang zur Öffnung des Kontrollverhaltens bürdet Beziehungen einen großen Veränderungsraum auf, der für einzelne Beziehungsteilnehmer zu Konflikten führen kann. An die Stelle der Sünde rücken dann die individuell-interaktiven Schuldzuschreibungen: „Was du mir zumutest, das ist pervers, unanständig, übertrieben, gefühllos, kalt, eifersüchtig, herrschsüchtig usw.“ Die höheren Kontrollnormen treten zurück, die *Beziehung* muss vermehrt aus eigener

Kraft jetzt eine Lösung der Kontrolle von Gefühlen und kognitiven Verarbeitungen hierüber finden.

(9) Die Ambivalenz in den Gefühlen:

In all diesen Problemlagen zwischen individuellen Neigungen und Imaginationen bei gleichzeitiger Spiegelung über andere und tatsächlichen Reaktionen Anderer können wir Gefühle keinesfalls als eindeutig, klar oder zielgerichtet *einfach* beschreiben. Sie sind nicht monovalent. Je mehrdeutiger (polyvalent) Gefühle erscheinen, um so mehr erzeugen sie Ambivalenzen beim Beobachter: Ist dies nun mein richtiges Gefühl oder muss ich erwarten, dass ich mich schon wieder täusche? Ist dieses Gefühl bleibend oder wird es nicht bald vergehen? Liebe ich mehr sie oder mich in ihr? Liebt sie mich oder nur bestimmte Eigenschaften von mir? Die Ketten der Infragestellungen reißen nie ab. „Ich wünschte mir nichts sehnlicher, als mit diesem Mann zusammen zu sein. Seit ich ihn habe, fühle ich mich so leer.“ Die Ambivalenzen sind nicht nur Ausdruck unserer Gefühle, sondern als Prozedur schon unseren ursprünglichen Spiegelungen und unserem Begehren zu eigen. Deshalb können wir sie als Ursache und als Erscheinung, als Wirkung und als wirkungslos ansehen. Die Ambivalenzen lauern überall: Zwischen den Imaginationen und der Symbolik, in den Imaginationen und der Symbolik selbst, zwischen dem Imaginären, Symbolischen und dem Realen. Was ich imaginär begehre kann dann, wenn es symbolisch wird, sich als Illusion erweisen. Viele Ehen halten deshalb den in sie projizierten Erwartungen nicht stand. Aber vielleicht war mein Imaginäres gar nicht so einseitig, wie ich es unterstellt habe. Es schien sich nur auf diesen einen Mann zu richten. Seit er da ist, bemerkt es die vielen anderen Möglichkeiten. Und selbst das Symbolische ist zerrissen: Eben noch erschien diese Wohnung, diese Arbeit, diese Freizeit als Inbegriff von Glück. Jetzt zeigen sich die Nachteile und Enttäuschungen. Und dann wieder das Reale in seinen grausamen Formen: Als Krankheit, als Tod erweist es alle Pläne als begrenzt, alle Gefühle als vergänglich.

Blicken wir auf die genannten Problemebenen im Zusammenhang, dann ist die Macht von Ambivalenzen offensichtlich. Dadurch geraten Beziehungen unter einen Verhandlungsdruck: Die konkreten Wünsche und Ziele, die vorhandenen Umstände und die individuellen Akteure müssen bei jedem Thema in einen lebensfähigen Konsens gebracht werden. Dies wird kaum ohne Ambivalenzen geschehen können. Je größer die Offenheit von Beziehungen diesbezüglich gestaltet wird, desto mehr Toleranz wird man beanspruchen müssen. Aber dann entsteht die Frage nach der repressiven Toleranz für jede Beziehung: Wann schlägt das tolerante Verhalten in eine Repression meiner eigenen Gefühle um?

Die neun Problemebenen verdeutlichen aus der Sicht der Gefühle Unschärfen, die ich in der Psycho-Logik annehme. Da die Gefühle die Kognitionen, deren Schärfe ich nur durch Reduktion meiner Beobachtungswelten auf möglichst eindeutige Zusammenhänge (und dabei innerhalb bestimmter Verständigungsgemeinschaften) erreichen kann, beeinträchtigen und umgekehrt von den Kognitionen beeinträchtigt werden, ist es für ein konstruktivistisches Beobachten von Beziehungen wichtig, zunächst einmal Schwierigkeiten eines solchen Beobachtens

selbst zu thematisieren. Hier ist es erschreckend, wie unterentwickelt gerade diese Forschungsbereiche sind. Dominant sind in der Wissenschaft bis heute allemal die klaren symbolischen Konfigurationen. Aus dieser Dominanz heraus bestimmen wir gerne die Sozialisation und das Lernen der nachfolgenden Generation. Wenden wir uns hingegen solch gefühlsbezogenen Fragestellungen wie dem Lachen, dem Weinen, der Trauer, der Freude usw. zu, dann wird offensichtlich, dass diese nicht zum hauptsächlichen Beobachterfokus der Wissenschaften gehören. Im Gegenteil: Sie sind randständig und durch scheinbare Belanglosigkeit entwertet. Für den interaktionistischen Konstruktivismus wird sich dies ändern müssen, denn er sieht gerade in diesen Bereichen entscheidende Schlüsselstellen, die bei einer stärkeren Beachtung der Beziehungswirklichkeit in den Vordergrund unserer Aufmerksamkeit und auch der wissenschaftlichen Forschung treten sollten.

2.3. Zirkuläre Beobachtungsmerkmale von Beziehungswirklichkeit

In Band 1 habe ich eine Beobachtungswirklichkeit im engeren Sinne beschrieben, die durch einen *wissenschaftlichen* Diskurs gekennzeichnet ist: Hier ergibt sich das eine aus dem anderen, es steht in kausaler, linearer Folge, um eindeutig zu sein; die Beobachter agieren mehr oder minder strikt als Verständigungsgemeinschaft, die von subjektiven Vorurteilen und persönlichen Vorlieben absehen *will*; Beziehungen scheinen als Fundament wissenschaftlicher Operationen geradezu verboten zu sein, weil sie die wissenschaftlichen Diskurse in ihrem objektivistischen Geltungsanspruch zu entwerten scheinen.¹

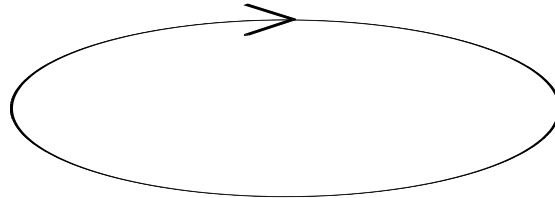
Nun haben wir in den Kränkungsbewegungen gesehen, dass die Diskurse sich auch durch sich selbst entwerten. Gleichwohl scheinen die menschlichen Beziehungen, wie insbesondere die zweite und dritte Kränkungsbewegung zeigte, hier von besonderer Dramatik zu sein. Die Beziehungswirklichkeit folgt einer eigenen Logik, die einerseits in Beobachtungskategorien einer Beobachtungswirklichkeit im engeren Sinne beschrieben werden kann, andererseits über diese hinausreicht und so die engere Beobachtungswirklichkeit in einem neuen Licht erscheinen lässt. Dies will ich beispielhaft an zirkulären Beobachtungsmerkmalen der Beziehungswirklichkeit erläutern. Diese Merkmale sind weder vollständig noch hinreichend. Mehr noch als in der wissenschaftlich orientierten Beobachtungswelt im engeren Sinne schlagen sich hier Aspekte wie Emotionen, Intuitionen, Kreativität und andere nieder, die die Unschärfe dieses Beobachtungsraums bestimmen. Die begrifflichen Versuche, dies zu erfassen, sind symbolische Versuche, die sich im Beobachtungsprozess selbst immer wieder verflüssigen werden und in Frage stehen, in Frage gestellt werden müssen, denn jedes Schema ist nur eine Momentaufnahme, die durch andere Momente und den Fluss der Vorstellungen relativiert wird.

Suche ich nach Grundbegriffen von Beziehungen und versuche ich zugleich, diese nicht nach einzelnen Positionen statisch nach Subjekt und Subjekt oder Subjekt und Objekt zu bestimmen, dann tritt der interaktive Zusammenhang der Subjekte in den Vordergrund. Eine Beziehung besteht dann mindestens aus zwei Subjekten, die miteinander interagieren, wobei das *Inter* ihrer Beziehung voraussetzt, dass dies kein einliniger, mono-kausaler, bloß abbildender oder direktiv-instruktiver Vorgang ist. Um dies auszudrücken, hat man im Konstruktivismus den Begriff der Zirkularität gewählt. Zirkuläre Ereignisse in Beziehungen will ich daher darstellen, um hierbei Eigentümlichkeiten im Wechselspiel der Beobachtung zu fixieren. Die dabei entwickelten Konstrukte leiten unseren möglichen Beobachtungsfokus und unsere weitergehende Konstruktion, sind aber nur insoweit und so lange plausibel, wie wir diese in einer kulturellen Verständigungsgemeinschaft für brauchbar oder viabel – in welcher Weise auch immer – halten. Dies meint für mich keinen Utilitarismus und auch keine biologische Viabilität, sondern ein kulturelles Re/De/Konstrukt. Die von mir unter Einschluss zahlreicher vorliegender Theorien gemachte Interpretation versucht dabei ein System von Begriffen mit Ereignissen illustrativer Art zusammenzudenken und vorzulegen,

¹ Was dies für eine konstruktivistische Diskurstheorie bedeutet, entfalte ich in Kapitel IV.4.

das für die weitere Entwicklung konstruktivistischer Beziehungslogik eine Grundlage erneuter Differenzierung oder Kritik darstellen kann. Ich beginne mit der scheinbar elementarsten Einheit der Beziehungslogik: der Zirkularität. Aus der Argumentation heraus werden sich weitere Differenzierungen stellen.

2.3.1. Zirkularität als Beobachterkonstrukt



Ich will in mehreren Schritten – und mittels thesenartiger Zusammenfassungen – eine Beobachtertheorie zur Zirkularität in Beziehungsprozessen entwickeln. Eine zirkuläre Beziehung wird meist durch ein Kreismodell symbolisiert. Irgendwo auf dieser in sich geschlossenen Linie, die in sich einen Richtungspfeil aufweist und damit sowohl die Prozesshaftigkeit als auch einen damit verbundenen Zeitfaktor ausdrücken soll, mögen die Subjekte der Beziehung situiert sein. Wir können offen lassen, wie viele es sein mögen, aber es sind *mindestens* zwei. Zwar könnte es auch sein, dass nur ein Subjekt sich selbst zum Zirkel seiner Unternehmungen, seiner Sprache, seiner Unterhaltungen wird, aber dies setzt für die Beziehungswirklichkeit immer schon voraus, dass es in sich die Spaltung von mindestens zwei Aspekten als beobachtet erfahren hat: Körper – Seele, Haut – Ich, Ich – Es, Ich – Über-Ich, Selbst – Anderes, oder welche Form des Gegensatzes wir auch immer als Beobachtungsperspektive wählen. In Beziehungen kann die Zweiheit sowohl durch mehrere Subjekte als auch durch die Beziehung des Subjekts auf sich selbst unter dem Gesichtspunkt von Zweiheit beobachtet werden. Wir benötigen die Zweiheit zumindest, um uns als Beobachter plausibel zu machen, dass es überhaupt die Notwendigkeit gibt, einen Zirkel zu unterstellen. Irgendwo auf der Linie ist ein Subjekt situiert, das etwas tut, fühlt, denkt usw. und damit eine Wirkung in die Zeit, in einen Raum, in einen sozialen Prozess setzt, die einem anderen Subjekt oder diesem Subjekt selbst als Ursache erscheint, die eine Wirkung erzeugt. Besonders klar wird uns dies bei äußeren Handlungen sein, die wir über unsere Sinne wahrnehmen können. Aber auch innere Wahrnehmungen unterliegen dieser Zirkelhaftigkeit.

Ein erkenntniskritischer *Exkurs* soll zur Vertiefung des Problems der Zirkularität dienen. Wenn Autoren wie Josef Mitterer (1992) und im Anschluss an ihn Siegfried J. Schmidt (1994, 34 ff.) „wider das dualistische Erkenntnisprinzip“ streiten, scheint Zirkelhaftigkeit überhaupt verboten. Der Dualismus von Ich und Welt, Zeichen und Gegenständen usw. wird als problematisch angesehen, weil wir als Subjekt des Beschreibens zugleich die Prozedur der Beschreibung durchführen. Wie kann dann noch eine Beschreibung unabhängig vom Beschreibungs-

prozess gesehen werden? Was bedeutet dies für die Zirkularität in der Beziehungswirklichkeit?

Zunächst sind beobachtete und konstruierte Dualismen ein wesentlicher Ausdruck der Kulturgeschichte. Das Denken nach Eins und Auch vereinfacht sich auf ein Denken in Gegensätzen, wobei wir nach Hegel kritisch darauf achten sollten, solche Gegensätze dynamisch und fließend zu sehen (vgl. Band 1, Kap.II.1.1). Was sollte ihnen gegenüber eine erkenntniskritische Einheit darstellen können? Verlieren wir durch Vereinheitlichung nicht jegliche Spannung im Erkenntnisprozess?

Mitterer argumentiert entgegengesetzt. Wir sollen den Dualismus durch ein Einheitsprinzip, eine nicht-dualisierende Redeweise ersetzen. Unsere Reden taugen dann auf einer Zeitachse eingetragen nur noch *so far* die Beschreibung genutzt wird. Setzen wir konstruktiv eine Beschreibung *so far* und *from now on* ein, dann verschwindet scheinbar der Dualismus in der Erkenntnis, weil das Objekt und die Beschreibung *in eine Prozedur* fallen. Damit gewinnen wir angeblich ein besseres Verständnis für die konstruktivistische Prozedur selbst: Denn wir erschaffen nicht nur die Reden über Objekte, sondern darüber vermittelt die Objekte selbst.

So schön diese Herleitung für den Konstruktivismus klingt, so problematisch sind die Konsequenzen. Die Frage bleibt nämlich, ob das Objekt der Beschreibung und die Beschreibung des Objekts jene Einheit bilden können, die Mitterer unterstellt. Schmidt folgert, dass dieser Vorschlag darauf hinausläuft, „das dualistische Denken und Reden über Relationen und Referenzen umzustellen auf Zeitverhältnisse und Diskursbedingungen (bzw. abstrakter formuliert, auf ‚Kultur‘).“ (Schmidt 1994, 35) Dies greift ein bekanntes Problem auf, das bereits umfassend bei John Dewey diskutiert wird. Auch er versucht den Dualismen der Erkenntnistheorie zu entkommen, weil und insofern im *experience* stets das Objekt selbst konstruiert und gleichzeitig erfahren wird, so dass wir begreifen müssen, dass alle Dualismen bloße menschliche Zugaben sind, die uns oft in die Irre leiten. Aber gleichzeitig steht gerade Deweys Kulturtheorie und eigene Erkenntniskritik dafür, dass sie mit Begriffen und Aussagen arbeitet, die durchaus neue Bestimmungen und dabei auch Dualismen zur Vereinfachung unserer Wirklichkeitskonstruktionen entfalten.

Was können wir daraus schließen? Es scheint philosophisch gesehen wenig durchdacht zu sein, Dualismen generell unter Verdacht zu stellen, denn gerade Zeit- und Diskursbedingungen unterstellen ja immer Relationen und Referenzen zu Kontexten wie umgekehrt. Damit entstehen notwendig Konstruktionen und Zuschreibungen, die auch dualistisch oder in anderen Formen vereinfachend arbeiten. Mitterer schreibt deshalb viel zu vereinfachend bisherigen Diskursen zu, dass sie so naiv verfahren, „tatsächlich“ ein Objekt da draußen an und für sich zu unterstellen, dass dann in irgendeiner Weise abgebildet, widergespiegelt wird. Aber sprachphilosophisch ist seit der ersten Kränkungsbewegung, die ich exemplarisch in Band 1 beschrieb, bereits klar, dass wir die Bedingungen der (sprachlichen oder symbolischen) Möglichkeiten von Wahrheit immer schon in großen Teilen voraussetzen müssen, wenn wir über Wirklichkeiten verhandeln. Damit ist auch verdeutlicht, dass die Wahrheit als ein Konstrukt nun nicht etwa durch neue Abbildungstheorien – etwa Biologismus wie bei Maturana – mittels

„Tatsachen“ einfach verifiziert werden kann. Dies betont auch Schmidt (1994, 37) deutlich. Doch der Folgeschluss, den auch Schmidt zieht (ebd., 37 f.), ist keineswegs logisch zwingend: „An die Stelle des ‚pursuit of truth‘ tritt der ‚pursuit of change‘.“ (Mitterer 1992, 110) Mitterer meint damit, dass in der nicht-dualisierenden Redeweise der letzte Stand der Dinge immer nur *so far* reicht, wie die Beschreibungen gelungen sind. Die dualisierende Redeweise hingegen nimmt die Wahrheitstheorien als eine verschleierte Form des Faustrechts wahr (ebd.). Diese Theoriebildung verfehlt, so denke ich, ihren Gegenstand dadurch, dass sie eine zu große Vereinfachung und Übergeneralisierung vornimmt. Denn jede Beschreibung *so far* steht in einem Nach- und Nebeneinander von unterschiedlichen Beobachtern, die als Akteure bei Mitterer in ihren Gegensätzen einfach unterschlagen werden. Auch bei Schmidt wird ein Kulturbegriff entwickelt, der unzureichend auf eine Verallgemeinerung von Kultur schlechthin setzt. Damit wird die nicht-dualisierende Redeweise zu einem neuen Abstraktum, zu einer hypothetischen Versöhnung, die die Konstruktivität als ein Element des Diskurses zwar betont, aber nicht mehr im Kontext von konkreten kulturellen Beobachtern, von Subjekten und Anderen, von Fragen unterschiedlicher sozialer Wirklichkeitsbeschreibungen *im Gegensatz* der Beobachter (hier gibt es kein klares *so far* und *from now on*) erfasst. Hier unterliegen die Akteure in kognitiver Bedeutungslosigkeit, weil die Ganzheit einer Beschreibung *vor* die Beobachterpositionen gesetzt wird. Dies aber wird weder das geltende Faustrecht beseitigen können noch die Wahrheitsprobleme vom Tisch fegen. Der „pursuit of change“ erscheint nämlich in der Kulturgeschichte ausnahmslos auch als „pursuit of truth“. Auch eine nicht-dualisierende Intention kann dies nicht verhindern, dies zeigt uns das bisher umfassendste Projekt in dieser Hinsicht, das John Dewey vorgelegt hat, und es bleibt ohnehin der Selbstwiderspruch, dass alle nicht-dualistischen Theorien sich immer wieder selbst mittels Bestimmungen – darunter auch dualistischen – re/de/konstruieren. Insbesondere die Arbeiten aus den *Cultural Studies* können verdeutlichen, weshalb wir zudem nie von *einer* Kultur sprechen sollten.

In der ersten Kränkungsbewegung habe ich diese Problematik bereits dargelegt. Sie hat große Folgen für meine Auffassung von Zirkularität. Die Unterscheidungen von Beobachtern sind immer Ausgangspunkt eines Wechselspiels auch von Wissen und Wahrheit. Verkompliziert wird dieses Spiel in den Beziehungen dadurch, dass die Beobachter zudem nicht autonome und willkürliche Subjekte sind, sondern in Beziehungsnetzen der Lebenswelt erscheinen und agieren. Die Eigentümlichkeit der Bedeutung der Beziehungswirklichkeit für das wissenschaftliche Denken ist hier, dass wir von vornherein beachten müssen, mehrere, unterschiedliche, auch ethnozentrische Beobachter anzuerkennen, die zirkulär miteinander verbunden und verwoben sind, und die jede Form von Ganzheit und Aufhebung von Dualismen oder anderen -ismen allein durch Anwesenheit ihrer multikulturellen Unterschiede – bei zugleich begrenzten kulturellen Gemeinsamkeiten – in Frage stellen. Die damit verbundenen Dialoge und Diskurse verbieten es, ihnen eine ganzheitliche Beschreibung zu unterstellen, die die (schon im Vergleich zu anderen Verständigungsgemeinschaften notwendig auftretende) Dualität (oder Mehrperspektivität) ihrer Beschreibungen selbst aufhebt. Dialoge und Diskurse – und dies ist die Pointe gegen Mitterer – sind kein Jenseits, in das eine dialogisierende Denkweise ihre Sicht stellt, sondern bereits in dem

begrenzenden *so far* und *from now on* jeder Beschreibung ausgedrückt. Weil der Kampf um Wechsel und Veränderung notwendig mit menschlichen Beziehungen verknüpft ist, bewahrt eine dualisierende, teilweise auch eine trennende, abwehrende, begrenzende, zerstörende Rede- und Denkweise die Möglichkeiten des Denkens selbst. Mit diesem immanenten Widerspruch des Denkens als Ausdruck von Beziehungsakteuren haben wir uns immer wieder auseinanderzusetzen.

These 1: Kommunikation ist auf einer Inhalts- und Beziehungsseite beobachtbar.

Entscheidend für die Beobachtungen von Kommunikation ist zunächst eine Differenzierung nach einer Inhalts- und Beziehungsebene. Die Information, die von einem Subjekt zu einem anderen wandert, kann eher inhaltlicher Art sein, aber sie wird immer auch die Beziehung zwischen diesen Subjekten betreffen. In den Wissenschaften soll die Beziehungsseite meist möglichst übersehen bleiben, da es scheinbar nur um Inhalte (Wissen und Wahrheit) geht. So werden die Texte, Aussagen, Beobachtungen oft ihrer lebensweltlichen Kontexte beraubt. Die Beziehungen aber sind notwendig auch den wissenschaftlichen Handlungen inhärent, und dies in doppelter Weise: Einerseits sofern Beziehungen einen Kontext von Beobachtungen und Erklärungen betreffen, andererseits weil Wissenschaftler in Verständigungsgemeinschaften immer auch als Beziehungsgemeinschaften operieren (vgl. Kapitel III.2.6.3).

Für die Selbst- und Fremdbeobachter kommt es daher immer darauf an, sich bei jeder zirkulären Wechselwirkung zu fragen, welche Seite – Inhalte oder Beziehungen – vorrangig betroffen scheint, um dann auch der anderen Seite Beachtung zu schenken. Dies versteht sich als zentrales Anliegen, wenn wir hier überhaupt sinnvoll von einer Beziehungswirklichkeit gegenüber der engeren inhaltsorientierten Beobachtungswelt der Wissenschaften sprechen wollen.

Wenn ich als beliebiges Subjekt im Zirkel stehe, dann fällt es allerdings oft schwer, den Zirkel selbst zu erschließen. Es handelt sich hier um einen Zirkelschluss, der nicht nur im Positivismus verpönt ist.

In einem kausalen oder linear gültigen Segment ist ein Zirkelschluss in der Tat verfänglich, weil er aus einer kausal klar eingegrenzten Ereignisfolge mit eindeutig erscheinender Gesetzmäßigkeit einen Prozess machen würde, der in einem unendlichen Regress im Blick auf seine Begründung enden müsste. Aus absoluten Punkten werden dann bloße Relationen, aus dem Eins entsteht ein vieldeutiges Auch. Besonders in einer verdinglichenden, technischen oder funktionalen Sicht sind solche Zirkelschlüsse problematisch, weil sie das, was sie zu begründen versuchen, aus ihren eigenen Bedingungen des Schließens ableiten. Unser erstes Gefangendilemma veranschaulicht dies deutlich: Wenn sich die Gefangenen hier nicht an die kausal gültigen logischen Regeln halten, dann wird der Wettstreit irregulär.

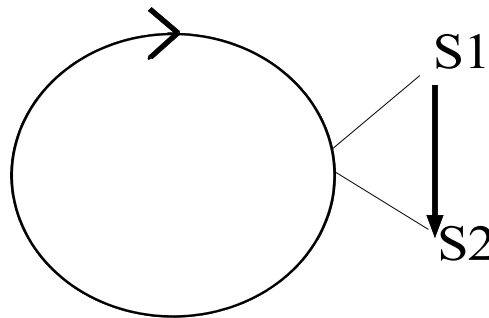
Andererseits haben wir jedoch in unserem Beispiel der zweiten Gefangenen festgestellt, dass genau dies die Logik von Beziehungen ausmacht: Sie produziert zirkelhaft die Gültigkeit ihrer Konstruktionen durch den Rückschluss auf das, was sie *ist*. Es gibt hierfür keine höhere kausale Rückführbarkeit, die wir einsehen

könnten. Die Menschheit hat sehr lange gebraucht, um eine dieser Rückbezüglichkeit oder Zirkelhaftigkeit entsprechende demokratische Vorstellung von Beziehungen – zumindest in abstrakter Einsicht – entwickeln zu können. Diese symbolisiert mit anderen Worten ein Verständnis für die Zirkularität. Sie ist umgekehrt auch eine notwendige Begründung von grundsätzlicher Demokratisierung und Gleichheit von Menschen, die sich als wechselseitige, gleichberechtigte Möglichkeit von Beziehungen ausdrückt. Diese trägt damit notwendig die Konsequenz des Zirkels in sich: Welches Subjekt soll bloß Ursache und nicht auch zugleich Wirkung für ein anderes sein? Bleibt es bei einer kausalen oder finalen Bewirkung von Verhalten, dann wäre nichts Neues, nichts Kreatives möglich. Dann wäre alles durch Andere irgendwie vorherbestimmt. Ist Bestimmtheit aber ein Interaktionsprozess, dann bleibt wohl das Problem der stärkeren Macht und Kontrolle auf dieser oder jener Seite, zugleich aber immer auch die Möglichkeit, dass die Wechselseitigkeit der Macht und Kontrolle aus einem Muster in ein anderes umschlagen kann. Dies ist der Hintergrund der Behauptung von Watzlawick u.a., dass es nicht möglich ist, nicht zu kommunizieren. Egal, was wir tun, in der Kommunikation, die immer Beziehung ist, sind wir im Zirkel – in dem wir stehen – gefangen. Der noch so mächtige Täter benötigt sein Opfer und ist zumindest den Reaktionen dieses Opfers ausgeliefert. Diese systemische Beziehung kann unmenschliche Formen annehmen, wenn es eine gewalttätige, perverse, menschenverachtende Täterschaft gibt (vgl. dazu [Reich Werke Online](#)). Beide nämlich sind im Raum ihres Zirkels gefangen, auch wenn diese Gefangenschaft nach Qualität sehr unterschiedlich empfunden sein mag und ein unterschiedlich ausdrückbares Gewicht symbolisiert. Es ist daher wichtig zu erkennen, dass Zirkularität und Macht zusammengehören (vgl. Kapitel IV.3.3.2). Als Grundsatz bleibt uns hier, dass wir, wenn wir die Beobachterperspektiven der Zirkularität annehmen, auf eine Demokratisierung des Beobachtens drängen müssen. Der Ausschluss einzelner Beobachtermöglichkeiten und -positionen führt zu Verzerrungen der Beobachtungs- und Konstruktionswelt, die einzelne Menschen oder Gruppen von Menschen oft so sehr bedrohen, dass sie aus der gültigen Beziehungsordnung eliminiert werden. Solche Versuche sind in der Menschheitsgeschichte zahlreich: Sei es, dass man Sklaven als sprechbegabtes Vieh, Indianer als Tiere, Juden als Untermenschen klassifizierte; solche Klassifikationen stehen als Beispiele für die Verdinglichung von Menschen, so wie die Tierwelt wie auch die Gegenstandswelt von Menschen ohnehin für den jeweils nützlichen Gebrauch und Verzehr meist nur verdinglicht wird.

Nun habe ich die Zirkularität mit einem einfachen Kreismodell eingeführt, das bloß eine schematisierende Hilfe für die Beschreibung von Konstruktions- und Denkmöglichkeiten darstellt. Die Linie selbst symbolisiert die unterschiedlichen Handlungen, Vorstellungen usw., die nach unterschiedlichen Mustern gestaltet sein können. Es mögen sensomotorische, kognitive oder affektive Wahrnehmungen, Aneignungen oder Entäußerungen sein, die hier beobachtet werden können. Es hängt ganz von den Beobachtern im Beziehungszirkel selbst ab, was sie an sich und an a/Anderen beobachten. Es hängt ganz von den Beobachtungen eines Beobachters außerhalb des Zirkels ab, inwieweit er in den Zirkel selbst hineinreicht, in welchem Grad er einbezogen oder berührt ist, was ihn tangiert oder an ihm vorbeigeht, wen oder was er beobachtet.

In einem ersten Schritt will ich zunächst räumliche und zeitliche Aspekte des zirkulären Beobachtungsfeldes unterscheiden, um Anwendungsmöglichkeiten für unterschiedliche, konkrete Objekte oder Ereignisse zu diskutieren.

These 2: Zirkularität als ständiger Rückkopplungsprozess überfordert Beobachter häufig, so dass sie sowohl in räumlichen als auch in zeitlichen Perspektiven gerne auf vereinfachende Ursache-Wirkungs-Beschreibungen zurückfallen.



Räumlich: Sehen wir auf den Zirkel genauer und vergrößern wir einen Ausschnitt, dann wird das Segment von Subjekt 1 (S 1) auf Subjekt 2 (S 2) zu einer Geraden. S 2 nimmt in dieser Symbolisierung eine Aktion von S 1 als Ursache wahr. Sofern S 1 nun aber kein Ding, sondern eine interagierende Person ist, wird es die Wirkung von S 2 selbst wieder wahrnehmen, was ihm Ursache für weitere Reaktionen werden kann. Allerdings können sowohl S 1 als auch S 2 der *Illusion* unterliegen, dass es nur eine eindeutige Ursache und davon abgeleitete Folgewirkungen gibt, weil sie sich selbst im Zirkel in bereits besonderer Weise – vorgeformt – interpretieren. Sie bewerten dann beispielsweise bestimmte Handlungen als besonders eindringlich, so dass dieses spezielle Segment im Zirkel eine Bedeutung erhält, die alle weiteren Wechselwirkungen kausal interpretieren lässt. Dann gelingt es nur noch einem äußeren Beobachter, die Zirkelhaftigkeit zu sehen. Ihn unterstellen wir aus systemischer, konstruktivistischer Sicht stets, um überhaupt eine Zirkelhaftigkeit von Beziehungen auszumachen.

Hier ist ein wesentlicher Einschub nötig. Das Bild des Zirkels stellt eine Symbolisierung dar, die nur durch Beobachter hergestellt wird. Dabei haben wir zunächst einen Beobachter scheinbar außerhalb des Zirkels einer Beziehung, einen dritten Teilnehmer vor Augen, der die Zirkularität sich beobachtend konstruiert. Als solch ein Beobachter fungieren auch genau wir in diesem Moment, in dem wir eine Theorie über Zirkularität entwickeln. In jeder konkreten Beobachtung als Dritter oder Außenstehender eines beobachteten Zirkels übernehmen wir diese Perspektive.

Allerdings sind auch die beliebigen Positionen im Zirkel selbst stets beobachtende. So haben nach unserem Beispiel S 1 und S 2 die Möglichkeit der Fremdbeobachtung des jeweiligen Anderen und der Selbstbeobachtung eigener Wahrnehmungen und Vorstellungen bzw. Handlungen. Es ist diesen Beobachtern im Zirkel auch möglich, imaginär sich z.B. in die Position des außenstehenden

Dritten zu versetzen, um sich in der Zirkularität aus einer scheinbar fremden Perspektive zu beobachten. Dies ist der zirkuläre Hintergrund eines Begriffes, den Watzlawick und andere als Metakommunikation bezeichnen). S 1 und S 2 können in der Position des (eingenommenen, gedachten, imaginierten) außenstehenden Beobachters *über* ihre Beziehung kommunizieren, während sie ansonsten *in* einer Beziehung kommunizieren.

Zeitlich: Die Zirkularität lässt sich unter verschiedenen zeitlichen Gesichtspunkten interpretieren. So, wie ich sie bisher vorgestellt habe, erscheint die Zirkularität als Kontinuum. Als Rückkopplungsvorgang, der allerdings für Beobachter etliche Unschärfen aufweist, bemerken wir eine kontinuierliche Schleife, in der Aktionen und Reaktionen, Fragen und Antworten, Reden und Gegen-Reden usw. im Gange sind. Doch der Aspekt der Kontinuität scheint überzeitlich zu sein. Er wurzelt in einem Hier und Jetzt, aber als Beobachter benutzen wir ihn so, als wäre er zeitlos. Nehmen wir uns hingegen Zirkularität gezielt als zeitliches Muster vor, dann sprechen wir von einem Ereignis, das einen bestimmten zeitlichen Platz in der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft besetzt. Dabei sprechen wir schärfer betrachtet allerdings immer aus einer Gegenwart, die sich eine Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft deutet. Zirkularität aus dem Vergangenheitsmuster wird als Vollendung eines bestimmten Musters betrachtet, für die Zukunft eher als unausweichliche Notwendigkeit. Gerne legitimieren wir aus dem Rückblick, der sich der Vollendung zuwendet (Zirkularität bewiesen an abgelaufenen Beziehungsprozessen), die Notwendigkeit eines gegenwärtigen Kontinuums oder einer notwendigen Zukunft. Doch diese Positionen, so denke ich, bleiben eher prinzipiell und theoretisch. In der Beziehungspraxis treten zwei flexiblere Zeitmechanismen zutage:

(a) Zirkuläre Ereignisse werden unter dem Gesichtspunkt der *Häufigkeit* beschrieben: Da wir nicht ständig auf alle Rückkopplungsschleifen reflektieren können noch wollen, treten besonders jene vor Augen, die häufig vorkommen. Die Gewohnheiten und Wiederholungen von Verhaltensmustern werden hierbei in den Vordergrund gestellt. Dies erleichtert einen praktischen Zugang. Wir müssen nun nicht mehr prinzipiell die Zirkularität suchen, sondern spüren jene Routinen auf, in denen uns das wechselseitige Aufeinander-Beziehen offensichtlich wird oder wo es die größten Störungen verursacht. Dies erklärt auch, warum Menschen, die die Zirkularität für diese Situationen einsehen, in anderen auf monokausale Zuschreibungen zurückfallen. Wir sind einfach nicht geschult und vielleicht prinzipiell nicht durchgehend in der Lage, ständig in Rückkopplungen zu denken.

(b) Eine andere Zuschreibungsform ist die *Punktualität*. Zirkuläre Ereignisse sind besondere Geschehnisse, die gezielt nur bei einem punktuellen Ereignis (z.B. bei einem therapeutisch bearbeiteten Konflikt) wahrgenommen und kaum auf andere Lebensbereiche übertragen werden. Oft beurteilen wir unsere biografischen Entwicklungen nach einem solchen Muster. Wir sprechen dann von den bestimmten, ausschlaggebenden *Zeitpunkten*, wo etwas entschieden wurde, sich veränderte, eine Lösung fand. Solche Zeitpunkte unterliegen oft einer genaueren Durcharbeitung, was dann auch die Zirkularität offenbar werden lassen kann. Aber es

fällt uns schwer, außerhalb solcher Zeitpunkte, die wir für wichtig halten, die Zirkularität zu sehen.

Die Vermeidung oder Abwehr, die Zirkularität zu sehen, entspricht am besten einer Verobjektivierungsstrategie, die sich auf ein gegenständliches Verhalten und Beobachten beruft. Dabei gibt es auch sehr subtile Verdinglichungsstrategien, wie sie die moderne Wissenschaft oft unbewusst intendiert: In einer Hierarchisierung von scheinbar unproblematischem Wissen wird eine als unwiderlegbar gedeutete Erklärungsmacht etabliert, deren Reichweite in der Regel aber nur eine kurze Generationenfolge umfasst. Einem wissenschaftskritischen Beobachter wird dabei deutlich, dass die propagierten Sicherheiten weniger ein direktes Aufsteigen von einer Erkenntnis zur anderen bedeuten, sondern vielmehr meist eine Umdeutung des bisher vermeintlich Erkannten sind. Wissenschaft strebt dabei in ihrer Tendenz nach Schärfe dazu, die Zirkularität zu negieren und kausale Analogiemodelle zu entwerfen, die aus den Sequenzen einzelner Segmente von S 1 zu S 2 zusammengesetzt sind, um daraus kurzschlüssig möglichst natürliche oder universelle Gesetzmäßigkeiten abzuleiten. Diese Kurzschlüssigkeit ist notwendig mit der Wissenschaft verbunden: Sie muss reduktiv eine Eindeutigkeit erzwingen, weil sie sonst in Unschärfe ertrinken würde. Aber sie muss zugleich solche Reduktionen wissenschaftlich reflektieren, um nicht dem eigenen Verfahren gegenüber naiv zu bleiben und alle Folgen auf andere abzuwälzen. Aber nur wenn es solche gesetzlichen Analogien gibt, dann bleibt Wissenschaft sicher. Sie kann sich auf ein Äußeres berufen, das sich in den Sequenzen des Zirkels als Kontinuität erweist und damit auch eine Standardisierung des Beobachtens erzwingt. Gegenstand der Beobachtung und Modus der Beobachtung bedingen sich dann gegenseitig. Aber genau dieses Konzept scheitert in der Welt der Beziehungen an den Kränkungen, die ich hervorgehoben habe. Es kann sich hier nur im reduktiven Modus einer eingeschränkten technischen Weltsicht oder in praktisch nicht umsetzbaren Handlungsempfehlungen an Weltsicht, wie sie für große Teile des Positivismus erkennbar sind, umsetzen und führt damit entweder zu Machbarkeit ohne Rücksicht auf Folgen – also in ökologische und andere Krisen der Moderne – oder zu Machbarkeitsfantasien im Sinne reiner und wahrhaftiger Wissenschaft ohne Wissenschaftspraxis (vgl. hierzu auch die Diskussion zwischen Pragmatismus und Konstruktivismus in Hickman/Neubert/Reich 2004 und 2009).¹

Wenn wir die Linie des Zirkels wie bei S 1 auf S 2 herauslösen, dann sehen wir nur noch einzelne Striche, die in sich kausale Wirkungsketten sind, deren isolierte Existenz darauf zu deuten scheint, dass jeweils partielle Handlungen partielle Wirkungen erzeugen. Insoweit ist ein Beobachter, der ein Ganzes im Sinne des Erfassens der Rückkopplungen sehen will, unverzichtbar, wenn wir eine zirkuläre Argumentation entfalten.

Welches sind die Bedingungen dieses Beobachters? Inwieweit kann ich, wenn ich selbst im Zirkel gefangen bin, überhaupt ein „außenstehender“ Beobachter werden, um mich als Gefangenen zu erblicken?

¹ Bourdieu's „Homo Academicus“ (1992) analysiert den Lustgewinn solcher Wissenschaft als Karriereform, wobei alle Inhalte mit Beziehungen in der Deutung von Feldern der Macht und des Einflusses vermittelt sind. Vgl. weiterführend Kapitel IV.3.3.

Unser oben beschriebenes Gefangenendilemma verweist darauf, dass ich mich prinzipiell im Zirkel der Beobachtung sehen kann, mir selbst äußerer Beobachter werden kann, auch wenn ich zirkulär gefangen bin. Allerdings setzt dies voraus, dass ich zumindest intuitiv die Logik von Beziehungen durchschaue, also psychologisiere. Fremd- und Selbstbeobachtungen greifen in diesen Zirkel des Beobachtens ein. Ich will die hier skizzierten Merkmale nun noch differenzierter darstellen. Zunächst will ich Merkmale der Zirkularität beschreiben (2.3.2). Ergänzt wird dies durch die Fragestellung nach einer Metakommunikation in Beziehungen (2.3.3).

2.3.2. Merkmale der Zirkularität

(1) Zirkuläre Grundmodelle

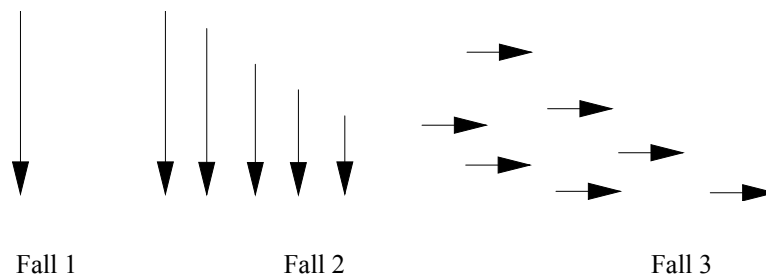
These 3: Es gibt keine Beziehungen ohne Zirkularität (Rückkopplung im Prozess der Kommunikation). Zirkularität bedingt eine zeitliche Gliederung (als Interpunktion) von Selbst- und Fremdbeobachtern.

Rekonstruktionen verwandeln sich schnell in Repräsentationen, wenn unsere Konstrukte aus der Beziehungssicht herausgesetzt und in eine inhaltliche Sicht eingesetzt werden. Sie scheinen dann das wiederzugeben, was wir aus dem bisherigen Prozess heraus für die Zukunft erwarten müssen oder aus der Vergangenheit uns als gültige Voraussetzung unseres Daseins ablesen können. Dabei wird dann mit Wahrnehmungen gespielt: „Ich habe diese oder jene Beziehung als diese oder jene Wahrheit erfahren, als richtig, als gut, als enttäuschend“ usw. Dies gilt auch gegenüber den Beziehungen, die wir zur eigenen Entwicklung unterhalten: „Damals war ich ein so geformter Mensch, dass mir nur dies und das möglich war, heute sehe ich weiter.“ Solche Konstruktionen bedeuten bereits eine bestimmte Interpunktion des Zirkels, indem sie bestimmte Sequenzen verabsolutieren. Es fällt hingegen sehr schwer, die Beziehungen als eine ständige Rückkopplung in der Zirkularität selbst zu erkennen:

- ▶ Der Einschluss in den Zirkel der Beziehung mahnt uns daran, dass die Erinnerung an die Vergangenheit wie auch die Konstruktion einer möglichen Zukunft immer in Beziehungsweisen der Gegenwart, im zirkulären Prozess des Konstruierens selbst, wurzelt und diesen daher beobachtend reflektieren sollte. Anders gesprochen: Wir situieren uns in Zirkeln der Vergangenheits- oder Zukunftsorientierung, obwohl wir in solcher Situierung stets ereignisbezogen in einem Hier und Jetzt stehen. Wir stehen in einem singulären Ereignis, in einer möglichen Beobachervielfalt, die wir aus Gründen der Vereinfachung nun in den Zirkel „so war es früher“ oder „so wird es sein“ setzen.
- ▶ Rückkopplung in der Zirkularität scheint dabei offen und eher unklar zu sein:
 - *Verhalten:* Wenn wir uns auf etwas beziehen, so beziehen wir uns auf etwas, was irgendwie stets schon bezogen ist. So lernen wir z.B. einen neuen sprachlichen Ausdruck, aber dieser hat bereits seine Voraussetzung in der Sprache, die wir beherrschen. So erscheint uns eine ungewöhnliche

Geste. Aber sie ist nur ungewöhnlich, weil wir an etwas anderes gewöhnt waren. So ändern wir unser Verhalten. Aber ändern können wir nur etwas, was sich schon verhalten hat usw. In der Wissenschaft hat man für solche Zirkularitäten unterschiedliche Namen erfunden. Für die Sprache z.B. den hermeneutischen Zirkel. Für das Verhalten die Sozialisation als kulturelle Übernahme und Neuschaffung.

- *Selbstverhalten*: Wenn wir uns allein auf uns zurückbeziehen, dann erscheint dies als eine besondere, selbstbezügliche Variante des Verhaltens. Man spricht gerne von Personen, die in sich selber kreisen, um auf die Problematik einer solchen Rückbezüglichkeit hinzuweisen, wenngleich diese Problematik in bestimmten Grenzen für alle Menschen gilt. Als beobachtende Konstrukteure unserer Wirklichkeiten entkommen wir der Selbstbezüglichkeit nie, aber wir lernen sie zu begrenzen und an die äußere Welt anzugleichen. Die biografische Perspektive auch in den Wissenschaften soll uns immerhin die Relevanz dieser Rückkopplung in uns selbst sichern; und die (auto-)biografischen Darstellungen oder Erinnerungen halten fest, was aus dem, was wir waren, etwas wurde, um zu sein, was wir „sind“. So deuten wir, was wir waren, um aus den unendlichen Kreisen von Assoziationen um uns selbst das herauszustellen, was Anderen vermittelbar erscheint. Dabei sind Andere längst Voraussetzung dessen, woher wir kommen.
- *Beziehungsverhalten*: Das Selbstverhalten ist immer in ein Beziehungsverhalten eingebettet, denn aufgrund der nicht hintergehbaren interaktiven Situation menschlichen Zusammenlebens sind in alle Beobachtungszirkel die Anderen immer schon eingewoben. Sie erscheinen als andere, die ich mir aus meinem Selbstverhalten heraus imaginiere, aber auch als Andere, die mir real begegnen und die jede meiner Imaginationen auf die Probe stellen.
- ▶ Hinzu kommt, dass die jeweilige Beobachterperspektive von Selbst- und Fremdbeobachtern die Deutung zirkulärer Modelle erschwert, weil eine hohe Komplexität und Unschärfe der Deutungen entsteht. Hier erscheint es daher meist einfacher, Beziehungskonstellationen in ihre vermeintlich eindeutigen Bestandteile und Segmente zu zerlegen. Im Nacheinander sind dann beispielsweise folgende Ketten einleuchtend:



Der *Fall 1* dokumentiert eine einfache kausale Kette. Wir unterstellen eine ausgemachte Ursache und eine vorhandene Wirkung. Meist benutzen wir Beispiele

aus der dinglichen Welt, um diese Logik auch für Beziehungen von Menschen untereinander als Notwendigkeit heranzuziehen. Dort, wo es um komplexeres Verhalten geht, hat man insbesondere im Behaviorismus auch versucht, Tiere als Vorbilder menschlicher Handlungen heranzuziehen. In all diesen Versuchen steckt eine Vereinfachung, die den Zirkel der Kommunikation von Menschen auf einen Ausschnitt verkürzt und diesen dann auf allgemeine Gesetze hin projiziert, die als Analogie zu menschlichem Verhalten (anders als in der Technik) meist in Trivialität enden.

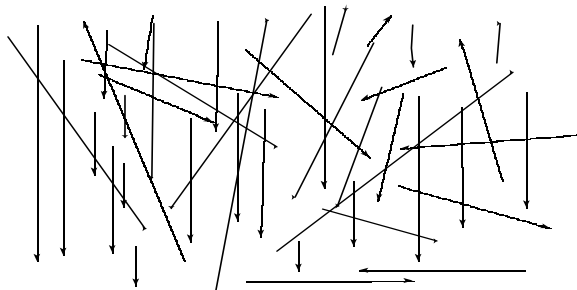
Der *Fall 2* zeigt, dass mehrere solcher Ketten als nebeneinander – oder, wenn wir sie wie in *Fall 3* anordnen – auch nacheinander liegend dargestellt werden können. Hiermit will ich ausdrücken, dass verschiedenen Wirkungen unterschiedliche Ursachen zugeschrieben werden. Aber die Zuschreibung bleibt vereinfachend, weil sie sich nur ein Zuschreibungsmoment von klarer temporaler Dauer und ohne Rückkopplung aneignet.

Der *Fall 1* monologisiert die Lösungsmöglichkeiten hin auf eine klare Ursache-Wirkungs-Kette. Hierbei wird ein ausschließendes Verfahren dominant.

Der *Fall 2* radikalisiert diese Ausschließungen durch Konkurrenz, in der mehrere Auswahlmöglichkeiten nebeneinander stehen und vom Beobachter eine Wahl, eine Entscheidung verlangen.

Der *Fall 3* symbolisiert zeitliche und räumliche Sprünge, die die Konkurrenzsituation erheblich verschärfen. Der Beobachter muss entscheiden, in welchen Zeit- und Raumsprung er sich deutend begibt.

Der *Fall 4* zeigt sich als eine beliebige Vielzahl von Bruchstücken. Am Ende entsteht so eine Bruchstückstechnologie, die ähnlich wie der moderne Warenmarkt von einer unendlichen Zahl miteinander konkurrierender Ursache-Wirkungs-Ketten geprägt ist und die Partikularität des Erkennens schlechthin darstellt.



Fall 4

Dieser Fall symbolisiert, dass ein solches Nach- und Nebeneinander ins Chaos geraten kann. Dies entspricht der Situation gegenwärtiger Erkenntnistheorien im Vergleich, auch wenn dies von einzelnen dieser Theorien gerne auf die Fälle 1 bis 3 reduziert wird. Der *Fall 4* ist schwer zu handhaben, weil er zu einer unerträglichen Unübersichtlichkeit führt. Diese mag zwar immer wieder ein Rettungspunkt sein, wenn die Ordnung misslingt, aber die Vielzahl der Einzelketten im Nebeneinander wie Nacheinander verlangt geradezu nach einer symbolischen Ordnung, indem wir das Chaos der Einzelketten auf ein Kettenmuster hin verallgemeinern, das uns letztlich aus den vielen Auchs auf das sichere Eins, aus dem Chaos der Ketten in ein stilles Reich von Gesetzen führt, die als ein ruhiges Ab-

bild der Wirklichkeit gelten können und deren logisch geklärte (z.B. kausale, funktionale, finale) Form alle Beliebigkeit im Neben- und Nacheinander tilgt. Aus dem Zirkel einer Ursache, die Wirkung ist und als Wirkung selbst Ursache wird, entsteht in Versuchen, die der Unübersichtlichkeit entgehen wollen, eine eindeutige Linie mit eingegrenztem Bezug. Wesentlich und unwesentlich, eindeutig und unscharf, klar umrissen und nebulös, Hauptwiderspruch und Nebenwidersprüche, Grundlinien und Ränder oder wie auch immer wir analoge Gegensatzpaare bilden wollen, sichern dann diese Konstruktion ab. Der Erfolg solcher Reduktion ist *eindeutig*: Chronometer erfassen die konstruierte Zeit eindeutiger und exakter als Tag- und Nachtwandlungen im menschlichen Gefühl; Maschinen konstruieren Komponenten eines Produktionsprozesses sicherer und stabiler als menschliche Launen usw. Gleichwohl erkennt ein Beobachter, der auf den Zirkel insgesamt sieht, der beobachtet, wie die Chronometer und Maschinen und andere reduktive Instrumentarien auf den Urheber selbst zurückwirken, dass sie diesen verändert haben und immer weiter verändern. Diese Veränderung aber bleibt im reduktiven Ausschluss selbst unbeobachtbar.

Fragt man nach Gründen hierfür, so mag als besonders plausibel ein psychischer Abwehrmechanismus erscheinen, der sich darin ausdrückt, Folgen im weiteren Sinne nicht sehen zu wollen, weil diese sonst die Produktivität der begehrten und gesellschaftlich anerkannten reduktiven Arbeit und des materiellen Fortschritts selbst in Frage stellen könnten. Insoweit ist es folgerichtig, dass der Mensch seinen Planeten ohne Rücksicht auf künftige Generationen ausbeutet und ruiniert, da wir als kurzsichtige Menschen nur in der Reduktion auf einfache Kausalketten zu überschauen vermögen, wie wir auf einfachste Weise siegen können. Wir fühlen uns als Helden, wenn wir denken, was wir alles können. Erst der Zirkel menschlichen Handelns in einer Mehrgenerationenperspektive aber zeigt die Folgen solchen Tuns. Dieser Zirkel ist nur sehr unscharf, spekulativ beschreibbar, worauf ich im Blick auf die Welt- und Produktionswirklichkeit weiter unten noch zurückkommen werde. Er ist ja bereits in der Beziehungswirklichkeit von nur zwei Menschen von Uneindeutigkeiten, Nichtreduzierbarkeit auf einfache Verhaltensmerkmale, von Intuitionen und Emotionen geprägt, die den Anspruch an eine Kausalkette immer als Funktionalisierung der Person, als Entsubjektivierung des persönlich-intimen oder dialogischen Verhältnisses erleben lassen.

These 4: In Beziehungen sind Zirkelschlüsse unvermeidlich.

Beziehungen lassen sich nicht sinnvoll aus alleinigen kausalen Perspektiven führen. Es lassen sich Bedingungen dafür angeben, warum es erforderlich ist, Beziehungen zirkulär zu begreifen:

- ▶ Wenn Verhalten nur als äußeres, linear ablaufendes Muster gesehen wird, wenn weder das Selbstverhalten noch das Beziehungsverhalten hinreichend thematisiert werden, dann besteht die Gefahr, die Zirkularität von Deutungsprozessen, damit auch die Re/De/Konstruktionen von Wirklichkeiten, zu stark zu vereinfachen und meist auch technisch-funktional zu überformen. Dies

fördert ein Denken in Beziehungshierarchien, ein Denken, das seine Maßstäbe nicht kritisch auf sich selbst richten kann, das die weitere Umwelt weder temporal noch räumlich hinreichend beachten wird (insbesondere führt es zu einem ökologisch ignoranten Denken). Wenn hingegen das Selbstverhalten und das Beziehungsverhalten zirkulär gedeutet werden, dann wird die Selbstbeschreibung der eigenen Verwickeltheit in eine Deutungsrückkopplung zur Aufgabe, den Rückkopplungsprozess selbst zu thematisieren und kritisch zu beobachten.

- ▶ Hierbei ist dann eine Forderung wiederkehrend: Wenn Selbstverhalten und Beziehungen in ihrer Zirkularität thematisiert werden sollen, dann scheint eine symmetrische Beziehung gegenüber einer komplementären im Vorzug. In einer komplementären Beziehung sind die Rollen der Beziehungspartner recht starr verteilt. Sie sind hierarchisiert, nach Rollenmustern geordnet, nach erwarteten Kausalketten bereits vorstrukturiert. Handlungen in diesem Feld sind meist auf Erhalt des erreichten Status oder Habitus gerichtet. Typisch sind solche Komplementärverhältnisse für alle Herrschaftssysteme, die sich durch das Ritual eines ständig wiederkehrenden Musters der Einschwörung auf zugelassene Voraussetzungen selbst legitimieren und rekonstruieren. Zeremonien, wie z.B. beim Militär üblich, signalisieren hier denn auch deutlich den Verzicht aufs Denken. Soldaten sollen in der Regel gehorchen; und wenn sie schon denken, dann müssen sie dieses stets hierarchisch einzuordnen wissen. Dies liegt offensichtlich am Grundmuster linearen Denkens, das beim Militär durch eine funktionale Auftragssetzung vorgegeben ist. Was wäre es auch für eine neue Form des Militärs, wenn sich die Soldaten weltweit in zirkulären Reflexionen über die Bedingungen der Möglichkeit ihres jeweiligen Denkens verständigten? Aus jedem Krieg müsste ein Diskurs unter dem Anspruch von Gleichberechtigung der Diskutierenden werden. Allein dieses Bild zeigt, jenseits des Wünschenswerten, die reale Unwahrscheinlichkeit eines Nachdenkens für jene an, die gesellschaftlich funktionale Aufgaben der Macht- und Interessensicherung erfüllen sollen. Je mehr jedoch die Beziehungspartner gleichberechtigt erscheinen, desto mehr entsteht die Möglichkeit, die Einwirkungen jeder Seite zu erkennen. Dies gilt bereits für Hegel, der prototypisch in seinem Beispiel von Herr und Knecht aufdeckt, das selbst bei ausgeprägter Herrschaft die Herren von ihren Knechten in gewisser Weise abhängig sind. Hegel konnte diese Erkenntnis aber historisch erst formulieren, als sich das aufstrebende Bürgertum der eigenen Stärke von Knechtsideologien bewusst geworden war. Wenn komplementäre Verhältnisse in symmetrische umschlagen – und sei es auch zunächst nur als Imagination einer zukünftigen Symmetrie –, dann wird der Weg für zirkuläres Denken frei. Damit gelten die von mir mit Elias herausgestellten Bedingungen der Zunahme von Selbstzwängen in der Moderne als wesentliche Voraussetzung eines Denkens in Zirkeln. Die Fremdwänge hingegen, die wir nach wie vor institutionell und in allen möglichen Formen der Disziplin(ierung) pflegen, sind Gegner eines zirkulären Denkens.
- ▶ Wir müssen allerdings bedenken, dass es unterschiedliche Grade und Vermitteltheiten von Komplementarität und Symmetrie gibt. Elias hat deshalb darauf aufmerksam gemacht, dass ein komplementäres Herrschaftsverhältnis

wie z.B. eine gewisse Monopolstellung von Herrschern durchaus mit symmetrischen Beziehungen auf anderen Ebenen im Herrschaftsapparat einhergehen kann. Analog wissen wir von menschlichen Alltagsbeziehungen, in denen z.B. ein symmetrisches Verhältnis im Rollenverständnis eines Paares nur in bestimmten Bereichen gilt, in anderen aber als Komplementarität gelebt wird. Hier gelten komplizierte Muster aus symmetrischen und komplementären Anteilen, die zudem einem ständigen Wandel unterliegen (Paardynamik). Deshalb sind die Begriffe Komplementarität und Symmetrie immer nur Beobachterkategorien, die einen Beziehungsprozess vereinfachend in einem seiner erscheinenden Bereiche beschreiben, um hieraus Schlussfolgerungen für Selbst- und Fremderleben zu ziehen. Übergeneralisierungen ist mit Vorsicht zu begegnen.

- ▶ Die Auflösung statischer Denksysteme durch Prozessmodelle, der Substanzen oder letzten Bausteine und Elemente des Wissens durch die Verflüssigung dieser Elemente selbst, und die Anerkennung ihrer Konstruktivität für einen bestimmten Gebrauch, dies alles erschüttert ein Denken, das sich einen letzten Punkt der Herkunft, der Abstammung, der letzten Ursache imaginieren will und an dieser Forderung selbst immer wieder scheitert. Wenn das Weltall mit einem Urknall begonnen haben soll, so bleibt die Frage, was vor diesem Knall war. Wenn Gott die Menschen geschaffen hat, so können wir Gott selbst als immer schon erschaffen denken und damit die eigene Logik verurteilen usw. Dies ist schon aus der ersten Kränkungsbewegung ersichtlich geworden. Wenn wir in einer Beziehung in einem Streit nach dem letztendlichen Urheber des Streits suchen, so wird durch den vermeintlichen Sieg des einen nur der Boden eines neuen Streits vorbereitet, weil in komplexen Wechselwirkungen einer Beziehung weder Anfang noch Ende eindeutig erscheinen können. Hier ist der Prozess zu beobachten, während es technisch sinnvoll erscheinen mag, sich auf die ineinandergreifenden Zahnräder in einem Ausschnitt von Welt zu konzentrieren und weitere Wirkungen bzw. Wirklichkeiten auszuklammern. So konnte es z.B. geschehen, dass die Produktion von Autos erst im Nachhinein beobachtbar werden ließ, dass Autos auch Folgen für die Umwelt über ihr eigenes Fahren hinaus in sich tragen und mit produzieren. Kein Techniker wird diese bei der Konstruktion von Autos beobachten, weil sie für seinen Gebrauch nicht von Interesse sind. Damit aber ist immer ein Verhältnis ausgedrückt: Substanzen oder Elemente und Prozesse stehen sich auf mannigfachen Ebenen gegenüber. Es ist immer von der Beobachtungsperspektive abhängig, welche dieser Ebenen beobachtet und reflektiert werden. So mag der Autohersteller den Motor eines Autos als Prozess technisch beschreiben, ein anderer Beobachter wird diesen Motor bloß als eine statistische Größe für den Prozess von Verkehrsstaus, wieder ein anderer für Probleme der Umweltzerstörung sehen wollen.
- ▶ Die Anerkennung der Widersprüchlichkeit innerer menschlicher Vorstellungen, der Kampf der Kräfte im Menschen, die Abgrenzungen von künstlicher Intelligenz, zeigen sehr eindringlich die Grenzen von Beobachtungswirklichkeit (im engeren Sinne) und Beziehungswirklichkeit. Im Gegensatz zur Technik wird der Mensch auf einmal zu einer Fehlerquelle, zu einer Ver-

ursachung des Irrtums, wo sich Maschinen nicht irren. Alle digitalisierten Abläufe erscheinen maschinell sicherer als Handlungen von Menschen. Solche Technikkritik am Menschen dokumentiert die Notwendigkeit der Unschärfe menschlicher Verhaltenseindeutigkeit, die zutiefst eine Notwendigkeit menschlicher Beziehungen (zu sich selbst und zu Anderen) ist. Umgekehrt ist die Technik allerdings die Illusion einer notwendigen Welt, die besser als Menschen Aufgaben zu verrichten versteht, die den Menschen in ihren Beziehungen nützen sollen. Die Menschen begreifen erst nach und nach, dass sie sich einen orthodoxen Richter ihres menschlichen Verhaltens geschaffen haben, der sich auch gegen sie kehren kann.

- Die modernen Verkehrsformen, die Lebensformen des 20. Jahrhunderts, die in unendliche Handlungsketten zerfallen und diese nur als ein Netz von Handlungen, als ein System des Zusammenwirkens in niemals exakt aufzuklärender Weise beschreiben lassen, verdeutlichen, dass auch eine nach Eindeutigkeit suchende Wissenschaft solcher Komplexität nicht mehr Herr werden kann. Die verallgemeinerten Modelle, die solche Wissenschaft hervorbringt, sind – selbst bei konstruktivistischer und systemischer Grundorientierung, wie es Luhmann zeigt – entsubjektivierend. Sie lösen damit Beziehungen wiederum in funktionale oder technische Segmente auf, was nur eine Funktion von Wirklichkeit zum Maßstab einer Konstruktion schlechthin nimmt.

Doch reichen diese Aspekte aus, die Zirkularität anzuerkennen? Schließlich scheint es wissenschaftlich gesehen überhaupt ein Fehler zu sein, zirkulär zu denken. Drehen wir uns damit nicht im eigenen Kreis? Begründen wir nicht logisch unsauber etwas aus einem Kontext, in dem Ursache und Wirkung sich unzumutbar verwischen? Warum sollen wir die Errungenschaften aufgeben, die die Wissenschaften dazu gebracht haben, gerade Zirkelschlüsse zu vermeiden? Die Zirkelschlüsse des zweiten Gefangenendilemmas zeigten uns an, warum wir die Beobachterebene der disziplinierten Wissenschaft mit ihrem Zirkelverbot verlassen haben. Auch wenn wir als wissenschaftliche Beobachter mittels Ausschlussbedingungen uns die Welt so konstruieren, dass der direkte Zirkelschluss vermieden werden kann, so kehrt der Zirkel unserer Selbst- und Beziehungsbezüglichkeit auf einer anderen Beobachterebene wieder ein: in die Beziehungswirklichkeit.

Der Beziehungswirklichkeit aber steht die Welt der Objektivierungen oft entgegen. Heute gehört es zum Überlebenskampf auch der Wissenschaften, auf ihren Erfolg zu drängen. Dieser wird dort am sichtbarsten, wo sie eindeutig, technisch, materiell erfolgreich bleiben können. Hier dominieren Gründe, die die Zirkularität als Denkansatz immer wieder zu beseitigen versuchen:

- Der technische Fortschritt selbst hat sich als hoher materieller Vorteil erwiesen, für den die Menschen auch Beziehungswirklichkeiten zu opfern bereit sind. Dies steht in Zusammenhang mit Lagen der Bedürfnisbefriedigung des Menschen. Genauer müssten wir sagen, dass Menschen bereit sind, ihre Beziehungen an den Machbarkeiten solcher Technik auszurichten, sich ihr anzugleichen. Die Möglichkeiten von Lebensformen werden

so standardisiert: Das individuelle Glück gipfelt scheinbar in einem Lebensstandard.

- ▶ Die kapitalistische Warenproduktion scheint eine Grundgleichheit von Beziehungen auszudrücken, die durch das Tauschmittel Geld alle in gerechter Form einbezieht. Zwar gibt es anerkannte Unterschiede des Besitzes, aber es gehört zu den Imaginationen des gesellschaftlichen Prozesses, dass das Geld wie eine unumstößliche Technik Anerkennung für Austausch ist, d.h. diese technische Seinsweise wird weniger bezweifelt als alles andere. Sie reproduziert sich ja auch ununterbrochen durch Gebrauch und schematisiert damit das Verhalten der Menschen. In ihr steckt zudem eine primitive Kausalität des Nehmens und Gebens, die alltäglich erfahren und rekonstruiert wird.
- ▶ Die Verdinglichung von Wirklichkeiten, die für die moderne Erziehung prototypisch ist, geht mit dem konstruktivistischen Aufbau von Erkenntnis einher, wie ich bereits mit Piaget anführte (Band 1, Kapitel II.1.4). Sie findet sich in der Lebenswelt wieder, die nach scheinbar sicheren sittlichen und moralischen Instanzen aufgebaut ist: Seien es Rechts- und Verwaltungssysteme, die den Stand der erreichten Sittlichkeit in Form von Gesetzen und Rechtsprechung dokumentieren, seien es moralische Instanzen, die als Gefühle im Gewissen und einer Gewissensschuld verankert werden, sie alle führen zu einem Eigenleben imaginärer gesellschaftlicher Institutionen, das als Bedingung für alle Menschen kausal attribuiert wird. Damit scheint eine nicht mehr hinterfragbare Wirklichkeit aufgerichtet, nach der Beziehungen ablaufen. Es wird so leicht übersehen, dass Beziehungen *in* ihnen ablaufen, was bedeutet, dass die Konstruktion von Beziehungen selbst solche Abläufe erst erzeugt. So stehen sich eine überwiegend deterministische Welt, in der alles schon geregelt erscheint, und eine konstruktivistische, in der alles immer neu geregelt werden könnte, gegenüber. Angesichts der begrenzten individuellen Macht neigen Beobachter eher dem Determinismus zu.

Diese Gründe, die sich weiter differenzieren ließen, drücken aus, dass die Beziehungswirklichkeit oft unter der ausschließlichen Perspektive einer Beobachtungswirklichkeit im engeren Sinne konstruiert wird. So wird der Zirkel segmentiert und kausal konstruiert, Wechselwirkung reduziert. Gleichwohl kann dies Erfolg bringen, materiellen Fortschritt ausdrücken, denn der *homo faber* sieht auf das, was er tut, indem er das Wie seines Tuns organisiert. Er muss nicht wissen, was er tut, denn dieses Was müsste alle möglichen Folgen seines Tuns reflektieren, eine Anstrengung, die wenig zu lohnen scheint. So bleibt sie oft in Ansätzen stecken.

Damit haben wir zwei Denkwelten, zwei Konstruktionsaufgaben, die sich ergänzend und widersprüchlich zur Seite stehen: Eine Welt mit Wissen und Wahrheit (Inhalte) und eine Beziehungs-Welt. Oft versuchen Menschen ihre Beziehungswirklichkeit im Alltag nach der Logik ihres Büros oder des technisch-maschinellen Labors, der sogenannten eindeutigen Welten, zu regeln, was die Beziehungsseite rationalisiert. Oder sie halten beide Seiten strikt auseinander. Hier zeigt sich, dass die Beziehungswelt selbst einer beobachtenden und

denkenden Spaltung unterliegt: Einem Schwanken zwischen kausalen und zirkulären Bildern, die die Vor- und Einstellungen der Menschen bestimmen. So kommt es oft dazu, dass Menschen an Spannungspunkten ihres Alltags versuchen, eine Lösung im Sinne der deterministischen Logik zu unternehmen und dass sie dabei blind gegenüber ihrem Tun in seiner systemischen (zirkulären) Wirkung in einer Beziehung bleiben. Sie erleben ein kausales Konstrukt von Zuschreibung dann wie eine technische Wirklichkeit und sind erschrocken, dass der Beziehungspartner nicht kausal reagiert, sondern ein Eigenleben hat und produziert. Sie haben dann auch das Gefühl für zirkuläre Deutungen verloren.

(2) Imaginäre Beziehungsprozeduren

Beide Seiten wirken heute im Lebensprozess des Menschen. Aus beiden Wirkungsweisen sind Mischformen der Beobachtung entstanden, die in einer intuitiven Unterscheidung vieler Menschen wurzeln. Sie unterscheiden deutlich für sich die Bedingungen notwendig zirkulärer Betrachtung von den reduktiv erfolgreichen Strategien, die man beherrschen muss, um in einer Warengesellschaft, einer leistungsorientierten Arbeitswelt und bürokratisierten Kultur zu überleben. Dabei sind zwei Richtungen der Variation der zirkulären Grundmodelle sehr auffällig:

(2.1) Die Begrenzung der Zirkularität durch Verdichtung

Wenn Fremdbeobachter ein verliebtes Paar betrachten, dann bemerken sie oft, dass das Paar nur um sich kreist. Der Zirkel erscheint hier in direkter Form: Jede Geste ist Spiegelung, jedes Wort Anerkennung, jeder Blick Rückkopplung. Solche Intensität einer zirkulären Dynamik kann aber kaum über eine lange Zeit aufrechterhalten werden. Gleichwohl benötigen wir gerade in Beziehungen und den in ihnen wesentlichen Gefühlslagen Praktiken und Routinen, die uns eine Geborgenheit und Selbstverständlichkeit sichern, auch wenn die intensive zirkuläre Beziehungspflege der Zeit eines ersten Verliebtseins nachlässt. Eine wesentliche Möglichkeit solcher Pflege ist die Verdichtung. Das Paar gewinnt eine gemeinsame Basis bestimmter Gewohnheiten, Einstellungen, Werte usw., die das repräsentieren, worauf es in dieser Beziehung ankommt. Dies können sehr unterschiedliche Muster und Gegebenheiten sein. Es können auch tabuisierte, unbewusste Prozesse sein, die eine solche Basis darstellen.

Die hier zu beschreibende Begrenzung der Zirkularität ist sehr aufschlussreich, wenn wir Mechanismen unseres Zusammenlebens untersuchen. Ich werde dies in drei Schritten tun:

- (1) in diesem Kapitel beschreibe ich die Begrenzung als Verdichtung und Verschiebung, d.h. als einen sehr eng im interaktiven psychischen Geschehen liegenden Vorgang, wobei vor allem das Spannungsverhältnis zwischen imaginärer und symbolischer Seite analysiert wird;
- (2) in Kapitel IV gehe ich dann direkt auf soziale Praktiken, Routinen und Institutionen ein, die solche Begrenzung als soziales Leben organisieren;
- (3) in der konstruktivistischen Diskurstheorie schließlich wird am Beispiel des

Diskurses der Beziehungswirklichkeit deutlich werden, welche Deutungsmuster solchen Begrenzungsversuchen symbolisch zugrunde liegen können.

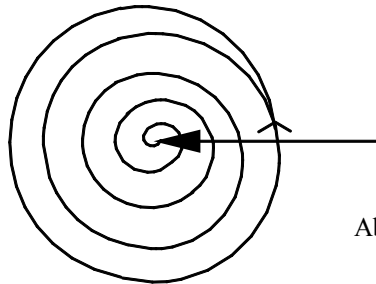


Abbildung: Imaginäre Verdichtung

Zuerst will ich – auch in Abgrenzung zu Freud (vgl. Band 1, Kapitel II.3.1) – beschreiben, was mit Verdichtung hier gemeint ist.

Abstrakt gesprochen symbolisiert die Verdichtung eine Zentrierung auf einen imaginären Mittelpunkt des zirkulären Prozesses. Das subjektive Begehren führt dazu, eine Zentrierung auf ein Eins herbeizuführen, auf das die Interaktion der Beziehung sich konzentriert. Ein Beobachter der Szene wird in dieser Kraft einen Druck von außen auf die Zirkularität sehen, eine zentripetale Kraft, die reale oder imaginäre Wirkungen ausdrückt und zu einer symbolischen Verdichtung führt. Der imaginäre Mittelpunkt steht dann als Symbol für eine symbiotische Beziehung, in der alles miteinander verschmilzt, in der er für hohe Bindung, ein Urbild oder einen mythischen Ursprung sorgt, in dem sich alles vereint. Solcherlei Verdichtung findet in diesem Eins einen Mittelpunkt, der in seiner Maximierung besonders intensiv auf den Beziehungszirkel zurückstrahlt, indem er dem ganzen Zirkel oder einzelnen seiner Segmente einen Ursprung anbietet, dessen kausale Wirkung alle anderen erreicht. Zwischen diesem Maximum an Erzeugung einer alles erklärenden Ursache und dem Minimum einer kleinen Mythe oder Lebenslüge, die im privaten Zirkel bleibt, sind alle Abstufungen denkbar.

Die Abbildung zeigt einerseits den Zirkel der Beziehung und andererseits die Kraft, die auf ihn wirkt. Als Illusion sehen wir, wie der Zirkel nach innen getrieben wird – dies geschieht imaginativ –, um bei einem scheinbaren Mittelpunkt anzugelangen.

Übersetzen wir am Beispiel der Abbildung diese abstrakte Definition auf mögliche Handlungen eines Liebespaares. Zunächst kreist dieses Paar – der Fremdbeobachter erkennt hier das Muster der Wiederholung, des Kreises – ständig um sich selbst. Es verliert Kontakt zur Außenwelt, setzt eine gewisse Zeit Prioritäten für eigene Unternehmungen, wofür die Flitterwochen z.B. ein institutionalisierter Ausdruck sind. Die Symbolik der Liebe wird durch den Kreis des Eheringes ebenso ausgedrückt wie durch andere Eindeutigkeiten, die definieren, dass dies ein Paar ist, das Andere nicht zu stören haben. Ein Dritter findet in dieser Ausschließlichkeit keinen Platz, weder in den Selbstbeobachtungen des Paares noch in den Fremdbeobachtungen eines möglicherweise neidischen Voyeurs. Sehr oft berichten Fremdbeobachter über die Unerträglichkeit von Liebespaaren, weil sie deren Harmonie in Versuchung führt, die eigene Beziehung nochmals kritisch nach Verlusten zu mustern. Doch der Kreis, die ständige zirkuläre Rückkopplung, das weiß der Fremdbeobachter bereits in gehässigen Bemerkungen vorauszu-

sagen, wird begrenzt werden: „Hast du den Abwasch schon gemacht? Aufgeräumt? Dies oder das erledigt?“ Wird es dann immer noch die feurigen Blicke, die selbstverständliche Anerkennung, die euphorische Stimmung geben? Hier nun erscheint die Verdichtung als eine illusionäre Chance. Der Pfeil auf eine imaginäre Mitte des Kreises, der diesen spiralförmig nach innen zentriert, verweist auf eine illusionäre, paradoxe Bewegung: Das Paar wird in seiner Kommunikation stets auf der Inhalts- und Beziehungsseite rückgekoppelt, zirkulär miteinander umgehen. Um aber Selbstverständlichkeiten, Automatismen, Geborgenheit und die Liebe als Gepflogenheit zu etablieren, wird es sich eine Wirklichkeit erdichten, mittels Schlüsselszenarien und Gefühlslagen, mittels imaginärer Bindungen und symbolischer Verlässlichkeiten konstruieren. Und hierbei entsteht ein Feld, eine Praxis von Beziehung, das die in Gesprächen ausgehandelten Muster wechselseitiger Erwartungen auch als Verdichtung beansprucht. Fragen wir also dieses Liebespaar nach einiger Zeit, was Liebe für sie ist, Treue, Sexualität, Zärtlichkeit, Geborgenheit usw., dann erwarten wir in der Regel eine entweder imaginär selbstverständlich gelebte und/oder symbolisch ausgehandelte Beziehung. Je mehr ausgehandelt werden muss, je größer die abverlangten Kompromisse sind, desto mehr mag die Imagination leiden. Die Imagination ist gleichsam die Flüchtigkeit und Leichtigkeit als Ausdruck eines unausgesprochenen und unaussprechbaren Einverständnisses.

Wir erleben in unseren Beziehungen einen ständigen Verdichtungsdruck. Nehmen wir nur die Kosenamen als ein Beispiel. In ihnen verdichtet sich als Maus, Hase, Häschen oder in intelligenteren Sprachschöpfungen eine situative Bearbeitung von Stimmungslagen, die dann symbolisch zu Routinen werden. In einer schönen Stimmung entstehen z.B. solche Wortschöpfungen, um dann auf weitere Situationen übertragen zu werden. Illusionär ist es, wenn wir glauben, damit die ganze Stimmung für alle Zukunft übertragen zu können. Aber als symbolische Handlung leistet die imaginäre Verdichtung, die hier sprachlich übersetzt wird, immerhin eine Gewohnheitsbildung, die Vertrauen erweckt und nach außen ein Vertrautsein dokumentiert.

Genauer gesagt, müssen wir nach unserem imaginären Modell sogar annehmen, dass diese Verdichtungen mit ihrer illusionären Komponente zwangsläufig auftreten. Im Begehren des anderen spiegeln wir immer uns selbst. In einer zirkulären Kommunikation, in einer realen Beziehung wird dies zu einem Spiegelungsspiel, das unter hohem Erwartungsdruck steht: Wir ärgern uns über den anderen schon dann, wenn er unserer Imagination nicht entspricht, obwohl er vielleicht sich gar nicht verändert hat und ein gleiches Verhalten wie zu Beginn unserer Beziehung an den Tag legt. Wir aber schauen auf einmal anders, weil wir nach einer anfänglichen Euphorie jetzt stärker bei unserer Imagination verweilen. Das Bild klein a (unser imaginäres Begehren) spiegelt sich in den realen Aktionen des Anderen, in groß A. Die notwendig auftretende Differenz wird dann zur Enttäuschung. Und getäuscht fühlen wir uns, wenn unser Begehren nicht aufgeht. Das tolle sexuelle Abenteuer, das wir imaginierten, erwies sich z.B. als langfristiger Flop. Zunächst dachten wir noch, dass wir das hinkriegen. Das Realitätsprinzip lehrt uns nun, dass wir auch über uns enttäuscht sein mussten. Dies wehren wir am besten so ab, dass wir nur uns als getäuscht hinstellen.

Die Verdichtung einer Liebe auf ein ausschließendes Eins wird wohl am deutlichsten im Kinderwunsch. Im glücklichsten Fall steht dieses Kind für die gemeinsame Liebe, im unglücklicheren soll es dazu herhalten, diese Liebe erst zu erzeugen oder zu erzwingen. Ein imaginiertes Kind hat mitunter sogar größere verdichtende Kraft für die Beziehung als ein geborenes Kind, das die Beziehung real belastet.

Nach diesen einführenden Beispielen erkennen wir, dass unser Schaubild eine illusionäre Bewegung veranschaulicht. Die Verdichtung ist frei, sich beliebige Gegenstände, Sachverhalte, Menschen oder erdichtete Wesen zu suchen, sofern sie nur dazu herhalten kann, uns vor zu großer Unschärfe in zirkulären Beziehungen zu schützen. Dies entspricht meiner zweiten These, in der ich von der Überforderung durch zirkuläres Schauen gesprochen habe. Wir können und wollen nicht immer alles im Fluss sehen. Wir wollen es auf den Punkt bringen. Wenigstens hier und jetzt. Am besten für immer. Und schon erdichten wir uns unsere Wirklichkeit, verdichten unser Begehren auf bestimmte Mittelpunkte.

Sieht das Paar die Welt aus einer verdichtenden Perspektive, dann bindet es sich imaginär an seinen Lebensentwurf. Dies ist wie eine Dichtung, die sich sprachlich, wie ein Bild, das sich imaginär, wie ein Kunstwerk, das sich gegenständlich eine Wirklichkeit erfindet – auch unser Liebespaar konstruiert sich seine Liebeswelt. Je mehr es in den Illusionen einer imaginären Verdichtung schwelgt, um so stärker allerdings mag der Boden, mag die Realität aus dem Bewusstsein verdrängt werden. Denn es ist das Wesen der imaginären Verdichtung, der Mittelpunktsuche, uns das Leben zu erleichtern, indem wir es vereinfachen. Ich will nicht, so mag die Liebende sagen, immer wieder neu die Anstrengungen der zirkulären Rückmeldungen üben, ich halte diese Euphorik auf Dauer gar nicht aus. Die weiteren Lebensansprüche lassen dies ohnehin nicht zu. Der Alltag erwischt die Liebenden und zwingt sie zu Begrenzungen. Und gerade jetzt suchen einige die Flucht in Verdichtungen, die sie übertreiben: Rückzug aufs Paar, Ausschließung äußerer Einflüsse, damit Stagnation der individuellen Entwicklung, um sich die Illusion der ersten Harmonie als stilles Abbild zu erhalten. Doch die Schnappschüsse der Liebenden, das Hochzeitsfoto, die Erinnerungen verblassen, wenn sie nicht in der realen Beziehung in mühsamer Kleinarbeit täglich gepflegt werden. Dagegen stehen die großen durch imaginäre Verdichtungen angetriebenen symbolischen Lösungen, die uns mit strengen Begriffen mahnen und auf Normalität hin disziplinieren: Treue, Anständigkeit, Zuverlässigkeit, Respekt, Achtung usw.

Nicht nur Liebende begehen Zirkelschlüsse, sie sind typisch für alle Beziehungswirklichkeiten. In der Bildung z.B. erscheinen bei handelnden Personen immer wieder Verdichtungen auf ein Eins, von dem aus alle Probleme gelöst werden sollen. In Deutschland ist dies vorrangig bis heute das Fachliche und das Wissen, das ein symbolischer Garant für die Sinnhaftigkeit des Tuns sein soll, obwohl es immer nur ein Teil aus einem größeren Ganzen ist. Dafür verleugnet man dann schon die Untersuchung der Wirksamkeit dieses Tuns, also der hohen Vergessensraten nach Schulabschluss, der Effektivität für die Lerner und ihr späteres Leben, also die Verwendbarkeit in Beruf und Leben, nur um die Sicherheit zu bewahren. Als System ausgeweitet wird dies zu einer Bildungspolitik, die

Deutschland weltweit vom Rest der Welt immer mehr isoliert: Möglichst frühe Selektion der Lerner, um angeblich ihren Fähigkeiten zu entsprechen, auch wenn sich bei 10-jährigen dafür gar kein hinreichender Nachweis finden lässt (außer einem familiär vererbten Bildungsprivileg), Ausschluss Behinderter aus den Regelschulen (wird mit besonderer Förderung begründet und führt in der Regel zu besonderem Ausschluss von der Teilhabe an gesellschaftlicher Normalität), Mangel an Förderung und Erziehung, weil man dies als Voraussetzung der Teilnahme und nicht als Chance in der Teilnahme interpretiert. Zudem eine zu starke Fixierung auf ein Fachwissen, das jedoch viel schneller veraltet, als man je zu denken wagt. Man könnte solche Verdichtungen nur überwinden, wenn man sich anders zu schauen traute, wenn man bestehende Muster dekonstruieren würde, aber damit auch den Verlust der scheinbar gültigen Wahrheit erst einmal hin zunehmen hätte. Dabei geht dies dann ganz leicht, wenn die Lehrenden einmal länger im Ausland weilen und konkret sehen, wie es anders ginge. Sie kommen dann als Fremde und Verstörte zurück.

These 5: Die imaginäre Verdichtung treibt Menschen an, Vereinheitlichungen auf ein Eins durchzuführen. Diese Prozedur verhindert für Selbst- und Fremdbeobachter, die Zirkularität (Rückkopplung im Prozess der Kommunikation) stets umfassend zu analysieren.

Mit dieser These mache ich deutlich, dass Verdichtungen als unhinterfragte Selbstverständlichkeiten unsere Beobachtungen auch so leiten und lenken, dass wir systemische (zirkuläre) Beobachterpositionen gar nicht mehr einnehmen können. In einfache Ursache-Wirkungs-Ketten ziehen wir uns dann auf das zurück, was wir als Wahrheit ansehen.

Einige Beispiele über das Liebespaar hinaus sollen eine solche Verdichtung illustrieren helfen. Ein stark verdichtetes Symbol für Beziehungszirkel von Menschen – genauer große Menschengruppen – ist als Maximalbindung Gott. Bei der Gottesbildung handelt es sich um einen historisch verdichteten, imaginär angetriebenen und symbolisch fixierten Prozess, dessen Resultat die Mittelpunktstellung Gottes selbst ist. Er ist zusammengesetzt aus einer Vielheit von Göttern, eine Verdichtung auf ein zugelassenes Imaginat, dessen symbolische Stellung nach seiner Konstruktion auf alle Beziehungsprozesse zurückwirkt. Er ist dabei vor allem eine imaginäre Lösung für Lebenskonflikte von Menschen, die die verdichtende Projektion benötigen, wie insbesondere Freud argumentierte, um den Sinn des Lebens zu erhellen. Seine symbolische Verankerung führt zu einer Institutionalisierung des Imaginären, die sich über die Zeitalter immer stärker materialisiert und hierarchisiert. So entsteht die Verdichtung aus dem Spiel der Vorstellungskraft, führt über Aktionen zu Konstruktionen, führt über Konstruktionen zu Rekonstruktionen, was einen Zirkel von Beziehungen und Verdinglichungen dieser Beziehungen über geronnene Symbole herbeiführt. Ist er solchermaßen verdichtet, dann hat sich Gott als Entwurf verselbstständigt und scheint ganz aus der Außenwelt zu kommen, aus der er zu den Menschen spricht. Da niemand seiner „ursprünglichen“ Konstruktion beiwohnte, da sie in den komplexen Zirkularitäten menschlicher Beziehungen in der Geschichte verborgen ist, erscheint er nun als Exekutor, als Betreiber der eigentlichen Wirklichkeit, und

es fällt der Vorstellungskraft schwer, ihn seiner Kausalität zu berauben und Menschen selbst an seine Stelle zu setzen.

Ähnlich geht es uns mit anderen gesellschaftlichen Institutionen wie dem Recht, der Moral oder allen gelebten gesellschaftlichen Lebensformen. Sie symbolisieren stets auch einen historisch verdichteten (imaginären) Prozess, der sich verselbstständig hat. Die je wirkende zentripetale Kraft hat die Funktion, die Bindung der Gesellschaft, der Beziehungen, zu erhöhen. Es ist eine Kraft, die besonders in der Kindheit als imaginäre Konstruktion von Lebensformen wirkt und über die die Menschen kaum nachdenken. Hier wirken die Spiegelungen und Schlüssel-szenarien. Sitte, Recht, Kultur, Gesetz und wie auch immer die Begriffe lauten, die das Fremd- und Selbstbeherrschungsmodell einer Lebensform ausdrücken, sie alle dienen dem Nachvollzug eines verdichteten Eins, von dem aus jeder Heranwachsende seine Gesellschaft als gültig denken und richtig symbolisieren soll. Psychoanalytiker haben vielfach die frühe Bindung in Familien als Ausdruck einer solchen zentripetalen Kraft interpretiert. Vor allem in der Mutter-Kind-Dyade entdecken sie einen Mechanismus von emotionaler Weltkonstruktion, die die Bindung als Muster für alle Zukunft darstellen soll. Familien delegieren die in ihnen Heranwachsenden in besonderer Weise durch die imaginäre Bindung an Erwartungen von Verhalten, an Familienverhältnisse und Familienmissionen, die das Kind zu erfüllen hat, wie Helm Stierlin (1982) herauszuarbeiten versuchte. Der äußere Druck, der sich hier auf die Kinder auswirkt, entspricht den imaginativen Fantasien der Eltern, für die die Kinder bestimmte eigene, leider aber oft misslingende, Lebenshandlungen erreichen sollen. Sie misslingen aus Überforderung, denn die Kinder können den Eltern z.B. nie ganz den verstorbenen Partner, die unerreichte Position, das erfüllte Leben ersetzen. Auch wenn sich Eltern und Kinder in einem Beziehungszirkel befinden, so wirkt gerade auf die bestimmend erscheinenden Eltern ein imaginativer Druck von außen, der sich durch die Mehrgenerationenperspektive und in ihr wurzelnde Delegationen ergibt. Weiter oben habe ich für die kognitive und emotionale Perspektive bereits genauer angegeben, welche Mechanismen der Vereinheitlichung imaginärer und symbolischer Leistungen dienen. Hier nun ist jedoch eine Präzisierung hinzuzufügen:

Verdichtungen sind immer imaginär geleitete Vorgänge. Bei ihnen sind Emotionen stets im Spiel. Aus dem imaginären Begehren heraus werden bewusst oder unbewusst Vereinheitlichungen, Ausschließungen, Bevorzugungen usw. gebildet. Dabei leitet das Begehren unbewusst oder bewusst Bevorzugungen an, es motiviert z.B. rationale Ausschließungen, eindeutige Argumentationen, kognitive Auswahlen eines Eins.

Auch die Wissenschaft unterliegt notwendig immer wieder der Suche nach Vereinheitlichung. Durch den Pfeil in meinem Modell wird die zentripetale Kraft symbolisiert, die in Prozessen der Verdichtung wirkt. Sie ist für den Selbstbeobachter meistens unsichtbar, da dieser zwar ein Drängen hin auf bestimmte Intentionen, ein bestimmtes Verlangen, Wünsche, Ziele usw. verspüren mag, aber sich dieses nicht erklären muss. Es ist ein Bild, das eher aus der Beobachterperspektive eines interpretierenden äußeren Beobachters gewonnen wird, der sicher zu sehen meint, dass eine solche Kraft am Wirken ist. Er sieht diese Kraft

in psychischen Mustern ausgedrückt. Um den Prozess der Verdichtung zu verstehen, ist eine Interpretation der imaginären Kommunikation unerlässlich. In dem imaginären Kommunikationsmodell (vgl. Band 1, Kapitel 3.5) habe ich betont, dass im Verhältnis eines Subjekts zu einem Anderen eine innere Beziehung zwischen a und a' vorliegt.

Klein a entspricht der inneren, imaginären Vorstellung eines Subjekts, in der dieses eine äußere Welt vermittelt über sein Begehren sieht. Diese Position ist der Subjektivität, eigenen emotionalen Setzungen und Wünschen, am nächsten. Aber dies ist eine besonders unscharfe Position, weil wir kognitiv nicht hinreichend über sie verfügen. Wir können sie zwar immer nachträglich kognitiv bearbeiten, indem wir über unsere Vorstellungen, unsere Tagträume, unsere Motivationen usw. reflektieren, aber diese Reflexion hindert nicht ein gewisses Eigenleben dieser Positionen. Denken wir nur an die Liebe, um uns dies zu verdeutlichen. Wir können nicht kognitiv planen, wen wir zu lieben haben. Unser Begehren führt an dieser Stelle ein Eigenleben gegenüber unseren rationalen Konstruktionen.

Klein a' ist immer noch eine innerliche Position, die jedoch bereits durch Spiegelungen des äußeren Anderen rückgekoppelt ist. Von der Position klein a mögen wir noch unsere Liebe gänzlich von uns aus – trügerisch illusionär – führen, von a' ist sie bereits durch Bilder spezifiziert, die sich im Wechselspiel zwischen imaginärem Begehren und realen Erfahrungen ergeben haben. Die Position a' ist dann dominant in unseren Imaginationen, wenn wir eher kontrolliert über die zirkulären Spiegelungen mit anderen, über äußere Objektbesetzungen und Fixierungen an rückgekoppelte Muster in Routinen begehren. Dies mögen noch gänzlich unbewusste Routinen, nicht reflektierte Gewohnheiten sein, die unsere Handlungen motivieren. In symbolischen Verständigungen neigen wir allemal stärker zu einer Reflexion der Handlungsereignisse, aber weniger zu einer Interpretation der meist verborgenen Motivationen für unser Handeln.

Kehren wir noch einmal zu unserem Liebespaar als Beispiel zurück. Sofern beide auf der imaginären Achse harmonieren, scheinen sie in ihrer Liebe über allen Welten zu schweben. Klein a lässt uns schweben, wenn sein Allgefühl uns euphorisch eine Harmonie von uns aus auf die Welt vermittelt. Dies erzeugt eine entsprechende Hormonlage und physiologische Voraussetzungen für Glücksgefühle. Die Position a' wirkt gegen reinen Solipsismus. Wir können nicht abgekapselt von dieser Position lieben, weil die Spiegelung eines anderen ja nun gerade die Voraussetzung für realitätsbezogenen liebenden Genuss ist. Aber unter dem Einfluss von a sieht a' bei frisch Verliebten fast identisch aus. Wir harmonisieren dabei aus unserem rein subjektiven Begehren gerne alle Abweichungen, indem wir den anderen idealisieren. Allerdings kann gerade diese Idealisierung dann zum Verhängnis werden, wenn der Andere in der Realität der Beziehung von dem Ideal abweicht, das wir imaginär konstruiert haben.

Entscheidend für den Umgang mit dem Imaginären wird auch für unser Liebespaar die Übersetzung dieser Liebe ins Symbolische sein. Das Imaginäre selbst ist zu flüchtig, zu selbstbezüglich, zu unscharf. Es drängt nach einer Vereinnahmung des realen Anderen, um das Begehren nicht nur halluzinativ zu stillen, sondern real zu sättigen. Viele Liebende trauern gegen diesen Prozess, der bereits von einem Ende der ersten Liebe, der Liebe auf den ersten Blick kündigt. Aber diese Kunde ist unvermeidlich. Sie gehört zu den Anerkennungsbedingungen in Be-

ziehungen schlechthin. Und mit der symbolischen Arbeit beginnt dann auch die Beziehungsarbeit über die Liebe.

Wo ist nun die Verdichtung angesiedelt? Sie ist vom Imaginären angetrieben. Aber sie erscheint vielfach für den Beobachter erst in jenen sichtbaren, oft symbolischen Verdeutlichungen, die sich als Mittelpunkte, als idealisierende Setzungen, als Bevorzugungen, als Muster erkennen lassen. Diese Vereinheitlichungen, Ausschließungen usw. selbst sind schon symbolischer Natur. Aber ihre Herkunft im Blick auf jene Motivationen, auf jenes Begehren, das oft unsichtbar in sie eingegangen ist, unterliegt dem Prozess der imaginären Verdichtung. Wir können es auch in folgendem, hypothetischem Bild ausdrücken: Kognitiv werden die vereinheitlichenden Setzungen symbolisch organisiert, aber die dahinterliegende Motivation, die dahintersteckende Leidenschaft, die Gefühle in der Prozedur, verweisen auf einen imaginären Anteil in dieser Organisation. Wenn wir in symbolischer Klarheit also z.B. von den Sinnfragen des Lebens sprechen, von der Frage nach einem Leben nach dem Tod, von einer Frage, was unsere Existenz sei, was unsere Lust und unser Leiden, um nur einige solcher Allgemeinplätze symbolischer Selbstvergewisserung herauszugreifen, dann wird neben der symbolischen Deutung auch die Frage nach der imaginären Verdichtung wichtig: Welche inneren, begehrenden Motive haben uns möglicherweise angetrieben, diese symbolischen Lösungen anzustreben?

Dabei ist nun jedoch das Imaginäre aufgrund seiner Unschärfe kein dankbarer Reflexionsgrund für klare Aussagen. Schon die hier vorgelegte Analyse erscheint als zu schematisch, um das Imaginäre hinreichend zu erfassen. Es ist ja gerade die Grenze zum Unfassbaren, Unwägbaren, Unbewussten, die hier aufscheint. Und leicht verwechseln wir die imaginäre Verdichtung mit der symbolischen Vereinheitlichung, die durch sie motiviert wird, weil das Symbolische als das Sichtbare und Ausgesprochene unsere Wahrnehmungen bedrängt und schnell dominiert. Denn einmal verdichtet, vermag der beliebig imaginär verdichtete Punkt von Vorstellungskraft, der sich eine Struktur als Symbol, als Idee oder bestimmte Vorstellung sucht, sein Eigenleben als Beziehung zu einem Ich, zu uns zu entfalten, und uns darin wie eine Wirklichkeit, die schon immer gegeben ist, erscheinen.

Für mich scheint die Frage sehr produktiv, inwieweit wir Objekte in der symbolischen Bildung unserer Beobachtung von Wirklichkeit bestimmen können, die sich in ihrer Verdichtung unterscheiden. Dahinter steht die Frage, bei welchen Sachverhalten wir die imaginäre Verdichtung besonders einsetzen.

Denken wir an Piagets Forschungen zurück, so hatte ich gefolgert, dass permanente Objekte als Bild oder sprachlich dann aufgerichtet werden, wenn mit ihnen symbolisch verfahren werden kann. Zugleich hatte ich für den Symbolbegriff diskutiert, dass einige Objekte gegenüber anderen Besonderheiten der Zuwendung ausdrücken. So mag ein Kind Begriffe für Alltagsgegenstände und Alltagsverrichtungen symbolisch erlernen; bestimmte dieser Begriffe werden jeweils unterschiedlich emotional besetzt und verankert. Hier kehren die Schlüssel-szenarien in die Verdichtung ein. Dies war die konstruktive Stelle, die Piaget unterschätzte (vgl. Band 1, Kapitel 3.4), weil er für die Motive des Antriebs symbolischer Setzungen keine Erklärung lieferte. Im Gegensatz zu ihm hat die Psychoanalyse dies im Blick auf bestimmte Aspekte des Begehrens versucht. Die

Reinlichkeitserziehung ist hierfür ein besonders instruktives Beispiel. Das Kind soll zum selbstgesteuerten Anhalten und Abgeben von Urin und Stuhl erzogen werden. Die Ausscheidungsfunktionen stehen dabei in einem kulturellen Kontext, der sie oft mit hoch besetzten emotionalen Ausdrücken wie „igitt“, „bah“, „päh“ usw. und in der Familie wechselseitig entäußerten Ekel- und Abscheugefühlen konnotiert. Hier wirkt ein Ideal von Reinlichkeit und Sauberkeit, das nicht nur Ausdruck von Selbstbeherrschungsleistungen ist, sondern zugleich Verhaltens-tugenden der modernen Welt symbolisiert. Für einen Psychoanalytiker wird in seiner Analyse dieses Prozesses sowohl der symbolische Ausdruck als auch das imaginäre Prinzip hinter solcher Symbolik wichtig. In dem analen Konflikt von körperlicher Abgabe an die Welt und dem Wunsch nach eigener Zurückhaltung dramatisiert sich für ihn hier ein Gegensatz von symbolischer Erwartung und imaginärer Bedeutungssetzung. Scheitert dieses Drama, dann führt es zu einer Fixierung, die als Symbolsetzung das weitere Leben begleitet und aus psychoanalytischer Sicht oft erst durch Therapie aufgelöst werden kann. Mag man auch im Einzelfall über die Interpretationen der Psychoanalyse in diesen Beobachtungen streiten, so wird andererseits deutlich, dass der Psychoanalytiker immerhin weitreichend zu schauen bemüht ist: Was motiviert unsere symbolischen Kulturleistungen? – dies ist die Hintergrundfrage, die wir stellen sollten. In Beziehungen, so setze ich hinzu, ist dies für mich die Frage nach den imaginären Verdichtungen, die als Motiv unsere Handlungen antreiben. Damit mag das Verständnis für die Entstehung besonders imaginär verdichteter Punkte oder Perspektiven geweckt sein. Es lässt sich allerdings nie generell sagen, welche Objekte für welche Menschen dieser Verdichtung besonders unterliegen, denn hier machen sich die Unterschiede unterschiedlicher Lebenswege geltend. Es kann aber wohl bei näherer Beobachtung versucht werden, die besonders affektiv verankerten Mittelpunkte zu finden, mit denen Individuen eine Beziehung aufbauen, die wie ein imaginäres Drittes den Kreis der Beziehung selbst beeinflussen. Allerdings will ich davor warnen, diese Bestimmung einseitig von außen zu versuchen. Ein äußerer Beobachter wird gegebenenfalls zu ganz anderen Schlussfolgerungen als derjenige kommen, der diese Mittelpunkte in sich beobachtet. Wohl nur dialogisch können sich Menschen auf ein solches imaginär Drittes in symbolischer Verständigung einigen. Mitunter ergibt sich hierbei auch ein paralleler Gleichklang: Symbiotische Beziehungen, wie wir sie bei Liebepaaren finden, suchen in ihrer alleinigen Liebe die Weltabgeschlossenheit gegenüber anderen Zirkeln, sie suchen die Unendlichkeit des eigenen Zirkels durch Ringe oder symbolische Handlungen auszudrücken. Ein anderes Beispiel: Frauen, die als Nonnen ins Kloster gehen, tragen einen symbolischen Ehering, um sich Jesus hinzugeben. Es bedarf einer hohen imaginären Verdichtung, um sich so aus den Beobachterperspektiven des Lebensalltags zu verrücken, „Verrücktheit“ anzunehmen, so wie bei den sogenannten Verrückten selbst, die oft Opfer ihrer imaginären Verdichtung und eines damit verbundenen Realitätsverlustes werden. Das, was als gesellschaftlich anerkannte Realität imaginär vermittelt und verdichtet wird, ist letztlich auch ein Konstrukt, dessen Schärfe, Gültigkeit und Anerkennung durch gesellschaftlichen Konsens verursacht und symbolisch festgeschrieben wird. Dies bildet den Hinter-Grund für die sogenannte „Normalität“, der wir die Nonnen dann doch zurechnen.

Der Vorschlag, die imaginäre Verdichtung auch in Beziehungen zu beachten, bedeutet nun aber nicht, in das interaktionistische (systemische) Denken durch die Hintertür wieder die Schuldfrage einzuführen. Es bedeutet ganz im Gegenteil eine Entlastung vom Zuschreibungsprozess der Schuld, weil das Imaginäre selbst nicht den kognitiven Kontroll- und Disziplinierungsstrategien unterliegt, mit denen wir Zurechnungsfähigkeit diskursiv vereinbaren und normativ regeln. Das Imaginäre ist vielmehr ein möglicher Erklärungsgrund für jene Ambivalenzen, die wir auf der symbolischen Ebene nur schwer aushalten. Seine Ausschaltung oder Verbannung in eine *black box* in unserem Inneren, über die wir nichts aussagen sollen, hilft meist wenig weiter. Damit unterschätzen wir nur das Imaginäre und verlernen so, seine Kraft konstruktiv für uns zu nutzen.

Der gesellschaftliche Konsens wird in der Regel in ein symbolisches System überführt, das auch wissenschaftlicher Deutung umfassend zugänglich ist. Anders sieht es mit dem Imaginären aus, das sich je nach Lage bloß subjektiv individuell und noch nicht symbolisch formuliert (konstruiert) hat oder das gesellschaftlich unbewusst bleibt. Jedes Subjekt hat eine Vielzahl kleiner oder großer Mittelpunkte, die ein Eigenleben in den Imaginationen des Individuums im Beziehungszirkel führen. Es sind für es imaginative Punkte, die es in die Beziehung einbringen wird. Es können Fiktionen einer idealen Beziehung selbst sein. Es wird zwar meist versuchen, dies imaginär Dritte mit seinem Beziehungspartner symbolisch auszutauschen, aber inwieweit dies gelingt, das bleibt offen. Hier täuscht uns unser schematisiertes Bild auch, denn da es sich um ein Imaginäres handelt, da es Kräfte in den Vorstellungen und die Vorstellungen selbst sind, können wir sie kaum durch eine einfache Zeichnung einfangen. Wir illustrieren nur die Perspektive eines äußeren Beobachters, der sich die Richtung eines Prozesses verdeutlichen will, der aber dieses Bild sofort konkretisieren muss, wenn er bestimmte Verdichtungen im Fluss beobachtet und interpretiert. Wir haben das Problem, dass wir diese Verflüssigung selbst nicht zeichnen können, dass wir mithin das Schema unserer Zeichnung selbst zu verflüssigen haben, wenn wir die Vorstellungen in ihrem Medium gleiten lassen. Es wäre so, als müsste man Eschers Bilder mit ihren umrissenen Sachverhalten fließend und lebendig zeichnen (ein Paradox), um das zu veranschaulichen, was hier ausgedrückt werden soll.

Was hilft uns die Beachtung der imaginären Verdichtung in unserer Lebenspraxis von Beziehungen? Gehen wir nochmals zu unserem Liebespaar zurück. Sie fragt ihre Freundin: „Liebe ich ihn nun wirklich so sehr oder was geschieht mit mir? Mir ist so, als wäre ich verhext worden.“ Die Freundin fragt: „Was hat dich verunsichert?“ Die Liebende denkt nach (symbolisch): Was entspricht in unserem realen Leben dieser Liebe? Was geht und was bleibt aus? Was geschieht tatsächlich? Doch reichen diese symbolischen Fragen hin? Wohl kaum. Und deshalb gibt die Freundin ihr folgenden klugen Rat: „Schau nach deinem Gefühl, schau nach dem, was dich jetzt glücklich macht, und suche dir diese Vorstellung zu verdeutlichen. Dann hast du auch eine Chance, sie ihm mitzuteilen, damit ihr sie leben könnt.“

Die kluge Freundin fragt nach der imaginären Verdichtung. Auch wenn die Antwort des Selbstbeobachters unscharf ausfallen mag, auch wenn dieser schon

leidend anerkennen muss, dass allein durch die Frage die imaginäre Harmonie gestört wird, so ist die Suche nach Antworten im Wechselspiel von a zu a' hier die einzige Möglichkeit, den inneren Wunschvorstellungen im Blick auf den anderen nah zu sein. Allerdings kommt dann der schwere Schritt einer Umsetzung in die Realität des Anderen, die sich als Auseinandersetzung mit dem Anderen als Anderem (und nicht als bloß imaginiertem anderen) zeigt. Dieser Schritt bedeutet, ihn tatsächlich in seiner Andersartigkeit anzuerkennen.

Es scheint mir in allen Beziehungen klug zu sein, immer wieder nach unseren imaginären Verdichtungen zu fragen und hierbei die gewählten Strategien bloßzulegen. Diese Strategien haben eine innerpsychische wie eine beziehungsmaßige Komponente. Innerpsychisch erleben wir die Spannung von a zu a', in Beziehungen zwischen subjektiven Einstellungen und kulturellen Kontexten. Unsere Beobachtungen können hier sehr vielschichtig werden.

Kompliziert wird es z.B. bei Beobachtungen eines religiös verwobenen Systems von Menschen, die alle um einen imaginären Mittelpunkt herumzirkeln, oder von Nationen, die eine massenorientierte Beziehungsdynamik entfalten. Der Beobachter kennt keine Grenze der Anwendung seines zirkulären Denkens, denn alle Beziehungen können im kleinsten wie größten Maßstab aus seiner Perspektive beschrieben werden. Auch die Dynamik der Zirkularität selbst kann beliebig begrenzt oder erweitert erscheinen. So kann eine Ursache als eine Wirkung und diese als Ursache von S 1 zu S 2 usw. erscheinen. Es können aber auch unendliche Mengen von Personen ebenso eingeschaltet sein wie darin unendliche Ursache-Wirkungs-Ursache-Ketten, die sich jeweils von Person zu Person oder über eine Menge entwickeln. Die imaginäre Verdichtung drückt diesen gegenüber dann aus, dass es bestimmte Gemeinsamkeiten gibt, die aus der direkten Aktion herausfallen und ein gemeinsames Drittes oder Vielfaches symbolisieren, das in der Zirkularität die Sicherheit einer Übersicht, eines Ausgangs- oder Mittelpunktes, eines gemeinsamen – unhinterfragten – Bezugs darstellen.

Der oben aufgestellten These 5 liegt eine Paradoxie zugrunde. Das, was uns begrenzt, uns auf ein zirkuläres Sehen und Denken einzulassen, ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit von Beobachtern, überhaupt die Zirkularität von Beziehungen zu erkennen. Warum ist dies so?

These 6: Die Zirkularität überfordert uns, wenn wir sie weitsichtig beobachten wollen. Deshalb erfassen wir sie als Muster: Ohne Begrenzungen kann eine Zirkularität in Beziehungen nicht beobachtet werden.

Als Beobachtern erscheint uns eine zirkuläre Kreisläufigkeit in Beziehungen dann, wenn wir wiederkehrende Muster im Verhalten, den Einstellungen usw. bemerken und bezeichnen. Wir sehen hier, wie sich ein Subjekt auf ein anderes zurückbezieht. Wir sehen die Rückkopplungen und können dies für die Sprache oder Körpersprache ausdrücken. In dieser Lage sind wir als Selbstbeobachter in Beziehungen oder als Fremdbeobachter von Beziehungen. Der Beobachter konstruiert ein Muster, das überhaupt erst Beziehungen beschreiben hilft: hier ist dies Eine, das im Verhalten wiederkehrt; dort das Ausgeschlossene, was ausgelassen bleibt; immer aber ein Eins, das einen Unterschied (z.B. zeitlich, räumlich, sozial) setzt. Ohne solche Setzungen schwimmt der Beobachter in unend-

lichen sinnlichen Gewissheiten; mit der Setzung tritt er in die Beobachtung ein. Die Konzentration *auf etwas* in der Beobachtung nenne ich Setzung. Wir können dies auch wie Hegel verstehen: Die sinnliche Gewissheit ist im Blick auf die Wahrheit ein unendlicher Reichtum von Eindrücken; durch die Wahrnehmung nehmen wir eine erste Setzung vor, die uns ins Symbolische rückt, sofern wir ein Eins von vielen Auchs abgrenzen. Eine Setzung entsteht durch bestimmte Beobachterperspektiven, die sich symbolisch eine Zirkularität konstruieren. Allerdings müssen wir kognitiv verarbeitete, symbolische Setzungen von imaginären Verdichtungen deutlich unterscheiden. Die imaginäre Verdichtung ist ein strikt subjektiver Spiegelungs-Vorgang, den sich das Subjekt selbst meist nicht vergegenwärtigt. Das Imaginäre ist zunächst vorsymbolischer Art, es ist ein Vorstellen, das sich über ein Begehren vermittelt. Dennoch ist das Ereignis solch imaginärer Verdichtung nur symbolisch beschreibbar. Wenn ein Beobachter eines Beobachters solche Beschreibungen vornimmt, dann wird er in der Regel kulturelle (objektiv-materielle, wissenschaftliche, religiöse, künstlerische, verhaltensbezogene usw.) Leistungen suchen, die symbolisch verobjektiviert sind. Solche Leistungen symbolisieren Kultur *als* Erscheinung. Eine Suche nach einem Begehren für Imaginationen und Verdichtungen hingegen erscheint für diesen Beobachter nicht notwendig als zwingend. Dies liegt an der Unschärfe, mit der wir es hier zu tun bekommen. Aber gerade diese Unschärfe verwandelt sich in der Beziehungswirklichkeit in den großen Reiz des Unabgeschlossenen, des Offenen, Kreativen, Lebendigen, der uns Überraschungen und Hoffnungen, Träume und Wünsche lässt.

Das Symbolische jedoch begrenzt das Imaginäre. Dies ist einerseits eine Zurücknahme unseres Begehrens, eine oft leidvolle Begrenzung, andererseits aber kulturell gesehen ein unerlässlicher Vorgang. Er steht z.B. unter den drei Perspektiven, die ich weiter oben hervorgehoben habe:

(1) Als *experience* erscheint ein Wechselspiel von unmittelbaren Erlebnissen und mittelbaren Deutungen. Der Ursprung der Imaginationen wurzelt scheinbar in einem imaginativen Druck, in zentripetalen Kräften, die Triebwünsche des Subjekts artikulieren und auf Beziehungen und Personen sowie Objekte hin drängen. Aber dies ist eine Beobachterposition, die sich Erscheinungen des Imaginären bewusst erklären will. Wir ertragen seinen Schein nicht, sondern wollen im Übergang vom Unmittelbaren zum Mittelbaren *wissen*. So stellen wir Symbolisierungen auf, wir bringen – vor allem sprachlich – Ordnung in die imaginären Unwägbarkeiten und konzentrieren den Beobachter *auf etwas*. Was ist dieses Etwas? Ein Zeichen, ein Begriff, ein Verständnis?

Was dem einen ein bloßer Begriff sein mag, stellt sich einem anderen als ein affektiv hochgradig besetztes Symbol, ein Mythos, ein geschlossenes Weltbild dar. Anders gesprochen: Das Subjekt in der Position des Beobachters S 1 erwartet von einer Zuschreibung an ein projiziertes Drittes eine Lösung oder Lösungshilfe seines Dilemmas, denn weder subjektiv noch objektiv lässt sich der Gegensatz zwischen Ich und Welt vollständig als *experience* auflösen. Es gibt zwar grundlegende Auflösungsversuche: Die Produktion, indem der Mensch durch Arbeit seine Lebensbedürfnisse stillt, also Arbeit; die Reproduktion, indem er sich ver-

mehrt; das Denken, indem er erklärend, verstehend und planend in alles eingreift. Aber dieses Eingreifen löst die Spannungen nicht auf. Sie erscheinen vor allem im nächsten Aspekt.

(2) Mittels *Projektionen* versuchen wir die Spannung zwischen imaginären Wünschen und realitätsbezogenen Lösungen zu vermitteln. Die Projektion dramatisiert je nach Gegebenheit beide Seiten: entweder, indem sie unsere Imaginationen steigert und in einem unerschöpflichen Fluss zeigt, oder indem sie sich auf symbolische Lösungen richtet, die als Befriedigung für unsere imaginären Bedürfnisse rekonstruktiv angeboten werden. Den Begriff und das Bild Gottes habe ich als einen solchen Ausdruck einer längeren Geschichte verdichtender Projektionsarbeit hervorgehoben. Er entspringt imaginären Wünschen und entspricht Gefühlslagen, bezieht sich auf die äußere und die innere Welt, indem er als Personifikation menschlicher Allmachtsfantasien in die Welt der symbolischen Objektivität gerückt wird, um so komplementäre Erwartungen zu erfüllen: als Herr über Leben und Tod versöhnt er die Fantasie mit der Erklärung des Lebens und darin enthaltener Triebbeherrschungen; er versöhnt die subjektive Kränkung des Todes mit einer Neugeburt, einem Leben nach dem Tod; er versöhnt alle subjektiven Entartungen mit einem gütigen väterlichen Willen, sofern man nur an die projizierte Erwartung glaubt und sie als äußere Wirklichkeit symbolisch anerkennt.

Gott ist ein großes Symbol, vielleicht die größte komplementäre Erwartung, die Menschen je hervorbringen können. Aber er ist bei weitem nicht die einzige. Alle bildlichen und/oder begrifflichen Vorstellungswelten können dem Prinzip nach projektiv benutzt werden und damit unsere imaginativen Kräfte ansprechen, anregen, in bestimmte Richtungen lenken. Solche Prozesse geschehen sehr oft unbewusst. Ort und Zeit, Reichweite und Abnutzbarkeit, Vollkommenheit und Brüchigkeit wechseln dabei nicht nur mit den Zeitaltern, sondern auch innerhalb gesellschaftlicher Gruppen. So unerschöpflich wie die besetzende Energie, die Kraft der Imagination ist, so unerschöpflich sind die Besetzungsmöglichkeiten. So gibt es viele kleine, sehr subjektive Mythen oder Argumentationspunkte, die die Stelle verdichteter Perspektiven einnehmen können. Das Subjekt selbst setzt sie als komplementäres Drittes, dem es sich willentlich unterwirft, weil dies seiner Beobachtung von Wirklichkeit dient, indem es diese nach Sinn und Herleitung strukturiert.

Menschen haben seit einer zunehmenden Individualisierung ihres Lebens bemerkt, dass die Vorstellungskräfte in ihren Beziehungen Gefahren heraufbeschwören können. Eine Gefahr ist die scheinbare Beliebigkeit, die in der Möglichkeit von imaginären Konstruktionen durch Individuen liegt. Die Imagination kann die wundersamsten Wege gehen, so dass die gesellschaftlich zentripetalen Kräfte die Feststellung des Eins symbolisieren, die durch Rituale und Mythen, heute vor allem durch Wissenssysteme und Institutionen begleitet wird, um eine soziale Kohärenz menschlicher Gemeinschaft zu bewahren. Eine vernetzte Struktur von Gesellschaftsmitgliedern drückt sich dann durch Ritualformen aus, in denen eine gewisse Gleichschaltung der imaginativen Kräfte erreicht wird.

Je weiter menschliche Gesellschaften sich aus sozial kohärenten oder starren Hierarchien lösen und eine zunehmende Anerkennung individueller Autonomie

erreichen, je stärker demokratische Prozesse erkämpft werden, desto klarer wird die Projektion auch in anderer Hinsicht beschreibbar. Dieser Demokratisierungsprozess entdichtet die Wirklichkeit, in die sich der Mensch selbst gefangen gesetzt hat; sie öffnet die Türen, die dem Beobachter den Vorgang der Konstruktion und die Macht der Projektion verschlossen haben. Die Freiheit und Autonomie des Selbstanspruchs bedingen aber auch eine Zunahme der Unschärfe der Beobachtung, weil so viele Beobachter auf einmal zugelassen sind. Zudem ist die Welt voller Beobachtungsvorräte, die das symbolische Denken verschiedenster Menschenalter beinhalten. Es bedarf eines großen Selbst-Bewusstseins, um der Angst vor der Allmacht dieser Re/De/Konstruktionen zu entgehen und sich selbst als einen Schlussstein in dem Puzzle von Konstruktivität zu sehen, ohne vorausagen zu können, wie dieses Puzzle weitergeführt werden wird. Aus der dabei möglicherweise erzeugten Angst, die immer auch Angst vor der eigenen Endlichkeit ist, die sich der Unendlichkeit imaginärer Vorstellungen konfrontiert sieht, entsteht immer neu der Wunsch nach imaginärer Verdichtung, die symbolisch Vereinfachungen motiviert, in der Selbst und Anderes in einer Symbiose zusammenfallen, in der die imaginäre Kraft als Schema einer einheitlichen Lösung wirkt. Selbst derjenige, der dies als Illusion durchschaut, gibt sich ihr mitunter ergeben hin, weil in ihr zugleich eine Weite von Verständigung atmet, die die Verschmelzung mit Anderen symbolisch ausdrückt.

(3) In der *Virtualität* werden sowohl imaginäre Verdichtungswünsche als auch symbolische Lösungen – meist in vereinfachender Art – angesprochen. Vielleicht erliegen wir oft deshalb den Bilderwelten in Filmen, weil sie unseren imaginären Verdichtungswünschen so nahe kommen: Komprimierung langer Zeitfolgen in einem schnellen, eindrucksstarken Ablauf; Betonung des Bildlichen unter Dramatisierung der Realität auf höchst emotional erlebte Szenen; Hervorhebung von elementaren Bedürfnissen und Ängsten; Vereinfachung der Geschehnisse und Charaktere, so dass wir etwas klar zu sehen, zu erkennen und zu bewerten meinen. Dies sind die Vorbedingungen für Massenerfolge, und sie spiegeln zugleich unsere Anfälligkeit auf der imaginären und symbolischen Seite. Die imaginäre Verdichtung motiviert uns ständig selbst zu solchen Vereinfachungen, die wir dann symbolisch als Wirklichkeitskonstruktionen erleben, die uns mit scheinbar sicheren Urteilen durch die Welt gehen lassen. Die Filmindustrie verwirklicht konsequent unsere Schwächen, so dass wir zirkulär mit dem eigenen Schwachsinn uns in ein virtuelles Erleben steigern, das uns unterhält, ablenkt und befriedigt. Mit Reflexion können wir uns gegen „schwachsinniges“ Genießen wehren, aber darin steckt bereits ein neuer, einseitiger Genuss, der das Symbolische strikt bevorzugt. Und ist schwacher Sinn nicht oft eine Vorbedingung für den Genuss? Ist dies nicht die Falle, in der wir sitzen? Je mehr wir genießen wollen, um so mehr müssen wir den Sinn schwach machen; um so angreifbarer werden wir so allerdings auch für virtuellen Schwachsinn. Ein höherer Genuss erscheint einer elitären Schicht kulturell nur dann, wenn der reflektierende Sinn den Schwachsinn auf eine andere Ebene bringt: Als Kunst, als Dichtung, als Wissenschaft, als Religion scheint er dann höhere Genüsse eines höheren Schwachsinn zu bieten. Wer immer die neue Macht und Wirklichkeit von Virtualität moralisch und kulturell beklagt, der sollte bedenken, dass nach meiner

These die Überforderung des Sinnhaften gerade in Beziehungen uns keine vollständige Lösung durch reflektierten Sinn ermöglicht. Was uns bleibt ist allenfalls eine Begrenzung des schwachen Sinns, ohne die menschliche Schwäche gänzlich dem Altar des Symbolischen zu opfern. Dann wäre der Sinn zwar stark, aber der Genuss zu schwach.

Alle bisher gemachten Aussagen realisieren sich nicht nur für ein Subjekt, sondern finden in der Zirkularität von Subjekten statt. Das ist der Boden aller Erlebnisse, die sich als Spiegelungen erst dramatisieren und das Leben spannend machen. Die inneren Spannungen korrespondieren stets mit äußeren, weil die äußeren als Spiegelungen auch schon dem Imaginären eingewoben sind.

Suchen wir als Beobachter genauer nach den bevorzugten imaginären Kräften, dann stellen wir fest, dass sie nicht in kausalen Ketten zu entdecken sind, die wir einfach ausmachen können. Diese Kräfte sind vielfältig systemisch mit allen Beziehungen verwoben; sie vereinigen sich mit den subjektiven Vorstellungswelten, sind sowohl in faktischen Bezügen der Lebenswelt verankert als auch in den Visionen einer erdichteten Zukunft, die z.B. auf die Poesie einer „Dichtung“ vereinigt sein kann, die lyrisch oder prosaisch spricht. Die Verdichtung stellt eine Vorbedingung für alle Zeichen, Bilder, Gefühle dar, was für viele Menschen ohne große Erklärungen intuitiv auch verständlich ist. Es ist dies die Macht und der Zauber einer Sehnsucht, die in der Offenheit der Zirkularität offensichtlich selbst wurzelt: Unabgeschlossenheit, Offenheit, Fraglichkeit von Entwicklung sucht nach ihrem Ursprung, nach einer Kraft, die ich die zentripetale Kraft der imaginären Verdichtung nenne.

Auch die Wissenschaft kann sich nicht aus diesem Krafraum befreien. Ihre Paradigmen selbst sind Ausdruck einer motivierten Suche; ihre unterschiedlichen Theorieschulen drücken den Anspruch nach abgegrenzter Erkenntnis und Abweisung von Anderen aus. In theoretischen Kernen und deren Ergänzungen sucht sich solche Begrenzung mehr oder minder komplexe Strukturen, die aber immer an neuen Theorien scheitert, weil sie durch diese relativiert wird. Ein Ende ist nicht abzusehen. Eine Empfehlung aber ist zumindest auszusprechen: Wissenschaftler sollten klarer ausdrücken, welche Motive sie antreiben, sie sollten mindestens den zentripetalen Kräften, die sie hier leiten, nachspüren, um nicht gegenüber einer notwendigen kritischen Selbstbeobachtung naiv zu verfahren. Sie werden sich zudem mit der Grenzerfahrung abzufinden haben, dass ihr projiziertes Drittes als Konstrukt für einen anderen Beobachter nur Ausdruck einer Begrenzung des Beobachtungsvorrats und Bevorzugung bestimmter Beobachtung sein kann. Trotz aller methodologischen Reflexion auf sich selbst hat die Wissenschaft nicht zu einer Welt *an sich* kommen können. Die Entwicklung der Wissenschaft hat uns im Gegenteil gerade durch die Erkenntnis der Konstruktivität des Erkennens den Weg zu einer Bescheidenheit gewiesen, den der Wissenschaftler im wechselseitigen Karrierekampf allerdings nicht immer gerne einnehmen möchte oder darf – wenn er *seinen* vermeintlichen Erfolg erringen will.

Damit sind einige Konsequenzen aus der sechsten These zu ziehen. Sie betreffen reflexive Anforderungen im Symbolischen zur Begrenzung des Imaginären. Sie betreffen aber auch die Frage, inwieweit das Imaginäre als begehrende Kraft erhalten bleibt:

- ▶ *Reflexiv-symbolisch*: Für den Konstruktivismus ist Offenheit gegenüber unterschiedlichen Beobachterpositionen wesentlich. In Beziehungen ist es erforderlich, dass *alle* Beteiligten in Beziehungen ein gleiches Äußerungsrecht besitzen. Dieses wird immer ein Kampfplatz in der Beachtung von Beziehungsregeln sein, denn es kann nie von vornherein als eine gültige Setzung in Beziehungen angesehen werden. Beziehungen als Rückkopplungen verweisen ja gerade auf unterschiedliche Machträume, die im lebendigen Wechselspiel entstehen.

Imaginär: Das Begehren kann sich öffnen oder verschließen; seine Perspektiven sind unberechenbar. Mitunter subvertieren sie strikt die Offenheit, die wir reflexiv fordern. Eine reflexive Bearbeitung kann das Imaginäre verändern, aber nie vollständig kontrollieren. Dies liegt an der Begrenzung, die das Kognitive, Reflexive, Symbolische durch das Imaginäre erfährt.

- ▶ *Reflexiv-symbolisch*: Um Offenheit zu erreichen, ist Beobachervielfalt von Selbst- und Fremdbeobachtern erforderlich, die einen wechselseitigen Diskurs eingehen. Erst aus diskursiver Verständigung heraus wird die Bereitschaft anwachsen, die eigene Richtigkeit von Beziehungsdefinitionen zu hinterfragen und andere Konstruktionsmöglichkeiten zu erkennen oder zuzulassen. Deshalb ist eine konstruktivistische Diskurstheorie auszuarbeiten, die eine hinreichende Beobachterweite und -vielfalt gewährleistet (vgl. Kapitel IV. 4.).

Imaginär: Das Imaginäre begrenzt nicht nur das Symbolische, indem es seine Grenze spürbar werden lässt; es eröffnet, wenn wir ihm Raum lassen, wenn wir die anerkennende Spiegelung als Selbstwert und Wunsch nach wechselseitigem Austausch realisieren können, auch eine emotionale Basis, eine Vielfalt von Beobachtern zu ertragen. Aber dies ist bereits eine reflexive Deutung einer erwünschten Leistung des Imaginären. Es selbst mag diesen Wunsch immer wieder subvertieren, wenn es sich auf Einfalt fixiert.

- ▶ *Reflexiv-symbolisch*: Jede Konstruktion von Wirklichkeit ist ein Ausschluss, die Konzentration auf ein Eins und die Auslassung von Auchs. Diese Voraussetzung müssen alle Beobachter wissen, um nicht in die Fallen einer Verabsolutierung ihrer Wahrnehmungen und Deutungen zu geraten.

Imaginär: Als ozeanisches Gefühl scheint das Imaginäre die gesamte Welt zu empfinden. Der Hinter-Grund solcher Weite schlägt oft in die Vordergrundigkeit subjektiver Enge um. Nur *ich* begehre und erlebe *mich* in diesem Begehren als weit.

- ▶ *Reflexiv-symbolisch*: Das Eins ist ein wesentlicher Platz in Beziehungen. Es setzt Grenzen und begrenzt damit auch Möglichkeiten einer Beziehung. Es schützt vor Unendlichkeit und vor Beliebigkeit. Dieser Schutz hat eine symbolische Seite, mit der wir rational in die Begrenzung der Welt eingreifen.

Imaginär: Er trägt aber auch eine imaginäre Seite, die in der Verdichtung angesprochen wird: Welches sind ursprüngliche Motive, Antriebe, die mich dazu bringen, so und nicht anders zu verfahren, dies und nicht jenes zu bevorzugen, hierbei Lust und dort Unlust zu empfinden usw. Das Imaginäre ist

stets schon in Beziehungen. Es spiegelt diese Beziehungen vom Gefühl her, intuitiv, oft unbewusst. Es stützt und motiviert das Eins, auf das es sich fixiert, um in undisziplinierten Momenten gerade dieses Eins durch andere Vorstellungen zu hintergehen.

- ▶ *Reflexiv-symbolisch*: Der Schutz wird dann zum Gefängnis einer Beziehung, wenn die Verständigungen über die Wandelbarkeit des Einen ausgeschlossen werden. Das bedeutet ein Verbot der Zirkularität: Die Beziehung darf an einer bestimmten Stelle nicht mehr nachgefragt, rückgekoppelt werden. Sie selbst wird zum Ausschließungspunkt, zum Gefängnis aller Wahrnehmungen, die dies Eins betreffen. Sofern nicht alle in der Beziehung diesen Anspruch teilen, erzwingt die Geschlossenheit eine Einseitigkeit, ein Dogma, einen Rückzug aus den Möglichkeiten des Beziehungslebens selbst. Eine Reflexion auf die imaginären Verdichtungen mag zwar in der Gefahr stehen, uns doch nur wieder symbolisch zu befriedigen, uns ein Besseres und eine höhere Selbsteinschätzung zu beschern, aber es ist zugleich die einzige Chance, auf die Unschärfen unserer Antriebe selbst abzuheben. Diese Chance bedeutet auf dem Hintergrund der Anerkennung möglichst gleicher Beobachtungsoffenheiten aller Beobachtungsteilnehmer zwar nicht, dass Macht entschwindet und die Imaginationen auf eine höhere oder bessere Vernunft hin gleichgeschaltet werden können oder sollten, sondern sie bedeutet nur und vornehmlich, dass wir uns als begrenzt und schwach dort erfahren können, wo wir meist besonders stark zu sein meinen. Erst wenn wir aufhören können, immer siegen zu wollen, zeigt sich diese Chance, die uns zugeben lässt, wann und wo wir etwas verdichten, um alles andere zu vergessen. Das Vergessen entlastet uns; es ist ein hoher Genuss (oft mit schwachem Sinn), denn es ist uns nicht möglich, alle Beziehungen zu führen, die diese Welt anbietet. Als *experience* begrenzen wir uns auf wenige. Als Projektion meinen wir aus diesem Wenigen oft alles erklären zu können. Virtueller kehren diese All-erklärungen als Klischee und Vereinfachungen zu uns zurück. Uns bleibt nur, uns auf das Wenige stärker zu konzentrieren, wenn wir keine schwach-sinnigen Beziehungen führen wollen.

Imaginär: Begrenzungen des Imaginären durch das Symbolische, Disziplinierungen seiner Kraft und Reichweite, seiner intuitiven Macht usw. regulieren Energien zum Antrieb der Motivationen, der Wünsche, des Kreativen, des Euphorischen usw.

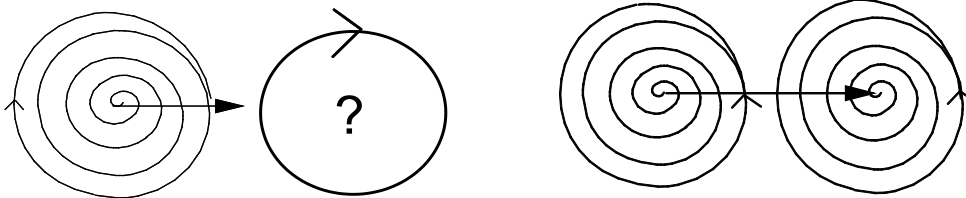
Welche Balance findet das Subjekt in diesem Spannungsfeld? Eine imaginäre Krise deutet sich an, wenn die Imaginationen gleichgeschaltet werden, um jenen den größten Genuss zu bringen, die die Gleichschaltung als Mächtige kontrollieren. Nietzsche hat das Wechselspiel zwischen Imaginärem und Symbolischem als solche Mächtigkeit klassisch beschrieben: Der Übermensch realisiert seine Imaginationen eines besseren Menschseins (ohne Schuldgefühle) nur als Realisation seines Entwurfs von Welt: Vision und symbolische Konstruktion fallen in dieser Tat zusammen. In Nietzsches „Zarathustra“ wird dies besonders eindringlich als Text wie als hinter dem Text liegende imaginäre Kraft im Spannungsfeld der Reflexion und eindringlicher Bilder spürbar: Die Reflexion kommt durch die Bilder, die sie verführen, an ihre Grenzen.

(2.2) Die Veränderung der Zirkularität durch Verschiebung

Beziehungen stehen immer in einer Zirkularität, aber die zirkulären Beziehungen können gewechselt werden. Ein Liebespaar, dessen Liebe sich erschöpft hat, wird die Beziehung lösen und, sofern möglich, eine andere eingehen. Dies macht ohnehin die Unsicherheit jeder Beziehung aus: Sie kann sich bis hin zur Auflösung scheinbar fester Bande verändern.

These 7: Beziehungen bilden ein zirkuläres Beobachtermodell (frame), das in ein anderes übersetzt, transformiert, abgewandelt oder verschoben werden kann (reframing).

Hierbei spielt das Imaginäre wieder eine antreibende Rolle. Imaginäre Verschiebungen können scheinbar nach sehr unterschiedlichen Mustern vollzogen werden:



Fall 1

Fall 2

Der *Fall 1* soll den Wechsel von einer Beziehung in eine andere symbolisieren. Das Bild suggeriert, dass das linke Muster sich imaginär auf einen Mittelpunkt verdichtet hat. Nun aber treibt genau diese Verdichtung aus sich heraus. Es wird eine zentrifugale Kraft sichtbar, die das zirkuläre Muster verändert und sich auf ein anderes, außerhalb stehendes wirft. Der rechte Zirkel ist noch offen, die imaginären Verdichtungen oder symbolisierende Vereinheitlichungen sind zunächst noch nicht eingetragen. Was könnte in einem solchen Fall geschehen sein? Unserem Liebespaar ist die Liebe abhanden gekommen. Welche Deutung bietet sich an? Zunächst haben sie sich imaginär gespiegelt und auf ihre Gemeinsamkeiten hin verdichtet. Sie sind sich sehr nah gekommen (wo und wie wir die imaginäre Verdichtung in das linke Bild eintragen, bleibt ganz der beobachtenden Interpretation überlassen; es reicht von sehr inniger Mittelpunktsuche bis hin zu peripheren Formen). Solche Nähe ist voller Erwartungen, die an der Realität geprüft werden: Hält die Imagination, was in ihr begehrt wird? Ist das symbolische Band hinreichend auf die Bedürfnisse der Beziehungspartner und ihren Lebenskontext abgestimmt? Treten reale Ereignisse, die nicht vorhersehbar waren, hinzu? Über kurz oder lang wird jedes Liebespaar gezwungen, sich in den Positionen ihres Ursprungs zu verändern. Es hat die Möglichkeit (a) ihre Liebe als ihre neue, veränderte Liebe zu konstruieren; (b) eine andere Liebe zu suchen und einzugehen.

Es gibt stets Gründe, die die zentrifugale Kraft antreiben. Eine Beziehung ist in ihren imaginären Erwartungen vielleicht enttäuscht. Sie hat nicht das gehalten, was sich zumindest einer der Beziehungspartner versprochen hat. Entweder ist die

Imagination nicht erfüllt oder das symbolische System nicht hinreichend für die Bedürfnisse entwickelt worden. Vielleicht waren auch äußere Umstände ungünstig. Eine Veränderung steht an. Sie wird durch eine Kraft motiviert, die je nach der Bindungsenergie des bisherigen Zirkels unterschiedlich ausfallen wird. Oft fragen wir uns erst nach Veränderungen von Beziehungen, was sich ereignet hat. Welche Kraft führte zu den Veränderungen? Es ist eine Kraft aus dem Inneren der Beziehung selbst, aus ihrer Zirkulation und den dabei erzeugten Vorstellungen, eine Flieh-Kraft, die zentrifugal den Zirkel selbst mit Druck von innen versieht und zur Sprengung bringen kann. In der Auflösung der Moderne hin zur Postmoderne oder besser, wie Bauman (2000) sagt, zur *Liquid Modernity* werden gerade die Beziehungen verflüssigt: Wir haben kaum noch feste Partner und Freunde auf Dauer, sondern wechseln sie in unseren Lebensabschnitten mit den ihnen eigenen Lebensaufgaben. Unsere Fliehkraft benötigt symbolische und reale Ereignisse zur Erinnerung und Imaginationen zur Ausmalung der Gefühle, Bilder und Reden. Eine imaginäre Verschiebung wird durch diese Ausgangskraft und diesen Antrieb auch symbolischer Umformungen, Erwartungen, Haltungen, bewirkt; die Verschiebung selbst kann zu Beziehungs-Veränderungen, im Maximum Trennung, Ab- oder Auflösung und Neubeginn führen. Wenn die versprochene oder imaginierte Welt nicht mit der erfahrenen symbolischen Realität (als Re/De/Konstrukt) Schritt hält, dann kommt es zu Spannungen, die sowohl zentrifugale als auch zentripetale Neigungen verstärken können.

Ein solches Reframing erlaubt ein neues Bild von Beziehung, steht für Veränderung in der Beziehung, für einen Sprung, ein neues Verhältnis, das sich aus alten Mustern löst, für Lösungen nicht nach der Devise mehr desselben, sondern etwas Neues zu versuchen. Zwischen minimaler und maximaler Veränderung gibt es unendliche Abstufungen. Ein Maximum ist Ausdruck der Beendigung des alten Zirkels, Aufbau eines neuen. Aber hierin können, insbesondere wenn nicht reflektiert wurde, was geschah, alte Muster schnell wieder in neue, andere Beziehungen gelangen. Die Lösungen reichen von minimalen Veränderungen des Zirkels bis hin zu einem vollständigen Beziehungswechsel, zur imaginären oder symbolischen (schließlich als real erfahrenen) Zerstörung von Beziehungen. Dabei wirken für die Verschiebungen die Aspekte des *experience*, der *Projektivität* und *Virtualität* ebenso wie bei den Verdichtungen.

Ein besonderes Problem bilden die imaginären Zerstörungen, die nicht den Weg in eine symbolische Realität finden und die Beziehung auf Dauer belasten, zur Tragödie für Leib und Seele werden lassen. Je stärker die Imaginationen drängen, desto machtvoller werden wohl oft die zentrifugalen Kräfte, die, wenn sie aufgrund äußerer oder innerer Umstände eine Verschiebung nicht zuzulassen scheinen, die Unmöglichkeit der Verrückung zur Verrücktheit steigern können.

Der *Fall 1* stellt immer eine Illusion dar. Der rechte zirkuläre Kreis verheißt uns ein offenes Beziehungsmuster, was der Realität kaum standhalten wird. Schon in den ersten Momenten einer veränderten oder neuen Beziehung geraten wir unter die Motivation, eine imaginäre Verdichtung durchzuführen und sie uns symbolisch als wechselseitiges Anerkennen zu erklären. Wir bestätigen einander, besprechen, wie toll wir uns finden, um über diese Vorbedingung das zu beginnen, was wir eine gewünschte und ersehnte Beziehung nennen. Auf solcher imaginär vermittelten Unterlage bauen sich unsere symbolischen Ordnungsver-

suche von Beziehungen auf. Allerdings gibt es in unserer Lebenswelt auch viele erzwungene Beziehungen. Ungünstig ist es für uns, wenn wir z.B. durch berufliche Rollen oder Nachbarschaften in Beziehungen gezwungen werden. Dann müssen wir Praktiken und Routinen finden, die das Maß an notwendiger Verabredung und Koordinierung definieren, das in der Verständigungsgemeinschaft für notwendig und hinreichend gehalten wird. Hier beginnen die Gepflogenheiten des kulturellen Taktes und der Umgangsformen.

In diesem Kapitel schaue ich vorrangig aus der Perspektive der subjektiv erlebten Beziehung. Hier scheint ein großer Konstruktionsfreiraum gegeben zu sein. In Kapitel IV werde ich aus Perspektiven einer sozialen Lebenswelt heraus die Vorgängigkeit bestimmter Praktiken, Routinen und Institutionen gegenüber den subjektiven Handlungsmöglichkeiten diskutieren. Beide Perspektiven sind für eine konstruktivistische Beobachtertheorie unverzichtbar: Die eine, um Möglichkeiten subjektiver Handlungsfreiheit zu betonen; die andere, um diese Freiheit in ihren strukturellen Begrenzungen zu zeigen. Das Zusammenwirken beider Perspektiven zeigt ein beziehungs- und lebensweltliches Spannungsfeld, das in der Postmoderne nicht nach einer Seite eindeutig und vollständig entschieden ist. Es ist überhaupt ein Zeitalter der Spannungen und Ambivalenz, wie es Bauman in populärer Weise charakterisiert hat (vgl. z.B. Bauman 1993 a,b; 1996; 1997, 2004).

Der *Fall 2* zeigt eine imaginäre Verschiebung, die in eine Verdichtung mündet. Wir sind imaginär angetrieben, aus der einen Mittelpunktzentrierung, die enttäuscht wurde, schnell in eine neue, andere, Erfolg versprechendere zu fliehen. So müssen wir zumindest unser Begehren nicht enttäuschen. Wir irren uns nicht in unseren Gefühlen; allenfalls die äußeren Umstände, der spezielle Partner oder die eingegangene Beziehung waren falsch. Die postmoderne Kultur treibt uns vielfältig an, die imaginären Verschiebungen nicht nur zu dulden, sondern möglichst aktiv zu betreiben. Die imaginäre Verschiebung hilft uns, symbolische Ablösungen, Trennungen, Krisenbewältigungen durchzuführen. So gehört es zum Lebenskonzept der Neuzeit, dass sich die Kinder von der Familie ablösen, um als Arbeitskräfte frei verfügbar zu sein. Im Beruf wird Flexibilität, Disponibilität und Mobilität erwartet, was immer eine Veränderung der Beziehungszirkel bedeuten kann. Hier treten durchaus zu dem vereinfachten Bild unseres inneren Drucks von Beziehung äußere Kräfte hinzu, die aber oft erst als innerer Druck empfunden werden müssen, um in Handlungen übersetzt zu werden. In der Beziehungswirklichkeit gelten vorrangig Normierungen: „man macht das so“, „es gehört sich, dass“, „es ist üblich, dass“ usw. lauten die Forderungen an die Konvention von Beziehungen. Allerweltsweisheiten wie „Freunde findet man überall“ oder „man ist zuhause, wo man sich wohlfühlt“ sollen über die Trauerarbeit und Reflexion von Veränderungen täuschen und uns imaginär anspornen, es immer wieder motiviert neu zu versuchen. Dieser gesellschaftliche Motivationsdruck erzeugt eine stete Zunahme des inneren Drucks auf Beziehungen, die viele Widersprüchlichkeiten gesellschaftlicher Entwicklung in sich enthalten (ewige Jugend, stete Dynamik, ständige Lebens- und Arbeitsfreude) und damit überfordert sind.

Was sind wesentliche Gründe für mögliche imaginäre Verschiebungen? Zunächst scheint es so, dass Verschiebungen besonders dann einsetzen, wenn Ver-

dichtungen versagen. Die Verdichtung ist eine Lösung, die die Vereinheitlichung im Beziehungszirkel motiviert; die Verschiebung eine Lösung, die dann einsetzt, wenn solche Motivierung nicht mehr möglich oder sinnvoll erscheint. Eine Beziehung hat sich in ihrem Zirkeln um imaginäre Mittelpunkte erschöpft; ihre dynamischen Kräfte sind erlahmt; ihre Umwelt verunmöglicht ein weiteres Kreisen um sich selbst. Eine Symbiose und Verdichtung auf die eigene Imagination ist gestört. Die Beziehungspartner verfangen sich in den Widersprüchen, die sie sich selbst aufgebaut haben. Eine dumpfe Leere mag in den Handlungen empfunden werden, die zur Veranlassung des Wechsels die Vorstellungen und schließlich Handlungen inspiriert. Dann wird die imaginäre Verschiebungskraft freigesetzt, um die symbolischen Vorkehrungen anzutreiben.

Auch hier benötigen wir immer einen inneren oder äußeren Beobachter, der die imaginativen Vorstellungskräfte in ihren Äußerungen beschreibt und seine Schlussfolgerungen distanzierend zieht. Der innere, beteiligte Beobachter allerdings ist diesen Kräften eher ausgesetzt; er kann sie nur dann distanzieren, wenn er in die äußere Beobachterperspektive virtuell wechselt, um sich selbst in seinen Wechselspielen imaginativer Kräfte und symbolischer Konstrukte zu sehen. Durch den Wechsel von Beobachterperspektiven ist er diesem Spiel der Vorstellungskräfte dann auch nicht mehr willenlos ausgesetzt, sondern verfügt zumindest über Perspektiven, die Kräfte für sich zu beobachten und begrenzt zu lenken. Es ist dieser Riss durch unsere Persönlichkeit, diese Ich-Verarbeitung, die mittels unterschiedlicher Ich-Positionen der Beobachtung und dadurch veranlasster Selbstkontrolle erreicht wird, die sowohl die Imaginationen als ständiges Medium unserer Wünsche, Triebbedürfnisse und Einstellungen im Fließen hält, andererseits aber Beobachterpunkte erfordert, die diesen Fluss distanziert beobachten. Solche Kontrolle ist das Denken, die Reflexion, die durch imaginäre Verdichtung besonders motiviert wird. Sie ist allen Übergängen von der Rationalität bis zur Irrationalität, von hoher Affektdistanz bis zu hoher Affektintensität gegenüber offen.

Solche Offenheit hat jedoch ihre kulturellen Grenzen. Die in der Kindheit angeeigneten Beobachtungsvorräte und die Beobachtungsmodi, die das Ich in diesen Anstrengungen erlernt, sind ihrerseits bereits gesellschaftlich anerkannte Imaginationen, die sich als symbolisierte Institutionen niedergeschlagen haben. Die symbolischen Institutionen sind dabei immer auch imaginär vorgestellt (vgl. Kapitel IV.3.3.1.2). Sie führen ihr imaginatives Eigenleben in allen Rekonstruktionen der sozialkulturellen Seinsweise von Menschen, sie kontrollieren wie ein größerer Bruder oder eine ältere Schwester die Kontrollvorschriften der beobachtenden Ich-Instanzen in der Fremd- oder Selbstbeobachtung. Solcherlei Gleichschaltung der Beobachtungsvorräte und der Beobachtungsmodi sichert den gesellschaftlich anerkannten Stand, der auch eine Anerkennung noch erlaubter oder zu sanktionierender Abweichungen enthält. Insoweit sind imaginäre – darin auch illusionäre – Verdichtungen und Verschiebungen von Beziehungen zwar prinzipiell immer möglich, aber gleichwohl in ihrer sozialen Geltung, in ihrer Anerkennung und Rechtmäßigkeit sozial begrenzt und normativ beschränkt.

Hieraus entspringt insbesondere für durch imaginäre Verschiebungen veranlasste Veränderungen das Dilemma einer Pseudofreiheit. Zwar lässt sich eine Beziehung durch eine andere ersetzen, aber sie unterliegt als Muster einer Gleichförmigkeit.

So flieht man aus einer Paarbeziehung in das gleiche Muster einer neuen Paarbeziehung, so wie man statt einer Ware eine andere kauft. Radikale Alternativen von Beziehungshaftigkeit hingegen sind beschränkt, weil sie weder als Beobachtungsvorrat massenhaft zur Verfügung stehen noch als innere Beobachtungskontrolle anerkannt sind.

Beziehen wir die imaginären Verdichtungen und Verschiebungen auf die Geschichte der Menschen, dann sehen wir immer wieder ihr Wechselspiel mit symbolischen Lösungen. Die Zeitalter der großen Verdichtungen waren die Zeiten der Etablierung religiöser Systeme bis zur Aufrichtung der Weltreligionen. Weitere Verdichtungsversuche sind im Rahmen der Säkularisierung dann vor allem im Aufrichten von Wissenschaft als Glaubensersatz zu sehen; ein Prozess, der dann erfolgreich schien, wenn Wissenschaft hinreichend imaginär motiviert war, symbolisch eindeutige Wahrheit zu propagieren und sich mit technischen Fortschritten zu verbinden. Diese Wahrheit ist allerdings am Ende des 20. Jahrhunderts spürbar zerbrochen, und der Riss in der Verdichtung lässt heute zusehends Varianten der Verschiebungen blühen.

Es gehört zum Wesen des Kapitalismus, der den Planeten als Wirtschafts- und Denkweise erobert hat, dass jede beliebige Ware für eine andere stehen kann, dass das Geld als allgemeines Äquivalent eine abstrakte Vereinheitlichung darstellt, mit der alle Veränderungen auf den Warenmärkten realisiert werden können. Was treibt uns imaginär an, das Geld mit hoher Lust, Motivation, als Äquivalent für jedes Wünschen und Begehren schlechthin zu besetzen?

Gerade in diesem Beobachtungsfeld treiben Verdichtungen und Verschiebungen ein eigenartiges Spiel. Die imaginäre Verdichtung erscheint als Äquivalent für alles Glück, das die Warenversprechungen des Kapitalismus antreibt, und motiviert die symbolische Lösung als die scheinbar einfachste und wirksamste: das Geld wird zum Symbol für eine Mittelpunktstellung, die alle Beobachtungsvorräte und Beobachtungsmodi in der Perspektive auf Zufriedenheit und Lebenswohlstand als Voraussetzung jeglichen Glücks dominiert. Als Abbild des Wünschens kehrt es symbolisch zum Erfinder zurück und verbindet sich zirkulär mit den Imaginationen, die auf es hin entworfen wurden. So steigern sich in symmetrischer Eskalation die Beobachter in eine Ekstase des Geldes. Man sagt, dass man Liebe nicht kaufen kann; aber längst gibt es käufliche „Liebe“; man sagt, dass wirkliche Liebesbeziehungen frei vom äußeren Reichtum eingegangen werden; aber längst sind in die Bevorzugungen der Liebenden die Erwartungen eines bestimmten Wohlstands und einer bestimmten Schicht eingegangen (vgl. Kapitel IV.3.3).

Die imaginären Verschiebungen motivieren uns zu ständigen Veränderungen. Die Imagination kann sich an so vieles heften; die Warenwelt stellt ein ungeheures Beobachterspektrum mit Bevorzugungsmöglichkeiten nach vielen Seiten dar. Hier wird oft an unsere unbewussten Wünsche appelliert und ein Begehren durch Werbung und Zuredung geschickt erzeugt. Erfolgreich ist solches Werben erst dann, wenn es nicht nur symbolisch ausgesprochen und dokumentiert wird, sondern sich in die Imaginationen selbst einnistet. Ohne nachzudenken soll der Konsument jene Waren kaufen, auf deren Versprechungen er sich eingelassen hat. Dazu wird eine Maschinerie der Ablenkung, der Differenzierung des Ab-

gelenkten, des ständig neu Vershobenen betrieben, um neue Lust und neue Bedürfnisse zu erzeugen, Grundbedürfnisse in alle Richtungen zu modifizieren und als dynamisches Beziehungsleben zu etablieren. Die moderne Warenästhetik, die Werbepsychologie, die halluzinogene Droge Fernsehen mit ihren zum Klischee verdichteten Illusionen und ständigen Verschiebungen durch Aneinanderreihung von unterschiedlichsten Zirkeln der Beobachtung; diese und andere Prozesse führen zu einer Anhäufung ablenkender Beobachtungsvorräte. Bei allen Kehr- und Gegenbewegungen in der Moderne hat sich so die kapitalistische Massenkultur als ein zirkuläres System entwickelt, das um seine eigenen imaginären Verschiebungen und die dadurch motivierten Veränderungen kreist und zu einer Entwertung traditioneller Werte oder Verhaltensrollen immer mehr beiträgt. Solche Dominanz der Veränderung beschwört die Sehnsucht nach neuen Verdichtungen dann herauf, wenn die Menschen in den Ablenkungen selbst eine Leere erblicken. Sie sind dann frei für Wagnisse, die Nietzsche mit seinem Bild des Über- oder Herrenmenschen beschrieb, dessen Macht und Gewalt sich bereits in den Drohgebärden jener ablesen lässt, denen die Ablenkungsstrategien der Moderne nicht mehr als Lebenssinn ausreichen.

Welcher Beobachter kann hier noch nach einem besten System suchen? Weder Verdichtungen noch Verschiebungen können wir als Ausdruck des Imaginären nach gut oder böse klassifizieren, auch wenn die spürbaren Lebensfolgen für einzelne Menschen so beurteilt werden mögen. Aber von der Stellung des Beobachters her haben wir gar keine Freiheit bezüglich der uns eigenen symbolischen, imaginativen und realen, der zentripetalen oder zentrifugalen Kräfte, die wie ein wiederkehrendes Spiel den Menschen und seine Geschichte in wechselhafter Dominanz leiten. So ist ja auch der Kapitalismus kein Spiel der Natur mit dem Menschen, sondern Produkt menschlicher Einbildungskraft und tätiger Vergegenständlichungen, Produkt einer zirkulären Wirksamkeit von verdichtet inspirierter Macht auf ein Medium, dessen wesentlicher Zweck darin liegt, als Äquivalent für alle verschiebbar zu sein. Die *Liquid Modernity* scheint der gegenwärtige Inbegriff, wenn auch noch nicht einmal der vorstellbare Endpunkt dieser Bewegung zu sein.

Für den Beziehungszirkel, in dem Menschen immer in der einen oder anderen Weise untereinander stehen, hat die Ablenkung in der Post/Moderne eine zunehmende Größe gewonnen. Post/Moderne ist ein unglücklicher Begriff, weil er suggeriert, die Moderne wäre überwunden und etwas Neues hätte begonnen. Dabei ist es nur ein Begriff, wie Lyotard oder auch Bauman betonen, der die Illusionen der Moderne kritisieren lässt, der zeigt, dass die Metaerzählung der Moderne mit ihren hohen Erwartungen auf Gleichheit oder Gerechtigkeit, auf Brüderlichkeit und Freiheit uns belogen und betrogen hat, weil die Solidarität und Realität fehlt, diese Moderne als wirklich oder verwirklicht zu zeigen. Es gibt keine Universalität, keine Vollständigkeit oder auch nur halbwegs Vollendetheit einer Moderne und ihrer Ideale, sondern eine Verflüssigung der Lebensverhältnisse. Dies nennen wir Postmoderne, indem wir meinen, es hat eine Korrektur, eine Kritik gegeben, die uns die Moderne in ihrer gegenwärtigen Form nicht als überwunden und nicht als gelungen, sondern als widersprüchlich, paradox und ambivalent erscheinen lässt. Auch verfügt die Moderne in ihren Vertretern über keine hinreichend kritische Sicht auf ihre eigenen Veränderungen.

Zwar ist es immer noch das verdichtende Ideal der modernen Vorstellungen, sich in feste Beziehungen einzulassen und diese durch institutionelle Glaubhaftmachung (z.B. Ehe) und Symbole unterschiedlichster Art zu bestätigen; gleichwohl führt die hohe Rate des Scheiterns solcher Beziehungen in immer neue Motivationen von flüssigen Veränderungen hinein, die am Ende dennoch ein ähnliches Muster zu leben versuchen, aber im Nach- und Nebeneinander zugleich dessen Unmöglichkeit zeigen. Die Fluchtlinien aus alten Mustern sind in einem kultursprengenden Sinne begrenzt, innerhalb der zugelassenen Kultur aber unendlich groß. Und diese Weite umschließt Möglichkeiten individuellen Glücks oder Leids, denn je nach den Beobachtungsvorräten und den Modi der Beobachtung öffnen sich unterschiedliche Handlungsmöglichkeiten. Je weniger ein Mensch sich von den möglicherweise festgefahrenen Beobachterpositionen lösen kann, die sich vielleicht einmal bewährt haben, die aber auf Dauer nicht ausreichen, sich selbst im Zirkel angemessen zu situieren und gegebenenfalls eigene Positionen zu verändern, je starrer, hierarchisierter, damit unbeweglicher und ausgelieferter solche Positionen sind, desto mehr Leid mag sich in einem Unverständnis sammeln, das erst durch den Wechsel der eigenen Beobachterposition erkennbar und damit veränderbar wird. Die Vorstellungskräfte können hier zu einem reißenden Fluss werden, in dem man mitgerissen wird, weil es nicht rechtzeitig gelang, aus der sicheren Distanz einer höheren Plattform auf ihr Treiben zu schauen: Entweder sich in den Fluss zu begeben, um etwas zu riskieren oder aus ihm herauszukommen, wenn es zu gefährlich wird.

Der Abenteuerlust der Moderne, die mit den großen Entdeckungen unbekannter Welten einsetzte, steht ein Feld imaginärer Verdichtung und Verschiebung zur Seite. Projektionen auf Unbekanntes setzen Beobachterpositionen voraus, die selbst bereit sind, aus vertrauten Beziehungszirkeln zu weichen. Hier mag es vorkommen, dass der distanzierte Beobachter sich selbst im Wege steht, weil er sich nicht dem reißenden Fluss seiner Vorstellungen hingibt, um Unmögliches zu schaffen. Wir sind hier an der Stelle des Kreativen, das immer auch Imaginatives ist. Es gibt keine Regel für den Beobachter, keine auszumachende Position, die hier für alle Fälle die beste ist. Wüsste man die Bedingungen einer solchen Position, so wäre die Kreativität selbst zu ihrem Ende gekommen.

(2.3) Die Vereinfachung von Beziehungen auf Idealtypen

Bisher habe ich zur Vereinfachung unterstellt, dass es einen Zirkel von Beziehung gibt, der sich verdichtet und unter Umständen auf einen neuen Zirkel hin verschiebt. Mit dieser Sicht sind alle Beziehungen, wenn ich sie als Beobachter isoliere, beschreibbar. Es können Paarbeziehungen ebenso sein wie Beziehungen vieler Menschen, wenn sie nur diesem bestimmten, rekonstruierten Muster entsprechen. Andererseits ist eine solche Beobachtung sehr allgemein. Wir wissen, dass es sehr unterschiedliche Beziehungen gibt und dass auch die generellen Muster von Beziehungszirkeln bei näherer Beobachtung in unterschiedlichste Variationen zerfallen. Das stellt den Beobachter nun jedoch vor das große Problem, wie er die Unendlichkeit von Beziehungen, die Möglichkeiten der Auchs, sich noch übersichtlich und kommunizierbar halten soll.

Systemisch orientierte Familientherapeuten versuchen, das Netz von Beziehungszirkeln möglichst konkret zu beschreiben. Hier wird meist von einem Netzwerk, einem Beziehungsfeld usw. gesprochen. Die Zahl der Beobachter für Familiensysteme wird durch Supervisoren und reflektierende Teams ergänzt, um möglichst unterschiedliche Beobachtungen von Konstellationen zu gewinnen, die sinnvoll in den therapeutischen Prozess eingebracht werden können. Gleichwohl stellen Therapeuten immer dann relativ elementare Bilder von Beziehungen auf, wenn sie konkret werden wollen, wenn die konkrete Konstruktion helfen soll, bestimmte Verhaltenstypen zu beschreiben, diesen bestimmte Lebens- und Denkweisen zuzuschreiben, um hieraus eine therapeutische Übersicht und gegebenenfalls Handlungsempfehlungen zu gewinnen. Darin nun haben wir ein Schwanken von einer Beobachterposition von außen vorliegen, die sich einerseits der konkreten zirkulären Beobachtung hingibt, die sich andererseits aber auch imaginär auf Beobachtungskategorien verdichtet, die als allgemein anerkannt oder pragmatisch nützlich usw. erscheinen können. Eine solche Typisierung im Blick auf die Genese von menschlichen Verhaltensweisen und Einstellungen habe ich bereits bei den Schlüsselszenarien problematisiert. Eine solche Problematisierung stellt sich auch bei den lösungsorientierten Ad-hoc-Typisierungen, die wir nun betrachten wollen.

These 8: Zirkuläre Beziehungsdynamik ist komplex und schwer darstellbar. Daher konstruieren Beobachter idealtypische Vereinfachungen.

Sehr populär ist in der systemischen Therapie z.B. die Typisierung von Virginia Satir (1988) geworden. Schulz von Thun (1989) hat diese Typisierung im deutschen Sprachraum zusätzlich popularisiert. Ich will die Typologie, die dazu dient, bestimmte, häufig auftretende Menschentypen in ihrem Verhalten zu beobachten und vereinfacht zu interpretieren, kurz einführen:

(1) Der versöhnliche, besänftigende Typ (Beschwichtiger):

Seine Worte erscheinen als zustimmend, entschuldigend, wohlwollend, nie fordernd, er benutzt häufig Einschränkungen (wenn, dann, nur, gerade) und den



Konjunktiv (könnte, würde, wäre). Seine Stimme ist eher leise, vorsichtig, gedrückt, mitunter weinerlich. Sein Auftreten erscheint als vorsichtig, leise, zaghaft, rücksichtsvoll; seine Körperhaltung wird beschrieben als Schultern nach vorn gebeugt, seine Handhaltung eher kraftlos und zurückgezogen, mitunter übertrieben zugewandt.

Diesen Fremdbeobachtungen steht das Selbsterleben dieses Typs gegenüber. Seine versöhnliche Art scheint ein Selbstschutz zu sein, der oft als Gefühl der Hilflosigkeit, mitunter der Wertlosigkeit erlebt wird. Man will sich nützlich fühlen, indem man für andere etwas tut, was gleichzeitig zum Gefühl des Beladen- und Ausgeliefertseins führt. Er fühlt sich ohne andere als Nichts, fürchtet aber zugleich, anderen lästig zu sein. Er sucht meistens eine Schuld bei sich, hat Angst vor starken Emotionen.

Satir versucht, die systemischen Wirkungen, die zirkuläre Beziehung im Netz von Zirkeln dieses Typs zu beschreiben. Sehr wahrscheinlich sind drei Wirkungsformen auf den Kommunikationspartner im Beziehungszirkel. Form 1: Die Anpassungsstrategie – die auch Symptombildungen aufweisen kann – erzeugt beim Empfänger eine gewisse Mitschuld, sie weckt Mitleid, lässt den Wunsch aufkommen, dem Beschwichtiger zu helfen und ihn zu schützen. Form 2: Das Weinerliche und unentschlossene Verhalten kann aber auch ärgerlich machen und dazu führen, dass man als Gegenwehr stärker Forderungen stellt. Form 3: Als Steigerung der Form 2 kann Verachtung gegenüber dem Beschwichtiger entstehen.

(2) Der anklagende, fordernde, schimpfende Typ (Ankläger):

Seine Worte erscheinen als ablehnend, fordernd, diktatorisch, überlegen, beschuldigend, unterbrechend, er benutzt oft Verallgemeinerungen (jeder, alle, nie, immer) und gibt Situationen nach seiner Einschätzung wieder, neigt zu negativen Fragen (Warum tun Sie es nicht?) und Entwertungen (Können oder wollen Sie nicht?). Seine Stimme ist meist laut, hart, fest, oft schrill; in seinem Auftreten zeigt er gerne mit dem Finger auf Andere, beugt sich gerne nach vorne, trommelt ungeduldig, steht mitunter mit einer Hand an

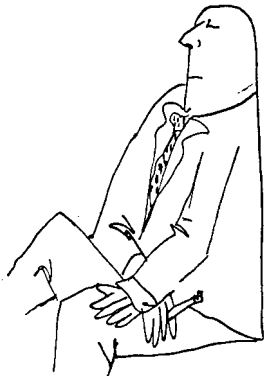


der Hüfte, verschränkt öfter die Arme. Seine Körperhaltung ist dabei übertrieben fordernd, der Kopf wird meist hoch aufrecht und oft nach vorne gerichtet gehalten, seine Hände sind sehr aktiv, er hat einen bestimmenden Gang.

Gegenüber den Fremdbeobachtungen scheint das Selbsterleben folgendes auszudrücken: Dieser Mensch strebt nach Anerkennung um jeden Preis, er ist ungeduldig, und will diesen Wunsch erfüllt bekommen. Je mehr Ärger, desto größer wird sein Verlangen. Er wartet ständig darauf, angegriffen zu werden und zu unterliegen, dabei fühlt er sich sehr oft nicht gehört, unverstanden, ungerecht behandelt. Auch wenn er die Karriereleiter sehr hoch geklettert ist, so fühlt er sich öfter wertlos, erfolglos, einsam, erlebt tiefen Schmerz. Solches Erleben stärkt sein Misstrauen, er fürchtet, in seiner Schwäche erkannt und ausgenutzt zu werden. Angriff ist seine beste Verteidigung.

Auch hier beschreibt Satir systemische Wirkungen in der Kommunikation. Ich will erneut drei Formen hervorheben: Form 1: Er erzeugt Angst und Furcht, man fühlt sich kontrolliert, Rückzugswege werden gesucht, man versucht, ihm mit Schuldgefühlen und Bitten entgegenzuwirken. Form 2: Ärger und Wut entstehen, die zunächst verdeckt und dann irgendwann – meist zum unpassenden Zeitpunkt – offen ausgetragen werden; man unterstellt, dass er genau weiß, was er Böses anrichtet. Form 3: Er wirkt distanziert; Kälte, sachliche Härte und Abweisung treten an die Stelle der anderen Formen.

(3) *Der rationalisierende, intellektualisierende, rechtfertigende Typ (Rationalisierer):*



Seine Worte erscheinen als erklärend, begründend, rechtfertigend; er sucht nach richtig und falsch, vernünftend; er spricht oft in Verallgemeinerungen (es kann gesehen werden statt: ich sehe); er fasst verschiedene Ereignisse gerne zusammen (man hat, es gibt, Leute wollen), neigt zu Allgemeinwörtern mit Wissenschaftsklang: Stress, Frustration, Bürokratie, Behördenstruktur, „Menschen sind...“. Seine Stimme ist oft monoton. In seinem Auftreten ist öfter eine gespannte Haltung zu beobachten; er hebt sich durch Distanz hervor; seine Körperhaltung ist eher steif; er zeigt gerne eine geschlossene Haltung im Arm- und

Beinbereich; seine Gestik und Mimik wirkt gezielt.

Als Selbsterleben erscheint hier eine Angst vor Ausgeliefertsein und vor einem Verlust seiner Kontrolle; er will keine ihm übertrieben erscheinende Gefühle erregen; er sucht die Situation immer über den Kopf im Griff zu behalten.

Seine Wirkung auf den Empfänger kann – je nach der eigenen Position – sehr unterschiedlich sein. Drei mögliche Formen sind: Form 1: Man fühlt sich gegenüber seinen Argumenten dumm und klein, man anerkennt, bewundert und verehrt ihn. Form 2: Sein vieles Reden führt dazu, dass man sich nicht beachtet fühlt, woraus ein Vorwurf entsteht. Hier kann auch Langeweile einsetzen. Form 3: Er geht den Mitmenschen auf den Geist. Entweder fangen sie selbst nun mit Vorträgen an oder lenken ab, um Unruhe zu stiften oder flüchten.



(4) *Der ablenkende, ausweichende, wechselhafte Typ (Ablenker):*

Seine Worte erscheinen als ausweichend; er bevorzugt häufigen Themenwechsel, oft Clownerien, vermeidet konkrete Abmachungen; im Extrem ist er chaotisch, in der Sprache sehr sprunghaft. Seine Stimme erscheint als sehr variantenreich, zum Teil überdreht und schrill; er hat oft eine Tendenz zum Hysterischen. Sein Auftreten ist sehr oft extravagant, leicht überdreht; er beansprucht Aufmerksamkeit. Seine Körpersprache ist durch eine übertriebene Gestik und Mimik ausgezeichnet; er erscheint als wechselhaft, farbig, auffällig und hat meist eine interessante Aufmachung.

Sein Selbsterleben drückt scheinbar eine Sehnsucht nach Kontakt und gleichzeitig Angst davor aus. Sein Ziel ist die Ablenkung, um das Erleben von Einsamkeit und Sinnlosigkeit zu verkleinern. Die Angst vor Gefühlen scheint bei ihm groß, die Orientierungslosigkeit als ein Mittel, die Angst nicht bewusst werden zu lassen.

Seine Wirkung in der Kommunikation lässt ebenfalls verschiedene Reaktionen offen: Form 1: Man ist durch die Erscheinung irritiert, konfus, befremdet. Form 2: Man wird verängstigt, weil die „Normalität“ erschüttert scheint. Hinzu kommt, dass man selbst leer ausgeht, das Gefühl hat, unverstanden zu sein. Eine

beginnende Isolation wird zum Problem. Form 3: Ablehnung, Wut, Enttäuschung. Besonders wenn diese Signale nicht ankommen, steigert sich das ohnmächtige Empfinden.

Diese vereinfachende Darstellung mag genügen, ein wesentliches Problem von Beobachtungen von Beziehungszirkeln deutlich werden zu lassen. Obwohl das Anliegen systemischer Natur ist, die Herkunft dieser Ideenwelt konstruktivistisch, denn Satir weiß, wie andere systemische Therapeuten auch, dass sie mit den Typen nicht Wirklichkeit abbildet, sondern bloß Gesprächskonstruktionen erzeugt, mit denen wir konstruktiv operieren können, so bleibt gleichwohl eine Beschreibung übrig, die stark vereinfachend, entindividualisierend, stereotypisierend verfährt, um sich leichter verständlich zu machen. Es ist damit ein Grundproblem von Psychologien ausgedrückt, die das Netz der Zirkularität durch eine einführende, lehrbare und veranschaulichende Konkretheit von Beobachtungen beschreiben, was scheinbar nur dann geht, wenn wir Typen, Funktionen, Verhaltensmuster einfangen und ordnen. Solche vereinfachenden Ordnungen unterscheiden sich allenfalls in der Bildhaftigkeit ihrer Angebote, der Differenziertheit des Ordnungsmusters, aber weniger in der stark übertriebenen Vereinfachung einer Individualität im konkreten Hier und Jetzt. Gewiss kennen wir in der einen oder anderen Weise solche Typen auch im Lebensalltag, aber bei näherer Beobachtung werden wir erkennen, dass wir uns über das Eins unserer Kategorien täuschen. Unsere vorgegebene Konstruktion ist eine der Brauchbarkeit für unsere schnell hingeworfenen Weltentwürfe, die wir wie ein imaginatives Netz über die Wirklichkeit werfen, damit sie sich – zumindest in der Vereinfachung – und bei sonst durchaus sinnvollen Absichten, wie bei Satir, so abbildet, wie wir sie gerne hätten. Dies mag uns sogar Handlungsempfehlungen geben, die der Selbstreflexion nützen, aber wir dürfen nicht in den Fehler verfallen, diese Konstruktion für die Wirklichkeit von Beziehungen selbst zu nehmen.

These 9: Beziehungen sind strikt ereignisbezogen. Selbstbeobachter stecken oft so in den Ereignissen, dass sie in ihrer Übersicht gehindert sind, weil alles als zu komplex erscheint. Fremdbeobachter hingegen neigen zu Vereinfachungen, indem sie ideale Typisierungen erstellen und schnelle Lösungen suchen.

Es gehört zur Entzauberung der Psychologie, dass wir den zuschreibenden Mustern in der Beziehungswirklichkeit nur spielerisch vertrauen, dass wir sie im Gespräch mit Anderen erproben, aber auch als Spiel verwerfen können, denn sie sind nie in der Lage, hinreichend genug Individualität zu erfassen. Sie genügen hingegen gesellschaftlichen Zuschreibungsmustern, deren Brauchbarkeit ohnehin auf eine gewisse Oberflächlichkeit von Begegnung abgestellt wird. So ist es kein Zufall, dass diese Typologisierungen besonders bei der Schulung von Managern auftauchen, um ein typenadäquates Handeln eintrainieren zu helfen. Auch im therapeutischen Kontext mag es mitunter hilfreich sein, einen Typ übertrieben darzustellen, um Wirkungen auf den Empfänger im Beziehungszirkel zu verdeutlichen. Psychologische Zeitschriften leben von der Bildhaftigkeit solcher Zuschreibungsmuster, von dem Wiedererkennen und damit verbundenen Aha-

Erlebnissen ebenso wie die „Meisterlehrer“ in der Therapie. Insoweit drücken solche Typisierungen den Versuch aus, Verallgemeinerungen herzustellen, mit denen man zunächst entlastender umgehen kann als mit tiefen, ambivalenten, persönlichen Gefühlen. Mittels eines vereinfachenden Einstiegs kann über diese unter Umständen dann auch leichter gesprochen werden, was bei Satir nicht ausgeschlossen, sondern intendiert ist. Vielleicht wird es möglich, ein Netzwerk von Beziehungszirkeln zu betreten, ohne sich darin kreisend aufzulösen. Vielleicht wird es auch möglich, mit seinem eigenen Verhaltenstypus spielerisch umzugehen. Der westliche Zivilisationsstandard zwingt uns immerhin, Sprachspiele einzuüben, in denen wir a/Andere und uns selbst distanzieren und typisieren, was einschließt, dass Andere wie auch wir selbst die Freiheit haben, die von uns imaginierten Typen auch zu wechseln oder uns neue zu erfinden. Hier mag uns der Konstruktivismus deshalb besonders sympathisch sein, weil er uns als Theorie entlastet, da er solche Art konstruktiver Wirklichkeitsbildung als gegeben und sinnvoll ansieht. Andere Ansätze, die solche Konstruktion nur in bestimmten Bahnen zulassen, nehmen uns hingegen stärker in ihren Glaubenspostulaten gefangen, was allerdings auch eine höhere Befriedigung durch Erlangung vermeintlich größerer Gewissheit erbringen kann. Dies habe ich bereits weiter oben für die Schlüsselszenarien betont, die ebenso eine Typisierung bestimmter Entwicklungsstufen darstellen, um daraus aber in der Regel Wahrheitsaussagen für alle Fälle und weniger Gesprächsanlässe für bestimmte Ereignisse zu gewinnen.

Wie können wir zu einfache Typisierungen und Schematisierungen vermeiden? Ein Netz der Zirkel ist zeichnerisch schon nicht mehr sinnvoll darstellbar. Es setzt sich aus den Berührungen verschiedenster Beziehungen miteinander zusammen, aus den Verwebungen und Verflechtungen unendlicher Handlungsketten in der Begegnung miteinander und der Gesellschaft, die zudem in der Zeit erfolgen und hierdurch eine Komplexität gewinnen, die für den einzelnen nie vollständig, ja meist nicht einmal im Ansatz rekonstruiert werden kann. Wir haben in der Regel schon größere Schwierigkeiten, die Lebensweise unserer eigenen Herkunftsfamilie zu rekonstruieren, wenn man dies von uns verlangen würde. Insoweit ist die Versuchung zur Vereinfachung zwangsläufig und im Grunde dann nicht übertrieben, wenn wir uns sowohl der Konstruktion der Vereinfachung selbst als auch des Grades der Vereinfachung – motiviert durch imaginäre Verdichtungen und Verschiebungen – bewusst bleiben. Das Netz der Beziehungswirklichkeit eröffnet für uns also die unendliche Geschichte über Beziehungen, die je neue – kreative – Sicht von Beobachtungen und das Gespräch und die Lust oder Unlust hierüber.

(2.4) Wo endet die zirkuläre Beziehungswirklichkeit?

Wie aber steht es mit jenen Beziehungszirkeln, mit denen wir selbst nie in Berührung kommen? Ist die Menge der eigenen Beziehungszirkel nicht immer sehr begrenzt, wenn wir an die Möglichkeiten denken, mit wem wir alles Beziehungen eingehen können? Müssen wir erst lernen, die Beziehungswirklichkeit richtig zu entfalten? Wie weit reichen „richtige“ Beziehungen?

These 10: Es gibt keine „richtigen“ Beziehungen.

Zunächst neigen Menschen in den Beobachterpositionen ihrer Beziehungszirkel dazu, die verdichteten Muster dieser Beziehungen auf alle möglichen Beziehungen zu verallgemeinern. Dies ist eine projektive Möglichkeit, die insbesondere durch imaginäre Verschiebung motiviert wird. Meist wird das eigene Muster zu einer „richtigen“ Beziehung, die als gültig erscheint, um daraus Analogien für sinnvolles Verhalten zu bilden. Da dies die Vorstellungen antreibt und motiviert, gehört es zu dem nie endenden Gesprächsstoff, in Beziehungen über Beziehungen und ihre Möglich- oder Unmöglichkeiten zu sprechen und diesbezügliche Informationen oder Gerüchte zu verbreiten. Wer in Beziehungen steht, der neigt dazu, diese als richtig, wahr, angemessen zu beschreiben. Diese Einstellung wird dann gerne auf alle anderen Beziehungen hin verallgemeinert.

Doch welcher Beobachter soll festlegen, was die letztlich „richtigen“ Beziehungen sind? Im Zirkel der Beziehungen, in der Beziehungswirklichkeit gibt es keine „richtigen“ Beziehungen. Dies betrifft die generalisierbare Position von Beobachtern. Gleichwohl gibt es für jeden einzelnen Beobachter Beziehungen, die mehr oder minder zu ihm passen und somit als richtig oder falsch erscheinen.

Im Prozess der beobachtenden Zuschreibung von „richtigen“ Beziehungen sehen wir eine projektive Kraft am Wirken, die darin wurzelt, dass Menschen offenbar gerne ihre eigenen Vorstellungen auf Andere übertragen. Als imaginiertes Wunschbild wird der andere so zu einem Ausdruck eigener Vorstellungen. Als symbolisierte Realität erscheinen hier die Normen und Tugendzwänge kultureller Verständigungsgemeinschaften, die recht klar zu definieren scheinen, was „richtige“ Beziehungen sind, was sich gehört und nicht gehört, was als normal und abweichend anzusehen ist.

Suchen wir ferner nach einem Begriff, um die Kraft zu beschreiben, die alle unbeteiligten Zirkel in die Gefangenschaft der eigenen erlebten Zirkularität nimmt, so scheint mir der Ausdruck *virtueller Kitt* besonders geeignet zu sein, das Gemeinte zu symbolisieren. Es ist ja der Riss des Unbeteiligt-Seins, der gekittet werden muss. Dahinter steckt eine Größenfantasie des Beobachters, der sich zu allen Beziehungen in der Welt meint äußern zu müssen. Die Kraft ist virtuell, da eine direkte Teilnahme an allen möglichen Beziehungszirkeln nicht realisierbar ist. Es ist ein Kitt, der diesen Riss, diese Trennung und Spaltung überbrückt.

Dieser virtuelle Kitt sucht nach steter Bebilderung und Gespräch; er hat in den Beziehungsgesprächen seine grundlegende Basis und in den Massenmedien vielfältige Formen eines stereotypen Massengeschmacks gefunden.

These 11: Beziehungen unterliegen einer Vergesellschaftung. Der gesellschaftliche Druck geht gegenwärtig zunehmend dahin, die Beziehungen ihrer Geheimnisse zu berauben und alles öffentlich transparent werden zu lassen.

Unbeteiligtsein könnte eine Massenkultur zum Scheitern bringen, denn die Un erreichbarkeit, die Unmöglichkeit, mit dem virtuellen Kitt der Postmoderne zu kommunizieren, erscheint als Affront gegen die Lebensform selbst und kann nur noch durch Rückzug aus dem Zeitalter erzwungen werden. Sekten, die sich konsequent aus dem modernen Leben in eine Art Vorzeit zurückziehen, symbolisieren z.B. ihre Verweigerung gegenüber dem virtuellen Kitt der

flüssigen, beziehungsbezogenen Moderne. Für die Massen in dieser Postmoderne ist hingegen die Aufnahme des gesellschaftlich vermittelten virtuellen Stoffes die Voraussetzung zum scheinbar nur so möglichen Überleben, zur Anerkennung in den jeweiligen Beziehungen selbst. So redet man zunehmend mehr über Ereignisse (auch Beziehungen), deren Unmittelbarkeit man nicht kennt. Man „philosophiert“ z.B. bei Sportereignissen, die durch Identifizierungen Lustgewinn bringen sollen, über Balltechniken, ohne je selbst einen Ball gezielt gespielt zu haben; man bespricht z.B. politisches Handeln ohne Einsicht in die tieferen Interessenstrukturen der Politik; man lebt in einem Beziehungsgeschehen von Seifen-Opern, in denen sich die Welt nach gut und böse, nach schrecklich und schön, nach Leit- und Vorbildern in Formen des Klischees und der Stereotypie abbilden; oder man verurteilt Menschen, die man nicht kennt und deren Motive unklar bleiben. Dadurch entschwindet das Bild der unbeteiligten Zirkel, und die Nachrichten der flüssigen Moderne suggerieren zusätzlich die Verfügbarkeit aller wesentlichen Informationen, die die Nachrichtensendungen verstärkt bildlich ausrichten, so dass jeder meinen kann, er sei beteiligt gewesen, weil er als Augenzeuge sah, was geschah. Das Auge jedoch täuscht den Beobachter, der zusehends den Versuchungen einer Standardisierung aller Beziehungs- und Beobachtungszirkel unterliegt. Und diese Standardisierung von Beobachtung erzeugt ihre eigene Welt als Konstruktion: So wird überall dort, wo das Fernsehen vor Ort Aufnahmen macht, durch die Bedingungen der Aufnahme der Sendung ein spezifisches Erwartungsverhalten erzeugt. Als Beispiel mögen hier besonders jene Berichte gelten, in denen die Aktionen bestimmter Gruppen oder Individuen dokumentiert werden. Das Fernsehen ist für solche Gruppen oder Individuen wichtig, weil es ihre Ideen und Aktionen transportiert. Die Gruppen und Individuen sind für das Fernsehen wichtig, um möglichst hautnah etwas aussagen zu können. In systemischer Eskalation kann dies bis zu dem Extrem reichen, dass die Aktionen nur noch stattfinden, weil und insofern das Fernsehen da ist. In der Filmwelt wird diese Virtualisierung ohnehin als unendliche Geschichte von Normalität und Abweichungen variiert, wobei die Abweichungen besonders dramatisiert werden, um immer neue Blickweisen und Angstdistanzierungen im Sinne des Aktionsfilmes vorzunehmen. Dass eine solcherlei bebilderte Erlebniswelt bei einigen Zuschauern dann verstärkt zu einem Absinken der Gewaltschwelle führt, ist die reale Kehrseite der künstlich erzeugten Welten.

Es gibt keine Stufe der menschlichen Entwicklung, wo nicht virtueller Kitt die menschliche Gemeinschaft zusammenhielt. Je überschaubarer jedoch die Beziehungszirkel sind, desto persönlicher erscheinen die Verbindungen. In der Massenkultur, die sich durch Geld und äußerliche Beziehungen, z.B. Nachrichten, miteinander vermittelt weiß, ist man sich fremd geworden, entfremdet, und sucht mit virtuellem Kitt diese Fremdheit zugleich zu überbrücken und gelten zu lassen. Die Überbrückung wird zur Verbindlichkeit von Normen von Beziehungen, wie man sie selbst hat oder gerne hätte; der Riss wird dort betont, wo Menschen sich von dem absetzen, was ein Massengeschmack als Konstrukt von Werbung und Konsum erfordert. Alle leitet der Grundsatz, dass es unbeteiligte Zirkel nicht mehr geben darf. Alle noch nicht entdeckten frühen Kulturen auf der Erde wurden im 20. Jahrhundert aufgespürt und vernichtet, indem man ihnen ihre Unbeteiligtheit entzog. Insoweit ist der virtuelle Kitt eine Kraft der Beobachtung der Menschen in

der Moderne selbst, die danach drängt, alles durch ihre Form der Beobachtung zu vereinnahmen. Es ist ein kolonialer Beobachtungsstil, der die eigene, erworbene Fremd- und Selbstbeobachtung überall wiedersehen will, sich an ihr gar nicht satt genug sehen kann, um in den Beobachtungsvorräten sicher zu sein und die Beobachtungsmodi als anerkannte spüren zu können und Abweichungen hierbei zu verarbeiten.

Dabei wirkt grundlegend eine Individualisierung, die die Beobachterstandpunkte zu verschieben scheint. Bauman schreibt hierzu: „To put it in a nutshell, ‘individualization’ consists of transforming human ‘identity’ from a ‘given’ into a ‘task’ and charging the actors with the responsibility for performing that task and for the consequences (also the side-effects) of their performance. In other words, it consists in the establishment of a *de jure* autonomy (whether or not the *de facto* autonomy has been established as well).” (Bauman 2000, 31 f) Hier wurzelt der falsche Schein, denn *de jure* ist die Autonomie oft mehr als Wunsch denn Wirklichkeit gegeben. Bauman sieht nämlich die dunklen Seiten der Beziehungs- und Lebenswelt ebenso: „No jobs are guaranteed, no positions are foolproof, no skills are of lasting utility, experience and know-how turn into liability as soon as they become assets, seductive careers all too often prove to be suicide tracks. In their present rendering, human rights do not entail the acquisition of a right to a job, however well performed, or – more generally – the right to care and consideration for the sake of past merits. Livelihood, social position, acknowledgement of usefulness and the entitlement to self-dignity may all vanish together, overnight and without notice.” (Bauman 1997, 22)

Die Postmoderne oder die flüssige Moderne, wenn wir die Illusion vermeiden wollen, der Moderne ein *Post*, einen scheinbaren Abschluss oder ein Ende zu attestieren, verdreht gerade in den Wahrnehmungen der Beobachterpositionen gerne alle Perspektiven. Derjenige, der in seiner Lebenswelt wenig Autonomie hat, der wird als besonders autonom beschrieben und dann auch noch aufgefordert, seine Lebensbedingungen in die eigene Hand zu nehmen. Aber Arbeitslosigkeit, Armut, Bildungsnachteile usw. lassen sich nicht einfach durch Autonomie im Bewusstsein beseitigen. Dennoch müssen auch die Kritiker zugeben, dass es ohne ein sich autonom fühlendes und entwickelndes Bewusstsein eben auch nicht geht.

Im Hintergrund des virtuellen Kits – ihn nutzend und ihn ständig produzierend – stehen Formen der Individualisierung, die alle Beziehungen verändert haben:

- ▶ In der Postmoderne lösen sich ständische und traditionale Bindungen der Personen immer stärker auf (es kommt zu Bastelbiografien und -familien) und damit zu unendlichen Variationen von Beziehungswirklichkeiten.
- ▶ Die Einzelnen müssen ihre Position selbst einnehmen und sind zu (biografisch relevanten) Entscheidungen „verurteilt“. Aber die Positionen sind zugleich auf ein Mindestmaß an sinnvollem, korrekten und wünschenswerten Verhalten zurückgebunden. Für Bauman z.B. gelten Vagabunden als Bedrohung der Moderne wie Postmoderne, weil sie das Chaos der Moderne verkörpern, voller Eigensinn sind, nur vage Hoffnungen darauf haben, ein neues und besseres Ziel finden zu können. Aber die sozialen Verhältnissen können

viele Menschen jederzeit zu Vagabunden werden lassen, wenn die sozialen Netze versagen und die Solidarität der Bessergestellten abnimmt. Individualisierung ist deshalb eine gesellschaftliche Dynamik, die nicht auf freier Entscheidung des Individuums beruht – Individualisierung ist ein gesellschaftlicher Zwang.

- ▶ Individualisierung bedeutet für Bauman die Einnahme verschiedener Rollen und unterschiedlicher Typologien: So können Flaneure, Spieler und Touristen in jedem Moment in der Vordergrund oder Hintergrund treten, um einander Platz zu machen. Auch hier erscheinen wieder Idealtypen als Vereinfachungen der Beziehungswirklichkeiten. Wir brauchen anscheinend Bilder, um uns in unseren neu gewonnenen, flüssig scheinenden Freiheiten zu bewegen:
 - als Flaneure betrachten wir beobachtend die Welt als eine Bühne, in der wir Regie führen. Sei es das Sehen und Gesehenwerden im Flanieren, im Shoppen, im Internet, unterwegs, wir begegnen Anderen ohne spürbare Auswirkungen, in Spaziergängen oder im Konsum, in den Massenmedien;
 - als Spieler spielen wir einzelne Spiele, wobei keines endet und jedes neu anfangen kann. Stets winkt ein neues Glück oder eine neue Befriedigung, wobei die grundsätzliche Simulation von Wirklichkeiten als angenehme und ungefährliche Form der Lebenswirklichkeit erscheinen kann. Spiele simulieren Ängste, Erfolge, Möglichkeiten, Risiken, ohne sich je ganz einlassen zu müssen. Der größte Erfolg eines Spielers wäre es, wenn er mit reinem Glück so viel Geld gewinnen würde, wie er es in seinem ganzen Leben durch harte Arbeit nicht hätte verdienen können;
 - als Touristen sammeln wir möglichst neue und einmalige Erfahrungen und Erlebnisse, obwohl dies in der Masse zu den absurden Effekten führt, dass wir die Fremde immer mehr zur bequemen eigenen Heimat machen wollen und damit das grundsätzlich negieren, was wir eigentlich ersehnen. Touristen mögen wesentliche Idealtypen der flüssigen Moderne sein, denn sie besitzen hinreichend Geld, um ihre Freiheit zu konsumieren. Zugleich wenden sich ihre ästhetischen und wohlstandsbezogenen Kriterien konsequent gegen das, was sie wünschen: Je individueller Touristen reisen wollen und je ausgefallener ihre Erfahrungen werden sollen, desto unwahrscheinlicher wird ihre Befriedigung im gemeinsamen Wunsch einer Masse von Touristen, die das auch begehren.
- ▶ Individualisierung heißt auch, nicht mehr nach Führern zu suchen, sondern nach bloßen Beispielen, besonderen Tipps und Ratschlägen, nach schnellen Formeln und Idealtypen, um so besser selbst verantwortlich für sein eigenes Projekt zu werden, aber auch, um selbst für alle Fehler – die eigenen und die anderer – haftbar gemacht zu werden. Diese Seite der Individualisierung ist gierig in der Suche nach Idealtypen von Beziehungen, mittels derer sie autonomer und unterschiedlicher zu Anderen werden will, um darin ihnen jedoch faktisch immer mehr zu gleichen.
- ▶ Individualisierung zeigt sich grundsätzlich an den Möglichkeiten des Konsums. Die flüssige Moderne sieht ihre Mitglieder stärker als Konsumenten denn als Produzenten (vgl. Bauman 1996). Die Möglichkeiten, am Konsum teilzunehmen, definieren nicht nur immer stärker den Status der

Personen, sondern auch ihre Einstellungen, Erwartungen, Haltungen. Und sie definieren die Unterschiede zwischen Besitzenden und Besitzlosen. Vereinfacht gesagt: „Divided, we shop.“ (Bauman 2000, 89)

Idealtypen von Beziehungen sind also keineswegs allein psychologische Konstrukte, sondern heute ein allgemeines Phänomen bis hin in die differenzierten Analysen der Sozialwissenschaften, wie sie z.B. Bauman vorgelegt hat. Auch der Konstruktivismus als eine Art solcher Beobachtungsanalyse löst die Trivialisierung und Dramatik der Klischeebildung gewiss nicht auf, aber er vermag zu helfen, sie umfassender zu reflektieren. Es wird hieraus eine Ethik erwachsen können, die jene, die unbeteiligt an den Ekstasen der flüssigen Moderne bleiben wollen, schützen sollte. Aber es entsteht zugleich die Frage, wer überhaupt noch unbeteiligt bleiben kann. Hier zeigen die Variationen von Flaneuren, Spielern und Touristen gegenwärtig, wie eine nimmersatte, globale und imperialistische Postmoderne bereits alles durchdringt, was sich eben noch vor ihr bewahren wollte. Es gehört zur Ironie der Ereignisse, dass dabei gerade diejenigen, die den virtuellen Kitt produzieren, zu den ersten Opfern gehören: Das Beispiel des Starkults, der Berühmtheit, belegt diese Paradoxie. Zunächst wollen Schauspieler berühmt sein, um ihre Rollen zu verbessern und Gagen zu steigern. Dann wünschen sie sich, wieder unbekannt zu sein, um ihren Erfolg zu leben. Drängen Menschen zunächst danach, überall beteiligt zu sein, so spüren sie als virtueller Kitt der Gesellschaft, als Idole einer Kultur, den beobachtenden Druck, der sie als Klischee verkommen lässt. Es entsteht eine Form persönlichen, individuellen, virtuellen Selbstmords, der die Sehnsucht nach Unbeteiligtsein ins Unermessliche steigern kann und allerlei Fluchten bedingt. Wo früher die Mythen von Jägern, die Lebensschätze jagen, bevölkert wurden, da jagen heute Paparazzi nach der letzten Realität des Virtuellen, dessen Maske zum Symbol für Unterhaltung geworden ist. Hatten die alten Jäger ihre Geheimnisse, so nimmt die neue Jagd alle Masken ab, um in der obszönen Nacktheit und ständiger Nachstellung des Trivialen ihre Lust als Zurschaustellung einer Besonderheit zu finden. Der Sinn einer Jagd nach einem realen Glück verkommt zur Suche nach virtuellem (Un-)Glück. Hier leben die Idealtypen in allen Vereinfachungen.

Jean Baudrillard (z.B. 1994) ist ein kritischer Beobachter der zunehmenden Transparenz und der Obszönität, mit denen die virtuellen Wirklichkeiten die letzten Geheimnisse unserer Beziehungswelt enttabuisieren, um in einer grenzenlosen Simultanität des profanen Geschmacks aufzugehen. Talkshows in ihrer Tendenz, alle Abwegigkeiten intimer Beziehungen für das Massenpublikum zu verallgemeinern, die Darsteller zu entblößen und zu beleidigen, sie aus ihrem Kontext zu entfernen und einem voyeuristischen Publikum zum Fraß vorzuwerfen, sind nur die Spitze eines Eisberges, der eine coole Kultur dokumentiert. Je mehr der virtuelle Kitt seines kreativen Potenzials beraubt wird, je mehr er als Klischee verarmt, desto unbeweglicher werden die Beobachterpositionen. Zwar mag ihnen die Ablenkung, die Variation des ewig Gleichen eine Zeit lang helfen, aber auf Dauer führt eine Gleichschaltung der Imaginationen durch die Aufrichtung klischeeorientierter Symbolwelten dann auch zur Langeweile. Dies ist das Dilemma aller Werbepsychologie, die an der Oberfläche bleiben muss, um

sich dem Takt der Werbezeiten oder dem Raum für Werbeplätze zu fügen, die andererseits aber danach trachtet, sich tief in den Erinnerungen der Konsumenten zu verankern, um wirksam zu sein. Sie strapaziert die Klischees bis an die Grenzen des Erträglichen, wobei sie – um sich effektiv in das Bewusstsein einschleichen zu können – immer neue und gesteigerte Formen der Bild-Ton-Maschinerie heraufbeschwören muss, um das Klischee zu verschleiern, und es in etwas Interessantes zu verwandeln. Es ist wie ein Spiel mit kleinen Mythen, die dann für einen Beobachter kindisch anmuten, wenn er die Wiederholungselemente durchschaut und den Zweck begriffen hat. Diese Einsicht aber gilt überhaupt für den jeweiligen virtuellen Kitt, der das Unbeteiligtsein nicht erträgt, dessen Anmaßung jedoch vom Beobachter hinterfragt und distanziert werden kann.

Warum leben wir in einer Kultur, der das Unbeteiligtsein ein Gegner ist? Hier erscheint, so denke ich, vorrangig die Macht des kapitalistischen Marktes: Seine Waren (und unsere Lust nach und an ihnen) sind es, die sich in alle Beobachtungsebenen hineindrängen, die gesehen werden wollen, um gekauft zu sein. Die Waren sind das allgemeine Zirkulationsmittel, die alle menschlichen Zirkulationen durchqueren und denen keiner mehr entkommen kann. Selbst wer unbeteiligt sein will, kann es nicht mehr. Und im Konsum werden alle Idealtypen gefeiert, denen wir in einer Sehnsucht nach Autonomie zu entkommen versuchen, ohne ihnen heute noch Herr werden zu können.

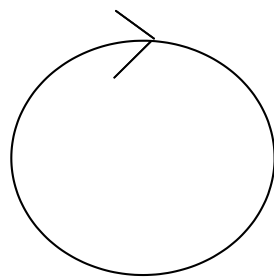
(2.5) Zirkularität: Muster oder Fortschritt?

Bisher habe ich die Zirkularität vor allem aus einer Perspektive von Beobachtungsmustern betrachtet. So erscheint ein Kreis, der in sich zirkuliert. Es ist eine ständige Wiederholung, ein Muster, das durch die Linie selbst symbolisiert sein soll, das unsere Beobachtungen leitet. Hier schlummert das, was bei Nietzsche als „Wiederkehr des ewig Gleichen“ bezeichnet ist und sich bei ihm auch im Gedanken „Denn alle Lust will Ewigkeit, will tiefe Ewigkeit“ ausdrückt. Menschliches Begehren läuft in vielen Bedürfnissen eben auf ein mehr Dasselben hinaus. Wir meinen geschichtlich vorangekommen zu sein, aber menschlich wiederholt sich immer das, was wir aus anderen Zeiten als Muster schon kennen. Dies allerdings bemerken eher scharfsinnige Philosophen, zu denen Nietzsche sich selbst zählte. Aus solch einem kritischen Blick suchen wir nach Wirkungen, die ein zumindest ähnliches Muster entlarven. Wir bemerken in dieser Aussage, dass der Begriff Muster allerdings eine Schematisierung, eine Konstruktion darstellt. Hier hängt es ganz und gar vom Beobachter ab, was er als wiederkehrend sieht und inwieweit er diese Wiederkehr anderen Beobachtern verständlich machen kann. Aus solcher Verständigung allein erwächst die wechselseitige Anerkennung und Standardisierung seiner Beobachtungen und unserer Konstruktionen des ewig Gleichen in anderen individuellen Formen.

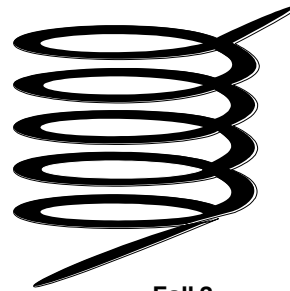
These 12: Beziehungsmuster sind vorwiegend zeitliche, räumliche und soziale Konstruktionen von Beobachtern.

Das Muster von Beobachtungen kann sehr unterschiedlich verlaufen. Führen wir es also aus der Zweidimensionalität der Fläche, die ich bisher durch den Kreis beschrieben habe, heraus. Wir können den Kreis nun als Spirale zeichnen, wobei

unterschiedliche Wirkungen zu beobachten sind, die Unterschiedliches symbolisieren:



Fall 1



Fall 2

Fall 1 zeigt nochmals den Kreis als Symbolisierung einer zirkulären Bewegung. Es gibt kein Entkommen: Die Aktion des einen wird zur Reaktion des anderen Subjekts. Tragen wir beliebige Subjekte in den Kreis ein, so wird jede Handlung von einem Punkt aus zu einer Bedeutung für einen anderen Punkt. Und jede Handlung kehrt zum Urheber zurück. Als Beobachter unterstellen wir zugleich eine Ebene des Hier und Jetzt, die wir an diese zirkulären Ereignisse anlegen. Alles geschieht jetzt (oder immer wieder) und wird hier von uns als Beobachter festgehalten.

Fall 2 symbolisiert in der Spirale deutlicher die Temporalität von Ereignissen. Auch hier erscheint es dem Beobachter, als handele es sich bloß um einen Kreis, wenn er von oben oder unten schaut. Von der Seite jedoch sieht er einen Anfang, der zwar nie genau festzustellen sein wird, und ein Ende, auf das alles hinausläuft, auch wenn es nicht als Endpunkt erfassbar ist. Hier wird die Zirkularität dadurch verkompliziert, dass nunmehr eine Unendlichkeit möglicher Bewegungen von unten nach oben oder von oben nach unten symbolisiert wird. Nehmen wir diese Möglichkeit als den imaginativen Fluss der Vorstellungen in der Zeit und im Vorstellungs-Raum oder als symbolische Re/De/Konstruktion, so sind alle Möglichkeiten gegeben, die wir überhaupt nur vorstellen können: Raum und Zeit lassen alle Variationen von Zirkularität hier zu, wenn nur die Bedingung der Rückkopplung, d.h. des Zusammentreffens von Beobachter-Punkten, die sich perspektivisch auf Festlegungen von Kreisläufen einigen, als Spiel der Begegnung eingehalten werden. Die Spirale ist dabei ein symbolisches Konstrukt für die Unendlichkeit von Möglichkeiten – aber schon eingeschränkt durch ein Bild des Auf- und Abstiegs, das Deutungen begrenzt (dies ist die seitliche Sicht) – bei gleichzeitiger Veranschaulichung, dass sich irgendwann und irgendwo alles wieder trifft (dies ist die Sicht von oben oder unten). Aber sie ist andererseits auch nur eine Schematisierung, mit der wir uns einen eigentlich schwer nachvollziehbaren Zusammenhang veranschaulichen.

Aus dieser Sicht verstehen wir nun deutlicher, weshalb Zirkulationen als Kreis *und* Spirale erscheinen können. Sie bleiben kreisförmig als Modell für Rückkopplungen im Hier und Jetzt; sie verwandeln sich in Spiralen, sofern wir eine zeitliche, räumliche, soziale Dimensionierung der Rückkopplungen selbst vornehmen.

Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft sind in der Spirale durch die eingreifende Stelle des Beobachters situiert, so dass dieses Modell für alle Muster von Beziehungen besonders geeignet ist, wenn wir Entwicklung als Aufbau von Unterschieden im Gleichklang eines Zirkels mit einer Entwicklung zeigen wollen. Es mögen, um im Bild des Beobachters von oben/unten zu bleiben, immer bestimmte – nach einem beobachteten Muster verstandene – Beziehungszirkel in der Menschheit gegolten haben, aber als Beobachter von der Seite sehen wir erst, welche Unterschiede, welche Veränderungen hierbei gelten. Es bleibt dies zwar immer die Konstruktion dieses seitlichen Beobachters, aber diese mag nicht minder gültig sein als eine andere auch. So versuchen z.B. unterschiedliche wissenschaftliche Fächer an dem Fortschritt der Menschheit, an der menschlichen Geschichte, sich einen Beobachtungsvorrat zu gewinnen, über den sie sicher die Vergangenheit zu rekonstruieren versuchen, um gegebenenfalls zukünftige Entwicklungen vorherzusagen.

Ihre Sicherheit wird nicht anders als in der je gegenwärtigen Zirkularität durch eine Gemeinschaft von Beobachtern sanktioniert und für gültig gehalten. Entwicklung ist aus dieser Sicht eine Beobachtungsleistung in Raum und Zeit, die die Bewegung von Objekten oder Subjekten nachvollzieht, d.h. die sich diese Bewegung als möglichen Beobachtungsvorrat durch bestimmte Modi des Beobachtens erschließt. Solche Modi variieren sehr stark, seien es direkte Beobachtungen, Quellenstudien in Archiven, Rekonstruktionen in der Archäologie, Analogieschlüsse auf die menschliche Entwicklung in der Ethologie usw. Es ist offensichtlich, dass der Stand des Beobachters entscheidend in die Situierung der Raum-Zeit eingreift und den Fokus, die Trennschärfe der Unterscheidungen bestimmt. Es ist aber auch offensichtlich, dass hier die Raum-Zeit allein nie eine hinreichende Vorgabe der projektiven Fortschritte selbst sein kann, denn sonst bliebe am Ende sich alles gleich.

Die Kreativität der Vorstellungen für die Aktivierung von Beobachtungsvorräten wie auch für immer neue Modi der Beobachtung selbst scheint unbegrenzt. Diese Unbegrenztheit, die für die Beziehungen des Menschen selbst typisch ist, in denen sich zwar Muster, Konstanten und Wiederholungen zeigen, die aber je individuell variiert und gelebt werden, wird zur Notwendigkeit, den Beobachtungen selbst einen Entwicklungsmaßstab zu unterlegen. Entwicklung aber ist, konstruktivistisch gesehen, nur als offenes Beobachtungssystem möglich. Die Illusion eines Laplaceschen Dämons, der irgendwann einmal alle Bewegungen aller Körper nachzuzeichnen in der Lage wäre, würde bei ihrer Realisation das Ende von Geschichte anzeigen. Aus einer konstruktivistischen Logik der Beziehungswirklichkeit erweist sich dieser Wunsch aber gerade als Illusion, der uns bloß über den Verlust dinglich sicheren, eindeutig determinierten Wissens trösten soll. Dieser Verlust durchzieht wie ein Riss immer schon die Abarbeitung der Wirklichkeiten vom Mythos bis in den Logos der Moderne und die Verflüssigungen der Postmoderne.

Beobachter können im Blick auf den Kreis oder die Spirale zweierlei leisten: Sie können entweder das Bleibende im Prozess sich festhalten, jenes, das über die Unterschiede von Zeit und Raum hinaus als das Wiederkehrende im Prozess, in der Zirkularität selbst erscheint; sie können andererseits mehr Wert auf die Unterschiede, die Verschiebungen in der Zeit und im Raum legen, um Veränderungen

in den Beziehungen aufzudecken, die menschliches Beobachten und Handeln leiten. Die Gefahr der ersten Position ist eine Dogmatisierung und Universalisierung bestimmter (zeitloser) Muster. Die Gefahr der zweiten eine kulturelle Fixierung eines Auf- oder Abstiegs, um sich selbst als letzten Punkt von Entwicklung oder Evolution zu bestimmen.

Es ist jeweils eine andere Beobachterperspektive, die zur Beobachtung und zur Erklärung ansetzt. Im ersten Fall zeigt schon unser Bild einen gewissen Wunsch nach Geschlossenheit, nach Ganzheit einer Sicht, die alles auf einen Raum-Zeit-Punkt verdichtet. Der Kreis ist hierfür ein traditionelles Symbol. Die Spirale hingegen mag mannigfach variiert werden, sie mag unten schmal sein und sich nach oben verbreitern, sie kann in kleinste Linien zerteilt, in Phasen gegliedert werden usw. Man mag mit ihr zwar auch der Illusion eines Anfangs oder eines Endes erliegen, aber diese selbst ragen aus den Zeit-Raum-Größen, die ein Beobachter in seinem Hier und Jetzt erreichen könnte, immer hinaus. Wo der Kreis die Ganzheit zu fassen scheint, da bleibt die Spirale uns als Bild ein Kontinuum, das Schritt für Schritt oder Stufe um Stufe gegangen werden kann. In beiden symbolischen Bildern kontrastieren damit auch die intuitive Konstruktion eines geschlossenen Ganzen und die eines stetigen Voranschreitens. Diese beiden Sichtweisen sind immer wieder typisch für menschliche Konstruktionen. Sehr oft greifen sie auch ineinander, wenn aus geschlossenen und in sich scheinbar schlüssigen Abbildern von Lebenswelt der Fortschritt der Welt beobachtet wird. Oder wenn umgekehrt aus dem Fortschritt auf eine unabänderliche Größe geschlossen wird, die in sich selbst zu ruhen scheint.

Wie immer, so haben auch hier die bildlichen Analogien ihre deutlichen Grenzen. Die zirkulären Bilder sollen nur illustrieren helfen, was sich als Denkvorgang vollzieht und in diesem sehr kompliziert ist. Stellen wir uns eine Biografie vor, so können Selbst- oder Fremdbeobachter in ihr perspektivisch entweder das bleibende Muster (was wiederholt sich?) oder die wichtigsten Sprünge (was hat sich wann deutlich verändert?) beobachten. In solchen Vorstellungen können die Beobachtungspositionen schnell wechseln, brüchig werden, widersprüchlich sein und in der Unmöglichkeit stehen, beides zugleich zu sein und nicht sein zu können. Es ist meine Hilflosigkeit diesen Möglichkeiten gegenüber, symbolische Bilder zu suchen, die den Fluss der Vorstellungen selbst symbolisieren helfen, obgleich dieser je nur nach dem beobachtet werden kann, was er in den jeweiligen Vorstellungen ist.

(2.6) Zirkularität und soziales Handeln

Raum und Zeit sind im Konstruktivismus nicht mehr grundsätzliche synthetische Urteile *a priori*, wie es noch Kant auffasste. Es muss auch erkannt werden, dass die Bevorzugung von Raum und Zeit als Erkenntniskategorien ethnozentrische Auffassungen und Interessen der westlichen Moderne ausdrückt. Vor diesem Hintergrund bleiben Raum und Zeit dennoch allgemeine Beobachterkategorien, die jedwedes menschliche Handeln in unserem Kulturkreis zu erfassen scheinen. Wir müssen allerdings immer wieder im Vergleich zu anderen Kulturen lernen, dass dies eine idealtypische Konstruktion ist. Und es ist eine Konstruktion, die stets auch aufgelöst und erweitert werden muss.

Wie ist es mit dem Begriff des sozialen Handelns oder der sozialen Beziehung? Nach Max Weber (1973, 567 ff.) ist eine soziale Beziehung eine durch eine Rückbezüglichkeit von Subjekten charakterisierte Begegnung. Die Subjekte, mindestens zwei, beziehen zumindest ihr Handeln aufeinander. „Der Inhalt kann der allerverschiedenste sein: Kampf, Feindschaft, Geschlechtsliebe, Freundschaft, Pietät, Marktaustausch, ‚Erfüllung‘ oder ‚Umgehung‘ oder ‚Bruch‘ einer Vereinbarung, ökonomische oder erotische oder andre ‚Konkurrenz‘, ständische oder nationale oder Klassengemeinschaft ...“ (Ebd., 567) Bereits Weber erkennt den idealtypischen, dabei auch konstruierten Charakter einer solchen Definition. Und er markiert auch deutlich, dass ein solches Beobachtermodell keine Wertung einer „richtigen“ oder „falschen“ Beziehung aufstellen kann. Gleichwohl trägt die Komponente des Sozialen etwas Neues in die räumliche und zeitliche Perspektive hinein: Es ist die Sinnhaftigkeit, die bei Weber vorrangig erscheint. In das soziale Handeln treten wir ein, weil wir bereits Sinn voraussetzen und in ihn eingewoben sind. Dies bedingt für Weber im strikten Sinne eine Gegenseitigkeit: Es ist die Chance, sich überhaupt im Rahmen bestimmter Einstellungen und Erwartungen aufeinander beziehen zu können. Weber ist hier sehr weitsichtig und argumentiert im Grunde konsequent konstruktivistisch, da er schon die Rolle des Beobachters erkennt (ebd., 569).¹ Wir als Betrachtende, so sagt er, urteilen immer erst, ob die Chance zu einer sozialen Beziehung vorliegt. Wir erreichen dies, sofern wir auf Wiederholungen, auf Muster achten, die wir dann als sozial klassifizieren. Dies wird dort offensichtlicher sein, wo es um gegenseitige Vereinbarungen geht, die rational – zweck- oder wertrational nach Weber – gefasst sind, aber Weber schließt bewusst die affektiven Beziehungen (z.B. erotische Verhältnisse) nicht aus.

Nun bleiben Webers Bestimmungen aber überwiegend im Symbolischen orientiert. Für ihn wird es geradezu zum Ausschlussgrund aus dem sozialen Handeln (ebd., 563), wenn z.B. ein kontemplatives, religiöses Sichselbstverhalten vorliegt. Daraus ergibt sich der allgemeine Bestimmungsgrund: „Nicht jede Art der Berührung von Menschen ist sozialen Charakters, sondern nur ein sinnhaft am Verhalten des andern orientiertes eignes Verhalten.“ (Ebd.) Zwei Beispiele zieht Weber zur Illustration heran:

Erstens: Wenn bei Beginn des Regens auf der Straße die Menschen die Regenschirme aufspannen, so ist ihr Handeln normalerweise nicht an dem des andern orientiert. Sie handeln mit Bezug auf eine objektive Welt (Natur: Regen).²

Zweitens: Das Handeln einer Masse, das bekanntermaßen Empfindungen und Leidenschaften von Menschen bis hin zur Hysterie steigern kann, entbehrt meistens der notwendigen sinnhaften Beziehung, um soziales Handeln zu sein. „Nicht am Verhalten des andern orientiert sich dies Handeln, sondern durch Beobachtung dieses Verhaltens hat der Handelnde bestimmte objektive Chancen kennengelernt und an diesen orientiert er sich. Sein Handeln ist kausal, nicht aber sinnhaft, durch fremdes Handeln bestimmt.“ (Ebd., 564) Wird aber fremdes Handeln, z.B. als Mode, nachgeahmt, so liegt in der Regel Sinnhaftigkeit (z.B. Orientierung an ständischem Verhalten) vor.

¹ Diese Beobachterposition versucht Schütz (1974) weiter zu entfalten.

² Habermas unterscheidet gegenüber der subjektiven und sozialen Welt ebenfalls wie Weber diese objektive Welt. Zur Auseinandersetzung damit vgl. Kapitel IV.2.2.

Webers Begründungen erscheinen aus der Sicht unserer konstruktivistischen Interaktionstheorie als zu begrenzt:

- ▶ Da menschliches Zusammenleben als Beziehungswirklichkeit organisiert ist, erscheint die Behauptung eines Sichselbstverhaltens ohne Rückkopplung mit anderen Menschen als bloße Fiktion. Selbst wenn solche Fiktionen durchgespielt werden, wie in der Robinsonade, taucht immer auf der imaginären Ebene ein anderer auf.
- ▶ Sinnhaftigkeit orientiert das Handeln auf ein symbolisches Ordnungssystem. Zwar anerkennt Weber hierbei durchaus die vorhergehende Leistung des Beobachters, aber er unterstellt eine Einsicht in den Sinn des Handelns, der sehr stark von ihm – dem Fremd- oder Außenbeobachter – gedeutet wird. Das Beobachtermodell muss sich aber mindestens nach Fremd- und Selbstbeobachter differenzieren: Was dem einen von außen als Sinn auffällt, mag dem anderen Beobachter als sinnlos erscheinen. Das Beispiel der Regenschirme ist hier augenfällig: Für die Selbstbeobachter erscheint eine natürliche Tatsache, der Regen, als Ausgangspunkt ihrer Handlungen. Ein Fremdbeobachter aus einem anderen Kulturkreis wird hierbei aber durchaus einen gemeinschaftlichen Sinn erkennen können – besonders wenn ihm Regenschirme fremd sind. Der Regenschirm als Kulturprodukt ist ein Konstrukt sozialen Sinns für einen solchen Beobachter. Das zweite Beispiel macht dies noch deutlicher. Eine Massenhysterie mag den Selbstbeobachtern bloß als Ausdruck einer Massenbedingtheit, nicht aber als Ausdruck eines Sinnes erscheinen. Ein Fremdbeobachter, der jedoch Massenphänomene etwa des Faschismus studiert hat, wird hier immer einen hintergründigen Sinn erkennen und diesen als soziales Handeln deuten können.
- ▶ Die Sinnhaftigkeit erweist sich damit als Beobachterkategorie und als ein sehr unscharfes Unternehmen, wenn wir soziales Handeln etwa von anderen Handlungen abgrenzen wollen. Fremd- und Selbstbeobachter müssen hierbei deutlich unterschieden werden. Aber auch in diesen Beobachtern liegen Unterscheidungen, die bereits für soziales Handeln relevant sind, wenn dieses Handeln als rückbezüglich aufgefasst wird. Dies wird durch das Interaktionsmodell Meads sehr klar herausgearbeitet. Hier erhalten wir in der Spannung von „I“ und „Me“ zusätzliche Beobachterkategorien, um auch die innere Seite des Verhaltens als soziale Handlung zu problematisieren. Bereits der Entwurf, die Perspektive auf ein Handeln hin, auch schon die Ambivalenz vor einer Handlung, sind in der Spannung von „I“ und „Me“ auf eine Rückbezüglichkeit mit einem symbolisch Anderen orientiert. Sie erscheinen als Voraussetzungen sozialen Handelns.
- ▶ Hinzu treten aber neben den symbolischen Sinn von Deutungen die imaginären Bestandteile der Beziehung. Sie sind nicht mehr nach Sinnhaftigkeit beschreibbar, sondern erweitern das Beobachterfeld erheblich. In der Imagination wird ein anderer in *mein* Begehren gestellt. Und da dies immer wechselseitig geschieht, entstehen gerade hier Chancen wie Grenzen einer gegenseitigen Handlung. So dunkel auch im einzelnen die Handlungsmotive

in diesem Feld bleiben mögen, so klar motivieren sie die sozialen Begegnungen.

Damit wird deutlich, dass der Begriff des sozialen Handelns aus konstruktivistischer Sicht weiter gefasst werden muss, als es uns Weber vorgibt. Wie aber steht es dann mit den Bestimmungsgründen sozialen Handelns, die Weber vorschlägt?

Vier Bestimmungsgründe liegen nach Weber vor (ebd., 565 f.). Soziales Handeln ist

(1) *zweckrational*, wenn eigene Zwecke und Interessen in den Vordergrund rücken; hier wird das Handeln an Zwecken, Mitteln und Nebenfolgen orientiert, wobei ein rationales Abwägen der Vor- und Nachteile bestimmend wird;

(2) *wertrational*, wenn aufgrund von Überzeugungen und wertbezogenen Einstellungen (z.B. Pflicht, Würde, Schönheit, religiöse Weisung usw.) gehandelt wird; dabei steht ein persönlicher Erfolg nicht zur Disposition, sondern das Handeln erfolgt nach Geboten, die sich auch streng gegen den Handelnden selbst richten können;

(3) *affektiv*, wenn insbesondere emotional im Rahmen aktueller Gefühlslagen und Affekte gehandelt wird; hier sind oft äußere Reize der direkte Ausgangspunkt einer Handlung; affektuelle Handlungen befriedigen – oft gegen jede Vernunft einer planvollen Handlung – den Rausch der Gegenwart z.B. als aktuelle Rache, Hingabe, Genuss, kontemplative Seligkeit oder Abreaktion aktueller Affekte;

(4) *traditional*, wenn das Handeln auf Gewohnheiten beruht, wie es für das Handeln der Masse typisch zu sein scheint.

In diesen Typen organisiert sich nach Weber soziales Handeln. Allerdings verbleiben Menschen kaum je in einem Typus, sondern wechseln je nach Situation die Typen häufiger.

Diese Typenlehre ist ein interessantes Beobachterkonstrukt, das als Konstrukt bereits eine Beurteilung sozialer Handlungen vornimmt. Die Unterscheidung von Zweck- und Wertrationalität ist dabei ein problematischer Punkt, der wiederum durch die Einführung eines Fremd- und Selbstbeobachters hinterfragt werden kann. Was Weber sagen will, das ist aus der Position der Selbstbeobachter recht schnell nachzuvollziehen. In der Selbstbeobachtung erkennen wir Handlungen geringerer und höherer Wertigkeit. Aber diese Selbstbeschreibung bleibt meist vordergründig, sofern wir nicht einen weiteren Beobachter einführen, der uns im Blick auf unser Handeln unsere Gewohnheit dieser Unterscheidung verstört. Können es nicht gerade die höherwertig scheinenden wertrationalen Handlungen sein, die sich als besonders zweckrational erweisen? Wie oft wurde menschliches Handeln als wertrational charakterisiert, um die Interessen und Zwecke bestimmter Menschengruppen durchzusetzen? Oder nehmen wir einen anderen Punkt. Ist das traditionale Handeln nicht bereits in jedem Zweck- und Werthandeln dadurch eingeschlossen, dass Gewohnheiten überhaupt jegliche Handlung strukturieren? Wer beobachtet hier was?

Um den Selbst- und Fremdbeobachtern auch im Blick auf soziale – zugegebenermaßen sehr unscharfe – Handlungen offene Beobachterkategorien an die Hand zu geben, weist der interaktionistische Konstruktivismus vorrangig drei Beobachtungsebenen aus:

- ▶ *Symbolisch*: Beziehungen sind grundsätzlich zirkulär und damit auf Gegenseitigkeit in all ihren Formen ausgerichtet; sie drücken sich symbolisch sehr unterschiedlich aus, aber ein notwendiger Ausdruck im Blick auf das gesellschaftliche Interagieren ist das soziale Handeln. *Deshalb ist alle Konstruktion von Wirklichkeit immer auch eine soziale Konstruktion von Wirklichkeit.* Diese Aussage wird gemacht, weil Beziehungswirklichkeiten immer den Rahmen menschlicher Lebensformen bilden und als Rahmen stets eine soziale Komponente tragen. Es ist aus symbolischer Sicht unzweifelhaft, dass weitere Komponenten hinzugefügt werden können. Dies hängt ganz von den Vorlieben der Beobachter ab. Allerdings müssen sie bei allen anderen Vorlieben den sozialen Rahmen stets beachten, wenn sie den interaktiven Charakter menschlicher Verhältnisse und Verhaltensweisen nicht unterschlagen wollen.
- ▶ *Imaginär*: Beziehungen tragen nicht nur eine emotionale Seite neben Rationalität und Gewohnheit, sondern sind mit diesen oder anderen vorstellbaren symbolisch festgehaltenen Perspektiven immer notwendig imaginär verknüpft. Das Imaginäre orientiert sich zwar auch an Sachen und Sprachen, aber es ist im wesentlichen durch Rückbezüglichkeit auf andere Menschen bestimmt. Insoweit sind imaginäre Prozesse zutiefst Bestandteil sozialer Handlungen. Die hier herrschende Sprachmauer (vgl. Band 1, Kapitel II.3.5) erscheint als eine wesentliche Bedingung der (Un-)Möglichkeit sozialer Beziehungen. *In alle sozialen Konstruktionen von Wirklichkeit gehen immer imaginäre Kräfte und Prozeduren ein.* Insofern sollten Beobachter das Imaginäre als Ausdruck sozialer Beziehungen stets im Blick behalten.
- ▶ *Real*: Beziehungen erscheinen in einer re/de/konstruierten Wirklichkeit, die als Wirklichkeit nicht aufgeht. Es ist die Falle unserer symbolischen und imaginären Beobachtungen, dass sie nie vollständig und hinreichend sein können. Das Reale macht sich als Überraschung, als Staunen, als Fremdartigkeit usw. geltend. Diese Geltung aber ist nun gerade in sozialen Beziehungen immer wieder von Beobachtern festgestellt worden. Wenn wir schnell zur Tagesordnung übergehen, dann typisieren wir im symbolischen System. Wir schaffen Ordnung und beruhigen das Reale. Aber wir können es so nicht bezwingen. Weder erfahren wir so hinreichend seine Tiefenwirkung (haben wir hinreichend erfasst, was nicht zu verstehen war?) noch hindern wir seine Wiederkehr (haben wir unsere Theorie so gefasst, dass sie alles erklären soll? – dann erscheint das Reale als Praxisferne dieser abstrakten Theorie). Wir sollten dem Erscheinen des Realen in der Konstruktion von Wirklichkeiten nicht nur eine Leerstelle, sondern eine hohe Bedeutung zukommen lassen. *Deshalb sollten wir vorschnelle symbolische Verallgemeinerungen vermeiden und die Begrenztheit unserer Argumentationen stets thematisieren.*

Als interaktionistisch-konstruktive Beobachter und Re/De/Konstrukteure von Wirklichkeiten entkommen wir den sozialen Verhältnissen unserer Zeit nicht. Der Konstruktivismus wird deshalb von mir auch als ein Zeitprodukt verstanden. Was ich hier in Abgrenzung zu Weber aussagen will, das ist, dass wir erkenntnis-kritisch besonders vorsichtig vorgehen müssen. Unsere Beobachtungen müssen

weit und offen genug bleiben. Gleichwohl können diese Beobachtungen mit Typisierungen gefüllt werden, die z.B. das Programm von Weber – wenn auch mit kritischer Intention¹ – aufnehmen. Es muss nur deutlich bleiben, dass der Beobachtungsrahmen selbst die Falle setzt, in der der Beobachter mit seinen Beobachtungsmöglichkeiten dann sitzt.

Wenden wir uns wissenschaftlichen Vorstellungen zu, so ist es mir wichtig, noch einmal auf Unterschiede zwischen der Beobachtungswelt im engeren Sinne und der Beobachtung von Beziehungswirklichkeit zurückzukommen. Für die Beobachtungswirklichkeit von Dingen oder Personen, die möglichst eindeutig beobachtet werden, ist eine kausale Theoriebildung Voraussetzung für exakte Beschreibung. Solche Theoriebildung kann sehr weitreichend sein und sich durchaus bis hin in die Rekonstruktion großer Spiralen oder systemischer Muster wagen, auch wenn diese an ihren Anfangs- und Endpunkten immer in nebulösen Spekulationen der Unschärfe enden werden. Die Beziehungswirklichkeit scheint hingegen eher im Hier und Jetzt zum jeweiligen Beobachtungsmoment zu werden. Dies ist zumindest immer der Ausgangspunkt einer Therapie. Im Rahmen des therapeutischen Prozesses selbst jedoch können rekonstruktive Momente dann als verschiedene Beobachterperspektiven das Hier und Jetzt selbst unter immer neuen Blickwinkeln erscheinen lassen. Seit die Psychoanalyse das psychologisierende Bewusstsein im Hinblick auf mögliche Fortwirkungen von psychischen Ereignissen geschärft hat, wird sich niemand dem besonderen Fokus verweigern können, der durch die reflexive Durcharbeitung von Erinnerungen als Beobachtungsmöglichkeit besteht. Allerdings mag die Wirksamkeit solcher Spurensuche durchaus unterschiedlich interpretiert werden. Es ist eine je aktuelle Rekonstruktion eines je gegenwärtigen Beobachters, der nicht um unabhängige und außer ihm liegende Wahrheit streitet, sondern für sich zur Konstruktion seiner Wahrheit im Moment des Beobachtens selbst kommt. Genau dieser Vorgang aber kann die eigentliche Entlastung im therapeutischen Prozess bringen – wie unterschiedlich auch der Weg der Rationalisierung dieses Vorgangs selbst gelagert und begründet sein mag. Hier wird verständlich, weshalb alle möglichen, unterschiedlichen Formen von Therapie, seien es schamanistische Praktiken, psychoanalytische Rekursionen, psychodramatische Eskalationen, paradoxe Interventionen oder systemische Blickweisen usw. ihren Erfolg oder Misserfolg in der aktuellen Re/Konstruktion erweisen. Für ihren Erfolg benötigen sie eine beobachtende Instanz im Individuum, das sich selbst als Erklärung in den Beobachtungen setzt – und dies nicht nur im rational-distanzierenden Blick, sondern vor allem im Gefühl –, das die Leid verursachende Perspektive wechseln kann, um durch einen veränderten Fokus oder einen veränderten Bereich des Schauens zu einer neuen Verarbeitung seiner imaginativen Kräfte und vermittelter symbolischer Lösungen zu gelangen.

Wenn ich hier zunächst die Imagination betone, so bedeutet dies keineswegs die Leugnung realer Verhältnisse, so wie sie weiter oben bereits für die Beobachtungswirklichkeit im engeren Sinne diskutiert wurden und weiter unten noch differenziert werden sollen. Lebensumstände können alle Perspektiven ver-

¹ Eine weiterführende Auseinandersetzung mit Weber und insbesondere seiner Ansicht, dass es einer geschulten Fantasie bedarf, um Typisierungen zu konstruieren, findet sich in [Reich online hier](#) (Reich 1999).

engen oder erweitern, sie können sie bis zum Auslöschen bringen. Aber es bleiben Perspektiven, so lange der Mensch lebt und seine Imagination ihn anregt, sich zu rühren. Deshalb erscheinen gerade dem in Bedrängnis durch die Übermacht der Umwelt oder übermächtige Gegner stehenden Menschen nicht selten Visionen von einer anderen Welt, Projektionen auf ein neues Sein, dessen Entwurf selbst schon den Willen nach Veränderung bekundet und anderen Menschen in anderen Situationen zum Ansporn werden kann.

Es ist also immer ein Wechselspiel in den Beziehungen, die sich nicht nur imaginativ vermitteln, sondern an (reale oder virtuelle) Umstände geknüpft sind, deren Negation sie zugleich durch die in ihnen wohnenden Kräfte sein können. So sind Beziehungen insbesondere so lange lebendig, wie Imaginationen in ihnen leben, Fantasien nicht ausgelöscht und vernichtet sind, das Projektive im Menschen lebt.

(2.7) Das Netz der Entwicklung von Zirkeln in der Lebenswelt

Solche Entwicklungen, die immer Entwicklung von Beobachterperspektiven hierüber sind, erscheinen wie ein Netz miteinander verwoben, in oft unerkannten Bezügen miteinander vermittelt und unsichtbar verwickelt, ein Kontext, der das Leben der Menschen überall auf der Erde immer dichter umspannt. Die Brücken durch Zeit und Raum sind auf dem Planeten Erde dichter geworden, die Zivilisierung des Planeten hat dazu geführt, dass der virtuelle Kitt zwischen den unbeteiligten Zirkeln in der Entwicklung von menschlichen Beziehungen aufmerksamen Beobachtern wie ein zeitliches, räumliches und soziales Netzwerk erscheint, das sich vermittelnd durch alle Individuen hindurchzieht.

These 13: Beziehungen werden zunehmend mehr aus dem Raum ihrer persönlichen Interaktion in eine allgemeine Kommunikation gedrängt, aus der Zeit ihrer Intimität in die Öffentlichkeit geworfen, aus der sozialen Spanne ihrer engeren Bezugspunkte in ein Netz von Weltbezügen gestellt.

Wir haben eine gemeinsame Zeit, ein gemeinsames Zeitalter entwickelt, dessen symbolische Konstruktion sich in materiellen Werten und gesellschaftlichen Institutionen niedergeschlagen hat, die die Vorstellungskräfte der Individuen im Rahmen des zivilisatorisch entwickelten Variantenreichtums regeln. Gleichwohl ist solche Regelung in Teilen widersprüchlich und offen, da in ihr die ausschließliche Geltung eines absoluten Eins abgenommen hat, hingegen die Variationen der vielen Auchs – allerdings im Rahmen des Eins der kapitalistischen Wirtschaftsweise – dominant geworden sind. Insoweit handelt es sich um eine offene, multi-kulturelle Gesellschaft in relativ geschlossenen Strukturen. Aber diese Geschlossenheit kann nicht mehr in einer universalisierenden Weise beschrieben werden, da sie selbst *widersprüchlichen* Veränderungen unterliegt (vgl. dazu genauer Kapitel IV). Sie setzt als konstruktiver Rahmen aber nicht die Beobachtungen in determinierter Konstruktivität fest. Diese variieren bis zur aggressiven Gegensätzlichkeit in den Beobachtungsvorräten und in den Modi der Beobachtung bzw. in Handlungsmodi, die aus den Beziehungsgeflechten entstehen und in diesen variieren. Dies ist das Wesen der neuen Unübersichtlichkeit,

die die Möglichkeiten von Beobachtung vervielfältigt, ermöglicht und zugleich erschlägt. Vermittelt durch den virtuellen Kitt historischer und gesellschaftlicher Entwicklung haben sich symbolische Institutionen geformt, die nach ständiger materieller und ideeller Umsetzung und Reproduktion suchen. So gibt es ein Netz von Produzenten und Konsumenten, die einander nicht kennen und dennoch die gleichen Spielregeln in ihren Imaginationen, in ihren symbolischen Praktiken, Routinen und Institutionen benötigen, damit das symbolische Konstrukt und reale Ereignis von Gesellschaft funktioniert. Gäbe es keinen Menschen, der dem Papier mit dem Symbol des Geldes eine Tauschbedeutung beimessen und an die Objektivität dieser Bedeutung glauben würde, dann wären die Ware-Geld-Beziehungen unmöglich, auf denen der Kapitalismus basiert. Es gehört zu den Reproduktionsmechanismen der Moderne und zu ihrem Fortwirken in der Postmoderne, dass sie ihre eigene Funktionalität wie ein Naturgesetz an die nachfolgende Generation übermitteln, sich ständig hierin erprobt und vergewissert, dabei Märkte und Bürokratien produziert, die sie zur Sicherung ihrer symbolischen und imaginativen Modi und Beobachtungsvorräte ständig konsumieren muss, um einen systemischen Sinn des Lebens zu konstruieren. Wer (als bisheriger Teilnehmer und es gibt auf der Welt kaum Völker, die hier noch keine Teilnehmer sind) aus diesem System aussteigt, der verrückt die Grundlagen des Lebens und wird mit Ausschließung bestraft. Das Netz selbst ist mittels aller Beobachter eine *Verallgemeinerung*, die wie das Geld sich gegen alles tauscht, was erreichbar ist. Es füllt die Imaginationen mit den allgemeinsten Plätzen des Lebens, an die sich die Besonderheiten der individuellen Wünsche heften können. Es ist dies weniger die List einer Vernunft, wie Hegel mutmaßte, sondern die List einer Beobachtungswelt, eine parasitäre Welt (vgl. Serres 1987), deren Imaginationen sich verallgemeinern und funktionalisieren, deren Imaginationen zu Gegenständen und Ereignissen gerinnen, die selbst wieder in den Zirkel des Imaginativen eintreten. Darin erscheint eine Wiederkehr des ewig Gleichen als Wiederkehr des Beobachtens eigener Entwürfe und Selbstverwirklichungen als Wirklichkeiten der Anderen, des Anderen, der Geschichte, des Materialismus, des schon gespannten Netzes von Wirklichkeiten.

(2.8) Die Unmöglichkeit, sich nicht zu beteiligen

Dabei mag es noch so scheinen, als könne es eine unbeteiligte Entwicklung geben, die wie ein unbeteiligter Beziehungszirkel – Leute, die man nicht kennt und die es massenhaft gibt – neben dem eigenen Leben existiert. Hier jedoch machen sich die symbolischen Kolonialisierungen eines Kapitalismus mit immer neuen Märkten und auch der virtuelle Kitt geltend, wobei beide in alle Poren der Entwicklung selbst eindringen. Gleichzeitig realisiert sich die je vorhandene Beziehungswirklichkeit in Materialisierungen, die eine eigene Dynamik entfalten, die über die engeren Beziehungen hinausreicht: Architektur, Verkehr, Industrie überschreiten die Grenzen ebenso wie die Wellen der Massenmedien alle geografischen Hindernisse, die Tauschakte der Geld- und Warenmärkte alle unterschiedlichen Sprachen usw. Längst ist es nicht möglich, nicht an irgendeiner Entwicklung teilzunehmen. Man kann sie verdrängen, begrenzt vermeiden, wird ihr am Ende aber irgendwo immer ausgeliefert sein. Das Netz der Institutionalisierungen und Virtualisierungen hat sich um den gesamten Planeten

geschlungen und wird immer enger gezogen. Die Fluchtlinien sind begrenzt, die konstruktiven Auswege stoßen an die Rekonstruktionen, d.h. die schon errichteten Wege und realisierten Vermittlungen. Damit scheinen die Beobachtungen funktionalisiert, und man hört von Beobachtern immer häufiger von der Vorgegebenheit des Beobachtungsvorrates und der Ausweglosigkeit neuer Perspektiven.

These 14: Konkrete Beziehungen werden von Individuen in relativ engen zeitlichen, räumlichen und sozialen Perspektiven realisiert, aber sie unterliegen zunehmend einem Beziehungsdruck durch die Vermarktung, Kapitalisierung, virtuelle Vernetzung von Wirklichkeiten, so dass ihre Enge verunsichert wird.

Auch konstruktivistisch sind wir gewarnt, nicht nur die engeren Zirkel der Beziehung zu beobachten, wenn wir erkennen müssen, dass es keine unbeteiligte Entwicklung gibt. Es bleibt uns als Beobachter dennoch vorbehalten, zunächst einmal unsere Beziehungen so zu führen, dass wir die Erfahrungen historischer, kultureller, sozialer Entwicklung *für uns* interpretieren. Aus solcher kulturbezogenen Interpretation erwächst uns eine Ethik, die beobachtend unser Handeln anleiten kann. Mit ihr aber stehen wir in dem Dilemma, doch wieder eine Grenze des Unbeteiligt-Seins errichten zu müssen, weil uns das Ganze der Entwicklung in unseren Beobachtungsmöglichkeiten überfordert. Konstruktivistisch wird es unsere Aufgabe sein, keine neue, überhöhende Philosophie über dieses Dilemma zu errichten und uns damit in die Heideggersche Perspektive eines Gegensatzes subjektiven Daseins oder mächtigen, objektiven Seins zu begeben und dies von uns zu abstrahieren; vielmehr wird es für uns zum paradoxen Grenzgang, unbeteiligte Entwicklung zu leugnen, weil wir in allen Re/De/Konstruktionen beteiligt sind, zugleich aber nicht an allem beteiligt sein können. Dabei erscheinen wir z.B. als mehrfach gespalten:

- ▶ *historisch*, weil Menschen immer schon unterschiedlich an Entwicklung beteiligt waren;
- ▶ *sozial*, weil sie unterschiedlich an den Reichtümern der Welt beteiligt sind;
- ▶ *kulturell*, weil Menschen je nach Lebenskreis unterschiedlich die Welt erleben und bewältigen;
- ▶ *wissenschaftlich*, weil sie sich unterschiedlich spezialisieren und den Fokus verengen, um weiter zu sehen;
- ▶ *individuell*, weil ein menschliches Leben und Wissen gegenüber dem der Menschheit begrenzt ist.

In der Ausgrenzung des Unbeteiligtseins werden wir als Herausforderung einer konstruktivistischen Ethik aus meiner Sicht lernen müssen, unserem Gefühl, dass es da noch mehr gibt, dass wir nur einen Zipfel erfasst haben, dass wir bisher wenig begreifen konnten von den verwickelten Beteiligungen, die wir uns aufgeladen haben, stärker nachzugeben. Die Voreiligkeit, alles zu tun, was wir gerade können, alles zu produzieren, wonach uns der Sinn steht, müssen wir kritisch werten. Immer sollten wir fragen, was diese Voreiligkeit außerhalb der direkten

Bedürfnisbefriedigung, außerhalb unseres nach schneller Befriedigung schreienden Beteiligungskreises, anrichtet. Unser größtes Problem hierbei ist es jedoch, dass dieses Wir, das wir noch aus der Aufklärung als eine allgemeine Vernunft erinnern, heute zerfallen ist und damit meine Aussage in die vielen Wirs und unterschiedlichen Interessen und Perspektiven zerfällt, die alle Wirs als Freiheit genießen können bis sie sich gegenseitig ihrer Freiheiten durch neue Besitzstände und das Anwachsen von Unbefriedigtseins entledigen. Insoweit ist mein Wir bereits fiktiv und in Gegensätzlichkeit zerfallen.

(2.9) Dekonstruktion der Zirkularität

Das Bild des Zirkels symbolisiert ein Eins, eine Einheit oder Ganzheit, die ein Beobachter sich als Muster eines Prozesses erschließt. Ihr stehen viele Auchs gegenüber. Solche Auchs sind Beobachterperspektiven, die durch die Sicht auf eine Zirkularität selbst eingeschränkt werden. Dabei nimmt die Neigung zu vereinfachenden Mustern zu, je komplexer singuläre Ereignisse in Beziehungen sind. Es erscheint ein Druck der Vereinfachung, um als effektive Lösung zu gelten. Handlungen sind als komplexe Vorgänge mit vielen Wenss und Auchs nicht umsetzbar, d.h. sie sind schwer beobachtbar, und man kann nicht hinreichend über diese Beobachtungen sprechen. Insoweit sind Texte wie die „Ordnung der Blicke“ eine Zumutung.

Die Vereinfachung geschieht meist in zwei Richtungen:

Erstens besteht die Neigung, auch schon das Muster der Zirkularität aufzulösen und in lauter Einzelstrecken zu zerlegen und diese für meine Beobachtungen zu vergrößern. Dies Verfahren erzeugt dann Stückwerke, zerstückelt den Beziehungskontext, um handlungsfähig zu machen. So werden in Familien z.B. immer dieselben Geschichten aus der imaginären oder symbolischen Familienchronik unter die Lupe genommen und bei entsprechenden Anlässen kontinuierlich reproduziert, um so in das erinnerte Inventar von wünschenswerten oder unerwünschten Eigenschaften eingeschrieben zu werden.

Zweitens wird das Muster selbst auf bestimmte Brenn- oder Knotenpunkte hin vereinfacht. Wenn Ehepaare sich z.B. scheiden lassen, dann geschieht dies oft nach einem solchen Muster. Dort, wo früher in dieser Beziehung mannigfaltige Komplexität von wechselseitigen Wahrnehmungen in der Beziehungswirklichkeit möglich war, reduziert sich nunmehr alles auf einfache Zuschreibungen, um die Trennung als effektiv zu erleben. Dann stehen einzelne Ereignisse für den verspürten gegenwärtigen Hass und werden in der Wahrnehmung umcodiert. Die Auchs werden durch das Eins regiert. Ehemalige Freunde des Paares erkennen in den Zuschreibungen kaum das gelebte Muster wieder, an das sie sich als Außenstehende erinnern. Liebe schlägt in Hass um, um so die Vereinfachung durchzuführen, die die Trennung beschleunigt. So muss der Wirklichkeit dieser Beziehung Gewalt angetan werden, weil sie bloß ein Konstrukt ist: Wäre sie ein vollständiges Abbild von Wirklichkeit (im objektiven Sinne), so wäre sie nicht so „leicht“ zu lösen. Nicht dass es je vollständige Abbilder gegeben hätte, aber heute sind auch die Illusionen über die Möglichkeit und den Sinn eines solchen Konstruktes schneller verschwunden.

Die Auchs erscheinen überall, wo es vielseitig blickende Beobachter gibt. Sie sind in den Beobachtervorgaben und den Beobachterpositionen enthalten, die sich im

Blick auf die Beziehung als einem wechselseitigen Prozess des sich Beziehens eingenommen werden können.

Könnten wir nicht einen gänzlich neuen Begriff schaffen, um uns aus alten Bildern zu lösen? Der Kreis und die Spirale sind mythisch und wissenschaftsgeschichtlich besetzt und belastet. Aber welchen Sinn sollte ein neuer Kunstbegriff haben, wenn wir an die alten Sichtweisen anknüpfen? Und welches Bild sollte besser für die Rückkopplungen in Beziehungen stehen als eine runde Form, die sowohl die Dynamik des Prozesses als auch die relative Geschlossenheit des Beziehens selbst ausdrückt? Denken wir uns diesen Zirkel in sehr starker Vergrößerung, dann wird er uns zur Linie, die bis in die Gegenwart das kausale Denken dominiert. Denken wir die Kausalität weiter, dann fällt sie in einen Zirkel zurück, der – wenn auch oft nur imaginativ – unseren Wunsch nach einem Blick auf das Ganze oder eine Schau des Gesamten befriedigt.

Das Bild des Zirkels ist für mich bloß ein Hilfskonstrukt, etwas zu verbildlichen, was wir in konkreten Fassungen unseres Alltagslebens intuitiv bestens kennen. Der folgende Abschnitt soll dazu dienen, uns dieses Selbstverständnis von Beobachtungen im Blick auf Möglichkeiten der Metakommunikation näher zu verdeutlichen und zu verunsichern.

2.3.3. Metakommunikation

Wenn wir uns als Selbst- oder Fremdbeobachter mit Kommunikation beschäftigen, dann erscheinen zwei wesentliche Sichtweisen: Einerseits eine Kommunikation, in der inhaltlich und symbolisch Daten übermittelt werden, andererseits eine beziehungsmaßige Kommunikation, in der vor allem körpersprachlich Botschaften gesendet werden, wie gestische und mimische Annahme, Ablehnung, Entwertung. Nach Bateson oder Watzlawick sind aus dieser Zweiteilung heraus alle Informationen, die zwischen Menschen ausgetauscht werden, verdoppelt. Will man sich nur über die inhaltliche Seite verständigen und lässt alle beziehungsmaßigen Botschaften beiseite, dann kommuniziert man. Will man hingegen über die Art und den Typus solcher Kommunikation selbst kommunizieren, sich also damit beschäftigen, wie etwas auf mich und den Anderen wirkt, vor allem, welche die Beziehung betreffenden Anteile angesprochen sind, dann entsteht eine sogenannte Metakommunikation, die letztlich die Kommunikation überhaupt bestimmt. Dabei tauschen Sender und Empfänger keine Inhalte aus, die unabhängig von ihrer Beziehung gesehen werden, sondern thematisieren ihr Verhältnis (z.B. als Sender und Empfänger) direkt. Sie anerkennen, dass sie eine Beziehung haben, die z.B. in ihrer Körpersprache, im Tonfall, in Gefühlen und Empfindungen usw. erscheint.

Aber worin liegt für Bateson und Watzlawick die Priorität der Metakommunikation? Warum soll die Beziehungsebene vor jeglicher Inhaltsebene einen Vorrang haben? Sie können und wollen dies nicht logisch behaupten (vgl. Watzlawick 1985a, 56), sondern folgern dies aus einem pragmatischen Interesse: Weil wir denken, dass wir uns so erleben, weil wir meinen, dass die Menschen so und so handeln, nehmen wir an, dass dies sich als grundlegend für die

Kommunikation überhaupt erweist. Hier wird eine Viabilität unterstellt, die sich im pragmatischen Gebrauch in Beziehungen zu bewähren hat.

Im interaktionistischen Konstruktivismus wähle ich ein anderes Modell zur Beschreibung der Metakommunikation (vgl. Reich 2005, 60 f.). Zunächst ist eine bevorzugte Sicht auf die Beziehungswirklichkeit durchaus in meinem Sinne. Gerade in den bisherigen Abschnitten dieses Kapitels habe ich immer wieder darauf verwiesen, inwieweit Kommunikation durch Beziehungen bestimmt ist und welche Unschärfen und Deutungsbreiten hierbei auftreten. Wenn wir hier unsere Kommunikation selbst problematisieren wollen, dann erscheint eine Metakommunikation gerade darüber, wie wir kommunizieren, als ausschlaggebend. Für eine solche metakommunikative Betrachtung können wir auch gezielt die bisher analysierten Beziehungsmerkmale einsetzen. Stimmt etwas auf der Beziehungsebene nicht, dann sollte ich es klären, bevor ich inhaltlich weiter diskutiere, weil der Beziehungskonflikt sonst in die Inhalte unnötig hineinprojiziert und transportiert wird. Insoweit hat die Metakommunikation ein Vorrecht vor jeder anderen Kommunikation.

Aber hier ist eine wesentliche Einschränkung zu machen. Die Kommunikation *über* Kommunikation im Sinne des *Meta* stellt keine logische Prioritätssetzung der Metaebene auf, wie schon weiter oben argumentiert wurde. Würde ich diese behaupten, dann kämen wir letztlich zu einem besseren Beobachter, der uns seine „wahre“ Wirklichkeit konstruieren könnte, weil er nicht nur *in einer Kommunikation* steckt, sondern *über* eine Kommunikation metabezogen urteilt. In ihm würde ich einen neutralen Schiedsrichter aufrichten, der hinreichend wissen müsste, wie Kommunikation sinnvoll und angemessen beschaffen sein müsste. Genau diese Haltung eines möglichen letzten oder universal gerechten Schiedsrichters aber gibt der Konstruktivismus auf, weil es nie Schiedsrichter ohne eigene Interessen oder wertende Konstruktionen gibt. Konstruktivisten argumentieren so paradox, dass sie universale Allsätze verweigern, indem sie den Allsatz „Es gibt nicht ...“ aufstellen. Und dies ist logisch für sie eben deshalb nicht problematisch, weil es für sie nicht einmal mehr ein Allsatz ist. Deshalb mögen sich auch nur diejenigen aufregen, die an Allsätze noch glauben. Für Konstruktivisten ist es nur ein Satz, der so lange Sinn macht, wie er für Konstruktivisten viabel sein kann. Für Konstruktivisten kann deshalb Metakommunikation auch nur die Beschreibung einer Kommunikation aus einer je anderen Perspektive sein, wobei diese Perspektive aus der Sicht von Selbst- und Fremdbeobachtern vollzogen wird. Die Pointe solcher Metakommunikation in Beziehungen ist, dass sich die Selbstbeobachter immer auch in die Fremdbeobachterposition hineinzuversetzen versuchen, um ihre engere kommunikative Perspektive zu erweitern und nach Möglichkeit zu verändern.

Die Grundidee der Metakommunikation als Kommunikation *über* Beziehungen ist für Beziehungen sehr wichtig. Aber sie sollte uns nicht übersehen machen, dass Metakommunikation als versprachlichter Vorgang gewiss nicht nur für die Besprechung von Beziehungen gelten kann, sondern auch für alle Inhalte einen Sinn macht.

Was könnte dies für die Definition der Metakommunikation näher bedeuten? Ihre Aufgabe erscheint mir als eine doppelte: Einerseits dient sie der Kommunikation über Beziehungen, andererseits der Kommunikation über Inhalte, indem sie aus

dem inhaltlichen Rahmen als neue Beobachterperspektive heraustritt. Es ist jedoch wichtig zu beachten, dass es nie eine Inhaltskommunikation ohne Beziehungen (Spiegelungen und Anerkennungen) gibt. Insoweit wird es immer wieder erforderlich sein, vorrangig Beziehungskommunikation zu betreiben.

Das folgende Modell soll einige ausgewählte Thesen zur Metakommunikation zusammenfassen (vgl. auch Reich 2005, 61). Die mit diesem Modell vorgestellte Umdefinition und Erweiterung der herkömmlichen Auffassung bei Bateson oder Watzlawick bedeutet nicht, dass ich, immer dann, wenn wir zwischenmenschliche Aspekte einer Kommunikation beachten, die Perspektive einer notwendigen Beziehungskommunikation aufgeben will. Ihr zur Seite tritt jedoch eine Metakommunikation im inhaltlichen Bereich, die für die Erkenntniskritik und alle Wissenschaften zunehmend wichtiger geworden ist. Selbst auf den inhaltlichen Inseln, selbst im Theorienstrom, der von Beziehungen angetrieben wird und auf sie zurückwirkt, gibt es keine ausgemachte Ordnung, die nicht selbst hinterfragt oder von anderer Beobachterseite verworfen werden kann. Inhaltliche Metakommunikation ist daher sehr wichtig, wenn wir die Konstruktivität von Erkenntnissen diskutieren wollen. Daher verwende ich im interaktionistischen Konstruktivismus den Begriff Metakommunikation entweder als inhaltliche Metakommunikation oder als Beziehungskommunikation.

Inhaltliche Metakommunikation	Beziehungskommunikation (beziehungsmäßige Metakommunikation)
<p>Inhalte weisen sehr unterschiedliche Abstraktionsgrade auf: vom Konkreten zum Abstrakten, vom Sinnlichen zum Übersinnlichen, von einer unmittelbaren Empfindung zu einem erinnerten Gefühl usw.</p> <p>Wenn Beobachter über Inhalte metakommunizieren, dann wechseln sie von einem Abstraktionssystem und einer verstehenden bzw. erklärenden Ordnung in eine andere, um von dort aus den Inhalt in einem neuen Licht bzw. einer veränderten Perspektive erscheinen zu lassen.</p>	<p>Beziehungen weisen sehr unterschiedliche Formen auf, die nicht nach Regeln wie richtig oder falsch, wahr oder unwahr aufzustellen sind. Sie beziehen sich immer auch auf Inhalte, ohne in diesen aufzugehen.</p> <p>Wenn Beobachter über Beziehungen metakommunizieren, interpunktieren sie Handlungsabläufe nach ihren Wahrnehmungen, um so eine verstehende bzw. erklärende Ordnung zu errichten. Metakommunikation macht Beziehungsmuster transparent, sofern alle beteiligten Beobachter sich äußern.</p>

Inhaltliche Metakommunikation	Beziehungskommunikation (beziehungsmäßige Metakommunikation)
<p>Resultate solcher Metakommunikation sind in der Regel Relativierungen einer inhaltlichen Ordnung, indem man aus ihr heraustritt, um „von außen“ auf sie zu sehen. Aus solcher Metakommunikation heraus kann man sich als Gefangener symbolischer (inhaltlicher) Ordnungen erkennen. Sie dient der Befreiung aus dogmatischen Gedankenkorsetten ebenso wie der Ermöglichung inhaltlicher Innovationen. Sie erfordert vor allem Perspektivwechsel, Kreativität und Kritikfähigkeit.</p> <p>In der inhaltlichen Metakommunikation bevorzugen wir das Symbolische. In seinem Nach- und Nebeneinander verschiedener Diskurse werden Beobachterpositionen eingenommen, die über (eigentlich nach und neben) anderen stehen.</p> <p>Es gibt keine letzte Meta-Position im Blick auf irgendwelche Inhalte.</p>	<p>Resultate solcher Metakommunikation sind in der Regel offenere Beziehungen, in denen Gemeinsamkeiten und Trennendes thematisiert und unterschiedliche Positionen aufgezeigt werden. So kann man sich aus Gefangenschaften bzw. Verstrickungen lösen und Konflikte bearbeiten. Das aber erfordert Wertschätzung den Anderen gegenüber, damit auch ein eigenes Selbstwertgefühl, dies riskieren zu können, und die Fähigkeit, Kritik zu ertragen.</p> <p>In der Beziehungskommunikation spielt das Imaginäre eine wesentliche Rolle. Wir können miteinander über die Antriebe unserer Symbolumsetzungen sprechen, um in unseren unterschiedlichen Beobachterpositionen Verständnis für die Lage des Anderen zu gewinnen.</p> <p>Es gibt keinen Meta-Beobachter der „richtigen“ Beziehung.</p>

2.4. Aneignung oder Spiegelung: Lernen konstruktivistisch betrachtet

Aus der Interaktionstheorie Meads ist für sozialwissenschaftliches Argumentieren deutlich geworden, dass Lernprozesse nicht bloße Nachahmungsprozesse sind, in denen eine vorgängige Welt im Bewusstsein von Kindern abgebildet und im Sinne eines primitiven Konstrukts einer Reiz-Reaktions-Theorie verankert werden. Gleichwohl zeigt das Konzept des generalisierten Anderen, dass sich Kinder mit gewisser Aktivität eine Welt *aneignen*, dass sie die Symbolvorräte ihrer Kultur und Gesellschaft übernehmen und im Rahmen symbolvermittelter Interaktion hierin Sinn für ihr Leben finden. Obgleich Mead von der Lautgebärde ausgegangen war und die emotionale Basis solcher interaktiven Aneignung nicht unterschätzen wollte, wurde seinem Ansatz in der Rezeption in den Sozialwissenschaften oft eine Reduktion zuteil, die vor allem auf die symbolische Vermittlung abstellte und Garant für inhaltsbezogene, kognitivistische Diskurstheorien über das Lernen werden konnte. Wer im 20. Jahrhundert auf Rationalität und Aufklärung setzen wollte, der konnte gerade hierin ein Gerüst finden, ein Konstrukt, das durch die Aneignung von inhaltsbezogenen rationalen Standards die Bedingung der Möglichkeit von Verständigung erkennen ließ. Insbesondere die Rezeption durch Habermas ging diesen Weg. Solche Aneignungstheorien betonen die symbolische Seite und sehen in symbolvermittelter Interaktion den Königsweg einer Lerntheorie, die uns als Sozialisationstheorie verstehen lässt, warum wir uns überhaupt miteinander sinnvoll verständigen können. Und erst auf dieser Basis lässt sich schließen, warum wir uns in *bestimmter* Weise sinnvoll verständigen sollten. Allerdings unterschätzen diese Aneignungskonzepte die imaginäre Seite der Spiegelung, die wir im interaktionistischen Konstruktivismus neben die symbolvermittelte Sicht stellen.

Aus dem Blick einer symbolvermittelten Achse der Kommunikation scheint sich in der Tat ein Aneignungskonzept des Lernens zu ergeben, das kollektive Lernprozesse auszudrücken in der Lage ist. Aus der Sicht der Spiegelung über die imaginäre Achse der Kommunikation hingegen zeigt sich die ganze Fragwürdigkeit solcher Lernkonzepte, weil sie die Imagination im Lernprozess selbst unterschätzen und die Symbolvermittlung überbetonen.

Der Kampf zwischen Aneignungs- und Spiegelungskonzepten wird allerdings meist nicht offen ausgetragen, sondern sehr verdeckt geführt. Aneignungstheorien des Lernens werden gewiss nicht Fragen nach der Motivation von Lernern unterschlagen wollen, aber sie vermeiden die Unschärfen einer imaginären Begegnung, indem sie die inhaltsbezogene Ebene der Kommunikation bevorzugen und die Motivation hierzu bloß vorgelagert denken. Wird die Begegnung in einer Kommunikation immer auch vermittelt über die imaginäre Achse gedacht, wie wir es behaupten, dann werden Aneignungskonzepte in der Kurzschlüssigkeit ihrer Argumentation hinterfragbar. Motivation ist nämlich nie eine bloße Voraussetzung für Lernprozesse, sondern imaginär im Begehren in den Lernprozess selbst eingebunden, kann also auch nicht zeitlich von ihm entbunden werden. Zwar ist es auch für die imaginäre Achse wichtig, sich mit den Symbolvorräten zu beschäftigen, an denen wir die Unterschiede von Auffassungen und Vorstellungen erlernen, aber eine vorrangige Blickrichtung auf symbolische Aneignung verkennt

die Impulsivität, Spontaneität, die Kreativität und insgesamt Individualität einer Spiegelung, die jede Aneignung begleitet. Damit ist aber auch schon der Gegensatz von Aneignung und Spiegelung überhaupt bezweifelt. Aneignungskonzepte unterstellen nämlich einen generalisierten Anderen, der aus der Spannung von Alter und Ego gleichsam durch höhere Abstraktion herausgefallen ist, der das konstruktive Maß einer imaginären Beziehungsvielfalt auf ein kognitives und intellektuelles Verständigen zurechtstutzt. Es ist kein Wunder, dass Aneignungstheorien zu einem Verständnis von Lernprozessen führen, das durch und durch rationalisiert betrachtet und einseitig auf der Inhaltsebene situiert wird. Lehrer, die sich solcherlei Arten des emanzipativen Unterrichts und einer emanzipatorischen Didaktik zuwenden, betonen nicht selten die Kopfgeburten einer rational sich aufklärenden Welt, um die Symbolvorräte sicher und elegant in die Köpfe der Schüler zu bringen.

Die Unterschätzung der imaginären Achse der Kommunikation zeigt sich in einer Schulkrise, die wir gegenwärtig durchmachen. Hier werden Symbolvorräte bloß noch abgearbeitet, abgeklappert und kumuliert, weil sie irgendwie zum kulturellen Aneignungsbestand einer symbolvermittelten Welt gehören sollen, obwohl ihre Unübersichtlichkeit auch hier schon eine genaue Handhabung und curriculare Verwendung fragwürdig macht. Resultat solcher Aneignungstheorien sind Lernprozesse, die überwiegend theoretisch ablaufen und die Schule künstlich von der Lebenswelt getrennt halten. Imaginäre Prozesse werden geradezu ausgegrenzt, weil sie als Unschärfe die Aneignungskonzeptionen bedrohen, denn für Pädagogen scheinen Selbstbespiegelungskonzepte des Lernens fragwürdig zu sein, weil sie zu „nichts“ führen. Doch dies ist ein Vorurteil (vgl. Reich 1997). Meine Argumentation soll allerdings nicht im Gegenzug bedeuten, nun bloß die imaginäre Seite überzubewerten, um so normative Regularien und Disziplinierungen in der Lebenswelt, die symbolisch weitreichend aufgerichtet und wirksam sind, zu unterschätzen.

Ein kurzer Vergleich zwischen Mead und Lacan soll uns exemplarisch helfen, die Gegensätzlichkeit von Aneignung und Spiegelung zu überwinden.

Für beide Autoren ist die Erfahrung und Wahrnehmung des eigenen Körpers als ein ganzheitliches Bild entscheidend, um die Positionen eines „Ich“ (I, je) und „Mich“ (me, moi) zu unterscheiden. Mead argumentiert im Gegensatz zu Lacan, der den Körper im Spiegelbild als eine Ganzheit auf der imaginären Achse erfahrbar werden lässt, weniger aus dem Gesichtspunkt der Ganzheit, sondern zunächst der Zerstückelung. Ein wahrnehmendes Individuum erfährt seinen Körper in verschiedenen Teilen, die es sieht oder fühlt, aber es erscheint sich nicht in seiner Gesamtheit als Objekt. Als ein einzelnes Objekt kann es nur erscheinen, wenn das Subjekt sich dauerhaft in einem Feld von Gleichzeitigkeit als Objekt fixieren kann. Dies aber kann kein physischer Vorgang sein, sondern ist ein sozialer einer Selbstidentifikation, die in folgenden Stufen abläuft (vgl. Joas 1989, 158): Für die Entwicklung von Kindern ist der Einbezug in einen sozialen Umgang elementar. Indem sie sozial auf interaktive Beobachterrollen angewiesen sind, ermöglichen ihnen diese Rollen die Fähigkeit einer identifikatorischen Rollenübernahme, was überhaupt Voraussetzung für ihre sprachliche und kognitive Entwicklung ist. Sie lernen hierbei, Gegenstände zu unterscheiden, was auch die Unterscheidung ihres eigenen Körpers als aktives Selbst eines sozialen Wesens und als physischen

Organismus, d.h. eines nicht-sozialen Wesens einschließt. Mead baut hier wesentlich auf die Aneignung interaktiv übernommener Rollen, die über den sozialen Umgang zu einer selbstreflexiven Handlungsfähigkeit führt, die mit bestimmtem Sinn versehen ist. Kognition und Kommunikation entwickeln sich dabei parallel und sind miteinander verschlungen, wobei beide in symbolvermittelte Interaktion eingebettet sind. Darin nun scheint eine anthropologische Widerlegung eines narzisstischen Begriffs von Selbsterfahrung zu liegen (vgl. ebd.), denn nach Mead sind weder der eigene Körper noch ist das eigene Selbst zu erfahren, wenn das Subjekt ganz bei sich bleibt und außerhalb seiner aneignenden sozialen Bezüge gesehen wird. In Abgrenzung zu subjektivistischen Theorien, die von einem isolierenden Robinson-Modell ausgehen, um dem Subjekt eine Autonomie aus sich heraus zu gewähren, erscheint diese Abgrenzung Meads als sinnvoll. Sie wird aber zugleich teuer erkaufte. Denn obwohl Mead in der Spannung zwischen „I“ und „Me“ durchaus anerkennt, dass das I, das Ich, zu spontanen, impulsiven, kreativen usw. Handlungen fähig ist, um nicht bei den konventionell angeeigneten Me-Konzepten stehen zu bleiben, so vernachlässigt sein auf äußeres Verhalten gerichteter Ansatz der Beobachtung menschlicher Interaktion die inneren Spiegelungen der Subjekte. Dabei sind die Narzissmuskonzepte keineswegs reine Selbstspiegelungskonzepte, wie z.B. Joas suggerieren will,¹ sondern ihrerseits oft an das zurückgebunden, was auch Mead intendiert: Eine soziale Verständigungsgemeinschaft sicherzustellen und eine funktionale soziale Rollenübernahme als Maßstab eines „normalen“ Verhaltens im Rahmen bestimmter Konventionen zu regeln.

Demgegenüber ist Lacans Spiegelungstheorie sehr viel radikaler und weitreichender. Er akzentuiert stärker als Mead die emotionale Seite des Subjekts, die von vornherein und unabdingbar in den Prozess der Kommunikation selbst eingebunden ist. Die Trennung von äußerem und innerem Verhalten ist eine ganz und gar künstliche, ist ein Beobachterkonstrukt, das bei Mead selbst nicht kritisch reflektiert wird. Eine Aneignungstheorie des Lernens wird immer dann zu optimistisch, wenn sie das innere Begehren der Subjekte übersieht und den für die Sozialisation zuständigen Personen hierfür auch kein Beobachterkonstrukt anzubieten in der Lage ist.

Hier erscheint eine Kontroverse, die ich in anderem Zusammenhang in der Entgegensetzung von Piaget und Freud bereits diskutiert habe (vgl. Band 1, Kapitel II.3.4). Wird nämlich die Motivation, die nur ein anderer Ausdruck für den begehrenden Anteil des Subjekts ist, aus dem Lernprozess selbst herausgenommen, wird sie als eine besondere Form der Psychologie von ihm entkoppelt und auf ein spezielles Beobachterwissen verwiesen, dann entsteht die Illusion, als ließe sich das Lernen selbst in relativer Unabhängigkeit solcher Motivation beschreiben. Dies führt zu gänzlich abstrusen Vorstellungen von Lernprozessen, die etwa in der Didaktik einen motivationalen Stundeneinstieg postulieren, um dann *zur Sache selbst* zu kommen. Dabei ermöglicht es nur die Verinnerlichung von Fremdzwängen in Selbstzwänge, dass die Lernprozesse hier noch funktionieren. Schule in den Industriegesellschaften wird mehr und mehr zu einem Hinhaltenmanöver der

¹ Vgl. dazu z.B. die verengenden Aussagen bei Joas (1989, 158; 1992, 265).

Kinder und Jugendlichen, das deren Selbstzwangspotenzial testet und diesem Leistungsresultate zuschreibt, die vom gesellschaftlich Anderen, von der Gesellschaft als imaginärer Institution, honoriert werden. Kinder verspüren oft noch die Brüchigkeit solcher Aneignung, wenn sie die eigene Motivation und ihr eigenes Begehren befragen und sich andererseits durch die Disziplinarmächte dem Trott der Fremd- und Selbstzwangapparaturen ausgesetzt sehen. Soll man sich hier fügen? Mitunter blitzt im Widersetzen gegen Aneignungen, öfter aber auch im Aneignungsprozess selbst ein eigentliches Begehren auf, unsere Motivation – wie es heißt –, und wir finden uns mit einem Eifer bei der Sache, in dem sich unser eigenes Begehren spiegelt. Eine solche Spiegelung allerdings verstehen wir nicht durch Reiz-Reaktions-Theorien, die auch für Mead noch einen großen Zauber ausübten. Ein Verständnis für dieses Begehren gewinnen wir nur, wenn wir der notwendigen Aneignung von Symbolvorräten die imaginäre Beziehung an die Seite stellen, über die wir sie gewinnen. Deutlicher als Mead hatte dies John Dewey vor Augen, wenn er den Ausgangspunkt von Handlungen aus einem Problem in einer Situation ableitete, das uns im Lernen zunächst zu einer emotionalen Reaktion bringt, von der aus wir uns überhaupt motiviert fühlen, den Lernprozess weiter zu verfolgen. Dies scheint mir deshalb ein wesentlicher Ausgangspunkt von Lernen auch in einer konstruktivistischen Lerntheorie und Didaktik zu sein (vgl. dazu ausführlich Reich 2008).

Ein solches Lernkonzept stellt uns allerdings vor ein neues Problem: Je mehr die Symbolvorräte uns durch Aneignungsprozesse über das Lernen ge- und verordnet werden, je mehr wir in die Unübersichtlichkeit der Zeichen und Theorienvielfalt von Welt eine Übersichtlichkeit unseres hier nur begrenzten Wissens einbringen, desto übermächtiger scheinen jene unterschiedlichen Stimmen des Me, des Moi, des Über-Ich zu werden, die sich den spontanen und kreativen Einfällen unseres Ichs entgegenstellen und diese begrenzen. Hier sind sich Mead und Lacan einig: Eine „normale“ Entwicklung eines Individuums in einer Gesellschaft wird durch symbolvermittelte Interaktion als Aneignung von Konventionen und Traditionen geregelt. Abweichungen hiervon erscheinen *als* Abweichungen. Aber für Lacan lässt sich das Begehren des Individuums so nicht vollständig fesseln. Denn in dem Maße, wie sein individuelles Begehren in den aneignenden Spiegelungen von Welt nicht aufgeht, erscheint das Reale, das sich für Lacan durch das Körperliche, durch das Widerständige, das Unmögliche usw. ausdrückt, das als Symptom in Form von Krankheit, Unwohlsein usw. das Subjekt erreicht. Damit aber ist Aneignung und Spiegelung kein Gegensatz mehr. Zwar sind Beziehungen nur vermittelt über die imaginäre Achse möglich, indem Menschen so kommunizieren, dass sie über ihre eigenen Vorstellungen sich mit anderen vermitteln, sich über andere erblicken, sich stets des Blicks des anderen versichern, was sie aber nicht davon abhält, sondern geradezu notwendig dahin treibt, die Erfahrungen in diesen Spiegelungen symbolisch festzuhalten und diese Symbolik selbst für die angeeignete Wahrheit bzw. Wahrheitsmöglichkeit ihrer Welterfahrung zu nehmen. Dies kann soweit gehen, dass die eigenen Vorstellungswelten, dass das eigene imaginäre Begehren versteckt, verdeckt, verdrängt und verleugnet bleibt, weil die scheinbar wahre Macht der symbolischen Welt die imaginären Plätze des Subjekts besetzt hält. In der Sprache Meads könnte man sagen, dass der generalisierte Andere in Form einer identifikatorischen Rollenübernahme hier die imaginären

Vorstellungen des Subjekts ordnet. Wenn dieses Subjekt in Ich-Form spricht, dann sagt es eigentlich nur die Konvention von Anderen, von als symbolisch wahrhaft anerkannter Faktizität und normativ geregelter Geltung aus. Aber, so Lacan, dieses Subjekt täuscht sich. Es kann so zwar sein Leben normalisieren, seine Verständigungsleistungen regulieren, aber dies wird nicht hinreichend für alle Phasen seines Lebens passen. Das Imaginäre erzeugt ungeplante Bevorzugungen und Abneigungen, Lust und Unlust. Und ihm wird das Reale begegnen, das in Form körperlicher Symptome, des unmöglich Erscheinenden, des Widerständigen usw. auftreten wird, das in seinen Träumen hochgespült werden wird, in seinen Angstzuständen hervorkommt und in seinen Traumata sich dramatisiert. Es gibt eben nicht nur symbolisch vermittelte Interaktion, sondern Interaktion ist immer auch imaginär vermittelt und auf jene Ereignisse zurückbezogen, die wir im Unterschied zur symbolischen und imaginären Realität real nennen.

In ihren Alltagserfahrungen haben die Menschen intuitiv hier meist ein besseres Verständnis als die Wissenschaften vom Menschen, die sich reduktiv beobachtend für Lernprozesse interessieren. Intuitiv deuten wir Spannungsverhältnisse zwischen unseren kognitiven Einstellungen und Verständigungsleistungen und körperlichen Symptomatiken als Brüchigkeiten von Sozialisationskonzepten, die unsere Körper durchqueren und die unsere Beziehungen als verwickelt und komplex, öfter als unverständlich erscheinen lassen. Eben dies ließ die Metakommunikation im vorausgehenden Kapitel als eine Chance erscheinen, solche Brüchigkeiten nicht länger zu verdecken und zu verstecken, sie nicht zu verleugnen und abzuwehren, sondern selbst zum Thema von Kommunikation zu machen. Es entspricht der Paradoxie des modernen Lebens, dass hierfür die Wissenschaften allenfalls spezialisierte Wege der Therapie zulassen, dass sie aber bei dieser Legitimation insbesondere aus psychologischer Sicht ihre eigenen Leistungen und Arbeitsweisen fast vollständig ausklammern. Wann immer die für die Beobachtung unschärferen Bereiche solcher Intuition in wissenschaftlichen Prozessen angeführt werden, gilt die Gegenrede einer Aufweichung des wissenschaftlichen Standards reduzierter Wahrnehmung und Beobachtung, die erst eine eindeutige Herleitung und Begründung zu versprechen scheint.

Eben dies führte zu einer Bevorzugung von Aneignungskonzepten, wenn es darum ging, menschliches Lernen als Sozialisationsvorgang zu beschreiben. Solche Aneignungskonzepte, so aufklärerisch sie auch gemeint sein mögen, und so sehr sie auch einen erwünschten herrschaftsfreien Diskurs und eine Gleichheit aller Menschen beschwören, scheitern nicht nur, wie meist behauptet wird, an den gesellschaftlichen Widerständen. Denn diese Widerstände sind ja Widerstände von Menschen und deren Interessen, sind dabei vom Begehren getragen. Sie scheitern an einer Sinnkrise, an einer fehlenden gemeinsamen Vision, d.h. auch an einer Imagination. Sie scheitern insbesondere, weil sie die imaginäre Achse von Kommunikation unterschätzen. Will man eine Erziehung einrichten, die höchst wirksam alle Menschen erreicht und ihnen allen ein gleiches Maß an bestimmter Verständigung und hinreichender Gleichheit ermöglichen soll, dann müsste man ihre Imaginationen gleichschalten und durch Sinnaufladung absichern. Die von mir bewusst herausgestellte negative Formulierung der Gleichschaltung deutet

aber schon auf die Gefahren eines großen Anderen hin, dessen Imaginationen als vermeintliche Wahrheit die Vorstellung der Menschen dann besetzt halten.

Lyotard hat sich mit dem postmodernen Sprachspiel von Forschung und Lehre in diesem Zusammenhang beschäftigt, wenn er hervorhebt, dass die herkömmliche Didaktik hier eine Reproduktion eines wissenden Systems zu sichern hat, ohne kritisch in dessen Bedingungen einzugreifen (Lyotard 1986, 76 ff.). Das Spiel der Forschung verhält sich komplementär zum Spiel der Lehre. In der Forschung wird ein symbolisches System errichtet, das Referenten seiner Aussagen behauptet, die durch Autorität von Experten „gesendet“ und durch die Aufnahme in die Gleichheit einer Forschungsgemeinschaft – die Universitäten – „empfangen“ werden. Dies basiert auf unterschiedlichen, oft sogar gegensätzlichen Voraussetzungen:

- ▶ Die Empfänger wissen nicht, was die Sender wissen; sie sind hierarchisch vom Wissen abgekoppelt und müssen Schritt um Schritt durch Leistungsnachweise sich einem Wissen annähern, das sie zu Gleichen in einer durch Kompetenz geregelten Gemeinschaft von (nur angeblich) Gleichen macht; die Wissenschaft kontrolliert als symbolisches System mit je unterschiedlichen Schwierigkeitsgraden die Annäherung an diese Gleichheit, indem sie bis in subtile Ebenen immer wieder Ungleichheit selbst unter den scheinbar Wissenden errichtet; so ist das symbolische System, das eine Einheit in der Wissenschaft sichern soll, selbst uneinheitlich, zerrissen und unübersichtlich, sofern es nicht überhaupt in ein Dogma des symbolischen Stillstands zurückflieht.
- ▶ Die Didaktik soll Prinzipien und Methoden zur Reproduktion von Gleichen unter diesen Gleichen bereitstellen, was ihr eine strikte symbolische Rolle zuschreibt; es ist allerdings eine Rolle, die einerseits zwischen der Strenge einer auf Eindeutigkeit orientierten Forschung und andererseits den Narrationen schwankt, in denen diese Suche nach Eindeutigkeit eingebettet ist; dieses Schwanken reproduziert damit die ambivalente Rolle, die dem symbolischen wissenschaftlichen System, wie zuvor hervorgehoben wurde, selbst inneohnt.
- ▶ Daraus nun aber entspringen je neue Unterschiede, deren Dramatisierungen im Gegensatz von Beobachtungswelt der Wissenschaften und der Beziehungswirklichkeit stattfinden; die Didaktik scheint sich diesen Ambivalenzen versagen zu müssen, wenn sie der Aufgabe der Herstellung von immer neuen Gleichen gerecht werden soll:
 - sie müsste sich aus dem Spiel der Kompetenz der Aussagenden und Wissenden selbst lösen, wenn die Rolle der Gleichen nicht mehr unter die Positionen von Selben gestellt werden soll, sondern wesentlich für Anderes oder Andere eine konstruktive Öffnung beansprucht;
 - sie müsste aus der Position der Besser-Wisserei in eine des Un-Wissens geführt werden, das jedoch auch Wissen produziert und damit sich selbst gegenüber paradox wird;
 - sie müsste sich der beziehungsmaßigen Geschwätzigkeit von Diskursen stellen, um nicht über Kognition und strenge Reduktion doch wieder nur ein Gleiches zu destillieren, das alles Andere vertilgt.

► Sollten diese Argumente aber gelten, dann entbindet sich die Didaktik von der Wissenschaft: „Eine Aussage der Wissenschaft“, so sagt Lyotard, „erreicht keinerlei Gültigkeit dadurch, dass sie wiedergegeben wird. Selbst bei der Pädagogik wird sie nur insoweit gelehrt, als sie immer direkt durch Argumentation und Beweis verifizierbar ist.“ (Ebd., 82) Hier jedoch fehlen beste und letzte Beobachter. Aussagen sind deshalb vor keiner Widerlegung geschützt. Sie sind so in das symbolische Spiel der Wissenschaft eingebunden, in eine diachronische Temporalität, die sich aus Entwurf und Erinnerung, aus Sender und Empfänger im Rückgriff auf Bibliografien, auf Unterscheidungen von früheren Aussagen, auf Spuren des Symbolischen selbst bezieht, ohne jedoch andererseits dem sozialen Netz der Beziehungswirklichkeit entfliehen zu können, in dem dieses Spiel selbst in Erzählung und Alltag sich verwandelt – so abstrus und abgehoben es vom Alltag auch zeitweise geraten mag. Darin aber nun ist die Didaktik entweder eine Wissenschaft, die sich symbolisch auf wissende Spielzüge von Besser-Wissern reduziert, oder sich der Imagination eines Neuen öffnet, das die Gleichheit des Selben und der Gleichen verstört, vielleicht mitunter sogar zerstört. Je mehr die Aneignungsseite eines symbolischen Systems bevorzugt wird, desto mehr verkümmert Didaktik zu einer Transmission der Besser-Wisserei und erschlägt die Kreativität der Lerner durch die Fülle der akkumulierten Lernvorräte, die als gesichertes Wissen absolviert werden müssen. In solcher Wissenschaft regiert eine Selbstvergewisserungsmaßnahme des „homo academicus“, wie er z.B. von Bourdieu (1992) beschrieben wird. Sein Streben nach Gleichheit wuchert als Streben nach Totalität und Autorität, die das symbolisch Erreichte feststellt und in Besitz nimmt, die als Besitzstand sich des eigenen Status vergewissert und die Rechte der Wissenden machtvoll verteidigt. In der institutionellen Fassung der Wissenschaften wäre es naiv, die Aufgabe dieser Position zu verlangen, denn dies käme einer Selbstaufgabe von erworbener Macht gleich, die gerade durch die Position der Aufklärung – der höchst rationalisierten Form der Besser-Wisser – verweigert werden muss. Doch andererseits eröffnet die Perspektive der Spiegelungen eine imaginäre Welt und soziale Beziehungen, die sich der festgeschriebenen Rollen des nur vermeintlich Gleichen entziehen. Hier atmet eine Freiheit, deren je erscheinendes Antlitz allerdings immer im Umbruch steht, weil es als symbolisch geronnene Einsicht oder Ware in den Austausch symbolischer Organisationen gerät, die sogleich wieder Aneignung versprechen.

Welche Konsequenzen stellen sich hieraus nun für eine Lerntheorie? Im Spiegel der bisherigen Erörterung sehen wir, dass die lernende Kommunikation auf der imaginären Achse noch näher bezeichnet werden muss, um ihre Potenz für die Ambivalenz von Wissen und Didaktik zu artikulieren. Ich will dies nach der eher einfachen Entgegensetzung von Gefahren als auch Möglichkeiten für die Selbstverwirklichung von Menschen kurz näher thematisieren. Als Gefahren, die teilweise thematisch schon auf das Kapitel IV vorgreifen, lassen sich besonders herausstellen:

- ▶ Das je individuelle Begehren ist nie nur das Begehren eines Individuums, sondern immer gespiegelt über a/Andere. Die Sinnaufladung dieses Begehrens durch a/Andere bietet immer ein Potenzial der Manipulation und Beeinflussung, das bis zu den Visionen einer Massenhysterie reichen kann, wie z.B. in der Hitlerjugend oder der Kulturrevolution in China. Die Gefahr ist eine machtbezogene Ideologisierung. Auf der imaginären Achse der Kommunikation gibt es aber nicht wahre oder falsche Bedürfnisse, sondern nur ein Begehren, das als ein Begehren agiert.
- ▶ Die Besetzung der imaginären Achse in einer Welt der Produktion und des Konsums richtet sich zunehmend auf die Partikularisierung von Symbolen, die als virtuelle Klischees einen Sinn von Welt ausdrücken. Die Sinnkrise der Moderne, die ich hier mit Autoren wie Lyotard oder Bauman als Übergang in die Postmoderne oder flüssige Moderne (kein Post im Sinne von Nachfolge, sondern von Aufhebung) auffasse, besteht in der Zertrümmerung der Visionen, die als ganzheitliche noch Motivation von Individuen freisetzen könnten. Diese Zertrümmerung minimiert die Gefahren der manipulierenden Gleichmacherei und Gleichschaltung des Denkens aller in Form einer normativen Meta-Ideologie (z.B. als Faschismus), indem sie – vermittelt über die Gleichmacherei und Gleichschaltung des Geldes – *partikularisierten* Sinn oder Unsinn zur bedeutungsvollen Weltbeschäftigung werden lässt. Hierin zeigt sich die Wirksamkeit der imaginären Achse, denn die audiovisuelle Darstellung jener Prozesse, die man Leben nennt, wird z.B. zu einem immer größeren Bestandteil der Freizeit der Menschen in ihrem Fernsehkonsum. Dabei wird die Wahrnehmung von Klischees und des virtuellen Kitts, von dem ich weiter oben gesprochen habe, zum Grenzfall der eigenen Bestimmung von Vorstellungen, wie man sein Leben führt. Die virtuelle Gleichschaltung, die sich hier zeigt, ist so subtil, weil sie sich durch die Wahl der verschiedenen Fernsehkanäle tarnt und als Freiheit ausgibt, die sie als virtueller Kitt eines Massenkonsums und eingeschobener Werbespots längst nicht mehr ist.
- ▶ Schlimmer noch mag erscheinen, dass die imaginären Welten durch die unendlichen Symbolvorräte überwältigt werden, an denen sie ihre wissenschaftlichen, künstlerischen, lebenspraktischen und andere Grenzen finden. Hier scheint alles, was eben noch die Fantasie angespornt hat, von irgend jemand schon gedacht, gemacht und veröffentlicht worden zu sein, so dass nur noch der Unwissende in seinem Größenwahn behaupten könnte, dass es zumindest seine Imagination war, die ein Stück dieser Welt veränderte. Dieser unwissende Narr mag belächelt werden. Dabei sind die Lächler längst die Narren eines Systems von Symbolen, deren Allmacht zugestanden wird, nur weil man meint, der Allmacht der Gleichzeitigkeit nicht entkommen zu können. So wie das Fernsehen in Lichtgeschwindigkeit in die Räume der sogenannten Freizeit eindringt, um die Muße einer Selbstbesinnung zu nehmen und für kulturelle Ablenkung und Unterhaltung zu sorgen, so wird das menschliche Wissensspiel um Überprüfung der Hervorbringung ihrer Symbolvorräte durch bestimmte auserwählte Personen zur Ernüchterung und Erschütterung eines jeden Lernalters, der von sich aus etwas entdecken will. Auch hier zählt die Doktrin einer Gleichschaltung, die alle Menschen für

gleich nimmt und doch den Lerner von vornherein in einer inferioren Position situiert hat.

- ▶ Hinzu kommt noch der Wahn einer möglichst großen Vollständigkeit des spezialisierten und unübersichtlich gewordenen Wissens für alle Lerner, die oft in einer Oberflächlichkeit des Wissens endet. Aneignungstheorien des Lernens leiden darunter, dass ihre Aneignungskonzepte selbst kein Kriterium dafür bereitstellen können, was zu lernen sei und was nicht. Selbst die Visionen eines exemplarischen Lernens, wie sie etwa Wagenschein (1970) vertreten hat, reichen kaum, das Stückwerk moderner Bildung zu beseitigen und die Verkopfung eines Wissens zu verhindern, dessen praktische Anwendung für die Kinder und Jugend auf die spezialisierten Berufe einer fernen Zukunft verschoben werden. Als Lerner mag man hier mitnehmen, dass eine gewisse Oberflächlichkeit des Wissens bereits Garant für Verständigung und Anerkennung sei.
- ▶ Lernen insgesamt wird zunehmend so organisiert, dass ein Scheitern von Lernprozessen als Drama empfunden wird. Lehrkräfte sind angehalten, das Scheitern zu verhindern. Daraus entsteht ein Druck der Konventionen und Verständigungen, der die Unmöglichkeit des Scheiterns zu einer Maxime der Sozialisation selbst macht und damit illusorischen Charakter gewinnt. Die künstlichen Lernwelten können ja nicht so tun, als sei ein Leben ohne Scheitern möglich. Warum aber verhindern sie dann eine experimentelle Einstellung zum Lernen, die auch das Scheitern erfahrbar werden lässt? Dies dokumentiert anschaulich das Verhältnis moderner Lerninstitutionen zur Zeit. Scheitern kostet Zeit. Angesichts der oberflächlichen Wissensakkumulation aber scheint sie das Kostbarste zu sein, was man hat. Gehörte es noch für Rousseau in seinem „Emile“ zur idealtypischen und in der bürgerlichen Welt nie eingelösten Maxime, möglichst viel Zeit zu verlieren, um eine Erziehung hin auf Selbstständigkeit und Selbstbewusstsein des Zöglings durchzuführen, so konterkarieren Lernschulen diesen reformpädagogischen Grundsatz durch die zunehmende Verwaltung kleinster Zeiteinheiten. Das Unmögliche, das Widerständige, das Widerstrebende und Widerstreitende wird, wenn nicht gar ausgeschlossen, so doch zumindest minimiert. Damit wird eine Denkweise beschworen, die auch gar nicht mehr nach den Gründen für ein Scheitern sucht und kaum Normen findet, sich mit dem Scheitern auseinanderzusetzen, sondern dahin führt, dass in den beruflichen Einstellungen zur Welt das gemacht wird, was eben gerade geht, auch wenn es der Nachwelt so einen Trümmerhaufen durch bloß Gemachtes hinterlassen wird. Diesen Trümmerhaufen nennen wir distanzierend die Risiken der Moderne (vgl. Beck 1986).

Es ist diese Mischung aus Gleichschaltung und Massenmanipulation, aus Sinnkrise und Überwältigung durch Symbolvorräte, die zum Einsatz kommen, die aus einem übertriebenen Anspruch von Gleichzeitigkeit und Oberflächlichkeit des Wissens und dem vorrangigen Ausschluss von Widerständigkeiten und Schwierigkeiten entstehen, und die uns im Blick auf die Bewältigung von Beziehungsproblemen und Welt- und Produktionswirklichkeiten heute Angst machen können. Der Gegenentwurf ist aus pädagogischer Sicht bereits von John

Dewey differenziert ausgearbeitet worden: Erziehung ist immer im Kontext einer Kultur und Zeit situiert. Wollen wir eine demokratische Erziehung und die Chancen darauf, dass alle Lerner im Lernen einen Zugewinn, ein Wachstum, das Eröffnen weiterer Chancen erleben und erfahren können, dann müssen wir die Erziehung selbst als in Handlungen organisieren, die tatsächlich partizipativ, öffnend, demokratisch, wachstumsorientiert usw. sind. Dann müssen wir in dieser Handlungsorientierung das *experience* schätzen, das weder bloß Aneignung oder Spiegelung in Isolation ist, sondern beide Seiten jenseits eines Dualismus auffasst. Dann werden wir die Erziehung neu erfinden müssen. Im Sinne des interaktionistischen Konstruktivismus stehen dann den eben genannten Gefahren, deren Aufdecken im Blick auf Lernprozesse eine vordringliche Zukunftsaufgabe wird, deutlich erkennbare positive Perspektiven gegenüber:

- ▶ Im Gegensatz zu einer bloß Inhalte oder moralische Werte vermittelnden Pädagogik müsste eine interaktionistisch-konstruktiv ausgerichtete Lerntheorie Lernenden wie Lehrenden Beobachtermöglichkeiten eröffnen, die sich nie nur in einem Blick, in einer Blickrichtung oder einer Vorauswahl erschöpfen, um *ein* Begehren zu markieren. Es ist eine grundsätzliche Aufgabe, eine Pluralität des Blickens zu eröffnen, eine Multikulturalität in der Ordnung der Blicke aufzuweisen, die Gleichschaltungspotenziale von Blickrichtungen kritisch zurückzuweisen, um die Relevanz des individuellen Beobachters *in Interaktionen* (also in einer Konsequenz zur Dialogbereitschaft) zu betonen. Aufgrund der Konstruktivität von Erkenntnis wissen wir allerdings, dass es hier keinen vorgeordneten Sinn mehr geben kann, der für alle Lerner gelten sollte. Damit aber ist Sinn als ein Kriterium der Erkenntnis nicht ausgeschlossen, sondern als ein Motiv in ein Nach- und Nebeneinander zu a/Anderen gestellt. Es wird uns zur Aufgabe die Diversität als unsere Chance für ein Mehr an Demokratie zu begreifen, wie Dewey schon in „Democracy and Education“ darlegte, ein Mehr, das uns zugleich zwingt, ein Miteinander lebbar zu halten.
- ▶ Beobachtermöglichkeiten bleiben allerdings dann klischeehaft, wenn sie sich an der Massenkultur der Moderne orientieren. Ohne die Vision einer imaginären Erneuerung, die für sich allerdings kein höheres moralisches Recht von außen einklagen kann, wird partikularisierter Sinn der „wahren“ Gesellschaft alle konstruktiven Bemühungen um Hintergründigkeit wieder unterlaufen. Die Fantasie als soziale Sprengkraft, als Kraft auch politisch emanzipativer Veränderungen, wie sie in Bestrebungen der Aufklärung und in Aneignungstheorien des Lernens oft einseitig besserwisserisch aufgetreten ist, wird zur Schlüsselstelle, sofern sie sich im Begehren nachwachsender Generationen als ironische Streitbarkeit entwickelt, die sich immer auch selbst in Frage stellt. Zugleich wird darin nur eine Lerntheorie, die sich der imaginären Achse der Kommunikation bewusst ist, sensibel genug für Konzepte sein, die Kräfte der Imagination zu nutzen, statt sie kognitivistisch zu reduzieren. Und sie wird aus dieser Einsicht den Mut aufbringen können, ihre je doktrinäre symbolische Rolle als Paradoxie im Blick auf die Möglichkeiten von Veränderungen diskussionsfähig zu machen.

- ▶ Eine Gefahr jeder Selbstbespiegelung ist die Selbstüberschätzung. Aber ohne eine gewisse Selbstüberschätzung entsteht kein Bewusstsein, das sich aus dem Trott der Symbolvorräte befreit und aus dem Dilemma der Gleichzeitigkeit heraustritt, um ein erfinderisches (konstruktives) Bewusstsein von Kindheit an als Maxime der Lebensführung aufzubauen. Der Ende der neunziger Jahre in Deutschland vielfach beklagte „Reformstau“ ist ein Ausdruck der Überbetonung symbolischer Lösungen, die es möglichst vielen Ansprüchen und Interessen recht machen will. Im Hintergrund steht aber auch eine imaginäre Krise, weil neue Visionen unterschiedliche Interessen nicht hinreichend binden können. Dies gilt analog auch für die Schulkrise der Gegenwart. Bisherige Reformversuche von Modellschulen – insbesondere Deweys Reformversuch – zeigten ebenfalls, dass es einer besonderen imaginären Kraft innerhalb der Schüler- und Lehrerschaft bedarf, um diesen Anspruch überhaupt einzulösen. In dem Maße aber, wie die imaginäre Kraft einer Berufung als Lehrer durch die Sinnkrise der modernen Gesellschaft in ein bloßes Gehaltsverhältnis aufgelöst wird, das für eine symbolische Leistung honoriert wird, steht überhaupt in Frage, inwieweit wir uns aus dem Dilemma einer Überwältigung durch die Symbolvorräte lösen können. Bereits partielle Lösungsversuche können hier Erfolge bewirken. Solche partiellen Erfolge lassen sich besonders dort erreichen, wo Abschied von der Oberflächlichkeit genommen wird, um in elementarer Weise exemplarisch in die Tiefe zu gehen (vgl. weiterführend auch Reich 2005).
- ▶ Schwierigkeiten begleiten Lernprozesse allenthalben. Ihr Ausschluss führt meist nur zu einer Rationalisierung, um sich einen Erfolg zu sichern. Solche Erfolge sind oft nur vordergründig. Metakommunikation wäre die Möglichkeit, sowohl auf der inhaltlichen wie auf der beziehungsmäßigen Seite über solche Schwierigkeiten zu handeln, sie nicht zu verleugnen, sondern zu bearbeiten. Metakommunikation sollte eigentlich alle Lernprozesse begleiten, aber sie unterliegt den Tücken der eben geschilderten Gefahren wie auch den Chancen der beschriebenen Möglichkeiten. Metakommunikation erlischt sofort, wenn sie auf den Blickwinkel der höher stehenden Autorität als Garant zurückgreifen muss, wenn sie durch Klischees in ein allgemeines Palaver überführt wird, wenn sie in der rationalisierten Form der bloßen Angabe von Symbolvorräten versendet oder ihre Legitimität durch irgendwelche doch nicht näher bekannten Namen bzw. Theorien gewinnt. Metakommunikation schließlich ist auch nur möglich, wenn die Widersprüche, die wir als Schwierigkeiten sehen, als Widersprüche offen bleiben können, ohne als perfekte Lösung für alle hingestellt werden zu müssen.

2.5. Beobachtende und virtuelle Teilnehmer in Beziehungsprozessen

Wenn wir bemerken, dass wissenschaftliche Verständigungsgemeinschaften auch Beziehungen darstellen (vgl. auch Kapitel III.2.6.3), dann wird das Verhältnis von Beziehungen und Objektivierungen von Sachverhalten problematisch. Zumindest wird man immer fragen müssen, inwieweit die Auswahl und Konstruktion von Theorien, die jeder empirischen Analyse als Fragestellung und Verfahren vorausgehen, nicht bereits durch geheime oder offene Festlegungen in den Beziehungen geregelt werden. Oft erscheinen jedoch die Wissenschaften in ihrem Selbstbild als eben jene verobjektivierende Kraft, die vermeintlich über den Beziehungen stehen und neutral sein könnten. Eine empirische Theorie jedoch, die uns hier Wertfreiheit verspricht, erweist sich schnell als Illusion, denn sie gerät in den Selbstwiderspruch, immer auch Teil von Beziehungen zu sein und ggf. gleichzeitig etwas objektiv über eben diese Beziehungen aussagen zu wollen. Hier haben wir den klassischen Fall, dass der Akteur oder Teilnehmer zugleich als festgelegter Beobachter einer Verständigungsgemeinschaft erscheint, dessen Beobachtung das festlegt, was er scheinbar frei von allen Zwängen (seiner immer schon erfolgten Vorverständigungen) zu beobachten behauptet. Wir haben dies so ausgedrückt, dass jeder Beobachter bereits erzogener Beobachter ist bzw. vorhandenen Beobachtungen unterliegt. Habermas sagt, dass der Beobachter bereits Teilnehmer an Verständigungsprozessen war, die seinen Zugang zu neuen Beobachtungen regeln (Habermas 1988, I, 163). In Auseinandersetzung mit Skjervheim präzisiert Habermas hierbei auch die Rolle des Teilnehmers und Beobachters. Ich nehme diese Deutung auf und spitze sie zu:

- ▶ Sinn in Beobachtungen ergibt sich, sofern wir symbolische Bedeutungen als Daten zulassen und hierbei von vornherein anerkennen, dass es um ein Problem intersubjektiver Beanspruchung geht. Sinn setzt eine Verständigungsgemeinschaft voraus. Aber mehr noch: Die Deutungen dieses Sinns unterstellen einen Beobachter, der im Grunde schon die Intersubjektivität der Beobachtung begriffen und konstruktiv erfasst haben muss. Dieser Fremdbeobachter, nach Skjervheim und Habermas als Rolle der dritten Person hervorgehoben (ebd., 164), nimmt gegenüber den intersubjektiven Teilnehmern (mindestens zwei) eine äußere Position ein, die das Geschehen verobjektiviert. Gegenüber dieser äußeren, objektivierenden Form erscheint die Teilnahme des Akteurs, als intersubjektivem Teilnehmer im Prozess, als nicht objektivierend oder performativ.
- ▶ Nun macht jeder Beobachter, ob Fremd- oder Selbstbeobachter, seine Beobachtungen für sich. Objektivität ergibt sich erst, sofern sich verschiedene Beobachter verständigen. Dies aber erfordert die Teilnahme an der Verständigung. Wer nicht an den kommunikativen Möglichkeiten solcher Verständigung teilgenommen hat, dem bleibt ein Verständnis verschlossen (ebd., 164 f.).
- ▶ Der Wissenschaftler, der beobachtet, hat immer schon an Verständigung teilgenommen. Diese Verständigung ist durch die wissenschaftliche Forschungsgemeinschaft (genauer: eine ihrer Richtungen) begrenzt, sie wird auch durch seine Intuition aus dem Lebensalltag, das sogenannte vortheoretische Wissen,

mit bestimmt. Hier ist er Beobachter und Teilnehmer zugleich. Allerdings hindert die (unbewusste) Teilnahme, die Verobjektivierung der Beobachtung unabhängig von ihren Kontexten durchzuführen. Immer wieder werden die Annahmen der Beobachtung durch eine (oft nicht reflektierte) Teilnahme subvertiert. Können wir diese Möglichkeit der Täuschung je ausschließen? Allein die Offenheit von Beobachtungskonzepten kann die Unwägbarkeiten reflektieren helfen, indem sie zugestanden bleiben. Diese Öffnung erscheint für den Konstruktivismus als unausweichlich.

- ▶ Teilnehmer, die unmittelbar an Handlungen beteiligt sind, entwickeln sehr unterschiedliche Perspektiven. Nehmen sie an kollektiven Deutungsprozessen teil, dann zielen ihre Handlungsabsichten meist vornehmlich auf einen Konsens, der Handlungspläne koordiniert und Absichten realisieren hilft. Gleichwohl ist dies nur die zweckrationale Seite, die keineswegs mit dem Begriff aller Handlungen gleichgesetzt werden sollte. Handlungen sind immer Beobachterkonstrukte. Sie können im Konsens, aber auch in Widersprüchlichkeiten oder in Ambivalenz erfolgen. Als ein solches Konstrukt behauptet Habermas, dass der Sozialwissenschaftler, wenn er empirisch Handlungen erforscht, den Handlungsprozess verstehen will. Das schließt aus, dass er sich unmittelbar an den Zwecken von Handlungen beteiligt (ebd., 167). Hier ist er als Akteur ein Beobachter und kein direkter Teilnehmer. Als Beobachter ist er aber Teilnehmer der wissenschaftlichen Verständigungsgemeinschaft, nach deren Regeln er beobachtet. Dieses Konstrukt hilft allein, Wissenschaft als abgegrenzten Bereich mit Anspruch auf Wissen und Wahrheit aufrecht zu erhalten. Die Abgrenzung kann aber nicht belegen, dass die Zweckfreiheit überhaupt wahrscheinlich oder möglich ist. Dies bleibt eine kontrafaktische Utopie.
- ▶ Was ist dieser wissenschaftliche Beobachter aber dann im Blick auf seine Teilnahme im Handlungsprozess? Was geschieht, wenn er von den Akteuren, den eigentlichen Teilnehmern, bemerkt wird? Habermas gibt das Beispiel der Textanalyse, die von Teilnehmern aus einer Vergangenheit handelt. Sie können den Beobachter selbst nicht mehr beobachten. Hier ist er bloß ein virtueller Teilnehmer. Eine Rückkopplung in das Handlungssystem (das ist für mich immer auch ein Beziehungssystem) findet nicht statt. Nach Habermas aber verändert sich dieses Verhältnis auch in der realen Teilnahme in einer Gegenwart nicht grundsätzlich: „Selbst in diesem Fall haben die Handlungen, mit denen sich der Interpret in den gegebenen Kontext mehr oder weniger unauffällig einzugliedern versucht, nur *Hilfsfunktionen* für die als Selbstzweck betriebene Teilnahme an dem Verständigungsprozess“ (ebd., 167 f.). Auch hier bleibt er ein virtueller Teilnehmer, weil sich seine Handlungsziele auf ein anderes Handlungs- und Regelsystem beziehen.
- ▶ Nun aber entsteht die Frage, inwieweit ein Beobachter von sozialen Handlungen, von menschlichen Beziehungen, diese überhaupt verstehen kann, wenn er nicht zumindest virtuell an den Beziehungen teilnimmt. Bleibt er fundamental extern zu den Beziehungen, dann wird er sie kommunikativ nicht verstehen. Er wird sie bloß physisch in Formen einer Dingwelt wahrnehmen können. Um sie deuten zu können, muss er zumindest, wenn wir an

Wittgensteins Theorie des Gebrauchswerts der Sprache denken, ihren Gebrauch in den Handlungen selbst identifizieren, mit eigenen kulturellen Mustern vergleichen, als symbolische Äußerungen beschreiben können. Also muss er mindestens virtuell in die Beziehungen eintreten, die er beobachtet. Dann aber muss er nach Habermas auch die Gründe vergegenwärtigen, den Kontext erfassen, in denen die Handlungen situiert sind. Gründe aber, so Habermas, sind aus solchem Stoff, dass eine zustimmende, ablehnende oder enthaltende Reaktion erforderlich ist, weil sie sonst nicht beschrieben werden können (ebd., 169). In symbolischer Deutung erscheinen diese Gründe als rational, was aber bedeutet, dass der virtuelle Teilnehmer als Beobachter sich beurteilend im Sinne kritisierbarer Geltungsansprüche ihnen gegenüber verhält. Nun jedoch kann er als Fremdbeobachter mit den Selbstbeobachtern in einen Konflikt geraten: Er muss zumindest virtuell die Gründe der Selbstbeobachter nach ihrer Geltung hin beurteilen, obgleich er als Fremdbeobachter über andere Geltungsregeln verfügen kann. Der mögliche Wechsel seiner Beobachterperspektiven aber erzwingt, dass er überhaupt nur dann eine Chance hat, Andere zu verstehen, wenn er deren Bedeutungshorizont mindestens virtuell erfassen kann. Dadurch aber, und dies erkennt Habermas folgerichtig, wird der virtuelle Teilnehmer irgendwie auch zu einem unmittelbar Beteiligten (ebd., 170).

Für Habermas dient diese Argumentationskette dem Nachweis des überbrückenden Charakters kommunikativer Handlungen. Erst mit diesen wird eine gemeinsame Grundlage geschaffen, die in den Zurechnungen von Welt eine Versöhnung erzwingen kann. Die Akteure können aus der Sicht des unmittelbaren oder virtuellen Teilnehmers/Beobachters Zurechnungen auf eine objektive, soziale oder subjektive Welt machen (vgl. dazu kritisch Kapitel IV.3.2), je nachdem welche Perspektive zur Erklärung herangezogen werden soll. Aber im Blick auf das kommunikative Handeln wird eine Gemeinsamkeit universeller Natur unterstellt, die sie aus den vereinseitigenden Möglich- und Notwendigkeiten solcher Zurechnungen befreit. Der Akteur und wir als Beobachter unterscheiden uns nach dem kommunikativen Handlungsmodell keineswegs in unserer Kompetenz. Auf der Ebene des kommunikativen Handelns wird der Akteur ebenso reflexiv wie wir verfahren; Beobachter und Teilnehmer fallen in ihrer unmittelbaren und virtuellen Kompetenz in eins, denn das kommunikative Handeln gelingt nur unter der Voraussetzung, dass die Beteiligten nach Habermas herrschaftsfrei im Bezugssystem der drei Welten zu einer verständigungsorientierten Situationsdefinition gelangen. „Jeder Konsens beruht auf einer intersubjektiven Anerkennung kritisierbarer Geltungsansprüche; dabei wird vorausgesetzt, dass die kommunikativ Handelnden zu gegenseitiger Kritik fähig sind.“ (Ebd., 173)

Anders als Habermas sehe ich das kommunikative Handeln deutlicher in Beziehungswirklichkeiten eingebettet. Setzen wir an die Stelle der kommunikativen Handlungen als Abstraktum für alle intersubjektiven Prozesse diese Beziehungen in konkreter Gestalt ein, dann kommen wir ebenfalls zu der Schlussfolgerung, dass unmittelbare Teilnehmer als Selbstbeobachter ebenso kompetent sind wie externe Beobachter. Allerdings ist diese Aussage an eine weitere Beobachterposition geknüpft, die aus einer anderen Perspektive schaut. Erst aus der Meta-

position können wir im Nach- und Nebeneinander der Teilnehmer/Beobachter erkennen, dass beide Seiten jeweils eine Wirklichkeit konstruieren, die spezifischen symbolischen Regeln unterliegt. Erst wenn wir diese dritte Position einführen, erkennen wir, dass die Voraussetzungen, die beide Seiten in ihren Geltungsansprüchen machen, prinzipiell nicht besser oder schlechter sein können, sofern wir uns nicht als Beobachter der einen oder anderen Verständigungsgemeinschaft und ihren Regeln und Werten zuordnen. Soweit wir dies zugeben, befinden wir uns in einem interaktionistisch-konstruktiven Verständnis der Beziehungswirklichkeit. Sie ist aus dieser Sicht durch ein Verhältnis wechselseitiger Beobachterbezüge charakterisiert. Aber sie subvertiert durch die Wahlmöglichkeiten der Regeln von Verständigung auch das, was Habermas uns als „letzten Halt“ anbietet: Das kommunikative Handeln wird in Beziehungen durch den Gebrauch der Beziehungen selbst geregelt. In diesem Gebrauch kommen zwar herrschaftsfreie, solidarische, aufklärerische usw. Ziele und Wünsche auch zum Tragen, ohne sich jedoch als prozedurales Geltungsmerkmal im Sinne der Aufklärung und ihrer Ideale durchsetzen zu können. Im Gegenteil: Lassen wir uns auf die vielfältigen Erfahrungen von Beobachtern der Gegenwart ein, wie es das kommunikative Handeln denken möchte, dann erscheint die Unwahrscheinlichkeit solch wünschenswerter Geltung schon darin, dass der reflexive Standort, den das Modell voraussetzt, in der flüssigen Moderne unwahrscheinlicher noch als in der Moderne geworden ist (vgl. dazu z.B. Bauman 2000). Nüchtern betrachtet sehen wir in der Lebenswelt, wie wir sie aktuell in unseren Beziehungen als Wirklichkeit re/de/konstruieren, immer wieder die Dominanz von Interessen, Macht, Unnahbarkeiten, singulären Behauptungen und Ereignissen, zweckorientierten Strategien, insbesondere aber auch von ambivalenten Erwartungen und Einstellungen. Eine vernunftzentrierte Wahrheitstheorie kann allenfalls ein hermeneutisch orientiertes Weltverständnis anmahnen, das auf die Gültigkeit eines allgemeinen und unbegrenzten Gesprächs in der Lebenswelt setzt (ebd., 193). Aber hier muss der Konstrukteur erkennen,

- ▶ dass er die Bedeutungen von symbolischen Äußerungen möglichst umfassend und vielseitig nur aus der Position eines virtuellen Teilnehmers überhaupt verstehen kann; gleichzeitig ist er auch Teilnehmer bestimmter, mitunter sogar wechselnder Verständigungsgemeinschaften, so dass eine Unterscheidung von Fremd- und Selbstbeobachtung als Markierung einer Differenz notwendig wird;
- ▶ dass die Virtualität der Beobachtungen mindestens zwei Beobachtersysteme erzwingt, die miteinander in Konkurrenz treten: Einerseits gibt es ein Verständnis des Fremden, das durch die Situationen, die beobachtet werden, symbolisch und imaginär eingeholt werden muss, um die a/Anderen überhaupt verstehen zu können; andererseits gibt es ein je eigenes Selbstverständnis, das das Verständnis des Anderen subvertiert;
- ▶ dass die Suche nach einer gemeinsamen Universalie im wechselseitigen Verstehen, die Habermas betreibt, daran scheitert, dass Beziehungen lebenspraktisch nicht durchgehend vernünftig sind. Der Verlust eines gemeinsamen Sinns erzwingt den Verlust *einer* Bewertung von Beziehungswirklichkeit.

Beziehungen agieren, bewahrheiten, verwirklichen, was sie *sind*. Ihr Sein ist nicht mehr ontologisch fixierbar, weil es in die Differenzen dieses vielfältigen und widersprüchlichen Seins zerfällt; wir benutzen noch den Begriff des Seins, aber er hat seine theoretische Stringenz verloren, er ist an die Ereignisse gebunden, die die Prozedur des Beschreibens in einer flüssiger gewordenen Lebenswelt, in ambivalenten und oft auch gegensätzlichen Haltungen und Erwartungen konstruiert;

- ▶ dass jeder Wissenschaftler an diesem Zerfall durch seine Beziehungswirklichkeiten beteiligt ist;
- ▶ dass die wissenschaftlichen Verständigungsgemeinschaften den Zerfall verhindern wollen, indem sie zwingend theoretische Gründe oder abgeschwächter kontrafaktische Ideale vorschreiben, die einen letzten Zusammenhalt gebieten sollen. Diese Gebote aber sagen für *alle* Beobachter mindestens eine virtuelle Teilnahme am Prozess und Diskurs des Wissens aus, was einer Verbündung mit bestimmten wissenschaftlichen Verständigungsgemeinschaften gleichkommt. Dies führt dazu, dass diese Bündnisse aber nur um den Preis einer Verweigerung von Beziehungswirklichkeit funktionieren, um nicht an der eigenen Subversion zu zerbrechen. Sehen wir auf die gelebten Beziehungen, dann müssen alle virtuellen Teilnehmer an den Beziehungen der *a/Anderen* zugeben, dass sie über keine höhere Kompetenz verfügen;
- ▶ dass die Kompetenz nun aber gerade das entscheidende Unterscheidungsmerkmal in allen Wissenssystemen ist, die sich zu bewahrheiten suchen. Insoweit ist in ihnen eine virtuelle Teilnahme erwünscht, solange die Reproduktion des Systems geleistet wird. Nur in der Gefangenschaft eines symbolischen Systems, das als Fremdbeobachtung auf andere Welten und Wirklichkeiten angesetzt wird, kann Wissenschaft *als Wissenschaft* überleben. Nur im Ausschluss von Beziehungen kann Wissenschaft den grundlegenden Machtanspruch sichern, der selbst in der Forderung nach Herrschaftsfreiheit eines kommunikativen Handelns sich mit der Macht *einer* Beobachtung noch als gültig behauptet;
- ▶ dass die begrenzende Macht eines Beobachters, virtuell über die Bedingungen der Voraussetzung aller vernünftig geführten Beziehungen zu verfügen, unmöglich und insoweit das Eingeständnis eines Scheiterns des von Habermas intendierten kommunikativen Handelns ist. Die Beziehungen siegen eben auf lange Sicht auch in den Wissenschaften immer wieder. Sie machen sich als Pluralität, Widerstreit, Veränderung, Brüchigkeit, Ambivalenz geltend. Aber sie sind nicht mehr auf letzte Größen im Sinne rationaler Prozeduren in einem allgemeinen gesellschaftlichen Sinn fixierbar. Sie selbst erst fixieren die Größen, nach denen auch Wissenschaft sich *in the long run* nach wechselnden Maßstäben richtet. Auch wenn die Wissenschaften in der Technik und in naturwissenschaftlichen Anwendungen oft erfolgreich mit Verallgemeinerungen arbeiten, so kann dieser engere Bereich gerechtfertigter Behauptungen nicht ohne Probleme auf gesellschaftliche Phänomene übertragen werden.

Was bedeuten diese Aussagen über tatsächliche und virtuelle Teilnehmer für die drei Perspektiven des *experience*, der Projektivität und der Virtualität, die ich als besonders relevante Perspektiven für die Beziehungswirklichkeit hervorgehoben habe?

(1) Aus der Sicht des *experience* stehen alle Beobachter in einer Teilnahme, die primärer (unmittelbarer) oder sekundärer (mittelbarer) Natur sein kann. Es gibt hier keine Teilnahme ohne Selbstbeobachtung. In Interaktionen tritt sofort ein Wechselspiel zwischen Selbst- und Fremdbeobachtungen auf, so dass Teilnehmer- und Beobachterperspektiven in eine Prozedur fallen. Die direkte Teilnahme in einem Geschehen, das nicht bereits Spiel mit einer Realität ist, wird als reale Teilnahme oder unmittelbares Beobachten bezeichnet. Eine virtuelle Teilnahme ist hingegen dann gegeben, wenn durchaus real in Situationen gehandelt und beobachtet wird, aber der Handlungsrahmen und die Teilnahme/Beobachtung selbst in einem Spiel *über* eine Realität geschieht. Allerdings hängt es ganz von den Beobachtern und ihrer Verständigung ab, was als unmittelbar und mittelbar, als real oder virtuell definiert wird.

Beziehungen markieren ein *experience*, das scheinbar aus der Wissenschaft rausgehalten werden muss. Aber dies geht nur dann, wenn sehr reduktiv verfahren wird und der gewählte Kontext selbst beziehungsfrei konstruiert erscheint: also vor allen in technischen Angelegenheiten. Andererseits wirken selbst solche Angelegenheiten immer als Kontexte auch in Beziehungen und verändern, regulieren, kokonstruieren diese. Insofern wir das vermeintlich rein Objektive verlassen und das Subjektive und Soziale mit in Rechnung stellen, verändert sich unsere Auffassung des *experience* erheblich: Nun erkennen wir, dass wir als Teilnehmer zugleich Akteure und Beobachter sind, die sich in unterschiedlichen Re/De/Konstruktionen gegenüber ihrem eigenen Deutungsfeld verhalten können und dies auch müssen, um kritische Distanz zu bewahren. Eine solche Distanz aber ist entscheidend, wenn wir nicht bloß passiv etwas erleben und erfahren sollen, sondern aktiv und partizipativ unserem eigenen *experience* gegenüberstehen wollen.

(2) Als Fremdbeobachter können wir in jeder Teilnahme und Beobachtung von Beziehungsprozeduren immer *auch* Projektionen vermuten. Das Imaginäre (z.B. als Verdichtung und Verschiebung) leitet solche Projektionen an. Sie helfen den Teilnehmern und Beobachtern, das Wechselspiel zwischen einer handelnden Beschreibung von tatsächlichen Akten und beobachteten Aktionen in der Spannung von inneren Wunschvorstellungen und äußeren Symbolleistungen zu vermitteln. Projektivität wird in teilnehmenden Aktionen gerne vergessen, weil die reale Handlung den Beobachtern als dominant erscheint. Klarer erkennen wir sie in allen virtuellen Teilnahmen, weil hier eine Projektionsfläche als Simulation, Film, abbildendes Spiel, Theater, Fiktion usw. direkt angesprochen ist. Der Selbstbeobachter kann seine virtuelle Teilnahme als tatsächliche, reale Teilnahme erleben. Der Fremdbeobachter zieht eine Differenz zwischen realer und simulierter Handlung.

(3) Die virtuelle Teilnahme ist in jeder Fremdbeobachtung angesprochen. Nur durch virtuelles Sich-Hineinversetzen in einen Anderen wird das fremde *experience* und eine fremde Projektion nachempfindbar und nachvollziehbar. Andererseits kann eine virtuelle Teilnahme auch von außen organisiert werden. Der Selbstbeobachter wird in seinem Sich-Hineinversetzen dann von äußeren Angeboten verleitet, das virtuelle Konstrukt anderer Beobachter zu übernehmen. Dies ist das Wesen einer auf Simultaneität drängenden Medienindustrie, die gegenwärtig unsere aktive Teilnahme in realen Beziehungen immer stärker in Richtung auf eine virtuelle Teilnahme an vorgefertigten Projektionen verschiebt.

Wer immer in einer Beziehungswirklichkeit steht und eine Beziehungswirklichkeit beobachtend erfassen will, der ist schon Teilnehmer an einer Verständigung über diese Beziehungswelt. Dennoch kann ein Beobachter unterscheiden, inwieweit sein Grad der Beobachtung eher realer oder simultaner, virtueller Natur ist. Dazu benutzt er einen Perspektivwechsel zwischen Selbstbeobachtungen und Fremdbeobachtungen, die er virtuell entfaltet. Um die eigene, subjektive Projektivität in diesen Beobachtungen nicht alle Perspektiven dominieren zu lassen, sind allerdings korrigierende Beobachtungen anderer Beobachter notwendig.

Wenn empirische Sozialwissenschaften Beobachtungen über Teilnehmer in sozialen Aktionen anstellen, dann versuchen sie oft, eine scheinbar neutrale Position einzunehmen, um als virtuelle Beobachter die Teilnahmebedingungen nicht zu verstören. Dies stört andererseits, wie ein Vergleich mit Therapeuten belegt, die sich direkt als Teilnehmer z.B. einem Familiensystem (allerdings auf begrenzte Zeit und mit begrenztem Auftrag) stellen, die Möglichkeiten einer tiefen, beziehungsorientierten Erfassung von Gefühlslagen und individuellen Ereignissen. Umgekehrt mag die Perspektive des Therapeuten leicht strukturelle, verallgemeinerbare Perspektiven der Lebenswelt übersehen. Wer jedoch näher mit Beziehungswirklichkeiten sich befassen will, der kommt nicht an einer Verdopplung seiner Perspektiven vorbei: Einerseits in die Psychologie von Beziehungen zu schauen und durch direkte Teilnahme vor allem die Positionen der Anderen im Vergleich mit eigenen zu erfahren; andererseits als virtuell eingestellter Teilnehmer eher zu beobachten als direkt teilzunehmen. Dies sollte jedoch nicht so verstanden werden, als sei eine neutrale Position wirklich unabhängiger Beobachtung möglich.

Abschließend will ich auf ein besonderes Problem der Virtualisierung von Beobachtungen eingehen, das sich neuerdings stellt. Symbolische Wirklichkeiten können wir direkt, unmittelbar als Akteure in unseren Beobachtungswelten erleben, wobei dieses Erleben als unmittelbares, mittelbares oder scheinbar unbeteiligtes Teilnehmen erscheinen kann. In einem Kommunikationsprozess (als Beziehungswirklichkeit in einer Lebenswelt) ist es allerdings nicht möglich, nicht teilzunehmen, wenn man in einem Kommunikationssystem auftritt. Selbst der vermeintlich stille und unbeteiligte Beobachter gewinnt aufgrund der Zirkularität von Kommunikation immer irgendeine Bedeutung für andere Beobachter. Eine besondere Form der Teilnahme ist die Konstruktion virtueller Teilnahmschaften und Beobachtungen. Sie wird von Filmen und insbesondere vom Fernsehen zunehmend mehr verwirklicht. Sie erscheint aber auch in der Computerisierung von

Lebensabläufen. Was treibt uns hin zu dieser Virtualisierung von Lebenswelten? Was treibt uns an, immer mehr Zeit für die virtuelle Teilnahme an einem virtuell gestellten, überwiegend fiktiven Beziehungskosmos zu verwenden?

In der Kultur der Massenmedien gibt es gegenwärtig eine virtuelle Revolution, die wohl am klarsten bisher durch die Simulation als Kommunikation beschrieben werden kann (vgl. Reich/Sehnbruch/Wild 2005). Massenmedien helfen in sehr unterschiedlichen Formen Simulationen von Lebenswelten und Beziehungen zu errichten, die sich in unterhaltsamer und damit leichter Form konsumieren lassen. Die Virtualisierung der Simulation entlastet den Nutzer von den Beschwerden des gelebten Alltags. In ihr wird auf eine kurze Zeitspanne alles das verdichtet, was in der Langatmigkeit ermüdet, anstrengt, herausfordert. Die Leichtigkeit korrespondiert mit einer Vereinfachung, die als Konsum auf die tatsächlich gelebten Beziehungen zurückschlägt. Bis zum Jugendalter haben die Konsumenten nicht nur zigtausende Morde und gescheiterte Beziehungen gesehen, sondern auch widersprüchliche und stark vereinfachte Protagonisten für Lebenshaltungen und Einstellungen kennengelernt, die scheinbar nur unterhalten sollen, tatsächlich aber einen virtuellen Beziehungskontext kommunikativ erzeugen. Besonders die Reaktionen aus pädagogischen Kreisen beinhalten oft eine entschiedene Ablehnung jeglicher Simulationen, obgleich diese Ermahnungen den faktischen Erfolg nicht aufhalten können. Was jedoch macht den Erfolg der Simulationen aus? Versuchen wir einmal aus der bisher entwickelten zirkulären Beziehungssicht eine kurze Interpretation.

Was leistet das reale Erleben gegenüber der Simulation? Es erzwingt eine aktive Teilnahme, eine an Kontexte gebundene Beobachtung, die sich nicht frei unterhalten kann, sondern ihre Handlungsseite an der Widerfahrnis in Situationen orientiert, und damit eine Akteursseite, die durchweg als handelnd, verausgabend, erfahrend und erlebend in den Praktiken, Routinen und Institutionen der Lebenswelt gelebt wird. Hier sind wir nicht bei „Wünsch dir was“, sondern „so ist es!“ Das Realitätsprinzip besiegt hier das Simulationsprinzip (oder Lustprinzip im Sinne der Simulation von Unterhaltung und relativer Unbeschwertheit durch Verweigerung unmittelbarer Teilnahme an allen Folgen). Die Macht, die der Benutzer in Simulationen gewinnt, appelliert an sein archaisches Größenselbst: Hier bin ich der Herrscher über Sein und Nichtsein durch Ein- und Ausschalten, über Leben und Tod durch Auswahl und Vorlieben, über Leid und Lust durch spielerische Übernahme bestimmter Positionen, die ohne Folgen für das eigene Leben bleiben. Das Simulationsspiel löst mich aus interaktiven Beziehungsverpflichtungen heraus. Ich alleine entscheide, was geschieht. Andere reden mir nicht herein. Solche Mächtigkeit ist unterhaltsam. Aber sie ist auch nicht verpflichtend: Wenn man hier die Lust verliert, dann geht man einfach zu einer anderen Ablenkung über. Die Verdichtung der Zeit auf ein kurzes Aktionsrepertoire ist typisch für moderne Medien der Unterhaltung. Ähnlich einem Actionfilm wird hier eine virtuelle Kurzzeitstory entworfen, die auf primitive und klar überschaubare Effekte setzt. Dies entlastet die Verantwortung und vermeidet den Aufbau von Schuldgefühlen. Die Praxis allerdings zeigt in etlichen Fällen, dass Simulationen nicht bei allen Kindern und Erwachsenen, die sich spielerisch mit ihnen beschäftigen, die gleichen Wirkungen hinterlässt. So gibt es Beobachtungen, die

festhalten, dass sich Benutzer regelrecht von den Simulationen tyrannisieren lassen. Sie versuchen getreu den Vorbildern der Scheinwelt im eigenen Leben oder zumindest in Lebenseinstellungen nachzukommen, weil sie sich nur so ein erfülltes Leben noch imaginieren können. Dies kann soweit reichen, dass sie ihre normalen Arbeits- und Lebensfunktionen vernachlässigen. Sie erleben eine Erleichterung, wenn sie im Wiederholungszwang alles das konsumieren, was die Simulationen von Welt ihnen als wirkliche Welt anbietet. Im Durchschnitt verbringen heute Menschen etwa 1/7 ihrer Lebenszeit bereits mit Fernsehen, Tendenz steigend. Für sie scheint die Grenze zwischen virtuell und lebendig zu verschwimmen. Nehmen wir Simulationen als ein Schlüsselszenarium für das Erlernen von virtuell inspirierten Verhaltensmustern, dann werden imaginäre Verdichtungen und symbolische Vereinheitlichungen erkennbar, die auf Veränderungen in der Beziehungswahrnehmung hindeuten. Diese Veränderungen in Richtung auf eine Erhöhung der Virtualität sind Tendenzen, die allerdings durch Gegenteilstendenzen auch gemildert und korrigiert werden. Gleichwohl drängen sich folgende Szenarien auf, die beziehungszerstörend auf eine aktive Teilnahme in real-anstrengenden Beziehungen wirken können:

- ▶ Eine unrealistische Machtposition genießt sich im virtuellen Spiel, das nicht wirklich interaktiv vonstatten geht. Die Illusion einer Interaktivität, die sich immer als primitive Versuch-und-Irrtum-Spielerei erweist, verhindert dabei eine kritische Distanz. Unrealistisch ist die Macht im Blick auf den Gegenstand, sofern er auf lebendige Prozesse übertragen wird, weil hier ganz andere Widerstände durch die Erfahrung des Anderen herrschen. Im Spiel oder simulativer Unterhaltung wird hingegen das Imaginäre einseitig als Beherrschung der Anderen durch eigenes Vorstellen gestützt und in einfacher Weise durch den Erfolg oder Abbruch symbolisch bestätigt. Der Spieler und Konsument kann sich so oder so großartig fühlen, ohne sich interaktiv anstrengend mit Phänomenen der Lebenswelt und deren Widerständigkeiten auseinandersetzen zu müssen.
- ▶ Die Zeitabläufe werden verkürzt und dramatisiert, um Action zu erzeugen. Direkte Rückmeldungen werden ausschließlich symbolisch vereinfacht vermittelt, um Erfolgserlebnisse möglichst unmittelbar werden zu lassen. Die Mittel als auch die Anstrengungen, dies zu erreichen, sind einfach und drängen in die Passivität.
- ▶ Traditionelle symbolische Werte (Tod, Freundschaft, Liebe) werden durch das spielerische Szenarium in eine Virtualität versetzt, die die Verbindlichkeit von Werten und Sinn von Handlungen subvertieren. Zugleich werden so Disziplinargewalten der Gesellschaft umgangen und verborgen.
- ▶ Die Simulationen erzeugen eine mechanische Anpassungstugend. Das Handeln wird monologisiert und auf mechanische Reaktionen oder passives Sitzen und Schauen beschränkt. Man unterwirft sich der Willkür eines Kunstprodukts. Dialogische Kompetenzen zum Aushandeln von Neigungen oder Verpflichtungen kommen nicht vor.
- ▶ Das Erfolgserlebnis, das man erhält, wird erkaufte: Durch den Erwerb des Geräts; durch die Anpassung an die gestellten Aufgaben; durch eine bedingungslose Unterwerfung unter das programmierte Schema.

Gewiss, so kann man gegen diese Szenarien einwenden, lassen sich die virtuellen Systeme noch technisch verbessern. Die Primitivität lässt sich subtil verbergen, das Anpassungshandeln effektiv an Anforderungen der Industriegesellschaft angleichen, die Erfolgserlebnisse schließlich lassen sich durch Ganzkörperanzüge mit Stimulation bis hin zu höchsten Lusterlebnissen steigern. Dies dokumentiert dann den Übergang in eine coole Kultur, die den heißen Debatten – den Beziehungen des Widerstandes, Eigenlebens, der Anstrengung, der Überwindung, der langen Zeitabläufe usw. – entsagen will. Solche Konstruktionen berauben uns letztlich der Interaktionen. Sie führen uns in ein solipsistisches Modell, in dem die Spiegelungen mit a/Anderen scheinbar auf das reine Subjekt zurückgenommen werden. Doch darin besteht die Illusion solcher Systeme: Sie werden immer neue Ablenkungen und Unterhaltungen sich erfinden müssen, immer neue Dramatisierungen, um über den Verlust des realen Beziehungslebens mit realen Körpern und widerspenstigen, ambivalenten, schwer realisierbaren Gefühlen zu trösten.

Die in Film und Fernsehen angesammelten Klischees von Beziehungen erzeugen einen virtuellen Beziehungsdruck, der in seiner Massenwirkung heute noch sehr viel stärker als das Theater als ein Ausdruck dramatisierter Beziehungsarbeit einzuschätzen ist. Die dramatisierten virtuellen Handlungen bilden ihrerseits selbst interaktive Beziehungen als Muster unseres Sehens ab. Aus der Fülle der Angebote generieren wir auch hier eine eigene Mächtigkeit der Auswahl, eine Omnipotenz der Beurteilung, die unrealistisch ist, weil sie die Langsamkeit, die Anstrengung und Arbeit von realen Beziehungen verdichtet und ins Virtuelle verschiebt. Je mehr wir uns solcher Virtualität hingeben, um so mehr fehlt uns die Zeit für unsere realen Beziehungen. Je mehr wir uns dann auch noch an den virtuellen Mustern als Lebenskonzepte orientieren, um so schwieriger wird es, unsere realen Beziehungen auszuhalten. Hier wird ein neues Lernen erforderlich, das wir als Krisenmanagement des Verhandeln und Vermitteln von virtuell erzeugten Ansprüchen und real vorliegenden Teilnahmemöglichkeiten an Beziehungen bezeichnen können. Weder die Psychologie noch die Pädagogik sind bisher hinreichend auf ein solches Krisenmanagement vorbereitet.

2.6. Gibt es einen besten und letzten Beobachter in Beziehungen?

2.6.1. Die Rolle des besten Beobachters in Beziehungen oder die Frage nach der Macht

Ein bester Beobachter wird im Nebeneinander von Beobachtern ermittelt. Es ist der ausgemachte Beobachter, der besser als andere sieht. Ihm sind Kompetenzen zugeschrieben, die eine Verständigungsgemeinschaft voraussetzen, die sich Regeln gibt, in der bessere und schlechtere Plätze des Beobachtens unterstellt sind. Solche Regeln sind typisch für wissenschaftliche Argumentationen. Sie lassen sich aber kaum als Alltagserörterungen führen, die unmittelbar in einer Beziehungswirklichkeit stehen, sondern sie abstrahieren Vorleistungen, die durch eine strikte Selektion erzwungen werden. Diese Selektion sichert als Vorleistung ein Anknüpfen an Argumentationsstränge, die in der Geschichte der wissenschaftlichen Disziplinen eine jeweils „bessere“ Position verankern. Auch wenn die Wissenschaften dabei bis heute den Anspruch verloren haben, den besten Beobachter außerhalb ihres systemimmanenten Beobachtens – also quasi außermenschlich, überirdisch, naturgesetzlich – zu ontologisieren oder naturalisiert als Abbild einer Realität herzuleiten, so bleibt dennoch auch für Konstruktivisten der Umstand bestehen, rationale Debatten mit einem Für und Wider, einem Wahr und Falsch, Angemessen und Unangemessen usw. zu führen. Insoweit wir auf der Inhaltsseite stehen, gelten diese Argumentationen, die durch einen Fluss der Signifikanten und eine Festlegung auf Signifikate geregelt werden, die in Aussagenkonstrukte münden, die als Deutungsmonster argumentative Ableitungen beherrschen. Es gehört zum Wesen symbolischer Ordnungen, dass sie *als Ordnung* produziert werden. In solcher Situierung und Konfiguration begrenzen sie das Spiel von Eins und Auch auf zwei vorrangige Spielarten und Diskursysteme:

(1) Auf dem Platz des Einen, von dem aus agiert wird, sitzt die Wahrheit selbst, die sich als Zeichen und Ankunft gewiss weiß. Sie setzt voraus, dass es diesen besten Beobachter gibt, der mit Macht und Kraft die Wahrheit in Aktion führt, um sie gegen alles anstreiten zu lassen, was sich ihr entgegenstellt. Alle Auchs werden hieran gemessen. Der beste Beobachter ist der Herr und Meister dieses Diskurses, seine Wahrheiten mögen wechseln, aber das Muster der Wahrheitssetzung bedeutet, sie in eine Konstruktion von Wirklichkeit zu überführen.

Allerdings sind nach diesem Muster offene, plurale, widersprüchliche, ambivalente Argumentationen schwerlich zu führen. Dies ist so, wenn man eine Meisterschule besucht. Als Schüler muss ich mir die Position des Einen erst einmal aneignen, um mich nach diesem Muster der Unterwerfung allen Auchs zu stellen. Damit dominiert eine Immanenz der Argumentation, auf die man sich immer schon einlassen muss, bevor man sie betreiben kann. Selbstbeobachtern mag dies noch als Wissenschaft *einer* Schule erscheinen, Fremdbeobachter sehen das Dogma und die Voreingenommenheit eines Herren- oder Meisterdiskurses.

(2) Ein Diskurs des Wissens, wie er heutigen Universitäten und Wissenschaften zu eigen ist, setzt in der Regel auf den Platz des Einen das Wissen selbst. Dieses Wissen verlangt nach immer mehr Wissen, nach einer Erweiterung seiner Argumentationen, was eine Grenzenlosigkeit zu gestatten scheint. Aber ganz so grenzenlos ist es nicht, denn als Wissen ist stets schon das begrenzt, was *als Wissen* Geltung beanspruchen kann. Wissenschaftliche Selbstbeobachter in der westlichen Moderne unterstellen hier eine Wissenschaftsgemeinschaft, die Fremdbeobachtern, die kulturelle Pluralität betonen, als Illusion erscheint. Für sie ist das Wissen durch ein Nebeneinander der Beobachter subvertiert.

So schwankt in der Wissenschaft der Beobachter zwischen einer Suche nach dem besten Beobachterplatz als Meisterschule oder Übersicht über *das* Wissen auf der einen Seite und der Unfähigkeit, diesen Platz im Gegeneinander auf Dauer zu sichern. Das Chaos der Beziehungswirklichkeiten holt auch die Wissenschaften ein. Dort, wo es auf der Beziehungsseite keinen Maßstab mehr für einen besten Beobachter gibt, wird immer offensichtlicher, dass dieser Verlust alle Inhalte subvertiert. Auf dem heiligen, argumentativen Platz des Einen stellen sich neben die Wahrheit oder das Wissen nun auf einmal die Subjektivität oder der a/Andere (als imaginerter oder symbolischer), um in die vermeintliche Rationalität von Argumentationen ihre Unschärfen, ihr Begehren, ihre Machtansprüche einzufügen (vgl. weiterführend dazu die konstruktivistische Diskurstheorie in Kapitel IV.4).

Wie aber soll dann Argumentationsfortschritt noch möglich sein? Wir können ihn nur noch als eine Position, als ein Konstrukt von besten Beobachtern im Nebeneinander erfassen, die sich von vornherein der Relativität des eigenen Argumentes gewiss sind. Sie bleiben zwar jene scheinbar absoluten Beobachter mit hoffentlich besten Absichten, Wünschen und Argumentationskonfigurationen, ohne jedoch damit die Relativität, die Ambivalenz, die Schwächen ihres Beobachtens aufhalten zu können. Ihre einzige Hoffnung ist es, sich gleichgesinnte Beobachter zu gewinnen und diese zu erzeugen, indem sie Verständigungsgemeinschaften über diese Voraussetzungen bilden. Diese bezeichnen sich dann z.B. als interaktionistische Konstruktivisten, wenn sie ein Erkenntnismodell wie das hier vorgelegte bevorzugen. Wenn sie aber sagen, dies sei das derzeit beste Modell, dann beginnt schon ihre Dekonstruktion, weil sie erkennen müssen, dass dies nicht für alle so sein *kann*. Nehmen sie hingegen an, dass es einmal so kommen könnte, dass alle Menschen als Konstruktivisten auftreten, dann sollten sie den damit verbundenen Dogmatismus als Endlösung von Argumentationen fürchten. Denn es ist der Wechsel aus der zweiten in die erste Position, die den Übergang von einem Diskurs des Wissens in einen Diskurs der Macht und der Abhängigkeit dokumentiert. In seiner Gefahr stehen alle, die nach besten Lösungen für alle (oder lange) Zeiten streben.

Stellen wir uns vor, wir würden unsere Beziehungen nach der Maxime eines besten Beobachters führen. Sofort sind wir an patriarchalische, sehr traditionelle Familienstrukturen erinnert, in denen die väterliche Gewalt – meist flankiert von einer religiösen Legitimation der Vorrechte des Mannes – den besten Beobachter markierte. Insofern Beziehungen auch heute noch in dieser Tradition stehen, werden in ihnen – zumindest in Teilen oder bei bestimmten Entscheidungs-

bereichen – beste Beobachter schon aufgrund dieser Struktur auftreten. Neben dieser strukturellen Wahrscheinlichkeit gibt es aber auch beste Beobachter in Einzelfragen jeder Beziehung, insofern die Beziehungsteilnehmer ihr Konstrukt von Wahrnehmung und Wahrheit für richtiger, angemessener, wahrscheinlicher als die Konstrukte von Anderen halten. Soweit die Beziehungstoleranz dies zulässt, werden diese Beobachtungsleistungen in die Vielfalt der Beziehungen aufgenommen. Andererseits werden sie aber bei Missstimmungen in den Beziehungen meist zum Anlass eines Macht- und Beziehungskampfes. Der beste Beobachter immunisiert sich gegen mögliche Kritik dadurch, dass er besser als Andere schaut. Sein Schauen ist als höherwertig legitimiert. Der andere Beobachter aber erlebt diese Setzung als einen Ausdruck von Macht. Ist der Andere besser, dann bin ich von vornherein in der schlechteren Position. Unter der Wahl einer komplementären Beziehung (einer oben, einer unten) kann dies zugelassen sein, wengleich dies leicht zu Inkongruenzen in der Kommunikation selbst führt (z.B. Unterlegenheitsgefühle, Mangel an Selbstwert, was dann auf lange Sicht auch den scheinbar mächtigen Partner – vor allem durch die Wahrnehmung von außen – entwertet). In einer symmetrischen, auf Gleichheit ausgerichteten Beziehung aber wird diese Positionierung zum Ausgangspunkt von Eskalationen, die einen unendlichen Beziehungsmachtkampf hervorbringen können. Zerstrittene Beziehungen streiten um die größten Belanglosigkeiten mit einer Intensität, die Beobachtern von außen als lächerlich, peinlich oder abwegig erscheint. Aber niemand ist davor gefeit, in solche Lächerlichkeit, Peinlichkeit oder Abwegigkeit zu geraten, weil die Position der Besserwisserei ein gängiges und teilweise auch erwartetes Kulturgut ist. Gerade in einer Gesellschaft, die die Leistungen des einzelnen im Konkurrenzkampf untereinander betont (die Notensysteme z.B. laufen immer auf Rangvergleiche hinaus), werden systematisch Besserwisser erzeugt.¹

2.6.2. Die Rolle des letzten Beobachters in Beziehungen oder die Frage nach der Mehrgenerationenperspektive

Treten wir aus dem Nebeneinander heraus in ein Nacheinander, dann verwandelt sich der beste in den letzten Beobachter. Auch dieser kann schließlich als der beste oder höchste Beobachter erscheinen. In wissenschaftlichen Argumentationen aber ist er meist nur der aktuelle Stand oder die letzte Fassung eines Problems, das eine (zunächst) abschließende Form gefunden hat. Wo die beste Lösung mit dem Anspruch auftritt, in die Welt hinein zu agieren (in meiner Sprache: vom Platz des Einen aus sich an alle Anderen zu wenden),² da weiß der letzte Beobachter bereits von den ewig wiederkehrenden Mustern und Schwierigkeiten, die die Wirklichkeit strukturieren.

In den rational orientierten Diskursen der Moderne ist die Position des letzten Beobachters nicht mehr durch Geburt oder religiöse Vorrechte zu erwerben, sondern an die Leistung einer Argumentationsfolge gebunden, die sich im Kontinuum der

¹ Zur interaktionistisch-konstruktivistischen Unterscheidung zwischen Besser- und Mehrwisser vgl. Reich (2005, Kap. 11).

² Vgl. dazu die interaktionistisch-konstruktive Diskurstheorie weiter unten in Kapitel IV.

Argumentationen als Anschlussfähigkeit mindestens halbwegs ausweist. Je weniger Beobachter die Leiter des Wissens hinaufsteigen, um so weniger Menschen werden allerdings beurteilen können, was diese letzte Position sein kann. In einer Idolisierung von Wissenschaft gilt dann insbesondere das als charismatisch, was Aspekte des Zeitgeistes andeutet, sich aber zugleich schwierig und komplex in der Geschichte des Denkens verankert. Es gehört zum Wesen sehr guter Promotionen oder Habilitationen, dass sie sich auf den letzten Stand der Wissenschaft bringen sollen, und dieser Standpunkt wird schnell damit verwechselt, dass dies auch eine lebensweltliche Relevanz von Arbeiten ausmacht. Diese Relevanz von letzten Beobachtern erzeugt jedoch weniger eine Hinwendung zum Alltag, zu den Lebensformen oder zu praktischen Problemen (außer in Auftragsforschung), als vielmehr eine Konstruktion einer abstrakten und isolierten wissenschaftlichen Karrierewelt, die zur Selbstbeschäftigung von Letztbegründungen getrieben wird. Besonders in den Humanwissenschaften vervielfältigt dies in den letzten Jahrzehnten das Wissen, ohne dass es eine grundsätzliche Veränderung in den humanen Anwendungsbezügen gibt. In dem Hang zur virtuellen Letztbegründung geraten hingegen meist die beziehungsmaßigeren und lebensweltlichen Beobachtungen immer mehr aus dem Blick, um den Deutungsmonstern einer letzten formalen Betrachtung geopfert zu werden.

Je rationaler die Formen der Betrachtung in der Wissenschaftsgeschichte geworden sind, desto mehr werden Letztbegründungen aus dem Reich des Konkreten in die Abstraktion und bis hin zu nichtssagenden oder unpraktikablen formalen Lösungen getrieben. Dies zwingt sie aus der Beziehungswelt heraus, deren Unschärfen sie scheuen. Dies beschränkt aber auch ihre Möglichkeiten, Beobachtungen in der Beziehungswirklichkeit als letzte Beobachter durchzuführen. Die Letztbegründer meiden die Beziehungen, sie wandern in die Berge auf die einsamen Gipfel, um ihre – teilweise romantischen – höchsten, weitesten, letzten Blicke in – oft unverstandener – Einsamkeit zu genießen. Beobachten sie sich in ihrer Beziehungswirklichkeit, dann benötigen sie eine Trennung von objektiver und subjektiver Welt, um die Diskrepanz zu erläutern. Doch diese Erläuterung zeugt bereits vom Unverständnis der Subversion ihres Wissens durch das unterstellte Beobachtungsmodell selbst. Der Standpunkt des Letzten, der da sieht und argumentiert, beruht auf der Fiktion eines Kontinuums, das alle bisherigen Argumentationen doch nur aus der Vereinfachung jeweiliger Um- oder Neukonstruktionen von Wirklichkeiten gewinnen. Hier dominiert in der Regel eine geschickte Auslassung, die an den Argumentationen betrieben wird. Solche Auslassungen gelten auch für meine Argumentationen. Wenn ich z.B. die Kränkungsbewegungen in Band 1 beschreibe, dann ist diese Beschreibung nur durch Auslassungen auf das zuzuspitzen, was ich konstruierend überschauen konnte oder wollte. Also wird es hinreichend Kritiker geben, mir dies vorzuwerfen. Meine Verteidigung kann nur darin bestehen, dass die Auslassungen nicht bodenlos, ungebildet, naiv sind. Aber gerade als Konstruktivist wende ich dieses Argument ins Positive: Jede Argumentation ist Konstruktion, die auch in der Interpretation stets umdeutet und auslässt, um sich als Standpunkt zu positionieren. Wie lange diese Position erhalten bleibt und wo sie besser als andere Erklärungen anbietet, wird von Verständigungsgemeinschaften ent-

schieden. Die relativ letzte Position aber ist in der Gegenwart nur dort noch sinnvoll, wo Anknüpfungen als Legitimation einer re/de/konstruierten Kontinuität als sinnvoll erscheinen, dort aber sinnlos, wo diese Kontinuität als letzte Position formalisiert festgehalten werden soll. Je demokratischer und offener Beziehungen gestaltet werden (bei allen strukturellen Einschränkungen von Individualität in gegenwärtigen Gesellschaften), um so schwieriger werden die Positionen der letzten Beobachter. Sie erzeugen den Zwang zur Idealisierung jener Positionen, die virtuell unseren Wunsch nach letzten Geheimnissen befriedigen: Möge irgendwo noch jemand sein, der alles genauer, besser als wir, von einem letzten Standpunkt aus durchschaut. Doch wir haben ihn aus den Augen verloren. Und wenn er zurückkehrt, dann sollten wir ihn fürchten.

Gehen wir genauer auf die Beziehungswirklichkeit zurück, dann lässt sich die Frage nach dem letzten Beobachter auch so stellen: Gibt es in Beziehungen Fortschritt?

Beziehungen als alltägliche, gelebte Formen der Begegnung, des Zusammenlebens, können zwar nach Mustern und Veränderungen von Verhaltensweisen beschrieben werden, aber es fällt uns schwer, hier eine Evolution zu bezeichnen, die sich klar nach primitiv und entwickelt, unzivilisiert und zivilisiert usw. aufteilen lässt. Um solche Aufteilungen vorzunehmen, greifen wir immer über die engeren Beziehungen mit ihren Gefühlen, normativen Werten und singulären Ereignissen hinaus. Wir systematisieren aus unserer Lebenswelt heraus – meist unbewusst auf dem Hintergrund eines als positive Entwicklung unterstellten Konsenses – Kriterien, die gesellschaftliche Unterschiede generieren: Materieller Wohlstand, normative Regeln der Selbstkontrolle, die Entwicklung normativer Institutionen und Bildungseinrichtungen, eine größer erscheinende Macht in ökonomischer, politischer, militärischer, kultureller Hinsicht usw. werden dann zu Kriterien einer Messung und Beobachtung, die Fortschritt bezeichnen sollen. Solche Zuschreibungen sind stets ethnozentrisch und bieten kein übergreifendes Kriterium für höhere Moralität oder normative Überlegenheit. Zudem klammern sie das aus, was ich als Beziehungswirklichkeit betone. Hier haben wir die größten Schwierigkeiten, von Primitivität, Unterentwicklung und fehlender Normierung zu sprechen. In der Ethnologie ist vielmehr bewusst geworden, dass die Beziehungsverhältnisse der von Ethnologen beschriebenen fremden Kulturen nur anders als die unsrigen sind. Bringen wir dies Problem auf einen forschungsbezogenen Gegensatz, so fällt für eine sozial-evolutive Position besonders Elias ein. Er analysiert kulturgeschichtlich Veränderungen im Zivilisationsprozess der westlichen Moderne. Damit beschreibt er als Beobachter ein Konstrukt bestimmter sozio- und psychogenetischer Veränderungen, die sich auch in Beziehungen beobachten lassen: Zunehmender Selbstzwang in allen Lebensbereichen dokumentiert durch Beispiele über das Essen und Trinken, das Schlafen, die Sexualität. Ausgelassen ist auch hier schon der Einzelfall, der der behaupteten Entwicklung entgegen steht. Er kommt immer wieder vor, aber es geht Elias um grundsätzliche Standards des Verhaltens *in the long run*. Diese wirken für alle späteren Beziehungen wie ein Rahmen, der Verhalten einbindet. Seit Lévi-Strauss sein Buch „Traurige Tropen“ (1960) schrieb, kennen wir aber auch die ethnologisch reflektierte Kehrseite solcher Evolutionsgeschichten. Wir betreiben einen kulturellen Vergleich zu sogenannten unterentwickelten Völkern,

indem wir diese an unseren Orientierungen und Gesellschaftskonstrukten messen. Damit verlieren sie nicht nur ihre politische, ökonomische und soziale Eigenständigkeit, sondern auch ihre eigene kulturelle Geschichte wird entwertet. Als letzte Beobachter behaupten wir, die besten Beobachter zu sein. Wir erkennen dann nicht mehr den Konstruktcharakter auch unserer Beobachtungen und verhindern so, uns auf die anderen Konstrukte offen einzulassen. Könnten sie aus der Sicht ihrer Beziehungen nicht immer auch behaupten, beste und letzte Beobachter zu sein? Welches höhere Recht haben wir, ihnen das zu bestreiten? Ist es *unser* Fortschritt?

Fortschritt selbst ist ein Beobachterkonstrukt, das insbesondere zur Legitimierung entwickelter Gesellschaften herangezogen wird. Eine solche Intention generiert letzte Beobachter, die nicht bloß der Chronologie und Wiederkehr des ewig Gleichen lauschen sollen, sondern die eine lineare Entwicklung bezeichnen, die sie am End- und Höhepunkt einer Evolution ausweist. Dann muss aber bedacht werden, dass die Beobachtungstheorien selbst schon Teil einer Fortschrittsideologie sind, die immer das schon voraussetzt, was sie zu beweisen versucht.

Insoweit ist der letzte Beobachter, der Fortschritt beschreibt, immer schon durch die ethnozentrische Klammer, die diese Beschreibungen leitet, in seinen Perspektiven begrenzt. Um diese Begrenzung nicht offensichtlich werden zu lassen, wird er sich jenen Dingen zuwenden, die in besonders einleuchtender Weise Entwicklung dokumentieren. Dies sind die verdinglichten, symbolischen Welten von Wissenschaft, Technik, Industrie, Warenproduktion, die wir meist mit der Entwicklung von Zivilisation und Wohlstand gleichsetzen. Diesem zivilisierten Weltbild kontrastiert eigentümlich eine zugleich mögliche Barbarei auf der Beziehungsseite, die so gar nicht ins Bild passt: Faschismus, Völkermord, Welt-Kriege – die Barbarei des 20. Jahrhunderts, allesamt Ereignisse, die insbesondere sich der sogenannten Fortschritte bedienen.

Beziehungen im 20. Jahrhundert subvertieren zunehmend das Wissen um Fortschritt. Sie sind in postmoderner Ausprägung und Vervielfältigung weder eigentlich fortschrittlich noch rückständig. Sie haben zunehmend einen einheitlichen Sinn verloren und agieren gleichwohl bestimmte wiederkehrende Praktiken und Routinen. Wer immer in ihnen lebt, denkt und fühlt bereits *in ihnen*, wobei die Praktiken und Routinen den Boden und Hintergrund für alle Fortschritte markieren. Zwar gibt es auch ein Wissen *über* Beziehungen in jeder Kultur, aber dieses Wissen treibt nicht zum Fortschritt, sofern es durch die Vielfalt, Unübersichtlichkeit, Gegensätzlichkeit und plurale Widersprüchlichkeit von Beziehungen selbst subvertiert ist.

Was aber bleibt dann als Fortschritt? Fortschritt zeigt sich vorrangig als ein Segment der symbolischen Welt. Er verkörpert nach wie vor eine lineare Denkweise, die sich vornehmlich an Äußerlichkeiten einer dinglichen Welt orientiert. Im Zusammenspiel dieser Welt mit der Beziehungswirklichkeit können Veränderungen beobachtet werden, die auch menschliches Verhalten betreffen. So sehen wir eine Zunahme an Disziplinierungen mit Foucault, an Selbstzwängen mit Elias, an Bürokratisierungen mit Weber; aber diese Beobachtungen dekonstruieren bereits das, was gemeinhin als Fortschritt bloß in positiver Konnotation beschrieben wird. Die Entwicklung menschlicher Beziehungen gerät

dabei in demokratieorientierten Gesellschaften dann in die Krise ihrer Aufklärungsideale, wenn Fortschritt in der demokratischen Praxis und Routine nicht mehr als eine Bewegung hin zur Demokratie begriffen werden kann, sondern seinen ursprünglich antreibenden Sinn nach größerer Gleichheit, Gerechtigkeit und Solidarität auf der Grundlage dieser Gesellschaften selbst einbüßt: anything goes.

Aber in Beziehungen geht nur scheinbar alles. Als Praktiken und Routinisierungen sind gerade Beziehungen meist konventioneller festgelegt, als es die postmoderne Erwartung an Pluralisierung nahelegt. Insoweit bilden Beziehungen auch den konservativen Rahmen einer konventionellen Selbstverständigung von Kulturen. Wir können zugeben, dass dieser Rahmen offener für Abweichungen, Moden, gegensätzliche Strömungen geworden ist, ohne jedoch zur Auflösung wiederkehren der Praktiken oder Routinen zu führen (vgl. Kapitel IV.3.3.1.1). Genau dies aber macht es schwer, Beziehungen überhaupt nach fort- oder rückschrittlich zu beurteilen. In ihnen sind bestimmte Muster des Verhaltens bezeichnet, die wir heute meist eher als Wiederkehr (zirkulär-kreisförmig) und nicht als auf- oder absteigend (zirkulär-spiralförmig) zu beobachten meinen.

Es bleibt aber die Frage, ob der verdinglichte Fortschritt diese Beziehungen nicht doch aus dieser bloßen Wiederkehr und Routine hinaustreibt. Offensichtlich müssen wir als Beobachter über Beziehungen hinaussehen, um sie als Beziehungen besser zu verstehen: Wir müssen uns der Lebenswelt und der Produktionswirklichkeit zuwenden, um unsere bisher noch zu eng gezogenen Perspektiven zu erweitern.

2.6.3. Sind Verständigungsgemeinschaften Beziehungswirklichkeiten?

Die Herleitung der Beziehungswirklichkeit als Ausdruck einer Psychologik, wie wir sie im zweiten Gefangenendilemma gesehen haben, bezeichnet eine deutliche Grenze zur engeren Beobachtungswelt der Wissenschaft. Nun aber stehen wir vor dem Problem, dass die Wissenschaft von Wissenschaftlern in Beziehungen praktiziert wird. Sind die wissenschaftlichen Theorien von den beziehungsmaßigen Praktiken der Wissenschaftler subvertiert?

Die Wissenschaft selbst vermeidet es meist, diese Frage zu stellen. Sie klammert Beziehungen in der Regel aus ihren Überlegungen aus, indem sie ihren Diskurs so auffasst, dass die Beziehungen allenfalls als Abstraktum erscheinen. Dabei sehe ich folgende grundlegende Muster:

- ▶ Diskurse werden traditionell als Logiken von Sachverhalten aufgefasst, die durch wissenschaftliche Argumentation erzeugt werden. Dabei gilt die Überzeugung, dass sich das beste rationale Argument von selbst durchsetzen wird, wenn der Wissenschaftler nur richtig und umfassend prüft, welche Erwägung die beste ist. Seit Platon und Aristoteles ist diese Erwägung verbreitet. Sie radikalisiert sich in der Aufklärung, indem das Gebot, eine rationale Erwägung zu betreiben, sich gegen Vorurteile, Autoritäten und Irrtümer wendet, die durch mangelnde Aufklärung entstehen. Die Vernunft der Aufklärung kommt zu ihrer eigenen Einsicht, die allerdings als isoliert und einsam er-

scheint, weil nur das autonome Subjekt die Gewissheit einer richtigen Erkenntnis sichert. Es muss frei sein, sich aufgeklärt zu verhalten und die Erwägung unabhängig zu vollziehen, was aber übersieht, dass dieser Vollzug selbst schon an interaktive (sozial-kulturelle) Voraussetzungen geknüpft ist. Wenn Kant darauf besteht, dass das „Ich denke“ alle meine Vorstellungen begleiten können muss, aber hierbei zugleich von öffentlicher Kommunikation und Sprache getrennt und unabhängig sein soll, dann wird die Autonomie als Fiktion einer reinen Erkenntnis strapaziert.

- ▶ Diskurse haben jedoch eine stillschweigende intersubjektive, interaktive Voraussetzung. Dies wird dann sichtbar, wenn wir erkennen, dass kein Diskurs ohne eine Sprach-, Argumentations- und Verständigungsgemeinschaft bestehen kann. Die Wissenschaften unterstellen genuin eine Gemeinschaft von Forschenden, die die rationalen Erwägungen vollziehen. Solange sie aber den einzelnen Wissenschaftler als Monade auffassen, übersehen sie den wesentlichen Fundierungsgrund durch die lebensweltlichen Bezüge, durch Interessen, Macht, Vorannahmen, die sich in jedem wissenschaftlichen Subjekt nach Maßstäben einer Vorverständigung geltend machen.
- ▶ Eine intersubjektive Lösung des Problems wird bereits dann erreicht, wenn zugegeben wird, dass prinzipiell Interaktionen das Vorverständnis von Wissenschaft definieren, aber dies letztlich ohne Konsequenz für die Begründung der Zirkularität von Beobachterperspektiven bleibt. Dann wird das *Inter* bloß äußerlich als ein Wechselspiel der Subjekte verstanden, das immer noch durch eine Letztbegründung ihrer Gemeinsamkeiten – ein monadisches Prinzip – aufrechterhalten wird. In dieser Gefahr stehen selbst noch jene argumentativen Diskurse, die sich auf strikter Dialogizität begründet sehen, weil und insofern sie ein letztes Prinzip formal-universaler Geltung strapazieren.¹
- ▶ Aus der Sicht der Interaktion und Konstruktion wird die intersubjektive Voraussetzung dann offensichtlich, wenn die Beziehungswirklichkeit als Hinter-Grund jeglicher Diskurse angeführt wird. Sie bildet den Rahmen jeglicher wissenschaftlicher Objektivationsversuche, insofern sie ein kontextuelles Vorverständnis von Verständigung enthält, das in der Spezifik der wissenschaftlichen Beobachtung wieder erscheint.

Dieses Erscheinen trägt mindestens drei Seiten:²

(1) *Symbolisch* werden alle Objektivationsversuche in Diskursen des Wissens durch die Interaktivität gekränkt, weil sie als Vorbedingung jeglicher Re/De/Konstruktion eine vermeintliche Autonomie oder Monadizität des Subjekts als Illusion entlarvt. Alle symbolischen Re/De/Konstrukte unterliegen dem Hintergrund von zirkulären Beziehungen, ohne dass dies allerdings bedeuten kann, dass sie damit eindeutig fixierbar oder begrenzt werden. Das Gegenteil ist der Fall. Der Hintergrund der Beziehungen führt in die engere Beobachtungswelt der wissen-

¹ Diese Kritik bezieht sich vorrangig auf die Transzendentalpragmatik von Apel und anderen. Vgl. dazu [hier online](#) meine Auseinandersetzung mit diesem Ansatz.

² Ich nehme hier knapp nochmals die Argumentation aus Band 1 wieder auf.

schaftlichen Diskurse Unschärfen ein, die diskurstheoretisch gerne vermieden werden. Dies hat Foucault sehr klar erkannt. In der „Ordnung des Diskurses“ betont er deshalb die Abhängigkeit der Diskurse von vorgängigen gesellschaftlichen Praktiken. Herrschaftsinteressen und Triebregungen, Macht und Begehren, erscheinen ihm als Ausgangspunkte, die gerade durch Diskurse gebändigt werden sollen. Der Diskurs verliert hier seine autonome Funktion. Er wird auch als Geltungsanspruch einer formalen Letztbegründung verworfen, weil er stets nur das begründet, was bereits in lebensweltliche Konstellationen eingebettet ist. Wenn man dieser Kritik Foucaults z.B. entgegengehalten hat, dass sie nicht erklären könne, wie soziale Ordnung überhaupt entstehe und möglich sei, so ist dies ein Unverständnis gegenüber der Neuartigkeit seines Diskursbegriffes. Soziale Ordnung als eine universale Form – in welchen Ausprägungen auch immer – ist für Foucault unmöglich. Aber sie bleibt soziale Ordnung in all der Bruchstückhaftigkeit, die die Postmoderne zeigt. Wenn man Foucault unterstellt, dass dies als Wahrheitsanspruch unmöglich sei, so verkennt man, dass Wahrheit einem Gestaltwandel von Beobachtern in (sozialen) Beziehungen unterliegt. Er spricht eben nicht mehr von *einer* Wahrheit, die er als Letztbegründung seiner These behaupten kann. Sie rangiert nur noch neben anderen Wahrheitsbehauptungen, sofern es genug Macht gibt, dieses Konzept in Verständigungsgemeinschaften zu realisieren. Der Aufschrei der Habermas-Schule oder der Transzendentalpragmatiker ist unbegründet, weil sie auch nur sehen, was sie nach ihrer Begründung sehen wollen. Aber genau *diese* Begründung ist schon verworfen. Und Foucault verwirft sie wie der interaktionistische Konstruktivismus, weil das symbolische Denken selbst nicht den Halt bieten kann, den argumentative Diskurse bis heute unterstellen. Der Rückzug auf eine reine oder formale Rationalität erweist sich als ein virtueller Gebrauch von Wissenschaftlern, deren Verständigungsgemeinschaften sich von der Lebenswelt immer stärker abkoppeln müssen, um überhaupt noch ihre systemimmanente Geltungspraxis zu propagieren. Nur durch Ausschluss der Beziehungswirklichkeit gelingt das Kunststück einer Argumentation, der kaum noch jemand folgen kann, wenn die konkreten Plätze dieser Lebenswelt betreten werden. Obwohl eine präzise Argumentation alles kommunikative Handeln bestimmen sollte, versteht sie kaum noch jemand. So ist es nicht ein performativer Selbstwiderspruch, an dem Foucault leidet, weil er die alte Wahrheit bestreitet und dabei zugleich eine neue objektivierend behaupten muss, denn dies rührt ihn kaum, weil er den Anspruch schon hinter sich weiß, sondern ein Widerspruch zwischen höchst abstrahierten Theorien und Lebenspraxis, der allein schon die symbolische Einsamkeit argumentativer Diskurse mit höchsten Geltungsansprüchen zeigt. Dies gilt auch für alle Konstruktivismen.

(2) *Imaginär* tritt eine weitere Kränkungsdimension hinzu. Im Begehren auf andere gelten auch für Diskurse eine Begrenzung des Anspruches und eine Motivierung der Intentionen. Nun gilt aber gerade für Diskurse, dass sie in der Regel als symbolische Diskurse, als Diskurse des Wissens und der Universität erscheinen, die den Blick auf Beziehungen (andere im Begehren) ausschließen. Damit wird auch die Interaktion stets nur halb – wenn überhaupt – erfasst: Sie bleibt auf symbolische Interaktion begrenzt. Genau dies aber versucht der hier vorgelegte Ansatz zu verhindern. Die imaginäre Seite der Interaktionen subver-

tiert alle symbolischen Leistungen. Es ist eine Subversion, die in Spiegelungsvorgängen wurzelt und bewusste wie auch unbewusste Teile enthält. Imaginär verhält sich der Mensch zwar auch zu Dingen, aber er nimmt diese ursprünglich immer im Blick auf andere wahr. Erst die Verselbstständigung der Dinge, ihre Herausnahme aus den Spiegelungen, weckt in ihm die Illusionen einer einsamen, isolierten Imaginations- und Wunschwelt, die allen Anderen fremd bleiben muss. Doch wie soll man eine Imagination ohne ein Begehren nach den Blicken der anderen verstehen können? Wie soll man, auch wenn die Spiegelungen uns durch Vergessen und Verdrängen oft abhanden gekommen sind, verstehen, weshalb für alle Vorstellungen ein Verlangen nach Anerkennung gilt? (Vgl. dazu die Argumentation für die zweite Kränkungsbewegung in Band 1 und Kapitel II.3.5).

(3) Das *Reale* schließlich tritt als Grenzbedingung und weitere Kränkung hinzu. Jegliche Letztbegründung von Diskursen wird durch das Erscheinen jener Lücken gekränkt, die nicht vorhersehbar waren. Die Vorhersehbarkeit müsste abgeschlossen und vollendet werden, aber gerade dies ist in der Geschichte der Diskurse nie gelungen. Auch die Versuche von Habermas und Apel scheitern an diesem Versuch, weil ihre symbolischen Lösungen imaginär und real subvertiert werden.

Diese Subversion setzt allerdings einen neuen Beobachterstandpunkt voraus. Denn dies ist genau die Eigenart diskursiver Beschränkungen, dass erst aus der Vorverständigung einer Gemeinschaft von Verstehenden sich Perspektiven ableiten lassen, die beim Anderen Grenzen vorfinden, die dieser nicht sieht und nicht sehen kann. So stehen sich die Kritiker gegenüber. Ihre Argumente grenzen ein und schließen aus. Aber allein ihr Auftreten ist schon Indiz dafür, dass die unterstellte Einheit letzter Argumentationsfiguren einer rationalen Verständigung in die Möglichkeiten gemeinsamer *und* unterschiedlicher Verständigungen zerfällt. Es bleiben uns nur noch Spielregeln, die klären helfen, wie wir die Debatten und Diskurse führen. Aber diese Regeln sind im Gegeneinander der Diskurse nicht mehr argumentationsfähig als letzter Geltungsanspruch eines Diskursbereiches, sondern nur noch als Beanspruchung unterschiedlicher und widersprüchlich akzeptabler Diskurse und der Macht, diese durchzusetzen.

So sind Beobachter immer auch Teilnehmer von Verständigungsgemeinschaften. Die Qualität ihrer Erwägungen, ihrer Rationalisierungen wie ihrer Wünsche und Handlungen mag je nach Beobachterstand wechseln, aber sie werden nie aus einer Verständigungsgemeinschaft entlassen. Diese selbst aber ist kein monolithisches Unternehmen, keine Einheit einer wissenschaftlichen Gemeinschaft mehr, sondern zerfällt in die Pluralität von Ausschließungen, Abweichungen, Modifizierungen, die an der Seite von großen Theorieschulen mit ihrem Harmonisierungsstreben stehen. Leichter als für wissenschaftliche Gemeinschaften geben wir dies für die Beziehungswirklichkeit zu. Aber wir müssen auch zugeben, dass jeder Wissenschaftler in Beziehungen steht. Nur durch die übliche Zumutung einer Begrenzung seines Beobachtens und Handelns aus dem Vorverständnis seiner Lebenswelt heraus wird er wissenschaftlich arbeiten können. Aber die Lebenswelt mutet den Beobachtern auch eine Unterschiedlichkeit von Beobachtern zu.

Zu Beginn des Kapitels über die Beziehungslogik habe ich drei Schwierigkeiten festgestellt, unter denen die Beziehungswirklichkeit beobachtet wird:

(1) *Das Theorie-Praxis-Problem:* In Beziehungen reden, denken, handeln und fühlen wir anders als in Beobachtungen über Beziehungen, die von außen angestellt werden. Theorien greifen nur begrenzt, um die Praxis von Beziehungen zu erfassen. Dies habe ich in den vorangehenden Abschnitten in vielfacher Weise diskutiert und belegen können. Die Teilnehmer in Beziehungen bilden zwar Theorien über ihr reales und virtuelles Handeln, aber diese Theorien sind im *experience* – in den Praktiken, Routinen und Institutionen von Beziehungen – oft widersprüchlich, ambivalent, offen. Zu den symbolischen Leistungen treten stets imaginäre hinzu, die vor allem Projektionen motivieren und Virtualisierungen – als Hineinversetzen oder Hineinversetztwerden in Andere – ermöglichen. Die symbolische Begrenzung durch Theoriebildung ist zwar für Beziehungen notwendig, aber nie hinreichend. Der Diskurs der Beziehungswirklichkeit unterscheidet sich fundamental von einem Diskurs des Wissens (vgl. weiterführend Kapitel IV.4). Je mehr wir von Beziehungen erfahren wollen, desto stärker müssen wir uns der Praxis von Beziehungen zuwenden. Dies erfordert, die Selbstbeobachtungen in Beziehungen zu stärken und theoretisch voreingenommene Verallgemeinerungen durch Theorien nicht überzubewerten.

(2) *Die Interaktion:* Das interaktive Verhältnis, das grundlegend für alle Beziehungen ist, erfordert ein zirkuläres Beobachtungsmodell, das uns als Beobachter immer wieder überfordert. Deshalb waren Überlegungen zur zirkulären Beobachtungslogik, die sich als Psychologik erwiesen hat, für mich entscheidend, um thesenhaft Möglichkeiten als auch Grenzen in diesem Beobachtungsraum zu unterscheiden. Gerade die Interaktionen subvertieren jene verobjektivierten Ansprüche, wo das vermeintlich einsame und monadische Individuum noch meinen könnte, eine beste oder letzte Position der Beobachtung einzunehmen.

(3) *Die Unschärfe der Beobachtungen:* Sie wirkt im Raum der Beziehungen noch stärker als in den Kränkungsbewegungen der wissenschaftlichen Sichtweisen. Beziehungen können nicht so eindeutig operationalisiert, so begrenzt symbolisiert, so systematisch unter Ausschlussbedingungen reguliert werden, wie die Objektivierungen der wissenschaftlichen Welt. Aber Beziehungen subvertieren über die Verständigungsgemeinschaften auch jene wissenschaftlichen Diskurse, die sich frei von den Unschärfen der Psychologik wähen.

Wenn ich immer wieder auf das Wechselspiel von Beziehungen und wissenschaftlichen Perspektiven über diese abgehoben habe, dann stellte sich mir bereits ein lebensweltlicher Zusammenhang, den ich weder in den Kränkungsbewegungen noch für die Beziehungswirklichkeit bisher hinreichend thematisiert habe. Im nächsten Kapitel will ich mich daher explizit der Lebenswelt zuwenden, um die bisherigen Analysen zu relativieren und in andere Perspektiven zu stellen.

IV. Lebenswelt als Welt- und Produktionswirklichkeit

1. Die Unschärfen der Lebenswelt und das Primat der Perspektivität

Der Begriff Lebenswelt verweist auf eine Welt, in der sich Menschen interaktiv immer schon bewegen, wenn sie engere (auch wissenschaftliche) Beobachtungen anstellen oder Beziehungen eingehen. Dieser Begriff ist ein Konstrukt, um in durchaus unterschiedlicher Akzentsetzung auf das Problem aufmerksam zu machen, dass die je subjektiven, singulären Ereigniswelten der Subjekte immer auch in einen Kontext eingebunden sind, der überhaupt erst definieren hilft, was als subjektiv und singulär oder auf der Gegenseite als historisch notwendig und invariant gesetzt werden kann. Unterschiedliche Konzeptionen, dieses Problem zu bewältigen, finden wir beispielsweise in der Phänomenologie des späten Husserl, in den Lebensformanalysen des späten Wittgenstein und in den Betrachtungen zu System und Lebenswelt bei Habermas (vgl. zum Konzept der Lebenswelt Habermas 1988, II, 182 ff.). In relativ einfacher Weise hat Schütz das Problem, um das es hier geht, beschrieben: „Die Wissenschaften, die menschliches Handeln und Denken deuten und erklären wollen, müssen mit einer Beschreibung der Grundstrukturen der vorwissenschaftlichen, für den – in der natürlichen Einstellung verharrenden – Menschen selbstverständlichen Wirklichkeit beginnen. Diese Wirklichkeit ist die alltägliche Lebenswelt.“ (Schütz/ Luckmann 1979, 25)

Meine konstruktivistische Analyse kann einen solchen Anspruch in Richtung Beziehungswirklichkeit präzisieren helfen. Da die wissenschaftliche Welt immer auch eine Beziehungswirklichkeit impliziert, da sie zudem in ihren jeweiligen Perspektiven unterschiedliche Unschärfen der eigenen Setzungen als Kränkungen ihrer Ansprüche erkennen muss, reicht es kaum mehr hin, Wissenschaftlichkeit gegen die Lebenswelt zu setzen. Die Wissenschaften sind längst mit der Lebenswelt, in der Beziehungen sich abspielen, verflochten. Oder anders gesprochen: Es ist hier allein vom Beobachterstandpunkt abhängig, überhaupt eine Unterscheidung nach Wissenschaft und Lebenswelt vorzunehmen.

Der interaktionistische Konstruktivismus sieht die Beziehungswirklichkeit als einen Beobachterraum, der sich ständig mit einer engeren (hier wissenschaftlichen) Beobachtungswelt und einer weiteren (offeneren) Lebenswelt überschneidet. Hier wirkt ein Primat der Perspektivität: Es hängt überhaupt von den gewählten Perspektiven bestimmter Beobachter in bestimmten Verständigungsgemeinschaften (damit auch bestimmter Teilnahme) ab, welche Bevorzugungen welcher Welten sie als Akteure wählen. Allerdings sind diese Wahlen nicht ganz so freiwillig, wie es vielen Konstruktivisten aus einer überwiegend subjektivistischen Sicht erscheint. Dies liegt an der Vorgängigkeit der Lebenswelt,

wie es insbesondere Habermas herausgearbeitet hat. Was bedeutet diese Vorgängigkeit?

Wir müssen anerkennen, dass alle Konstruktionen von Lebenswelt immer schon eine rekonstruierte Lebenswelt voraussetzen: Das Kind erfindet sich seine Sprache, aber es findet schon eine Sprache vor; wir verändern eine Praktik in unserer Beziehung, aber wir leben immer schon in Praktiken; wir entdecken eine neue Art der Begegnung, aber diese steht immer schon in einem Wechselspiel zu anderen Routinen; wir konstruieren eine neue Institution, aber diese steht neben anderen Institutionen und hat ihre institutionelle Geschichte. Alle diese Beispiele setzen auf ein neues Erfinden, auf ein eigentliches Neu-Konstruieren, aber sie zeigen im Rahmen einer Lebenswelt immer auch die Macht der Rekonstruktionen. Es hängt nun ganz vom Primat der Perspektivität ab, was wir mehr betonen: das konstruktive oder das rekonstruktive Geschehen. Dies teilt übrigens oft gerade Konstruktivisten in zwei Lager: Die psychologisch orientierten Therapeuten orientieren sich mehr auf die Konstruktionen, um hierüber in der Therapie die Veränderung bestehender Systeme zu betonen; die soziologisch orientierten Systemtheoretiker hingegen favorisieren Rekonstruktionen, die uns verstehen lassen, was bereits geschehen ist und deshalb geschehen wird oder könnte.

Schauen wir zunächst bevorzugt auf die Rekonstruktionen. In der neueren Soziologie ist es üblich geworden, die gesellschaftliche Modernisierung entweder als funktionale Differenzierung gesellschaftlicher Systeme oder als Enttraditionalisierung der Lebenswelt zu beschreiben (vgl. Habermas 1991a, 234 ff.). Das Projekt der Moderne hat sich besonders im Wirtschaftssystem über Arbeits-, Kapital- und Warenmärkte ausdifferenziert, wobei sich die Differenzierung zwischen Gesellschaft und Staat, zwischen Bürokratien und machtgesteuerten Systemen der Verwaltung als funktionale Ausdifferenzierung in spezialisierte Teilsysteme darstellen lässt. Solche Ausdifferenzierungen führen zu allerlei Problemen, die der technisch-wissenschaftliche Fortschritt bei gleichzeitiger Differenzierung des Wirtschaftssystems mit sich bringt. Die differenzierten Subsysteme gewinnen eine eigene Mächtigkeit und scheinen in ihrer Entwicklung selbst kaum noch kontrollierbar; ihre Leistungen sind schwer in ihrer Umweltbedeutung erfassbar und in ihrer Komplexität kaum noch kommunikativ überschaubar; die Systeme selbst werden damit zu künstlichen Agenzien nicht nur bei der Bewältigung von Lebensprozessen, sondern führen ihrerseits auch zur Produktion von Krisen, die den lebensweltlichen Beobachtern erscheinen. Zu diesen und weiteren Aspekten der Ausdifferenzierung hat z.B. Luhmann (1987) gearbeitet, indem er besonders den funktionalen, entsubjektivierten Rahmen betonte (vgl. zu Luhmann auch Band 1 Kap. II.2.5). Die Enttraditionalisierung, die besonders von Theoretikern der Postmoderne (oder den verschiedenen Varianten dieses Denkens als Spätmoderne, flüssige Moderne, reflexive Moderne) bearbeitet wurde, bedingt eine Zersetzung religiöser Weltbilder, ein Ende der großen Entwürfe und weltanschaulichen Leitlinien, die durch Tradition gegeben sind, gleichzeitig aber auch die Aufrichtung neuer, versachlichter Ideale, die eine gesellschaftliche Funktionalität im Rahmen von Komplexität und Waren- und

Wertevielfalt garantieren sollen (eine gute Zusammenfassung all dieser Sichtweisen gibt Bauman in seinen Arbeiten).

Wir können die Modernisierung aber auch unter einer anderen Perspektive beschreiben. Es ist dies die Perspektive, dass die Beobachtungswelt im engeren Sinne die verdinglichende, herstellende und kausal orientierte, die auf Determinismus und Produktivität linearer Ereignisse bezogene technisch tätige Welt, die mit Waren und Sachen beschäftigt ist, immer mehr in den Vordergrund rückt, um sich die Welt der Beziehungen mit ihrer Vielfalt von lebendigen Prozessen untertan zu machen. Zumindest ist es auffällig, dass in den menschlichen Beziehungen Veränderungen aufgetreten sind, die den Menschen zunehmend mehr aus dem Verband einer sozialen Umwelt in Sippen und Gemeinschaften, in größeren Familien herausstoßen, und einem autonomen Dasein als isolierter Konsument bei gleichzeitiger normativer Einbindung in gesellschaftliche Praktiken, Routinen und Institutionen, durch die er in seinen Handlungen zur Rechenschaft gezogen wird, einverleiben. Um Konsument zu sein, bedarf es andererseits des Menschen auch als Produzenten. Für diesen beschreibt Marx in seinen Entfremdungsthesen ebenfalls einen Sinnverlust. Es ist ein Verlust an unmittelbarer Teilnahme, an einer direkten Partizipation des Akteurs, der sich beobachtend abhängig vom jeweils Dritten sieht, das ihn als Mensch von der Ware und ihren Aneignungsformen trennt oder unterscheidet: Sei es, dass er als Produzent nur noch Lohnarbeit verrichtet, indem er Waren produziert, die ihm nicht mehr gehören oder zugerechnet sind; sei es, dass er als Konsument nur die Waren kaufen kann, die seinem Lohn entsprechen und die ihm damit nach gesellschaftlichen Ausbeutungs- und Aneignungsformen zugerechnet sind. Entfremdung des Subjekts bedeutet, dass er weder als Produzent noch als Konsument das unmittelbar genießen kann, was er selbst hergestellt hat und dass überhaupt die Unmittelbarkeit nicht mehr zugerechnet werden kann. Diese Unmittelbarkeit zurückzugewinnen und die Entfremdung abzustoßen, dies erscheint wie ein romantisches Ideal, das seine ursprüngliche Liebe sucht. Aber wie kann dies in einer arbeitsteiligen Welt, die allen Reichtum ihrer Warenwelt in Differenzierung, Aneignung, Ausbeutung gewinnt, noch vorstellbar sein? Es wird nur vorstellbar als Utopie, als ein Prinzip Hoffnung, dessen gelebte Formen in der Nachfolge von Marx aber nicht die Mechanismen überwinden konnten, die Grund zur Hoffnung geben würden. So wird die Dekonstruktion des Marxismus, wie wir sie z.B. bei Ernesto Laclau und Chantal Mouffe finden (vgl. 1991), zum Ausgangspunkt einer ernüchterten Sicht, die zwar kritisch gegen die Entfremdung und Ausbeutungsformen bleibt, aber nicht mehr euphorisch gegenüber Universalansprüchen und Revolutionsidealen ist. Die menschlichen Beziehungen sind stärker von den Formen durchdrungen, aus denen sie fliehen müssten, wenn sie die Entfremdung in ihrer reinen, theoretischen Form sehen wollten. Aber wollen sie es sehen?

Die Chancen der Individualisierung locken mehr denn je. Die Entbettung aus Traditionen eröffnet neue Freiheitsräume und die klassischen Entfremdungsformen von Aneignung und Ausbeutung entschwinden im neuen Panorama der scheinbar unbegrenzten Möglichkeiten. Entbettung bedeutet zwar auch eine Ausstoßung aus einer Mehrgenerationenperspektive, die Auslöschung eines Lebens

im emotionalen Verbund von großen Familien oder Gemeinschaften, sie bedeutet damit einen Bindungsverlust, aber zugleich den Gewinn an neuen Freiheiten und Möglichkeiten. Als Erinnerung bleiben die Bindungssehnsüchte von Kleinfamilien, die immer mehr überfordern, wenn die Freiheiten so betont werden. Die Arbeiten von Zygmunt Bauman sind für eine solche Analyse prototypisch geworden. Sie betonen die Verflüssigung unserer Lebensverhältnisse und Lebenswelt, sie zeigen die Symptome nach Chancen und Risiken auf, aber sie suchen nicht mehr in einer kapitalistischen Grundkonfiguration die Ursache allen Übels oder die Chancen aller Veränderungen. Statt großer Theorie gibt es viele Beispiele, gibt es das, was wir in der Lebenswelt erfahren – als Möglichkeiten, Unterschiede, Heterogenität, Diversität, Pluralität, Multikulturalität usw., die sich als widersprüchlich bis ambivalent erweisen. Damit sind Perspektiven bezeichnet, die auf der Phänomenebene der Lebenswelt ebenfalls das Thema der Unschärfe uns vor Augen führen, wie es für die Wissenschaften in Band 1 in Form der Kränkungsbewegungen bereits bearbeitet wurde.

In der Lebenswelt wirkt in der Verflüssigung der Moderne besonders das Konstruktive, das auf den Rekonstruktionen der Moderne und ihrer Hoffnungen aufsetzt, diese dekonstruiert und neu orientiert. Deshalb wende ich mich nachfolgend der heute zentralen Lebensweltideologie zu: Sie soll für alle Optionen dienlich sein und möglichst wenig Zwang auf die Freiheit des Individuums ausüben. Die damit verbundenen phänomenologischen Blicke können nur eine Einleitung in das Thema sein. Anspruchsvoller wird dann in den folgenden Kapiteln zu fragen sein, inwieweit wir systematisch die Lebenswelt aus konstruktivistischer Sicht bearbeiten könnten oder sollten.

2. Die Multioptionsgesellschaft als Oberflächenbeschreibung

Die Unschärfen der Lebenswelt und das Primat der Perspektivität machen sich in phänomenologischen Beobachtungen und Beschreibungen der Postmoderne geltend, die jeweils besondere Aspekte der Entwicklung und Veränderung hervorheben. Da ist z.B. von Modernisierung (Loo/Reijen 1992) die Rede, um in einer zunehmenden Individualisierung (mehr Freiheiten), einer Differenzierung der Lebenswelt (mehr Möglichkeiten), einer Funktionalisierung (mehr Aufgabebereiche), einer voranschreitenden Arbeitsteilung (mehr Waren/mehr Berufe) als auch einer Pluralisierung und Multikulturalisierung (mehr Kulturen in einem Kulturraum) Hauptbezugspunkte einer modernen Gesellschaft zu beschreiben. Oder man spricht von der Modernisierungsfalle (Wahl 1989), um damit die Krise zu bezeichnen, in die man gerät, wenn man die drei zentralen Mythen der Moderne als Wahrheit und nicht als Illusion vertritt: Die Unbegrenztheit des Ich-Kults, den Fortschritt als Ausdruck jeglichen Glücks, die Liebesehe und das Familienidyll als vorrangiges Ziel. Die widersprüchlichen Phänomene in der Lebenswelt zeigen, dass wir uns gerne übernehmen. Und auch die Beschreibung, wo wir uns übernommen haben, erscheint als phänomenologischer Beleg. Als Risikogesellschaft (Beck 1986) erscheint dann alles das, was wir in unseren Wünschen nach immer mehr gerne übersehen: Die selbst produzierten Krisen in der Ökologie, der Arbeitslosigkeit, in einer Zunahme an Gewalt, Kriminalität und Ängsten. Diese Seite nennt Bauman „wasted lives“ (2004), ein verworfenes Leben, in dem es einerseits in seinen Möglichkeiten und Chancen vergeudet wird (Bildungsarmut, Krankheit, Arbeitslosigkeit), andererseits bei den Verlierern der Konsumgesellschaft so erscheint, dass sie selbst wie bloßer Abfall dieser Gesellschaft wirken.

Die Versuche, Entwicklungen und Veränderungen der Postmoderne darzustellen, lassen sich in gewisser Weise zusammenfassen, wenn wir mit Gross (1994) die Oberflächenphänomene in eine Übersicht zu bringen versuchen. Dieser Beschreibung will ich mich zuwenden, weil in ihr das Primat der Perspektivität als ein wesentliches Problem postmoderner Lebenswelt und von Handlungen in dieser selbst hervortritt und illustriert werden kann.

Die gegenwärtige Lebenswelt kapitalistischer Industriegesellschaften wird in einer Beschreibung von Phänomenen oft als gesellschaftlicher Fortschritt, genauer als ein Projekt der Moderne begreifbar, das sich durch Zerstörung und Entzauberung traditioneller, oft mythischer Werte – so Max Weber – auszeichnet. Eine Perspektive hierfür habe ich in Band 1 bereits gegeben: Die Moderne zeigt sich als eine Zunahme von Selbstzwängen bei gleichzeitiger Veränderung von Handlungsräumen (vgl. Kapitel I). Nun schauen wir aus einer lebensweltlichen Perspektive, die eher die Veränderungen von einem geschlossenen Weltbild hin zu einer relativ offenen Lebenswelt aussagt. Peter Gross hat dafür mehrere Phänomene unter dem Stichwort der Entobligationierung zusammengetragen. Ich beschreibe sie in anderer Systematik und teilweise ergänzt um weitere Aspekte, ohne damit eine vollständige Liste anstreben zu können:

- ▶ *Entgrenzung*: Die Grenzen zwischen Kulturen und Nationen, zwischen ehemals relativ geschlossenen symbolischen Zusammenhängen und offenen Fortentwicklungen verschwimmen immer mehr. Die Folge ist eine geringer werdende Zahl kultureller Nischen und abgegrenzter Lebensräume. Die Obligationen für bestimmte, geschlossene Weltbilder schwinden daher. Dies hat Auswirkungen auf die menschlichen Auseinandersetzungen. An die Seite der Kriege im Namen großer Ideologien mit ihrer scheinbaren Berechenbarkeit der Motive, rückt zunehmend eine nicht mehr durchschaubare Motivlosigkeit, die sich besonders im Terror ausdrückt. Die Entobligationierung ehemals fester Grenzen in den symbolischen Selbstverpflichtungen erzeugt eine Zunahme von empfundener Willkür, die unvorbereitet jeden treffen kann.
- ▶ *Abbau überkommener Zeitstrukturen*: Die Arbeitszeiten folgen nicht mehr natürlichen Zyklen. Die künstlichen Rhythmen erzwingen neue Gewohnheiten. Freizeit wird verplant und organisiert, wobei ein enormer Realisierungsdruck das erwartete Glück aus dem Jenseits in das Diesseits rückt: Viele Wünsche sollen auf einmal in immer kürzerer Zeit gelebt werden. Eine zunehmende Geschwindigkeit ist sowohl Folge als auch Voraussetzung für diesen Realisierungsdruck: Die Lichtgeschwindigkeit, in der die Wellen der modernen Massenkommunikation die Welt umrasen, verändert das Wahrnehmungsverhalten; der Fernseher als Sehmaschine bringt in Echtzeit alle Ereignisse in Direktschaltung in jeden Haushalt, so dass ein simultanes Erleben möglich wird. Aber diese Geschwindigkeit überfordert die Möglichkeiten, die Informationen noch weitreichend zu verarbeiten. Es wird Zeit gewonnen, um die Zeit zu verlieren, sich intensiv mit der Lebenswelt in Teilbereichen auseinanderzusetzen (vgl. z.B. Virilio 1993). So schwinden die Obligationen auf natürliche Zeitabläufe, auf Rhythmen, die für alle oder möglichst viele gelten. Das Simultane macht die Kultur zugleich unkritisch und oberflächlich (vgl. z.B. Baudrillard 1994).
- ▶ *Enthierarchisierung*: Ehemals stabile gesellschaftliche Perspektiven wie Stände, Klassen oder Schichten unterliegen ihrerseits der Entgrenzung und damit einer Enthierarchisierung. Lebensläufe und Lebensstile werden bevorzugt gegenüber Klassenstilen wahrgenommen. Der kapitalistische Markt drängt darauf, dass sich alle Konsumenten gleichermaßen an ehemals elitären Statussymbolen (Schmuck, Autos, Reisen usw.) erfreuen. Allerdings polarisiert die ungleiche Verteilung des Reichtums die Menschen in arm und reich, was eine versachlichte Hierarchisierung am Maßstab des Geldes gegenüber einer qualitativen (z.B. der Geburt, der Bildung) nunmehr bevorzugt. Die Herkunft wird als Zuschreibung einer dauerhaften Identität und eines berechenbaren Verhaltens zurückgedrängt und auf psychische Mustervorlieben reduziert. Geld als wesentliche Obligation befreit von alten Obligationen, die als Standesgeburt eine Schranke der Herkunft und als Bildung eine der mühsamen Qualifikation mittels Auslese darstellen und ungleich schwerer zu realisieren sind. So wächst die Illusion, dass die menschliche Freiheit mit dem Kapitalismus ihre höchste Form erreicht, weil das Geld als allgemeines Tauschmittel jedem zur Verfügung stehen kann. Illusion ist,

dass die Verfügungsgewalt als gleich vorgestellt wird, aber die Besitzstände tatsächlich sehr unterschiedlich sind. Bildung wird dabei immer mehr zur Zertifizierung, die vom investierten Geld abhängig ist. Elitäre oder auch nur gut bezahlte Positionen erringen diejenigen leichter, die den Besitzständen angehören, um hinreichend ökonomisches, soziales und kulturelles Kapital zu investieren, die das Zertifikat als Eingangsberechtigung (in Schulen, In Universitäten, in Jobs) sichert (vgl. z.B. Bourdieu 1987, 1992).

- ▶ *Säkularisierung*: Religiöse Traditionen unterliegen einem weltlichen Druck, der ihnen zwar nicht die Projektivität raubt, aber die Perspektiven der Projektionen von sakralen auf museale, teilweise auch auf esoterische oder profane Bevorzugungen verschiebt. Hier drückt sich ein fundamentaler Wertewandel aus, der auch eine Privatisierung und Individualisierung des Heiligen bewirkt. Der Mensch wendet sich von den großen Mythen ab und den kleinen Mythemen seiner privaten Weltsicht zu. Dies korrespondiert mit einer Abwehr der ehemals großen Fragen der Mythen und Religionen: Insbesondere zeigt sich der Tod zunehmend weniger als gesellschaftliche Passage in eine höhere Ewigkeit, und das Sterben wird auch weniger als Ausdruck dieser Passage und damit als ein Ausdruck überirdischen Glücks gesehen; hingegen wird die Geburt politisch, rechtlich, technisch, kulturell aufgewertet. Die Betonung der Diesseitigkeit des Lebens, des Genusses, der Verwirklichung von Glück bei gleichzeitiger Maximierung der individuellen Realisierungschancen gegenüber sozialen Verbindlichkeiten wird zum zunehmenden Ausdruck von Reformbestrebungen postmoderner Gesellschaften. Dies führt zur teilweisen Zerschlagung sozialer Besitzstände, die aus den Klassenkämpfen der Vergangenheit herrühren. Wo früher traditionale, religiöse oder soziale Obligationen das Handeln und Denken leiteten, steht heute zunehmend eine Reduktion der Obligationen auf einen persönlichen Lebensstandard.
- ▶ *Verwissenschaftlichung* drängt zwar auf eine Verobjektivierung der Lebenswelt, indem sie die Individuen unter verallgemeinerte Perspektiven stellt, indem sie Perspektiven für Normalität und Unzurechnungsfähigkeit erarbeitet und disziplinierend in der Lebenswelt begleitet, aber sie leidet dabei an einer zunehmenden Unschärfe. Ihre Obligationen werden durch Widerstreit im eigenen Begründungs- und Beobachtungsfeld schwierig, teilweise unmöglich. Je mehr sich jedoch völlig gegensätzliche Auffassungen auf *ihre* Wissenschaft berufen können, um so mehr wird die Wissenschaft selbst durch externe Instanzen (Politik, Massenmedien, soziale Interessenlagen usw.) entwertet.

Nehmen wir diese Punkte im Zusammenhang, dann stellen wir als Beobachter fest, dass Obligationen abnehmen, minimiert werden, um so die Optionsmöglichkeiten der Individuen zu erhöhen. Entscheidend ist, dass wir uns überhaupt als freie Beobachter sehen können, die nicht durch ihre vorausgesetzte Teilnahme (an bestimmte Vorverständigungen) schon einen erklärenden Blick für alles haben, was sie da schauen. Wir sind auf einmal in der Lage, die Beobachterrolle freier

gegenüber dem Teilnehmer (der wir immer auch sind) auszuspielen, damit offener zu schauen. Wir erhöhen unsere Optionen, indem wir unsere Teilnahmen relativieren, indem wir offener auf uns als Teilnehmer, Beobachter und Akteur zu reflektieren lernen. Die gelingt, weil wir in der Teilnahme selbst auch gegensätzliche Perspektiven und Positionen vorübergehend einnehmen, wechseln, flexibel halten können, um Freiheiten als Beobachter und Akteure zu gewinnen. Zugleich beschwören wir so allerdings auch die Gefahren der Beliebigkeit.

Gross setzt die Miniobligationsgesellschaft der Multioptionsgesellschaft komplementär gegenüber. Die Obligationen aus der Vergangenheit werden nach und nach in Optionen für eine Zukunft verwandelt. Optionen sind für Gross prinzipiell realisierbare Handlungsmöglichkeiten. Die Postmoderne scheint dadurch ausgezeichnet zu sein, dass sie diese Handlungsmöglichkeiten immer weiter differenziert und ins Extreme treibt. Dies führt nicht nur zu einer Steigerung der Erlebens-, Handlungs- und Lebensmöglichkeiten, sondern auch zu einem Bewusstsein breiter Massen, die Teilhabe an diesen Prozessen zu steigern. Es wird zu einem kulturell immer wichtigeren Wert, den Grad der Teilhabe zu erhöhen.

Dabei stellt sich die kritische Frage, inwieweit dieser Wertewandel nicht zugleich eine Sinnentleerung bedeutet. Obligationen sind stets mit normativem Sinn versehen. Sie sollen Menschen in einer sozialen Perspektive auf bestimmte Handlungsweisen verpflichten. Bieten Optionen noch hinreichend verpflichtende Strukturen, um ein soziales Zusammenleben aufrechtzuerhalten?

Bevor wir auf diese Frage antworten können, ist es sinnvoll, die Optionen näher systematisch zu erfassen. Welche Beobachterbereiche für Optionen bieten sich an?

Gross unterscheidet sechs Stockwerke der Multioptionsgesellschaft (ebd., 44 ff.), die ich ebenfalls etwas modifiziert darstellen möchte:

(1) Die Basisebene der Multioptionsgesellschaft ist die Ebene der Waren und Produkte. Diese werden in immer schnelleren Zyklen, in scheinbar zunehmend individualisierter Form hergestellt. Es gehört zur postmodernen Warenästhetik, dass sie auf den Optionscharakter selbst aufmerksam macht und die Wahl der Option als Perspektive der Freiheit, des Glücks und der Erfüllung individueller Wünsche ebenso spiegelt wie als Ausdruck eines intersubjektiv nur so erreichbaren Status.

(2) Einen Stock höher befindet sich die Berufswelt. Die Berufe haben sich differenziert, was mit der Warenproduktion auf der untersten Ebene korrespondiert. Die Berufswahl ist eine Option der Moderne, die heute zeitlich immer stärker entwertet wird: Man lernt in Lebensabschnitten zunehmend mehr neue Optionen zu erwerben und zu realisieren, um den Halbwertszeiten der Waren und Märkte zu entsprechen. Arbeitsteilung, unterschiedliche Arbeitszeiten, unterschiedliche Karrieren bei relativ gleichen Ausgangspunkten, ein Nach- und Nebeneinander von Möglichkeiten und Handlungschancen, ein Auf und Ab von Qualifizierungs- und Dequalifizierungstendenzen sind für dieses Stockwerk charakteristisch.

(3) Liebe, Partnerschaft und Familie werden zu einem Optionsbereich, in dem kaum noch etwas auf Dauer geregelt ist. An die Stelle von unlöslichen Ehen rücken Lebensabschnittspartner; Kinder wachsen nicht mehr selbstverständlich in ihren Ursprungsfamilien auf; sehr unterschiedliche Formen von Zusammenleben und Familienstand sind möglich. Insbesondere im Blick auf die Fortpflanzung gilt die Option des Kinderwunsches durch die Regulation von Verhütungsmitteln. Der hohe Sinn der Optionsfreiheit in diesem Bereich wird besonders dramatisch von jenen erfahren, denen Optionen durch äußere Umstände verwehrt werden. Dies wird schnell zum Ausdruck eines schicksalhaften Unglücks (z.B. biologische Unfähigkeit, die Kinderoption wahrzunehmen, weil selbst die neuen, technischen Optionen künstlicher Befruchtung versagen).

(4) Die Lebensstile und Lebensläufe vereinigen in der Postmoderne so ziemlich alles aus der Vergangenheit, was möglich ist. Lebensentwürfe entbinden sich zusehends von Alter, Geschlecht oder sozialer Schicht. Dies zeigt sich z.B. im Beruf an einzelnen, aufeinander folgenden Karrieren (oder deren Scheitern), an serieller Monogamie, die sich in aufeinander folgenden Ehen ausdrückt usw. Es zeigt sich auch in einer Anhäufung von Optionen, indem mehrere Berufe oder Partnerschaften gleichzeitig geführt werden.

(5) Die Erlebniswelten zeichnen sich insbesondere durch eine zunehmende Teilhabe an den virtuellen Angeboten der Massenmedien aus. Diese werden zum Schrittmacher aller Optionsbereiche (ebd., 40). Diese Welten führen einerseits zu einer Verlagerung der Erlebnisse in die Häuser und damit zu einer Isolierung der Erlebenden, oder sie steigern andererseits Erlebnisangebote so, dass sie als außerhäusliche Angebote noch attraktiv bleiben (im Kino z.B. Riesenleinwände mit großem Soundapparat). Die Virtualisierung benutzt, wie ich schon hervorgehoben habe, die imaginäre Kompetenz, um sie durch ein simultanes Angebot gleichzuschalten. Dies korrespondiert mit einer Werbung für die Angebote aus dem ersten Stock, mit einem Bildungsangebot für den zweiten Stock, das in leichter und lockerer Aufmachung bevorzugt wird, mit Seifenopern für den dritten Stock, in denen Glücksfantasien (oder Horrorszenarien als Abwehrfantasien) entwickelt werden, mit einer Pluralisierung des Angebotes insgesamt, um den unterschiedlichen Lebensstilen nach Marktsegmenten zu entsprechen. Je ähnlicher sich lebensweltliche Darstellungen und Werbung werden, desto stärker rückt die Optionierungsfalle vor: Sie gaukelt eine Freiheit der individuellen Entscheidung vor, die längst zum Ausdruck größter Simultaneität von Darstellungen und Gleichschaltung von Imaginationen geworden ist.

(6) Es bleibt die symbolische Sinnenebene als höchstes Stockwerk. Wahrheit und Weltverständnis werden hier in immer größerem Widerstreit erzeugt und abgelegt. Wissenschaft, Religion, Esoterik und Politik stehen in einem konkurrierenden Nebeneinander, eine Meinungsvielfalt entwickelt wechselnde Moden, die aber keine Kraft mehr zu universellen Erklärungsansätzen auf Dauer finden. Insoweit dekonstruiert die Sinnenebene die eigene Mächtigkeit, die nur noch in historischen Erinnerungen angemahnt oder erwünscht werden kann.

Die Stockwerke, die hier als recht einheitliches Bild dargestellt sind, zerfallen in der Lebenswelt in viele Konstrukte. Insoweit helfen die Stockwerke nur, uns überhaupt ein Gebäude vorzustellen, das noch eine Art Ordnung symbolisiert. Günstiger wäre es wohl, sich ein Bild eines virtuellen Raumes vorzustellen, in dem alle diese Optionen enthalten sind, ohne dass ihnen noch ein fester Platz zugeschrieben werden kann. Man mag noch nicht einmal eine klare Logik in diesem Feld erkennen, weil die Beobachtungsbereiche zu heterogen sind. So könnte man gegen das Gebäude argumentieren, dass in jedem Stockwerk bereits eine Sinnenebene schlummert. Auch werden durch das Bild der Stockwerke die zirkulären Wechselwirkungen zu wenig betont. Aus unserer konstruktivistischen Sicht sehen wir auch hier einen Primat der Perspektivität am Wirken: Als Beobachter konstruieren wir uns noch das Bild eines ganzen Hauses, um das Heterogene in Stockwerke des Beobachtens zu bannen; längst aber müssen wir zugeben, dass wir immer schon Teil dieser Lebenswelt in einem kaum überschaubaren Netzwerk von Beziehungen sind.

Wenn wir nach Ursachen für die Zunahme der Optionen und die Abnahme traditionaler Obligationen suchen, dann bietet uns Gross bloß weitere Phänomene der Lebenswelt an: In der Postmoderne ist eine erhöhte Mobilisierung, eine Beschleunigung, eine Multiplikation der Optionen selbst, ein Glaube an die Diesseitigkeit des Lebens mit Wunschmaximierung, eine ewige Revolutionierung aller irdischen Aufgaben, ein ständiger Realisierungsdruck im Diesseits als letzte Sinn-erfüllung (damit grenzenloser Materialismus), eine Individualisierung der Realisierung selbst zu erkennen. Diese Beschreibungen erscheinen wie Überschriften an den Treppenhäusern in den konstruierten Stockwerken oder wie flüchtige Fahnen im Netzwerk Lebenswelt, eine Ursache im eindeutigen Sinne stellen sie nicht mehr dar. Es sind Beschreibungen einer lebensweltlichen Situation, die offensichtlich nur dadurch zu erklären ist, dass sie *ist*. Hier begegnen uns Phänomene wie Aufklärung und Unaufgeklärtheit, Technisierung und Technikfeindlichkeit, Kommerz und alternatives Denken, Demokratisierung und die Sehnsucht nach starken Führern. Was wird auf Dauer die Oberhand gewinnen?

In der Lebenswelt helfen wir uns an solchen Stellen durch Beobachtertheorien, die das Mythische entzaubern, das Heilige entweihen, das Fatale aus dem Sog des Determinismus befreien, das Einheitliche in seiner Differenz zeigen. Dies erscheint als eine unendliche Arbeit an der Realität. Was bringt uns diese unendliche Arbeit ein? Können wir wenigstens Mindestanforderungen definieren, die wir bei lebensweltlichen Beobachtungen als Konstruktivisten anzustellen haben? Oder bleiben wir den Phänomenen, wie wir es für die Multioptionsgesellschaft beschreiben, nur als Optionen für ein Vielleicht, für etwas Gegensätzliches, Singuläres, Uneindeutiges und oft auch Belangloses ausgeliefert?

3. Die unendliche Arbeit an Welt und Produktion

Im Konstruktivismus steckt der Begriff der Konstruktion, der im Alltagsverständnis oft mit Bauwerken assoziiert wird. Etwas Erbautes ist ein Konstrukt von Hand- und Kopfarbeit, etwa wenn Menschen ein Haus erstellen. Es setzt dies einen Plan, eine Konstruktion im Kopf und eine Ausführung mittels physischer Energien voraus. Im einfachsten Fall wird drauf los gebaut, werden Versuch und Irrtum genutzt, um sich eine vorübergehende Bleibe, ein Dach über dem Kopf zu verschaffen. Oder man nutzt die Konstruktionen der Natur, die als Ort der Geborgenheit umfunktioniert werden. Not macht allemal erfinderisch, sie passt sich den Dingen an, die vergegenständlicht vorliegen. Aber je aktiver sich das menschliche Bewusstsein aus der vorgängigen Mächtigkeit einer Natur löste, je mehr Menschen selbstbewusst auf dem Planeten zu agieren lernten, um so bedeutsamer wurde die aktive Konstruktion, die nichts einer Vorgängigkeit der Natur überlässt, sondern sich selbst als Naturmacht entfaltet. Die Menschen lernen aus ihren Erfahrungen. Sie lernen, soweit es zu ihrer Zeit und zu ihren Bedürfnissen passt. Imaginationen heften sich an die Konstruktionen und eilen ihnen voraus. Die Kategorien Nützlichkeit oder Passung (Viabilität) sind zwar treffend, um diese konstruktiven Vorgänge zu erfassen, aber sie sind im Blick auf das Imaginäre auch zu einfach. Pyramiden, Kirchen und andere ungeheuerliche Bauten atmen einen konstruktiven Geist, der mehr will, als sich eine bloße Bleibe zum kurzfristigen Verweilen eines viablen Menschenlebens in der Natur zu schaffen. Die Unterscheidung von Bauen als direkter Konstruktion und Theorien des Bauens bzw. des Erbauten eröffnet einen Zugang zu einer verdoppelten konstruktiven Welt, die sich in Theorie und Praxis scheidet. Beide Welten schwanken zwischen Imagination und symbolischer Vergegenständlichung, beide bereichern sich gegenseitig, ohne sich je in der anderen aufzulösen. Architektur ist etwas anderes als Häuser, auch wenn sie ohne Häuser unanschaulich bliebe. Bestehende Häuser aber sind nie die Zusammenfassung aller möglichen Architektur. Nur ein Beobachter allerdings, der es sich gestattet, in beide Richtungen zu blicken, wird hier Differenzen bemerken, Unterscheidungen, die neue Unterschiede im Beobachten provozieren. Und blickt dieser Beobachter in seinen oft selbstverständlich erscheinenden Beobachtungen auf sich selbst, dann bemerkt er sich in dem ähnlichen Dilemma wie der Architekt gegenüber seinen Theorien und Vergegenständlichungen: Es ist ein Schwanken zwischen der Selbstformulierung einer Beobachtung und dem Übersteigen dieser Formulierung durch einen unterscheidenden Blick oder ein unterscheidendes Wort. Das Beobachten selbst gerät ständig in den Fluss von Perspektiven. Architektur und Beobachtertheorien sind dann nicht mehr als der Versuch, hierfür eine Statik, ein Gerüst, eine Ordnung, d.h. eben eine Konstruktion zu entwerfen. Allerdings verliert man im Fluss leicht den Überblick und läuft Gefahr zu ertrinken.

All der Materialismus der Vergegenständlichungen von Konstruktionen ist nun aber die große Befriedigung wie auch Täuschung des konstruktiven Tuns. Es ist Befriedigung, soweit sich Bedürfnisse an die Konstruktionen heften, die neue Bedürfnisse produzieren und so zu einer unendlichen Fülle von Wechselwirkungen

im Zirkel des zu befriedigenden Lebens führen. Dabei ist Befriedigung selbst unerreicherbar, weil sie ein Spannungsverhältnis zwischen Subjekt und Welt darstellt, das, wenn es je zu einem Ende käme, nur noch als reine Lust oder als Tod vorstellbar ist. Als Beobachter wissen wir, dass jede Lust zeitlich begrenzt bleibt, und der Tod Grenze jeder individuellen Befriedigung ist. Zur Täuschung wird die Vergegenständlichung hingegen in ihrem Versprechen, dass uns unsere Konstruktionen irgendwann einmal tatsächlich zu einem befriedigenden Ende kommen lassen, an dem letztlich alles gerichtet ist.

3.1 Was ist die *reale* Welt und die *reale* Produktion?

Die Bestimmung einer realen Welt und einer realen Produktion ist eine Schlüsselstelle moderner Erkenntnistheorien. Sie sind von der Intention geleitet, diese Bestimmung rational darzulegen, zu differenzieren, und damit die Legitimität der eigenen Aufklärung über die Welt und das Wesen der Produktion zu dokumentieren.

Kaum deutlicher kann das Dilemma der Intentionalität des Erkennens, das begrifflich (sprachlich) vermittelt ist, diskutiert werden, als an der Einheit der drei Kritiken der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft von Immanuel Kant. Seine Konstruktion ist sehr aufschlussreich. Obwohl der Konstruktivismus die ontologisierende Betrachtungsweise nicht teilt, zeigt Kant doch anschaulich ein Beobachtermodell (und ein implizites Teilnahmemodell) auf, in das wir bis in die Gegenwart geraten sind und auf das wir immer wieder zurückfallen. Deshalb will ich mich zunächst kurz mit Kant auseinandersetzen, um seine Bedeutung für den Konstruktivismus an dieser Stelle zu markieren.

Nachdem Kant das Erkenntnisvermögen für Naturbegriffe vor allem in seiner Kritik der reinen Vernunft und das der Freiheitsbegriffe in seiner Kritik der praktischen Vernunft dargelegt hatte, ergab sich ihm folgendes Dilemma: Der Verstand als das Vermögen überhaupt, Erkenntnisse zu gewinnen, der einerseits über formale Gesetze a priori verfügt, die dem Menschen vor aller Erfahrung eingeboren sind (die Anschauungsformen Raum und Zeit und die Kategorien, wie Kant meint) und andererseits aufgrund und im Rahmen dieser Bedingung der Möglichkeit von Erfahrungen diese empirisch synthetisiert, dieser Verstand und die Vernunft, die ihrerseits ein a priori des sittlichen Handelns im kategorischen Imperativ (Sittengesetz) kennt, beziehen sich zwar beide auf den Boden der Erfahrung, aber sie bedingen sich nicht gegenseitig: „Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluss hat, eben so wenig stört dieser die Gesetzgebung der Natur.“ (Kant 1977, X, 82) Daraus ergibt sich für Kant: „Der Verstand ist a priori gesetzgebend für die Natur als Objekt der Sinne, zu einem theoretischen Erkenntnis derselben in einer möglichen Erfahrung. Die Vernunft ist a priori gesetzgebend für die Freiheit und ihre eigene Kausalität, als das Übersinnliche in dem Subjekte, zu einem unbedingt-praktischen Erkenntnis. Das Gebiet des Naturbegriffs, unter der einen, und das des Freiheitsbegriffs, unter der anderen Gesetzgebung, sind gegen allen wechselseitigen Einfluss, den

sie für sich (ein jedes nach seinen Grundgesetzen) auf einander haben *könnten*, durch die große Kluft, welche das Übersinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert. Der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Natur; der Naturbegriff eben sowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit: und es ist in sofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem andern hinüberzuschlagen.“ (Ebd., 106 f.) Die reine Naturerkenntnis will nichts als die Notwendigkeit und Allgemeinheit dieser Erkenntnis: Wenn Gegenstände fallen, so sucht sie das Fallgesetz als notwendig und allgemeingültig entsprechend der Anschauungsformen und Kategorien a priori herauszufinden. Der Verstand erarbeitet sich diese Gesetzgebung theoretisch. Alle naturwissenschaftlichen Erkenntnisse werden so gewonnen. Die praktische Vernunft zielt hingegen auf die Freiheit des Subjekts. In ihr verfährt der Mensch empirisch gesehen nach der Regel, dass das für ihn gut, nützlich, sinnvoll, erstrebenswert ist, was er will, was ihn befriedigt. Bleibt es bei einer solchen Sichtweise, dann erweist sich der Mensch jedoch als des Menschen Wolf, einer haut den Anderen über das Ohr, jeder versucht, seine Triebbegierden auf Kosten des anderen zu bereichern, so dass die Freiheit des Handelns selbst ad absurdum geführt wird. Kant versteht unter dem Sittengesetz daher ein Gebot schlechthin, einen kategorialen Imperativ, der sich in einer allgemeinen und notwendigen Maxime für alle vernünftigen Menschen niederschlagen kann: „Handle so, als ob die Maxime deines Handelns durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte.“

Hier nun wird deutlich, wie sehr Natur- und Freiheitsbegriff auseinanderfallen können. Wer nach den Gesetzen der Natur eine Atombombe konstruiert, der handelt bezogen auf seine Verstandesleistungen völlig folgerichtig. Bezogen auf die Sicht der menschlichen Freiheit mag sein Handeln hingegen als absurd anzusehen sein (vgl. dazu auch von Kant die Schrift „Zum ewigen Frieden“). Insoweit bedarf es eines vermittelnden Prinzips, um das menschliche Denken und Handeln nicht so weit auseinanderfallen zu lassen, dass es sich bloß selbst als Widerspruch hervorbringt. In seiner Kritik der praktischen Vernunft hatte Kant schon darauf verwiesen, dass es einen Primat der praktischen über die theoretische Vernunft gibt. In der Kritik der Urteilskraft legt Kant dar, dass die Urteilskraft als reflektierende für die Besonderheiten jenes Allgemeine sucht, das auch ein verknüpfendes Band zwischen Natur- und Freiheitsbegriffen herstellen hilft. Die Urteilskraft verknüpft beide Pole über das Prinzip der Zweckmäßigkeit. „Dieser transzendente Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur ist nun weder ein Naturbegriff, noch ein Freiheitsbegriff, weil er gar nichts dem Objekte (der Natur) beilegt, sondern nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen, vorstellt, folglich ein subjektives Prinzip (Maxime) der Urteilskraft“ (ebd., 93).

Die Annahme lautet hier a priori, dass die Urteilskraft, aus Gründen, die wir nicht kennen, eine gesetzliche Einheit des Mannigfaltigen uns ermöglicht, und ohne diesen Leitfaden wären wir verloren. Denkbar ist immerhin, dass die Mannigfaltigkeit der Natur so groß wäre, dass unser Verstand in den Spezifikationen der

Natur gar keine Ordnung fixieren könnte, so dass die Urteilskraft in subjektiver Hinsicht zwar nicht der Natur (an sich), wohl aber dem Menschen (für sich) vorschreibt, was man als Gesetz der Spezifikation der Natur ansehen muss: „Wenn man also sagt: die Natur spezifiziert ihre allgemeinen Gesetze nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit für unser Erkenntnisvermögen, d.i. zur Angemessenheit mit dem menschlichen Verstande in seinem notwendigen Geschäfte: zum Besonderen, welches ihm die Wahrnehmung darbietet, das Allgemeine, und zum Verschiedenen (für jede Spezies zwar Allgemeinen) wiederum Verknüpfung in der Einheit des Prinzips zu finden: so schreibt man dadurch weder der Natur ein Gesetz vor, noch lernt man eines von ihr durch Beobachtung (ob zwar jenes Prinzip durch diese bestätigt werden kann).“ (Ebd., 95 f.)

Die Natur mag also in ihren Gesetzen eingerichtet sein wie sie will, die reflektierende Urteilskraft aber will, dass sie nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit durchforscht wird, „weil wir, nur so weit als jenes Statt findet, mit dem Gebrauche unseres Verstandes in der Erfahrung fortkommen und Erkenntnis erwerben können.“ (Ebd., 96)

Das Prinzip der Zweckmäßigkeit bedeutet, dass wir uns eine Vorstellung von Natur missfallen lassen würden, die geringe Voraussagen bietet und durch Heterogenität ihrer Gesetze charakterisiert ist, auch wenn wir unter Umständen uns öfter damit zufrieden geben müssen, eine Mannigfaltigkeit nicht unter ein Prinzip vereinigen zu können (vgl. ebd., 98). Zusammenfassend heißt es bei Kant: „Der Verstand gibt, durch die Möglichkeit seiner Gesetze a priori für die Natur, einen Beweis davon, dass diese von uns nur als Erscheinung erkannt werde, mithin zugleich Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben; aber er lässt dieses gänzlich *unbestimmt*. Die Urteilskraft verschafft durch ihr Prinzip a priori der Beurteilung der Natur, nach möglichen besonderen Gesetzen derselben, ihrem übersinnlichen Substrat (in uns sowohl außer uns) *Bestimmbarkeit durch das intellektuelle Vermögen*. Die Vernunft aber gibt eben demselben durch ihr praktisches Gesetz a priori die *Bestimmung*; und so macht die Urteilskraft den Übergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich.“ (Ebd., 108)

Welche Gründe gibt es also a priori, die Zweckmäßigkeit als Prinzip zu sehen, das bei einer Betrachtung der Natur als Ganzem fungiert?

Aus der Verstandestätigkeit ergeben sich zwar die allgemeinen Formen der Naturgesetzmäßigkeit, denen sich die besonderen Gesetze unterordnen, aber dies kann nicht unvermittelt gedacht werden. Der Inhalt der Besonderungen ist empirisch, und es ist für die beobachtende Vernunft des Menschen nicht eindeutig zu ergründen, warum es dieser und kein anderer Inhalt ist. Auch wenn Kant in seinem Alter versucht hat, die reine Naturerkenntnis als Basis aller Wissenschaften zu formulieren, so ist ihm ein plausibler Übergang von der Metaphysik zur Physik nicht gelungen. Wenn er meint, dass als eigentliche Wissenschaft nur die genannt werden kann, die apodiktisch ist – und der Chemie den Status der Wissenschaft aberkennen will, weil sie zu empirisch verfährt (vgl. Kant 1977, IX, 12), dann versucht er die unmögliche Fixierung dieses Inhalts eben doch. Die Besonderheiten der Natur erweisen sich jedoch als empirische Basis aller Urteils-

setzungen, der die Zweckmäßigkeit als Schema bleibt, um sich nicht dem Chaos zu überlassen. Das Besondere der Natur erweist sich damit als zweckmäßig, nimmt gleichsam Rücksicht auf unsere Erkenntnis, indem es sich unter die A-priori-Formen unseres Verstandes einordnen lässt und ein für uns sinnvolles Ganzes ergibt.

Der höchste Zweck aus der Sicht der praktischen Vernunft ist das Sittengesetz, das die menschliche Freiheit auf den Begriff bringt und vermittelt über die Zweckausgerichtetheit der Urteilskraft das Weltganze in einer gerichteten Weltordnung versöhnt.

Der Mensch erscheint hier zwar immer noch als eine Art labyrinthhaftes Wesen, aber die Konstruktion des Labyrinths ist keine vordergründige Konstruktionsaufgabe durch den Menschen selbst, sondern eine durch die Natur a priori gegebene Ordnung, in der auch die Freiheit auf die Pflicht der Wahrnehmung ihrer a priori gegebenen Sittlichkeit zurückverwiesen wird. Kants Weltmodell der Erkenntnis ist voller Zuversicht für die bewusste Bewältigung aller Irrwege durch die Systematisierung der Erkenntnisvermögen des Verstandes, der Urteilskraft und der Vernunft, indem der Verstand die Gesetzmäßigkeiten der Natur erfasst, die Urteilskraft die Zweckmäßigkeiten aller Prozesse der Kunst und teleologischer Naturauffassung nachweist, die Vernunft ihren Endzweck in der Freiheit des (einschränkenden) Sittengesetzes findet. Das Labyrinth ist kein Irrweg mehr, sondern wird durch das sprachliche Kalkül der Festlegungen auf den roten Faden des Erkenntnisvermögens beschränkt, so dass nur noch Abweichungen vom festgelegten Gang als Abirrungen erscheinen mögen. Die Rationalität vertraut nicht auf die Liebe oder den Glauben, sondern einzig auf das begründete Wissen, das durch eine Reflexion des Subjektes in sich selbst erzeugt werden kann. Die Selbstreflexion dieser transzendentalen Methode löst damit die Schleier und Nebel der Gefährdungen durch Selbstbezug auf, was sich letztlich im versöhnenden Gedanken der Zweckmäßigkeit mit sich selbst beruhigt. Dabei bleibt jedoch in der Suche nach reiner Begründung vor aller Erfahrung die Reflexion auf die Zweckmäßigkeit des eigenen gewählten Standpunktes der Begründung unhinterfragt, da er hier in das Schema der a priori vorhandenen Welt eingeborener Verstandeskategorien und Anschauungsformen, von Sittengesetz und Zweckmäßigkeit in sich selbst zurückverlegt werden kann. So bleibt jedoch die Ungeheuerlichkeit des ganzen Gebäudes selbst zwar nicht ohne Namen, wohl aber ohne Begründung des zeitgebundenen Zweckes. Bei Naturvölkern z.B. ist beobachtbar geworden, dass sie in ihren Sprachen aus ihrer Lebenspraxis heraus Zwecke in die Natur projizieren, die sie sprachlich in Namen fixieren. Darin unterscheidet sich das Vorgehen Kants nur im Abstraktionsgrad von der Ordnungssuche eines beliebigen Naturvolkes. Bei beiden bleibt die Begründung der Ordnungsvorstellung selbst unhinterfragbar: einerseits werden ganz natürlich Begriffe gebildet und in der Lebenspraxis gesetzt, andererseits werden sie künstlich durch Abstraktion von der Lebenspraxis gesetzt; eine historische Distanzierung ist für beide Vorgehensweisen nicht erforderlich.

Kant wäre allerdings im Recht, wenn es sich nachweisen ließe, dass der Mensch in seinem Erkenntnisvermögen a priori von Strukturen ausgehen muss, die die

Außenwelt objektiv nur in bestimmter Weise empfinden und wahrnehmen lassen. Hierin liegt in der Tat eine wesentliche Erkenntnisleistung Kants, die wir aus der Sicht der heutigen Naturwissenschaften in mannigfacher Hinsicht konkretisieren und differenzieren können. Allerdings ist Kant andererseits über das Ziel hinausgeschossen, weil er von einem zu begrenzten Fundament der Erfahrung ausging, um sein Modell zu begründen. Besonders Hegel hat in konsequenter Fortführung die ahistorische Betrachtungsweise aufgegeben und die Ebene der bloß beobachtenden Vernunft verlassen. Dies soll uns hier nur sehr reduziert in einer Hinsicht interessieren. Bei Kant erscheinen der Verstand, die Vernunft und die Urteilskraft als allgemeine Gesetzmäßigkeiten der menschlichen Natur, Hegel hingegen versucht sie als begriffene und historisch geronnene Objektivationen erst herzuleiten, bevor er sie setzt. Bei dieser Herleitung zeigt es sich, dass der bürgerliche Mensch Natur und Freiheit wohl über eine Zweckmäßigkeit vermittelt, dass aber diese Zweckmäßigkeit selbst kein überhistorisches Prinzip darstellt, sondern Ausdruck eines Gewordenseins und Werdens ist.

Dabei greift für Hegel der Begriff des Tuns in entscheidender Weise in die Selbstbewusstwerdung der Vernunft ein: „Das Individuum kann daher nicht wissen, was *es ist*, ehe es sich durch das Tun zur Wirklichkeit gebracht hat.“ (Hegel 1970, 3, 297) Hier nun scheint es den Zweck seines Tuns nicht bestimmen zu können, ehe es nicht schon getan hat, obwohl es andererseits den Zweck seiner Handlung vor sich haben muss, wenn es tun will. Betrachtet man es differenzierter, so zeigt sich die Handlung als ein Gemisch von Umständen, Zwecken, Mitteln und Werken, die das Individuum produziert und zugleich als Voraussetzung seiner Produktionen vorfindet. Im Werk vergegenständlicht sich das Individuum, so dass es über das Werk sich vergleichen und von Anderen unterscheiden kann. An dem Werk entsteht im Vergleich jedoch die Differenz von Tun und Sein, das Individuum versachlicht seine Bezüge zu anderen Menschen über seine Produktionen. Doch diese Versachlichung mündet in die Konstruktion eines Labyrinths, in dem man sich total verirren kann, weil die Sache nicht die Sache ist, als die sie erscheint: „Eine Individualität geht also, etwas auszuführen; sie scheint damit etwas *zur Sache* gemacht zu haben; sie handelt, wird darin für andere, und es scheint ihr um die *Wirklichkeit* zu tun zu sein. Die anderen nehmen also das Tun derselben für ein Interesse an der Sache als solcher und für den Zweck, dass die *Sache an sich ausgeführt sei*, gleichgültig, ob von der ersten Individualität oder von ihnen.“ So zeigen sie sich gegenseitig, dass die Sachen schon ausgeführt sind oder geben Hilfen, aber insgesamt täuschen sie sich alle selbst an dem Vorgang: Es ist je das individuelle Tun und Treiben, was „bei der Sache interessiert, und indem sie innerwerden, dass dies *die Sache selbst* war, finden sie sich also getäuscht.“ (Ebd., 308) Aber auch wenn sie tun oder sogar helfen, so ist diese Täuschung ebenso vorhanden: Denn auch sie betrügen die Anderen auf diese Weise. Der Betrug liegt darin, dass es die reine Sache gar nicht gibt, sondern dass sie uns täuscht. Wenn jemand einen Gegenstand produziert, dann scheint er an dieser Gegenständlichkeit zunächst selbst interessiert, aber auf dem Warenmarkt reduziert sich sein Interesse auf die Realisierung des Geld-

wertes. Ein derartiges Beispiel illustriert in aller Deutlichkeit das Auseinanderfallen von Tun und Sein, von Sache und Interesse.

Die sichere Welt der Kantschen Begrifflichkeiten ist hier verflüssigt, die Zweckmäßigkeit differenziert sich in unterschiedliche Interessenrichtungen, sie bezieht sich auf historische und gesellschaftliche Vorgänge. Diese Vorgänge zeigen ihrerseits die Nichtrealisation des Sittengesetzes, das nach Kant a priori in uns liegen sollte und dem nur ein aufgeklärtes Zeitalter folgen könnte. Die historische Sicht eines gegenwärtig ernüchterten Beobachters weist demgegenüber nach, dass sich aufklärendes Wissen und reales Tun und Sein, Sachen und Interessen bloß theoretisch harmonisieren lassen. Das Labyrinth der Welt erscheint nunmehr als Möglichkeit der Verirrungen in die unterschiedlichen Interessenlagen der Menschen selbst, in ihre Entfremdungen voneinander, die nicht durch sprachliche, naturgegebene Unterschiede am meisten befördert werden, sondern durch das Tun der Menschen im gesellschaftlichen Prozess der Produktion und Reproduktion ihres Lebens. Die Warenmärkte der Welt zeigen das wechselseitige Chaos an, den Kampf aller gegen alle, der das Mittel (Geld) zum Zweck verdreht hat, die Verflüssigung der Sitten, die Veränderbarkeit der Natur, die Ausnutzbarkeit der Technik, die Zerstörungskraft der Einsicht in Naturzusammenhänge.

Die Verflüssigung der Begriffe entspricht der Wandlung der Welt, der inneren Dialektik von Aneignung und Entäußerung, die der Mensch agiert und reagiert. Demgegenüber gilt für die Aussagen von Kant, sofern er Anschauungsformen und Kategorien a priori zu fixieren sucht, eine hohe Formalität des Anspruches, die die inhaltliche Differenziertheit im temporalen Kontext aufgrund eines mangelhaften Geschichtsverständnisses einbüßt, um mit einer quasi naturwissenschaftlichen Gesetzesschau zu entschädigen. Aber die erstrebte Universalisierung scheitert zu leicht daran, dass die Analyse eben nie so weit getrieben werden kann, wie es erforderlich wäre, wenn sich der Interpret Kant durch Verallgemeinerung des logischen Schlusses schließlich nur die scheinbar reinen Formen übrigbehält, die unserer Natur an sich entsprechen sollen, obwohl wir als Beobachter so gebaut sind, dass wir Dinge an sich gar nicht erkennen können. Die Dialektik realer *und* begrifflicher Verhältnisse, diese eigenartige und widersprüchliche Synthesis, überfordert unser Denken durch die Verflüssigung, die im geschichtlichen Wandel selbst enthalten ist und auch in den Begriffen ist, die alles auf den Begriff bringen sollen.

Diese längere Einleitung zeigt an, dass der Konstruktivismus sich nicht naiv Zweckmäßigkeitsgeboten im nachkantianischen Sinne – etwa bei der Definition von Viabilität – unterwerfen kann. Einerseits sind solche Zweckmäßigkeitsüberlegungen im Blick auf die Aufgaben von Verständigungsgemeinschaften immer zutreffend. Dies betrifft die grundlegende Beobachterposition: Will ich Funktionen in der Natur oder Gesellschaft gezielt beobachten, dann benötige ich ein Kriterium der Beobachtung. Hier bietet sich die Passung (Viabilität) als sehr allgemeines Konstrukt an: Etwas passt zu dem Zweck, den es beabsichtigt, oder es passt nicht. Andererseits ist dies aber nun eine entschieden vereinfachte Beobachtung, denn als Beobachter zwingt mich in Ausschließungen, indem ich bestimmte Interessenlagen, Machtpositionen, historische Begebenheiten usw.

hervorhebe und andere vernachlässige. Zweckmäßigkeit selbst ist ein kognitives Ordnungskonstrukt, das selbst Voraussetzungen impliziert, die auch im allgemeinen Ausdruck der Viabilität erscheinen. Wann passt denn etwas für einen Beobachter? Seine Konstruktion von Realität umfasst ein weites Spektrum an Ordnungen. Da sich ein Labyrinth von Welt meist leichter mythisch und in vieldeutigen Bildern präsentieren lässt, wird der exaktere Beobachter gezwungen, das Weltbild zu vereinfachen. So sucht er nach der Struktur, nach der Funktion, nach dem Apriori, das alles in einem zu enthalten scheint, um auf lange Sicht durch andere Beobachter enttäuscht zu werden: In dieser Konstruktion von Struktur wurde jene übersehen, bei dieser Funktion wurde eine andere nicht bedacht, im Apriori machte sich a posteriori etwas ganz anderes bemerkbar.

An der bisherigen Gedankenentwicklung können wir rekonstruktiv verfolgen, dass die Auseinandersetzung mit symbolischen Vorgaben unserer Kultur im 19. Jahrhundert eine Veränderung im Bewusstsein durchmachte, wenn wir die Bewegung von Kant auf Hegel dafür nehmen wollen. An die Seite einer rein kognitiven Bedenklichkeit rückt nun auch die Beobachtung eines Tuns, eines konstruktiven Handelns. Besonders John Dewey, inspiriert durch Hegel, hat dies konsequent in seine pragmatische Handlungstheorie umgesetzt. Dies verändert radikal die Beobachtung der realen Welt. Ist sie schon bei Kant nur ein Ding an sich, zu dem wir erst durch unser aktives Denken (bei einem vorgegebenen Vermögen) Zugang finden, so werden nunmehr auch die denkerischen Konstruktionen in den Zusammenhang mit Handlungen, mit einem Tun oder Machen gestellt. Ziel und Prozedur bleiben zwar unterschiedliche Beobachterperspektiven, aber es wird nun erkannt, dass Prozeduren selbst hinter dem Rücken der Konstrukteure bzw. Produzenten einen Rahmen für Beobachter und Beobachtungen, für Teilnahmen und Aktionen entfalten. Diese Veränderung im Bewusstsein ist eine entscheidende Voraussetzung, um überhaupt eine konstruktivistische Erkenntnishaltung einzunehmen. Erst unter dieser Voraussetzung sehen wir, dass die reale Welt ein Konstrukt von Beobachtern und Beobachtungen ist: Sowohl hinsichtlich ihrer Gegenstände als auch ihrer Prozeduren. Und wir bemerken eben aufgrund eines zunehmenden Bewusstseins für die Prozeduren, inwieweit wir als Beobachter in das Unternehmen der Konstruktion einer realen Welt teilnehmend und aktiv verstrickt sind.

Diese reale Welt verwandelt sich damit von einem Abbild der Natur, wie sie naturalistisch mitunter naiv auch heutzutage noch gedacht wird, in eine Welt realer Konstruktionen bzw. Produktionen, wie es bevorzugt im Anschluss an Marx geschieht. Marx hat stärker noch als Hegel die Konsequenz aus der geschilderten Gedankenbewegung gezogen und die menschliche Lebensform als eine durch Menschen selbst produzierte begriffen. Die Arten der Produktion unterscheiden die menschlichen Zeitalter. Aber Marx konnte es nicht gelingen, die Beobachter in der Wahrnehmung der Prozeduren zu verallgemeinern. Zwar war dies sein politisches Ziel (der Klassenkampf als Verallgemeinerung einer wahren Beobachterposition über die realen Produktionen des Kapitalismus), aber die von Marx inspirierten Bewegungen scheiterten immer wieder an den Beobachtergegensätzen, die in Gegensätzen von Macht, Interesse, ungleicher Kapitalver-

teilung von ökonomischen, symbolischen, sozialen, kulturellen Kapital (im Sinne Bourdieus; vgl. Kap. IV.3.3.1.1), in ungleichen Beziehungen wurzeln. So hat sich, wenn wir einen Blick auf widersprüchliche Beobachtungen der realen Welt oder der realen Produktion am Ende des 20. Jahrhunderts nehmen, die Vereinheitlichungstendenz zunehmend aufgelöst und in ein Nach- und Nebeneinander verwandelt, das von den Gegensätzen selbst angetrieben scheint. Dabei haben wir es allemal mit Modellen, mit symbolischen Konstrukten zu tun, die sich gegenständlich und/oder prozedural eine Realität erfinden, um diese ihren Zwecken anzupassen.

Aber gibt es nicht das Reale hinter dieser Realität? Ich kann und will dies nicht bestreiten. Aber ich kann ihm weder einen ontologischen Sinn noch eine beste oder letzte Beobachterposition zukommen lassen. Dieses Reale, so habe ich in den Kränkungsbewegungen in Band 1 gezeigt, ist nur unsere nachträgliche imaginäre, aber hauptsächlich symbolische Verarbeitung von unerwarteten, nicht vorhersehbaren Ereignissen, die unsere Konstruktionen immer wieder heimsuchen.

Damit zeigt sich die Notwendigkeit an, dass Beobachter in ihren Beobachtungen eine Art unendliche Arbeit an Welt und Produktion betreiben. In diesem Treiben gibt es bei Habermas, dem ich mich erneut zuwenden will, einen Versuch, durch die Unterscheidung von objektiver, sozialer und subjektiver Welt an die vorgenannten Positionen anzuschließen. Die Auseinandersetzung mit diesem Versuch soll den interaktionistisch-konstruktiven Ansatz präzisieren helfen.

3.2 Objektive, soziale, subjektive Welt als Beobachterkonstrukte?

Als vergesellschaftete Subjekte nehmen wir nach Habermas an kooperativen Deutungsprozessen teil, die ein Konzept von Welt implizit verwenden (Habermas 1988, 1, 123). Folgen wir phänomenologischen Ansätzen, dann ist in diesem Konstrukt von Welt immer schon eine intersubjektiv geteilte Lebenswelt als nicht mehr hinterfragtes Einverständnis (als kulturelle Überlieferung) konstitutiv. Schütz spricht hier z.B. im Anschluss an Husserl vom Lebenshorizont, einem unthematisch mitgegebenen Hintergrund für die kooperativen Deutungen selbst. Wird dieser Horizont thematisiert und reflektiert, dann wird der Hintergrund fragwürdig. Es eröffnen sich Teilnehmer- und Beobachterperspektiven, die wir bewusst analysieren können, um uns mit unseren Deutungen in der Welt zu situieren.

Nach Habermas sind wir in solcher Weltsituation Teilnehmer dreier Welten:

- ▶ Die *objektive* Welt ist sein Eingeständnis an die traditionelle Wissenschafts- und Dinglichkeitsauffassung, dass wir als Teilnehmer oder Beobachter in einer Welt sind, die wir zugleich als Bezugnahme auf das Existieren von Sachverhalten (außerhalb unserer bloßen Subjektivität) anerkennen. Dies erinnert sehr an Modelle des teleologischen Handelns (vgl. ebd., 129 ff.). Hier erscheinen zwei grundsätzliche Auffassungen von Rationalität als reflexiver Deutung von Welt: „In der einen Richtung stellt sich die Frage, ob es dem

Aktor gelingt, seine Wahrnehmungen und Meinungen mit dem, was in der Welt der Fall ist, in Übereinstimmung zu bringen; in der anderen Richtung stellt sich die Frage, ob es dem Akteur gelingt, das, was in der Welt der Fall ist, mit seinen Wünschen und Absichten in Übereinstimmung zu bringen.“ (Ebd., 130) Der Akteur kann sich deutend äußern oder handelnd agieren, um durch einen Fremdbeobachter beurteilt zu werden: Wahr oder falsch, erfolgreich oder erfolglos, wirksam oder unwirksam sind dann gängige Beurteilungsmuster. Jedes zielgerichtete und strategische Handeln operiert so mit Akteuren und Beobachtern, die zugleich eine objektive Welt voraussetzen, um das zu erreichen, was sie wollen: Die Situierung in einer Welt, in der sie wahrnehmend mit Sachverhalten und Absichten gegenüber Sachverhalten handeln und reflektieren. Hier benötigen sowohl die Akteure wie die Beobachter nur diese eine Welt, die sie als Deutungsrahmen voraussetzen. Der Sinn dieser Welt besteht in einer Bezugnahme auf Sachverhalte. Diesen Teilnehmer- und Beobachtersinn als kooperative Deutung nennt Habermas objektive Welt.

- ▶ Geht es hingegen um normenreguliertes Handeln, dann passt das enge Teilnehmer- und Beobachterkonzept nicht mehr. Neben die objektive Welt tritt nun eine *soziale* hinzu. Die soziale Welt zeigt die Akteure als rollenspielende Subjekte, die mit anderen Akteuren interaktiv handeln. „Eine soziale Welt besteht aus einem normativen Kontext, der festlegt, welche Interaktionen zur Gesamtheit berechtigter interpersonaler Beziehungen gehören. Und alle Akteure, für die entsprechende Normen gelten (von denen sie als gültig akzeptiert werden), gehören derselben sozialen Welt an.“ (Ebd., 132) Der Sinn dieser Welt besteht in einer Bezugnahme auf Normen, die das Handeln regulieren. Diese Normen sind Sollsätze oder Gebote, die für die Teilnehmer und Beobachter der sozialen Welt in kooperativer Deutung als gerechtfertigt gelten. Wieder erscheinen zwei Richtungen als möglich: „Im einen Fall werden Handlungen daraufhin beurteilt, ob sie mit einem bestehenden normativen Kontext übereinstimmen oder von ihm abweichen, d.h. ob sie mit Bezug auf einen als legitim anerkannten normativen Kontext richtig sind oder nicht. Im anderen Fall werden Normen daraufhin beurteilt, ob sie gerechtfertigt werden können, d.h. ob sie es verdienen, als legitim anerkannt zu werden.“ (Ebd., 134)

Ein normenreguliertes Handeln setzt beide Welten voraus: objektiv setzt sie voraus, dass die Subjekte sich auf Sachverhalte beziehen, sozial, dass sie sich mit Normen auseinandersetzen; in der Vermittlung beider Welten müssen sie faktische und normative Bestandteile in Handlungssituationen unterscheiden. Objektivierend sagen sie aus, ob etwas der Fall ist oder nicht; normativ behaupten sie, ob etwas zu Recht oder zu Unrecht geboten ist (ebd., 135).

- ▶ In den beiden bisherigen Welten nach Habermas werden die Akteure den Teilnehmern oder Beobachtern unterstellt, die sich stets auf etwas beziehen, was außerhalb der Aktionen liegt: Auf Sachverhalte oder andere Akteure, auf

Wahrheiten oder Normen. In der *subjektiven* Welt reflektieren sie auf sich selbst, auf ihr eigenes, subjektives Erleben.

Im subjektiven Erleben erscheint ein dramaturgisches Handeln, wie es insbesondere von Goffman (1971, 1983) herausgestellt wurde. Die Teilnehmer- und Beobachterperspektive wird hier gerne mit dem Theater verglichen: Die Beteiligten bilden ein interaktives Publikum, das sich etwas vorführt, um darin beobachtet zu werden, das aber auch beobachtet, um die Beobachtungen mit allerlei (Un-)Sinn zu füttern. So erscheinen die Akteure auf einer Bühne subjektiven Erlebens, um zugleich etwas zu re/präsentieren, anerkannt zu werden, sich und Andere zu inszenieren. Nach Habermas muss sich hier der Akteur, „indem er einen Anblick von sich präsentiert, zu seiner eigenen subjektiven Welt verhalten“ (ebd., 137). Zu dieser subjektiven Welt hat er einen privilegierten Zugang. Allerdings schließt Habermas Empfindungen hier bewusst aus und bezieht sich eher auf intentionale Erlebnisse (ebd.). Sein Problem besteht ohnehin darin, diese unscharfe Welt unter ein bewusstes Muster zu fassen. „Vielleicht kann man sagen, dass Subjektives so durch wahrhaftig geäußerte Erlebnissätze repräsentiert wird“ (ebd.). Es besteht aber immer das Problem, dass solche Subjektivität im Kontext eines Publikums steht, das erst Wünsche oder Gefühle des Handelnden „als etwas Subjektives zurechnet“ (ebd.). Nun hat Habermas Schwierigkeiten, Kognitionen (Meinungen und Absichten) aus der subjektiven Welt ganz auszuschließen, aber sie gehören aufgrund ihrer Bedeutungen eher zur objektiven Welt; als subjektiv allein können sie nur gelten, wenn ihnen kein objektiver, d.h. „kein existierender oder kein zur Existenz gebrachter Sachverhalt entspricht“ (ebd., 138). Gleichzeitig wird Subjektivität aber drastisch auf ein kognitives Modell verkürzt: Sie bemisst sich „allein am reflexiven Verhältnis des Sprechers zu seiner Innenwelt“ (ebd.).

Die Außen- und die Innenweltperspektive der Akteure/Teilnehmer/Beobachter ist für Habermas sehr wichtig. Dies deckt sich in großen Teilen mit dem konstruktivistischen Konzept des Fremd- und Selbstbeobachters. Allerdings unterscheidet es sich auch deutlich im Anspruch der Unterscheidung dieser drei Welten und in der Konzentration auf das kommunikative Handeln. Dieses ist dadurch ausgezeichnet, dass die Akteure nicht mehr geradehin auf etwas in einer dieser drei Welten Bezug nehmen, sondern diesen Bezug durch die Möglichkeiten begrenzen, die die jeweilige Verständigungsgemeinschaft setzt. „Verständigung funktioniert als handlungskordinierender Mechanismus nur in der Weise, dass sich die Interaktionsteilnehmer über die beanspruchte *Gültigkeit* ihrer Äußerungen einigen, d.h. *Geltungsansprüche*, die sie reziprok erheben, intersubjektiv anerkennen.“ (Ebd., 148) Insoweit sind die drei Welten Beobachtungsbereiche, die Habermas erhebt, die sich nach unterschiedlichen Festlegungen gegenseitig ergänzen. Habermas geht es um diese Ergänzung und Begrenzung, um das kommunikative Handeln als übergreifendes rationales Konstrukt auszuweisen. Dass es eine durchaus rationale Struktur des kommunikativen Handelns gibt, kann nicht bestritten werden. Insoweit Habermas auf symbolische Aspekte abhebt,

präzisiert seine Analyse den Beobachterbereich rationaler Verständigung. Bestritten wird von mir allerdings die Ausschließlichkeit des Verfahrens ebenso wie seine problematische Verallgemeinerung. Dem interaktionistischen Konstruktivismus geht es deshalb im Gegenteil um die Durchdringung von Weltbezügen, wobei das grundsätzliche Konstrukt durch ein bloßes Nach- und Nebeneinander verschiedener pluraler Beobachter, die immer in Beziehungen agieren, damit durch ein stärker relativierendes Konstrukt ersetzt wird. Dabei gibt es durchaus Weltbezüge, aber diese werden in der Durchdringung von Perspektiven und weniger in ihrer bloß rational orientierten Begrenzung gedacht. Diese Abgrenzung will ich näher ausführen. Ich will aber hier nicht weiter den durchaus interessanten Verästelungen der 3-Welten-Theorie nachgehen. Das kommunikative Handeln lässt diese drei Weltbezüge erst als Grenzfälle verständlicher werden (vgl. z.B. Habermas 1988, I, 142 ff.). Ich will nur kurz auf die drei Welten direkt eingehen:

- ▶ In den Kränkungsbewegungen hat die objektive Welt für mich eine ausschlaggebende Rolle gespielt. Es ist dies eine engere Beobachtungswirklichkeit, die sich durch den Kontext von Wissen und Wahrheit auszeichnet. Stärker als Habermas betont der interaktionistische Konstruktivismus dabei die re/de/konstruktiven Aktionen der Teilnehmer/Beobachter, wobei die Richtungen der Deutung sich verkomplizieren. Nur in symbolischer Deutung trifft das zu, was Habermas betont: Inwieweit gelingt es dem Akteur, sein Bild von Welt mit der übrigen Welt in Übereinstimmung zu bringen? Inwieweit gelingt es ihm, seine Wünsche und Absichten mit dem, was in der Welt geschieht, in Übereinstimmung zu bringen? Der interaktionistische Konstruktivismus erweitert diese beiden Deutungsrichtungen: Inwieweit gelingt es dem Akteur als gleichzeitigem Teilnehmer und Beobachter in einer Welt (Rekonstruktion von Wirklichkeiten), seine Konstruktionen von Wirklichkeit mit dem in Übereinstimmung zu bringen, was Andere bereits konstruiert haben? (Hierbei zerfallen Verständigungsgemeinschaften in Multikulturalität als Pluralität und Widerspruch von Entwicklungen) Inwieweit konstruiert er hierbei Wünsche und Absichten, die seine Re/De/Konstruktionen antreiben, bereichern, vervielfältigen? Inwieweit motivieren z.B. die imaginären Verschiebungen und Verdichtungen bei solchen Re/Konstruktionen Aspekte der Veränderung, der Dekonstruktion? Inwieweit wirkt neben der symbolischen Ebene das Reale hierbei mit? Das Imaginäre erscheint zwar bei Habermas, aber nur in rudimentärer Form und allein in der subjektiven Welt. Meine Beschreibung aber lautet anders: Das Imaginäre ist eben immer auch unmittelbarer Teil jener scheinbar objektiven Welt und es subvertiert ständig alle Sachverhalte und re/de/konstruktiven Zuschreibungen. Deshalb gibt es auch nicht nur einen reflexiven Zugang zur objektiven Welt, sondern auch einen vor- oder unbewussten, der vielfältige Möglichkeiten der Deutung eröffnet. Das Imaginäre ist Ausdruck einer veränderten Perspektive, die aber strikt die Notwendigkeit einer interaktiven Anerkennung ausdrückt (Interaktion ist für

mich die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Imagination). Das Subjektive als interaktives Anerkennen ist mit anderen Worten jeder objektiven Deutung inhärent. Diesen Gedanken werde ich ausführlich in der konstruktivistischen Diskurstheorie weiter unten aufnehmen.

Das Reale hingegen markiert für die objektive Welt eine Grenzbedingung, die die Akteure in ihrer symbolischen und imaginären Reichweite begrenzt. Wirklichkeiten sind zwar Konstruktionen, aber Konstruktionen von Wirklichkeiten sind nicht das Reale schlechthin. Das Reale ist der Mangel an Deutungsmöglichkeit, die jede Reflexion und Argumentation immer schon voraussetzen muss, um nicht selbstgefällig und illusionär (d.h. abschließend oder abgeschlossen) zu sein.

Aus diesen Erweiterungen heraus kann der Sinn der objektiven Welt für einen konstruktivistischen und interaktionistischen Ansatz nicht nur in einer Bezugnahme auf Sachverhalte in allein reflexiver Deutung bestehen. Der Diskurs des Wissens ist subvertiert und als subvertierter darstellungsfähig. Seine Darstellung erweitert die Beobachterperspektiven auch der Wissenschaft, und dies ist im Grunde der Kern dessen, was die Kränkungs-bewegungen als nachweisliche Schwäche der wissenschaftlichen Argumentationen, als das Ende der großen Entwürfe und des metaphysischen und universalisierenden Denkens dokumentieren.

- Die soziale Welt ist nach meiner Sicht in die verobjektivierende Wirklichkeitskonstruktion immer schon eingeschlossen. Sie durchquert im Mechanismus von Macht und wechselseitiger Beobachterzurechnung jede Objektivierung und subvertiert jeden Sachverhalt. Sachverhalte als reiner Ausdruck von objektiver Welt sind nur aufgrund einer Reduktion des Sozialen aus den Akten der handelnden Wissenschaftler möglich. Radikaler als Habermas sehe ich, dass jede Verständigungsgemeinschaft eine Beziehungswirklichkeit darstellt und *als Beziehungswirklichkeit* mit allen Unschärfen und Mängeln von Beziehungen immer die vermeintlich objektiven Deutungen subvertiert. Dabei spielen Normen gewiss eine ausgezeichnete Rolle, aber sie sind nur der symbolische Ausdruck eines komplexeren Geflechts von Wirklichkeitsdeutungen. In die soziale Welt gehen symbolische, imaginäre und reale Ereignisse ein, die sowohl subjektive wie objektive Deutungen durch Beobachter erzeugen. Eine Trennschärfe zwischen objektiver und sozialer Welt wird nur erreicht, wenn mittels sozialwissenschaftlicher Kriterien, wie sie Habermas z.B. bereitstellt, die Vielfalt der Bezüge auf bestimmte Deutungsperspektiven verschoben wird.

Hier nun entsteht die Grundfrage, inwieweit eine solche interaktive (soziale) Beziehungswelt nicht immer *vor* jeglicher objektivierender oder subjektivierender Deutung steht. Nehmen wir den Vorgang der Konstruktion als ein kulturell vermitteltes Ereignis, dann sehen wir recht klar, dass die soziale Beziehungswirklichkeit (im Sinne einer grundsätzlichen Angewiesenheit des Menschen auf Interaktion) gegenüber der Deutung objektiver Sachverhalte und subjektiver Erlebnisse immer einen Hintergrund bildet. Sachverhalte werden dabei notwendig auch aus dem Kontext von Beziehungen heraus ge-

deutet, wenngleich der Diskurs des Wissens die Aufgabe hat, die Beziehungen zu verschweigen.

In sozialwissenschaftlicher Analyse kann die soziale Welt als normenregulierendes Handeln aufgefasst werden. Aus der Sicht des interaktionistischen Konstruktivismus ist sie zunächst breiter aufzufassen. Die soziale Welt erscheint auch als Beziehungswirklichkeit, in der ein Gemisch aus subjektiven Wünschen (Begehren) vermittelt mit a/Anderen, aus Wissens-, Wahrheits- und Normansprüchen gegeben ist, die in ihrer Vermitteltheit als Re/De/Konstruktionen von Wirklichkeiten ausgeführt werden. Hier konvergieren symbolische und imaginäre Leistungen. Das Reale dient Beobachtern als Grenzbegriff, um die Brüchigkeit des Beobachtungssystems selbst zu markieren.

- ▶ Die subjektive Welt umgreift nicht nur Wünsche und Gefühle, sondern ist von vornherein vermittelt über das Begehren interaktiv strukturiert. Habermas erkennt zwar an dieser Stelle Bedürfnisse an, die sich nach Neigungen und Wünschen oder Gefühlen und Stimmungen aufspalten, aber die Situationsbezogenheit erscheint bei ihm als individualisiert, weil die eigentliche Interaktivität in der sozialen Welt stattfindet. Hier erscheint für mich die reduktive Vereinfachung der drei Welten besonders drastisch, denn in der subjektiven Welt wird die Interaktion verharmlost. Subjektivität ist für mich hingegen prinzipiell an ein interaktives Begehren geknüpft, an Spiegelungen in wechselseitiger Anerkennung, die gerade für den Erlebnis- und Gefühlsbereich gelten und auf Objektivierungen und Sozialisierungen übertragen werden. Habermas sieht die Subjektivität nicht als imaginär vermittelte Prozedur, sondern eher vom Resultat her: „Indem wir z.B. einen Gegenstand oder eine Situation als großartig, reich, erhebend, glücklich, gefährlich, abschreckend, entsetzlich usw. charakterisieren, versuchen wir, eine Parteinahme auszudrücken und zugleich in dem Sinne zu rechtfertigen, dass sie durch Appell an allgemeine, jedenfalls in der eigenen Kultur verbreitete Standards der Bewertung plausibel wird. Evaluative Ausdrücke oder Wertstandards haben rechtfertigende Kraft, wenn sie ein Bedürfnis so charakterisieren, dass die Adressaten, im Rahmen einer gemeinsamen kulturellen Überlieferung, unter diesen Interpretationen ihre eigenen Bedürfnisse wiedererkennen können. Das erklärt, warum im dramaturgischen Handeln Stilmerkmale, ästhetischer Ausdruck, überhaupt formale Qualitäten ein so großes Gewicht erhalten.“ (Ebd., 139) Die von Habermas hervorgehobene Rechtfertigung setzt immer schon an der Macht eines faktischen Vollzuges an, genauer an den Ergebnissen („verbreitete Standards der Bewertung“) eines kulturgeschichtlichen Vorgangs. Dies vernachlässigt die widersprüchliche, dekonstruktive Prozedur der Entnormalisierung in den Impulsen des Begehrens und der Subjektivität als Ausdruck einer Suche, eines Ver-Suchens, einer Ver-Suchung. Gefühle und Wünsche sind nicht in erster Linie auf Rechtfertigung aus, wenn sie nicht gerade philosophisch in ein Korsett von rationaler Beanspruchung gepresst werden. Die „objektive Beurteilung“ eines dramaturgischen Handelns von Akteuren bleibt ohnehin

Fremdbeobachtern überlassen, die z.B. mittels Reduktionen von Gefühlsambivalenzen, Wunschvielfalt und des unbewussten Begehrens jene Muster identifizieren, die kulturell normativ als vorgängig erscheinen. Dies wird den Subjekten als Selbstbeobachtern der Prozeduren ihrer Subjekt-Findung in singulären Prozessen oft wenig einleuchten: Sie empfinden sich als Subjekte in einer Besonderheit, in einer Individualität, die auf die Spezifik ihres Gefühls abstellt (vgl. nochmals insbesondere Kapitel III.2.2). Nur durch Verobjektivierung einer objektiven Welt gelingt es Habermas, diese Subjektivität zu beruhigen.

Mein Ansatz ist anders. Die beunruhigte Subjektivität streitet immer gegen die Verobjektivierungen. Das Subjekt und seine Beziehungen bilden einen Hintergrund für die Erfordernisse der sogenannten objektiven als auch der sozialen Welt. Damit aber wähle ich eine andere Aufteilung. Sie wird bei mir durch die Unterscheidung der drei in diesem Buch herausgearbeiteten Perspektiven gebildet: Die Beobachtungswirklichkeit als reduzierende Verobjektivierung, die Beziehungswirklichkeit als interaktive Subjektivierung, die Lebenswelt als strukturelle Vermittlung von Beobachtungs- und Beziehungsaspekten. Dabei gelten für alle drei perspektivischen Beobachterbereiche immer symbolische, imaginäre und reale Dimensionen; es wird eine strikte Zirkularität zwischen den Bereichen angenommen; alle Inhalte, die beobachtet werden, berühren immer auch Beziehungen, ebenso wie Beziehungen bestimmte Inhalte zum Ausdruck bringen (vgl. zusammenfassend auch Kapitel V).

Beziehungen und Inhalte (als Ausdruck von Sachverhalten in der Welt) sind in dieser perspektivischen Annäherung insbesondere zwei Beobachtungsfelder, die in ihrer Vermitteltheit die scheinbar eindeutige Wirklichkeit des a/Anderen z.B. in seiner Zurechnung auf objektive, soziale und subjektive Welten subvertieren. Anders gesprochen: Wenn die Inhalte scheinbar klar und eindeutig sind, dann zeigt der Wechsel in die Perspektive der Beziehungen die Auslassungen an, die den unklaren und uneindeutigen Hintergrund erst markieren. Hier erscheint Habermas als wenig hilfreich. Oder umgekehrt: Die scheinbar klaren und eindeutigen Beziehungen werden durch die Wechsel und Ansprüche von Inhalten unterlaufen. Diese Position ist hingegen sehr gut mit Habermas zu studieren.

3.3 Welt- und Produktionsfallen

Die Lebensweltperspektive sichert, dass wir Beziehungen nicht bloß subjektivistisch deuten, sondern in ihrem Zusammenhang als soziale Re/De/Konstruktionen begreifen. Diese Lebenswelt kann allerdings auch sehr schnell zur Falle der subjektiven Mächtigkeit und eigener Konstruktionen werden. Dies will ich exemplarisch an drei ausgewählten Beobachterbereichen diskutieren:

(1) Als *Objektfallen* erscheinen in der Lebenswelt vorgängige Praktiken, Routinen und Institutionen, die in symbolischer, virtueller und imaginärer Ausprägung be-

obachtet werden können. Inwieweit können solche Beobachtungen als Verobjektivierung für den Konstruktivismus betrachtet und genutzt werden?

(2) Die *Macht* ist insbesondere von Foucault – im Anschluss an Nietzsche – als eine universale Kraft rekonstruiert worden, die Verobjektivierungen allesamt subvertiert. Kann diese Bestimmung konstruktivistisch übernommen werden? Oder sollten wir eher Habermas oder dem Anliegen einer postmodernen transversalen Vernunft folgen?

(3) Die *Beziehungen* sind im Kapitel III ausführlich thematisiert worden. Sie spielen in der Lebenswelt eine wesentliche Rolle. Aber inwieweit gelten sie als Struktur oder nur als singuläre Ereignisse in der Lebenswelt? Ist ihre Komplexität und damit verbundene Unschärfe wissenschaftlich überhaupt tragbar? Welche Lösung bietet der interaktionistische Konstruktivismus für die Beachtung des Wechselspiels – für die Doppelbindung – von Beziehungen und Lebenswelt an?

3.3.1 Objektfallen

Es gibt drei „Deutungsmonster“ mit denen immer wieder eine symbolische Bewältigung und Lösung aller Erkenntnisprobleme im Abendland versucht wird: Wahrheit, Objektivität und Rationalität. Dabei spielen die drei oft perspektivisch zusammen, was Sousa (1997, 239 ff.) an das Spiel Papier, Schere und Stein erinnert, das ich auch in Band 1 in Kapitel II.4 schon angesprochen hatte. Das Papier wird von der Schere geschnitten, die Schere wird vom Stein zerbrochen, der Stein durch das Einwickeln in Papier besiegt. Wer in diesem Kinderspiel im rechten Augenblick den passenden Begriff gegen einen anderen nennt, der gewinnt. Aber ein solches Spiel lässt sich unendlich fortsetzen, und es gibt keinen Sieger auf Dauer. Dies können wir auf die drei „Deutungsmonster“ übertragen:

Die *Wahrheit* scheint zunächst das privilegierteste Erkenntnisziel zu sein. Sie steht der Objektwelt ebenso nah wie dem Subjekt, soll sie doch eine Übereinstimmung von subjektiv behauptetem Gegenstand oder Sachverhalt und der Welt da draußen herstellen. Sie vermittelt das Eins gegen die Auchs, aber sie kann nie ein eindeutiges Eins gegen alle Auchs für immer geltend machen. Die Wahrheit erweist sich als relativ, weil es Verständigungsgemeinschaften gibt, die zwar nach Wahrheit suchen, aber selbst nie umfassend wahr im Sinne eines Ausschlusses (von Pluralität) sein können. Verständigungsgemeinschaften drängen auf Objektivität, sofern sie ihr gesellschaftliches, kulturelles, wissenschaftliches, soziales Miteinander regeln. Sie benötigen Normen, um zurechnungsfähig auszusagen, was bei ihnen gilt. Dabei tritt die Wahrheit als ein wesentliches Kriterium zur Stützung der objektiven Zurechnung auf. Aber es kann genauso gut die Unwahrheit zugerechnet werden.

Objektivität entsteht nur durch Übereinstimmung der Mitglieder in einer Verständigungsgemeinschaft (ohnehin meist nur durch Mehrheitsbeschluss). Damit ist die Objektivität, in der die Wahrheit ihr Spiel treibt, ein ethnologisch, kulturell, sozial gefangenes, normatives Spiel. In einer Verständigungsgemeinschaft kann es mir so scheinen, als ob ich alles objektiv sehe. Aber hier gilt eine Art Meta-

beobachtungsposition von Objektivitäten und ich muss eben auch wissen, dass dies andere Ethnien, andere Kulturen oder darin Subkulturen, andere Wissenschaftsschulen, andere soziale Gruppen usw. auch denken, was meinen Anspruch relativiert.

Die *Rationalität* schließlich scheint eine Art Königsweg zu sein, auf den sich alle Verständigungsgemeinschaften einigen könnten. Gäbe es eine einheitliche und kohärente Rationalität, gäbe es universale Bedingungen gerechter Normen in dieser, dann wären die Wahrheiten und Objektivitäten zumindest unter eine gewisse Kontrolle zu bringen. Könnte also nicht z.B. das Papier auf Dauer der Sieger in unserem Spiel sein? Leider ist die Rationalität aber insbesondere von der Wahrheit abhängig. In ihr findet sie ihr Fundament und vorausgesetzte Erkenntnisse, die andere (überholte) Wahrheiten oder Objektivierungen (anderer Verständigungsgemeinschaften) darstellen. Wenn es z.B. als rational erscheint, dass alle Wahrheiten relativ sind (wie es die erste Kränkungsbewegung zeigt), dann wird dies bereits als eine Wahrheit erkaufte. Deshalb wird der Begriff der Rationalität meist sehr doppelzünftig geführt: Einerseits als Anerkennung, dass auch Wahrheitsgegner durchaus rational vorgehen, andererseits aber als Unterstellung, dass diese oder jene rational erscheinende Handlung eigentlich völlig irrational ist. Wollte man hingegen eine minimale Rationalität feststellen, die für alles gilt, was noch rational sein soll, dann verfängt man sich in bloßen Allgemeinheiten. So etwa wenn Sousa definiert, dass minimale Rationalität darin besteht, dass unter irgendeiner wahren Beschreibung etwas mit Recht als bewertend rational angesehen werden kann (ebd., 265). Dies lässt der Verständigungsgemeinschaft in der Tat alle – auch die gegensätzlichsten – Optionen der Objektivität und der Wahrheitsbestimmung.

So wie Kinder das Spiel Papier, Schere und Stein ohne Zweck zu spielen scheinen, so werden die Begriffe Wahrheit, Objektivität und Rationalität in unendlichen Sprachspielen in den Wissenschaften immer neu gedeutet. So wurden sie zu Deutungsmonstern.

Eine besondere Falle, in die man bei diesem Spiel mit diesen Deutungsmonstern geraten kann, nenne ich die Objektfallen. Sie entstehen aufgrund der besonderen Mechanismen dieses Wechselspiels, sofern Verständigungsgemeinschaften ihre Objektivität durch eine objektorientierte Wahrheitssuche untermauern und daran die Rationalität anderer Verständigungsgemeinschaften messen. In drei Schritten will ich dies exemplarisch analysieren: (1) im Blick auf Praktiken, Routinen und Institutionen, in denen eine Verobjektivierung durchgeführt wird; (2) im Blick auf die zunehmende Bedeutung des Virtuellen und/oder Imaginären in diesen Prozessen; (3) im Blick auf die Frage, inwieweit eine objektorientierte Produktion als Basis für alle weiteren Konstruktionen gelten soll (Abgrenzung zu Marx).

3.3.1 Praktiken, Routinen und Institutionen

Die Modernisierung (vgl. Beck u.a. 1996), eine Perspektive, unter der sich die Moderne in ihren vermeintlich fortschrittlichen, zivilisatorischen und ent-

wicklungsbezogenen Leistungen gerne ausdrückt (vgl. einführend Loo/Reijen 1992), bringt einen Objektivismus hervor, der besonders Eingang in die Praktiken, Routinen und Institutionen (des Alltags und der Wissenschaften) findet. Die Objektivierungen als sprachliche Praxis habe ich bereits ausführlich in Kapitel III.2.2 angesprochen. Dort zeigten sich kognitive Sprachstrategien und alltägliche Sprachpraxen als Ausdruck einer kommunikativen Beziehungswelt, in die normative und soziale Ansprüche kontextbezogen eingehen. In der Diskussion der Beziehungswirklichkeit erweiterte ich dann allerdings den kognitiven Bezug und schloss auch Gefühle und interaktive Wechselbeziehungen in imaginärer Hinsicht mit ein. Solche Sprachpraxen setzen wir stets voraus, wenn wir von dem handeln, was jetzt in den Vordergrund der Betrachtung gerückt wird: soziale Praktiken, Routinen und Institutionen.

So wie die Moderne sich durch harte Fakten, Objektivationen in materiellen Gestalten, ungeheure Warenmassen und mit diesen verbundene Märkte, zugleich aber auch in kodifizierten Gesetzen und Institutionen, die sich zu Bürokratien ausweiten, dokumentiert, so disziplinieren sich die Wissenschaften, indem sie eine symbolische Ordnung errichten, die vor allem dem Zweck dient, die gewonnene Sicht und Modernität der eigenen Auffassungen zu sichern und gegen Einbrüche von außen abzugrenzen. Gleichwohl produziert dies einen notwendigen Gegenangriff, der oft als Subjektivismus charakterisiert wird, und der auf die Defizite der objektivistischen Modelle hinweist: Mangelnde Alltags- und Beziehungsnähe, Abkopplung von den Lebensformen und der Praxis, Dogmatisierung bestimmter Sichtweisen und unzulässige Universalisierung.

Für beide Sichtweisen erscheint die Moderne als eine Falle: Einerseits ist sie die Bedingung der Möglichkeit wissenschaftlichen Fortschritts und Fortschreitens in einer hinreichend sicher geglaubten objektiven Welt, was überhaupt erst den Anspruch von Wissenschaften auf Wahrheit und Voraussicht legitimiert – hier sitzt der Wissenschaftler also in der Falle einer Abhängigkeit, die er möglichst unabhängig und eigenständig objektiv zu beschreiben versuchen will; andererseits eröffnet die Moderne Freiheitsräume, die nunmehr gegen sie als subjektive Beanspruchung auf je eigene konstruierte Wahrheit von Subjekten bzw. Gruppen von Subjekten eingeklagt werden – hier sehen sich die Wissenschaftler in den Fallen der Moderne, denen sie zu entkommen versuchen.

Pierre Bourdieu ist in Bezug auf beide Sichtweisen ein Theoretiker und empirisch orientierter Analytiker, der den Widersprüchen der Fallen entkommen will, indem er sich auf die Praxis zurückbezieht. Sein Modell erscheint mir paradigmatisch für ein Begründungsproblem jeder konstruktivistischen Sichtweise, die sich in einer Zeit, mit einer Zeit und ihren rekonstruktiven Kontexten, oft auch gegen sie zu stellen hat. Geht solche dekonstruktive Arbeit überhaupt? Hat sie ihre Grenzen? Ihre notwendigen Verkennungen? Dies sind Fragen, mit denen sich Bourdieu intensiv auseinandersetzt.

Wenn man mittels einer Beobachtertheorie Praktiken des gesellschaftlichen, sozialen Lebens analysiert, dann steht man entweder in der Gefahr, sich große Theorien auszubilden, in denen die Makrobewegungen verallgemeinert rekonstruiert werden, die eine damit stark vereinfachte Lebenswelt darstellen, oder

sich im Detail der Lebenswelt selbst zu verlieren. Im ersten Fall verschwinden die einzelnen Praktiken hinter der Theorie, im zweiten zerfällt alles in Unübersichtlichkeit. Bourdieu versucht, beide Fehler zu umgehen, indem er eine Theorie der Praxis vorschlägt, die sowohl Fehler eines Objektivismus als auch eines übertriebenen Subjektivismus vermeidet (vgl. dazu einleitend z.B. Bourdieu/Wacquant 1996, 24 ff.). Er erkennt dabei grundlegend an, dass die Sichtweisen und Interpretationen der Akteure in ihren Praktiken der Lebenswelt ein notwendiger Bestandteil einer objektivierenden Sicht auf diese sind. Für ihn steht die Wissenschaft in einer doppelten Aufgabe: Einerseits objektive Strukturen der Gesellschaft anzuerkennen, andererseits aber zu beachten, dass die Akteure stets unscharfen, subjektiven Sinn in diese Objektivität einbringen. Bourdieu, der seinen Ansatz auch als strukturalistischen Konstruktivismus bezeichnet (vgl. ebd., 29), schwankt allerdings zwischen einer Objektivierung, in der er bloß eine „Ordnung der Dinge“ abgebildet sieht, und der Feststellung, dass die soziale Wirklichkeit von kompetenten sozialen Akteuren hervorgebracht wird, ohne dass eine universelle Ordnung zugrunde liegt. So sagt er: „Von allen Formen der „unterschwelligem Beeinflussung“ ist die unerbittlichste die, die ganz einfach von der *Ordnung der Dinge* ausgeübt wird.“ (Ebd., 205) Hier erkennt Bourdieu zwar einerseits den Ansatz der Ethnomethodologen an, die in den Kompetenzen der sozialen Akteure eine Konstruktion der Welt durch organisierte Alltagspraxen sehen, aber er grenzt sich gegen die Kontingenz und Willkür der Deutungen durch zwei Ansprüche auch deutlich ab (ebd., 27 f.): Erstens will er nicht nur eine Beschreibung von Praktiken, sondern auch eine Beschreibung von objektiven Strukturen erreichen, die solche Praktiken überhaupt ermöglichen und zirkulär mit den Akteuren verbinden, d.h. er will vor allem das Fortbestehen solch objektiver Praxen verstehen; andererseits will er die objektiven Voraussetzungen klären, die die Akteure durch die Aufnahme schon vorhandener Konstruktionen reproduzieren. In übertriebener Weise fordert er – hier noch ganz von Mauss beeinflusst – zu einer totalen Wissenschaft auf, die letztlich den eigenen Konstruktivismus dadurch verabsolutiert, dass er immer wieder illusionär meint, eine totale (empirisch gestützte) Erfassung von Positionen zu erreichen und sich sicher zu sein, dabei eine objektive materielle Basis identifizieren zu können. Totale soziale Tatbestände sind für Mauss Ereignisse, die gesellschaftliche Institutionen oder eine Gesellschaft insgesamt in ökonomischer, rechtlicher, religiöser usw. Natur in Bewegung setzen. Bourdieu will mit seinem Anspruch zwar einerseits nur eine unnötige Spezialisierung vermeiden, andererseits überfordert er seinen Ansatz mit einem uneinlösbaren Anspruch auf Vollständigkeit, für die er kein plausibles Beobachtermodell zur Verfügung stellen kann (vgl. ebd., 49 f.). Diese Position ist aus meiner Sicht nicht haltbar und untergräbt das konstruktivistische Anliegen. Dies geht mit dem Fehlen einer Beobachtertheorie einher, was Bourdieu immer wieder erschwert, seine eigene Position im Wechsel von der Fremd- zur Selbstbeobachterseite wie auch umgekehrt zu erkennen und zu legitimieren. Deshalb will ich Bourdieu nachfolgend umdeuten und auf das Primat der Perspektivität, wie es der interaktionistische Konstruktivismus begründet, beziehen. Dazu gehört eine strikte Ablehnung und Kritik einer Objektiv-

tätsauffassung, die ihre eigene gewählte konstruktivistische Grundlage unterläuft. Insbesondere versuche ich die Sichtweise Bourdieus dort zu erweitern, wo er

- ▶ die Rolle des individuellen Beobachters zu sehr verleugnet und zu ausschließlich auf die verallgemeinerten Beobachtungen des Wissenschaftssystems abhebt (ebd., 70); Bourdieu entgehen deshalb die Pointen der verschiedenen Positionen von Selbst- und Fremdbeobachtern häufig; allerdings besteht seine Stärke auch darin, für größere Gruppen typische Verhaltensweisen so gut erfassen zu können;
- ▶ den Wahrheitsbegriff noch traditionell benutzt; er vollzieht nicht konsequent genug eine konstruktivistische Analyse des Wahrheitsbegriffs, sondern steht noch teilweise im Gedanken der Aufklärung, wenngleich er transhistorische und universelle Ansprüche vehement ablehnt (ebd., 77 f.); insbesondere fehlt bei Bourdieu eine hinreichende kritische Auseinandersetzung mit Foucault an dieser Stelle. Allerdings meint Bourdieu, wie wir gleich noch sehen werden, diese mit seiner Theorie des Feldes und des Habitus geleistet zu haben. Hier überschätzt er, so denke ich, sein Modell;
- ▶ aufgrund seiner objektivistischen Vorannahmen den Dekonstruktivismus poststrukturalistischer Autoren problematisch deutet: „Würde sich die Dekonstruktion selber dekonstruieren, müsste sie die historischen Bedingungen ihrer Möglichkeit entdecken und damit zugeben, dass auch sie Kriterien für Wahrheit und rationalen Dialog voraussetzt, deren Wurzeln in der sozialen Struktur des intellektuellen Universums liegen.“ (Ebd., 79) Diese Deutung steht im stillen Einverständnis eines nicht-konstruktivistischen Wahrheitsbegriffs, der den Akt der Dekonstruktion überfordert: Diese kann zwar Kriterien für Wahrheit und rationalen Dialog angeben, aber immer nur in Anerkennung einer Konstruktion von Wirklichkeit, die die Objektivität an die sozialen Akteure und deren Verständigungsgemeinschaften zurückbindet. Bourdieu aber will mehr: Er will diese Rückbindung mittels einer möglichst totalen Sicht verobjektivieren, ohne dabei das Primat der Perspektivität – als notwendige Ausschlussbedingung aus jeder Totalität – hinreichend anerkennen zu wollen; so erliegt er doch wieder dem Objektivismus an zahlreichen Stellen seines Werkes; auch wenn Bourdieu dabei keinen reinen Determinismus intendiert, so wird er aus diesem Grund doch häufig als deterministisch argumentierender Autor kritisiert;
- ▶ symbolische Analysen in seinem Werk dominieren lässt und nicht hinreichend Interaktionen und imaginäre Vorstellungen und Vermittlungen thematisiert. Insgesamt kommt eine Analyse der Beziehungswirklichkeit zu kurz, was sich insbesondere auch darin dokumentiert, dass Bourdieu zwar vielfältige soziale Praktiken untersucht hat, aber den Familien und konkreten interaktiven Kommunikationssituationen insgesamt wenig Aufmerksamkeit schenkt. Dies scheint mir nicht so forschungszufällig zu sein, wie er es selbst darstellt (vgl. Bourdieu in Liebau/Müller-Rolli 1985, 376 f.).

Trotz dieser Einwände erweist sich eine Stärke der Arbeiten Bourdieus nun darin, dass sie durch ihr Drängen auf Verobjektivierung und Beobachterkategorien hervorhebt, die durchaus geeignet sind, gerade die Felder gesellschaftlicher Praktiken, Routinen und Institutionen zu analysieren und Übergänge zwischen diesen drei Bereichen zu rekonstruieren. Deshalb will ich diese Theorie hier kurz darstellen und für mein konstruktivistisches Anliegen teilweise umdeuten. In einem Schaubild will ich Grundlagen des Ansatzes von Bourdieu einführend darstellen (vgl. zum folgenden auch Reich/Wei 1997, 15 ff.):

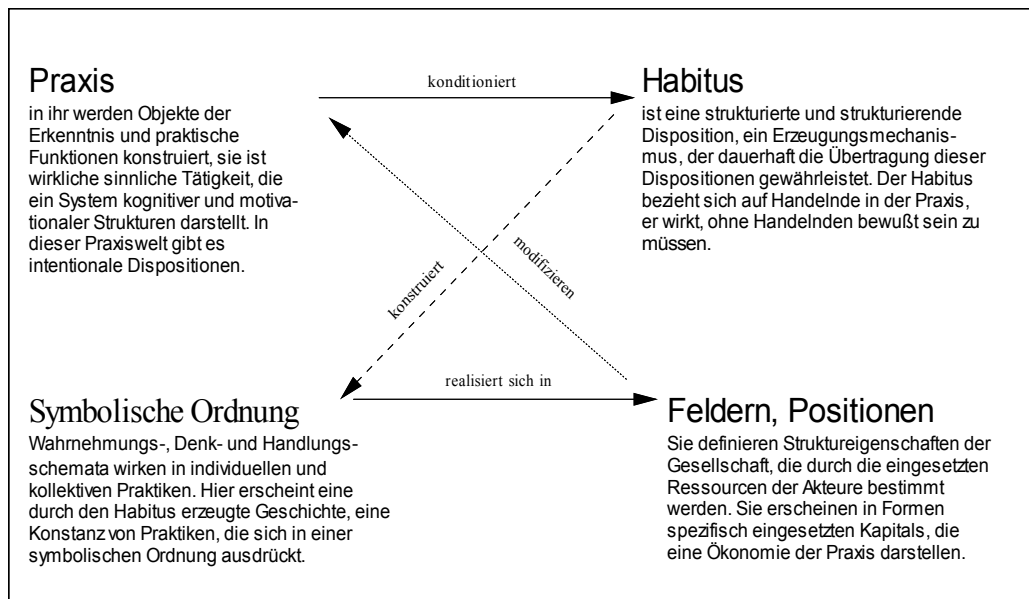


Abbildung: Beobachterkategorien nach Bourdieu

Grundsätzlich müssen wir nach Bourdieu die in *wirklicher, sinnlicher Tätigkeit* vorherrschenden *Praktiken* zum Ausgangspunkt jeder Betrachtung sozialer Verhältnisse und sozialen Sinns nehmen. Dieser Ausgangspunkt konditioniert als Klasse von Existenzbedingungen bestimmte Habitusformen, die als Systeme dauerhafter und übertragbarer Dispositionen angesehen werden. Die sozialen Gebrauchsweisen, das ist sein zentrales Anliegen, definieren dabei alle objektiven Möglichkeiten eines lebensweltlichen Umgangs. Darin erscheint ein Objektivismus, den Bourdieu andererseits kritisiert. Er will nicht eine objektivistische Gesellschaftstheorie entwickeln, aber er rekurriert doch stark auf das Vernunftmodell der Aufklärung und vernachlässigt insbesondere die innere subjektive Spannung, die ich bei Mead hervorgehoben habe („I“ und „Me“), das interaktive Verhältnis zwischen Subjekt und Anderen (das er in allgemeineren Strukturen aufgehoben sieht), den Blick auf das Imaginäre (das er meist symbolisch überdeckt) und das Reale (das er auf Praxis und Praktiken reduziert). Immerhin unterscheidet ihn von objektivistischen Theorien ein relativierter Wahrheitsanspruch (vgl. Liebau 1987, 52 ff.). Ich will nun das Modell, das ich über Bourdieu gebildet habe, etwas näher interpretieren:

(1) Die *Praxis* soll Ausgangspunkt aller Überlegungen sein. Aber was ist Praxis? Sie zerfällt in sehr unterschiedliche Praktiken. Wie Marx in seinen Feuerbach-Thesen will Bourdieu die sinnlich wirkliche, die tätige Seite in der Praxis in den Vordergrund aller Beobachtungen rücken (vgl. Bourdieu 1993, 97 ff.). Eine Theorie über die Praxis verstellt immer auch die eigentlichen Bedingungen der Praxis. Dies liegt nach Bourdieu schon an einer zeitlichen Verschiebung: Die Praxis ist im Hier und Jetzt, die Theorie hebt die Zeit im symbolischen System auf (ebd., 149). Hier aber fallen wir leicht einem Zirkelschluss zum Opfer, denn auch Bourdieu als Soziologe und Ethnologe, der verschiedene Praktiken beschreibt, kann dies nur als Beobachter und theoretisch tun, wobei sein Zurück zur Praxis schnell zur Falle eines verdeckten Objektivismus wird. Zwar lehnt Bourdieu den „Zettelkasten vorgefertigter Meinungen“ ab, aber diese Relativierung der eigenen beobachtenden Sicht erlöst auch ihn nicht von bestimmten Erkenntnisinteressen eines Beobachters. Die methodologische Reflexion dieser Beobachtungsleistung aber ist nun leider ein Defizit seines Modells, das seine Stärke vor allem daraus ziehen kann, dass es uns als Kreislauf durch die Positionen Praxis, Habitus, symbolische Schemata und Felder der Beobachtung strukturelle Fragen abverlangt, die eine ausschließlich interaktionistisch orientierte Modellsicht uns bisher noch nicht eröffnet hat.

Es ist ein Problem, dass wir immer erst im Nachhinein spezifizieren können, was diese Praxis eigentlich ist, obwohl diese Praxis nach Bourdieu genau *den* Habitus konditioniert und determiniert, der seinerseits zum entscheidenden Erzeugungsmechanismus in einem gesellschaftlichen System wird. Bourdieu fürchtet eine zu große Singularität, Kontingenz und Individualität, die das wissenschaftliche Bemühen unterlaufen, möglichst exakte Analysen von Praxis vorzunehmen. „Gewillt, Herr und Meister seiner selbst und seiner Wahrheit zu bleiben, keinen anderen Determinismus als den seiner eigenen Entschlüsse anzuerkennen (auch wenn er diesen den Charakter der Unbewusstheit zugesteht), muss für den in jedem Menschen steckenden naiven Humanisten jeder Versuch zur ‚soziologischen‘ oder ‚materialistischen‘ Reduktion werden, der nachweisen will, dass der Sinn noch der persönlichsten und ‚transparentesten‘ Handlungen nicht dem Subjekt zuschreibbar ist, das sie ausführt, sondern sich aus dem umfassenden System der Beziehungen ergibt, in dem und durch das diese Handlungen geschehen.“ (Bourdieu u.a. 1991, 20) Bourdieus Anspruch wendet sich einerseits folgerichtig gegen zu großen Subjektivismus, der soziale Umstände vergessen macht und damit lebensfremd wird. Sie ist aber andererseits dann übertrieben, wenn Bourdieu unterstellt, als könnte ein wissenschaftlicher Beobachter das System der Beziehungen hinreichend durchschauen. Bourdieu, das fällt auf, stellt sich weniger den Unschärfen der Beziehungswirklichkeit, sondern reduziert diese auf bestimmte soziale Praktiken, die er vorrangig analysiert. Zwar will er diese Praktiken nicht aus partikularen Funktionen ableiten, er will sich auch vor vorschnellen Universalisierungen hüten, aber er muss sich gleichwohl auf die Auswahl bestimmter Praktiken begrenzen. Im Gegensatz zu meiner Beobachtertheorie verfügt Bourdieu an dieser Stelle aber über kein Modell, das seine eigene Begrenztheit ausweist oder dekonstruieren hilft. Als Konstruktivist sehe ich die

Praxis offener als Bourdieu, und ich entschärfe damit sein methodologisches Dilemma, vergrößere aber die Unschärfe der Erkenntnis. Dies ist durch den Einbezug der sehr unscharfen Beziehungswirklichkeit in jede Lebensweltanalyse zwangsläufig. Praxis ist ein Beobachterkonstrukt, das näher als Theorien am Ort des Geschehens von Handlungen situiert sein *soll*. Aber es ist ein Konstrukt, das oft bloß eine theoretische Attitüde ausspricht. Wie z.B. sollen wir die Praxis einer bestimmten Verständigungsgemeinschaft wiedergeben, wenn wir großenteils auf theoretische Quellen angewiesen sind? Vermögen archäologische Rekonstruktionen, Funde einzelner Objekte, Berichte in Quellen, Aussagen von uns fremden Augenzeugen usw. wirklich den theoretischen Kontext praktisch zu hinterfragen oder bilden sie nicht eher seine Illustration? Oder nehmen wir uns als teilnehmende Beobachter einer bestimmten Praxis. Sind wir damit hinreichend kompetent, diese Praxis umfassend zu beurteilen? Sind wir in der Lage – und inwieweit sind wir in der Lage? –, uns in Positionen von Akteuren hineinzusetzen? Als Konstruktivist muss ich jede Form einer Abbildung von Praxis in Theorien, einer scheinbar klaren Widerspiegelung ablehnen. Mit Bourdieu kann ich allerdings zugeben, dass die Beobachter einer Praxis graduell näher oder ferner stehen.

Bourdieu will nun die Logik der Praxis näher erfassen. Aber auch er muss zugeben, dass die Logik der Praxis, die ja schon einen Beobachter, der die Logik vertritt, voraussetzt, eine zwiespältige Angelegenheit ist: Sie changiert zwischen behaupteter Einheitlichkeit und einer postulierten Gesetzmäßigkeit bis hin zu einer Verschwommenheit und dem Bemerken von Unregelmäßigkeiten. Bourdieu will im Zurück zur Praxis jene innere Logik von Bedingungen wiederherstellen, die die jeweilige Praxis ausgezeichnet hat (Bourdieu 1993, 166 ff.). Aber damit verstrickt er sich und uns in eine Selbstwidersprüchlichkeit: Einerseits sollen wir zurück zu einer Praxis, der „man ihre praktische Notwendigkeit zurückerstatten muss“ (ebd., S. 178), andererseits können wir dies aber nur als theoretische Beobachter, da wir ja selbst in einer momentanen Praxis als Autoren eines symbolischen Systems schon ausschließend gegenüber dem Ereignis selbst wirken. Hier ist also stets in der Reflexion der eigenen Beobachtungen zu hinterfragen, was Objektivität einer Praxis ist.

Die Objektivität sieht Bourdieu in eine erste und zweite Ordnung zerfallen. Die erste Ordnung wird durch die Distribution von materiellen Ressourcen und die Aneignung von gesellschaftlichen Gütern und Werten (Kapitalsorten, wie Bourdieu sagt) gebildet. Die zweite Ordnung ist eine symbolische Matrix des praktischen Handelns, in der Verhaltensweisen, Gedanken, Gefühle und Urteile sozialer Akteure nach bestimmten Routinen und in bestimmten Institutionen geregelt werden (vgl. Bourdieu/Wacquant 1996, 24 ff.). In der ersten Sichtweise scheint die Gesellschaft in objektive Strukturen zu zerfallen, die von außen betrachtet werden können. Man beobachtet nur die Manifestationen von tatsächlichen, materiellen und strukturellen Vorgängen. Aber hier ist zu beachten, dass der Wissenschaftler stets ein Strukturmodell zur Beobachtung anlegt, das nicht direkt mit der Realität, die er beschreibt, identifiziert werden kann. Deshalb ist die zweite Ordnung zugleich untrennbar mit der ersten verbunden. Die sozialen

Akteure sind subjektive und konstruktive Beteiligte am Prozess der Herstellung von Objektivität. Aber dies bedeutet für Bourdieu nun keinesfalls, die Praxis zu subjektivieren. Sein Anspruch besteht darin, die Hintergründigkeit der subjektiven Konstruktionen als objektive ins Spiel zu bringen. Angeregt von Marx will er in einer „totalen“ Analyse solche objektiven Strukturen bloßlegen, um der Wahrheit sozialer Prozesse auf die Spur zu kommen. Für ihn ist die Frage entscheidend, was hinter dem Rücken der sozialen Akteure als Vorbedingung ihres Agierens liegt, um hierüber aufzuklären. So entwickelt er ein Konzept der teilnehmenden Objektivierung (ebd., 287 ff.), das in dem Bemühen steht, eine soziologische Objektivierung sowohl des Objekts der Untersuchung als auch des Verhältnisses des Subjekts zu seinem Objekt in der Praxis zu demonstrieren. Leider fehlt jedoch Bourdieu hier eine Beobachtertheorie, die das komplexe Verhältnis von objektivierenden und subjektivierenden Perspektiven klarer reflektieren lässt. Bei Bourdieu scheint es vielfach so, als siegten auf Dauer doch immer wieder die objektiven Verhältnisse, weil sie jedem subjektiven Beobachter als Voraussetzung nachweisbar sind. Aber dieser Nachweis – und hier ist Bourdieu oft weniger kritisch – ist der des Beobachters Bourdieu, dessen bestimmte Interessen in den Vorgang schon eingegangen sind, aber ein blinder Fleck in der Verobjektivierung, d.h. der Feststellung des eigentlich Objektiven bleiben.

Insoweit relativiert der interaktionistische Konstruktivismus den Determinismus, der bei Bourdieu zu finden ist. Ich schlage vor, den Praxisbegriff weiter als Bourdieu zu verwenden, wobei alle Praktiken aus der Sicht eines Spannungsverhältnisses zwischen Beobachter und Beobachtung – und dabei zwischen imaginären, symbolischen und realen Perspektiveinnahmen – einzubeziehen wären. Wesentlich für lebensweltliche Theorien ist die symbolische Praxis, die sich im Denken und dessen Quellen und Bezügen herstellt. Die imaginäre Praxis ist ungleich schwieriger zu erfassen, weil sie uns als Beobachter noch mehr als im Symbolischen darüber spekulieren lässt, welchen Antrieben die Konstruktion solcher Lebenswelten selbst unterlegen gewesen sein mag. Die reale Praxis aber ist bloß ein Grenzbegriff, der zwar auf das hinweist, was auch Bourdieu intendiert (diese eine *wirkliche* Praxis, die *reale* Praxis), die jedoch nur als Leerstelle, als Bruch in unseren symbolischen und imaginären Ordnungen bemerkt werden wird. Um es für die Analyse der Lebenswelt zu verdeutlichen: Wir können über verschiedene Ansätze mit ihren symbolischen Systemen sprechen, Hypothesen zur imaginären Seite dieser Theorien bilden, aber doch je die realen Wirkungen dieser Theorien im Blick auf die Praxis in ihrer Zeit verfehlen. Woran liegt dies? Es liegt an der Verständigung über diese Praxis selbst, die von unterschiedlichen objektivierenden Verständigungsgemeinschaften je nach Interessen- und Machtlage unterschiedlich gedeutet sein wird. Die Art dieser Verfehlung müssen diese Verständigungsgemeinschaften jedoch verschweigen – sie bleibt bloß abstrakt genannt –, da das Reale von ihnen bereits symbolisch gereinigt wurde und nur vermittelt über das Symbolische noch vorkommen *kann*. Es gibt sie nicht, diese ewige Praxis. Aber dennoch erscheint das Reale in unseren Lücken, weil wir in der Konkurrenz von Beobachtern bemerken, dass etwas fehlt, was wir als eine unbegreifliche, noch nicht begriffene Erscheinung in der Realität ansehen.

Würden wir dieses Ansehen aufgeben, so müssten wir unsere Ansichten dogmatisieren und kämen über kurz oder lang zu einer illusionären Behauptung: Es gäbe sie doch, diese ewig sich gleichbleibende Praxis oder Realität. Bourdieu meint, dass wir – aufgrund der Tatsache, dass wir in eine soziale Welt hineingeboren werden – dieser Welt wie selbstverständlich ausgesetzt seien. Nochmals: „Von allen Formen der „unterschwellig Beeinflussung“ ist die unerbittlichste die, die ganz einfach von der *Ordnung der Dinge* ausgeübt wird.“ (Ebd., 205) Aber dies scheint nur ein halbiertes Konstruktivismus zu sein. Für mich wird auch die *Ordnung der Blicke* entscheidend: Die Lernprozesse, sich des gegebenen Standes einer Ordnung der Dinge zu vergewissern, sind keineswegs so selbstverständlich oder leicht, wie es Bourdieu ansieht. Sie unterliegen einem ständigen Druck der Entscheidung für bestimmte Perspektiven, die erst subjektiv hergestellt und keineswegs objektivistisch unterschellig immer schon unterstellt werden können. Deshalb lehnt der interaktionistische Konstruktivismus auch das monistische Erkenntniskonzept Bourdieus ab, das Unterscheidungen wie subjektiv und objektiv, bewusst und unbewusst, innen und außen usw. verwirft (vgl. ebd., 40 ff.), um die Beobachtung objektiver Strukturen und Funktionen so in reinerer Form erscheinen zu lassen. Für Bourdieu sind die Spielzüge der sozialen Ordnung immer schon gemacht, bevor die Subjekte spielen. So wird der individuelle Beobachter unterschätzt (ebd., 70), obgleich Bourdieu selbst ein solcher Beobachter ist. Hierbei unterschätzt Bourdieu insbesondere subjektive, unbewusste und kreative Potenziale des individuellen Beobachters. Er bevorzugt die Perspektive einer sozialen Objektivierung, ohne plausibel darlegen zu können, von welcher unabhängigen Art hier seine interessen- und machtbezogene Beobachtung eigentlich sein soll. So scheint Bourdieu im Gegensatz zu meinem Anliegen den Beobachter als *einen* Beobachter überzubetonen. So heißt es vereinsseitig z.B.: „Was in der sozialen Welt existiert, sind Relationen – nicht Interaktionen oder intersubjektive Beziehungen zwischen Akteuren, sondern objektive Relationen, die ‚unabhängig vom Bewusstsein und Willen der Individuen bestehen‘, wie Marx gesagt hat.“ (Ebd., 127) Aber diese Unabhängigkeitsthese verengt die Perspektive von Bourdieu. In seiner Perspektive werden sozial verkettete Akte und Operationen – auch kollektiv unbewusster Natur – als Hintergrund aller subjektiven Handlungen angenommen, um so das Privileg des erkennenden Subjekts zu brechen. So entsteht eine eigentümliche Bewegung des Denkens (vgl. ebd., 248 f.): Das je empirische Subjekt soll in seiner Zuordnung zu einem bestimmten Ort des sozialen Zeit-Raumes erklärt werden. Was aber kann zu dieser Erklärung benutzt werden? Dies sind die Begriffe und Theorien der von wissenschaftlichen Subjekten bereits erklärten, konstruierten Objektivität. Diese Objektivität, die als soziale Praxis hinter dem Rücken der Subjekte wirkt und alle ihre Interessen, Triebe, gedanklichen Äußerungen usw. beherrscht, ist nun aber Voraussetzung auch von wissenschaftlichen Subjekten, die eine solche Objektivität als strukturierendes Konstrukt entwerfen. Sie entwerfen damit die Voraussetzungen der Bedingungen der Möglichkeit von Subjekten, wobei sie – und dies ist die Pointe – selbst als in einem solchen Entwurf stehend sich zeigen. Die Konsequenz scheint folgende zu sein: „Die Bedingungen der Möglichkeit des wissenschaft-

lichen ‚Subjekts‘ und die seines Objekts sind ein- und dieselben, und jedem Fortschritt in der Erkenntnis der sozialen Produktionsverhältnisse der wissenschaftlichen ‚Subjekte‘ entspricht ein Fortschritt in der Erkenntnis des wissenschaftlichen Objekts, und umgekehrt. Das wird nirgends so deutlich wie da, wo die Forschung das wissenschaftliche Feld selber, also das eigentliche *Subjekt* der wissenschaftlichen Erkenntnis, zu ihrem Objekt macht.“ (Ebd., 249)

Aus interaktionistisch-konstruktivistischer Sicht wird hier ein entscheidender Konstruktionsfehler gemacht. Bourdieu lässt die Vielfalt der möglichen Beobachter nach einem Mechanismus der universellen Aufklärung in ein hypothetisches Subjekt (*den* Wissenschaftler) zurückfallen. Nur so kann er *eine* Objektivität seines Gegenstandes zurückgewinnen. Aber genau dies ist die Illusion seines Verfahrens, denn so wird aus den vielen Beobachtern nur noch die eine Beobachtung, die uns der Beobachter Bourdieu liefert. Dieser Selbstwiderspruch wäre Bourdieu deutlicher, wenn er entweder eine Beobachtertheorie umfassender entwickelt hätte oder das objektivierende Ziel der Aufklärung als eine vereinheitlichende Bewegung deutlicher aufgeben könnte. Der erste Punkt entgeht ihm, weil er den Konstruktivismus eher noch als Strukturalismus betreibt. Der zweite, weil er zum Dekonstruktivismus eine recht pauschal abwehrende Stellung einnimmt.

Warum aber rekurriere ich bei diesen Bedenken auf Bourdieu? Er bietet (in der zu kritisierenden Beschränktheit seines Modells) Beobachterkategorien an, die sehr gut auf unterschiedliche Lebensverhältnisse passen. Er bildet gerade gegenüber naiv subjektorientierten Theorien einen guten Gegensatz, indem er vorgängige Praktiken, Routinen und Institutionen der sozialen Welt aufzeigt, wie sie sich heute einem kritischen Beobachter stellen können. Nehmen wir sie also als ein soziales Konstrukt von Lebenswelt, das zwar nicht eine totale Analyse erbringen kann, dessen Objektivität durch die Verständigungsgemeinschaft, die sie für eine begrenzte Zeit akzeptieren will, begrenzt wird, dann kann uns diese Analyse helfen, einen rekonstruktiven Rahmen von Lebenswelt auch für den Konstruktivismus zu präzisieren.

(2) Die Idee vom *Habitus* begegnet uns sehr konkret in den Praktiken und Routinen unserer Lebenswelt. Was ist der Habitus?

Der Habitus ist eine Art Strukturmodell, das eine Funktion beschreibt. Etwas kommt im Verhalten von Menschen vor, und der Habitus gibt an, weshalb es so und nur so vorkommt. Er ist ein Erzeugungsmechanismus von Strategien, die es in der Lebenswelt ermöglichen, unvorhergesehenen und neuartigen Situationen zu begegnen. In ihm verflechten sich Ansprüche, Erwartungen und Gewohnheiten. „Da er ein erworbenes System von Erzeugungsschemata ist, können mit dem Habitus alle Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen, und nur diese, frei hervorgebracht werden, die innerhalb der Grenzen der besonderen Bedingungen seiner eigenen Hervorbringung liegen.“ (Bourdieu 1993, 102)

Der Habitus ist dabei von der Struktur, die ihn bestimmt, d.h. der Praxis, abhängig. Insoweit, dies will ich auch gegen Bourdieu festhalten, ist der Habitus bloß eine Beobachterkategorie, mit der wir einige Züge lebensweltlichen Ver-

haltens konstruktiv festhalten, die aber nicht alle Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen solcher Lebenswelt umfassen werden, sondern nur von uns in den Strukturen erkannte und gemeinte Strategien bezeichnen helfen. Was erzeugt ein solcher Habitus?

„Der Habitus ist eine Instanz zur Vermittlung von Rationalität, aber eben von einer praktischen Rationalität, die einem historischen System von sozialen Verhältnissen immanent ist und damit dem Individuum transzendent. Die von ihm ‚gemanagten‘ Strategien sind systematischer Natur und doch insofern *Ad-hoc*-Produkte, als ihr ‚Auslöser‘ immer erst das Zusammentreffen mit einem bestimmten Feld ist. Der Habitus ist schöpferisch und erfinderisch, aber in den Grenzen seiner Strukturen.“ (Bourdieu/Wacquant 1996, 39 f.)

Seine Strukturen verweisen offensichtlich auf kognitive und emotionale Schemata, aber diese werden von Bourdieu nicht differenziert dargelegt. Der Habitus ist unscharf und verschwommen (ebd., 44). Bourdieu/Wacquant (ebd., 45) verweisen bei der Unschärfe des Begriffs auf Wittgenstein (1984, 329): „Wenn ein Begriff von einem Lebensmuster abhängig ist, so muss in ihm eine Unbestimmtheit liegen.“ Hier hätte Bourdieu auch an John Dewey und sein ähnliches Konzept von *habits* anschließen können. Aus dieser Sicht wird vor allem die Rolle der Erziehung noch deutlicher als es bei Bourdieu erscheint. Für ihn zeigt der Habitus vielmehr vorrangig Konditionierungen einer gesellschaftlichen Praxis an. Die konditionierten Erfahrungen in der sozialen Praxis werden dabei über Kategorien wahrgenommen, die bereits in früheren Erfahrungen konstruiert wurden. Sie müssen den Handelnden selbst gar nicht mehr bewusst sein, sondern können automatisch – aus Gewohnheit – ausgeführt werden. Hier ergibt sich eine Bevorzugung früherer Erfahrungen und als Kategoriensystem ein relativ geschlossener Habitus (Bourdieu/Wacquant 1996, 168). Der Akteur weiß sich nach seinem Habitus *situativ* so zu verhalten, dass die subjektiven Erwartungen und objektiven Chancen aneinander angepasst werden (ebd., 163 f.); er ist daher für soziale Routinen unentbehrlich.

(3) Der Habitus erzeugt explizite und implizite Schemata, die als *Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata* individuelle wie kollektive Praktiken leiten. Bourdieu spricht auch von Lebensstilen, die so erzeugt werden. Sie haben nicht die Schlüssigkeit eines abgestimmten kausalen Plans, sie sind nicht vollständig vorhersagbar, als Praktiken folgen sie aber Regeln und Normen, die als Teil der Lebenspraxis und nur in dieser Praxis selbstverständlich sind. Bei der Verwaltung dieser Schemata kommt dem Bildungssystem eine bevorrechtigte Stellung zu. Aber diese Schemata sind damit keineswegs bloß Konstrukte einer in der sozialen Praxis als Teilsegment abgekapselten Bildung. Sie sind vielmehr ständiger Ausdruck dieser Praxis selbst, sie sind Ausdruck sozialer Aufteilungen ebenso wie politischer Ansprüche (vgl. ebd., 31 ff.). Dabei kommt auch der wissenschaftlichen Beschreibung dann eine Aufgabe zu: „Indem sie das, was die Praktiken von innen steuert, außerhalb, in der Objektivität, in Form beherrschbarer Grundsätze erzeugt, ermöglicht die wissenschaftliche Analyse eine echte *Bewusstwerdung*, eine (im Schema verdinglichte) Umsetzung des Schemas in die *Vorstellung*, mit

der man die praktischen Grundsätze symbolisch meistern kann, die der praktische Sinn ausagiert, ohne sich eine Vorstellung davon zu machen oder indem er sich nur halbe und unzulängliche Vorstellungen davon macht.“ (Bourdieu 1993, 187) Auch hier sollten wir Bourdieu erweitern. Die Vorstellungen sind nicht nur symbolisch, sondern auch imaginär oder durch das Erscheinen des Realen betroffen. Das Imaginäre erfasst Bourdieu nicht hinreichend. Und das Reale deutet sich nur in seinem Wunsch an, die Praktiken möglichst unverhüllt zur Geltung kommen zu lassen. Aber dieses Nichtverhüllte ist eine Illusion des symbolisch orientierten Beobachters, und das dürfen wir nie vergessen.

(4) Insoweit ist der Platz der symbolischen Ordnung, den ich ein wenig abweichend von Bourdieus Terminologie in dem Schaubild nach meiner Rekonstruktion seiner Grundideen so nenne, ein Schlüsselort der Vermittlung einer Praxis, die den Habitus erzeugt, der symbolische Ordnungen erzeugt, die wiederum *Felder* der Beobachtung erzeugen, die die Praxis oder das, was wir für relevante Praxis halten, erzeugen. Bourdieu gewichtet die Ordnung dieser Erzeugungen ein wenig anders: Die Praxis konditioniert bei ihm in erster Linie den Habitus, denn dieser kann nur in ihren Grenzen wirken; der Habitus ist ein Erzeugungsmechanismus, der Schemata erzeugt; die Schemata aber wirken in einer Realität, die sich als Felder oder Positionen oder Orte gesellschaftlicher Strukturiertheit beschreiben lässt; diese Felder modifizieren die Praxis, von der aus sie explizit oder implizit konditioniert bzw. erzeugt wurden; ein unendlicher Kreislauf – wesentlich für alle sozialen Routinen – eröffnet sich.

Ein Feld bezeichnet Relationen, die in einer historischen Situation als notwendige festgestellt werden. Bei Bourdieu erscheint das von ihm definierte Feld als ein konkret gedeutetes und empirisch abgesichertes. Hier ist der Konstruktivismus vorsichtig, wenn er darauf hinweist, dass in diese Feststellung die Interessen und Machtverhältnisse der Betonung bestimmter Feldeigenschaften eingehen. Aber gleichzeitig kommt Bourdieus Ansatz dem konstruktivistischen Anliegen sehr entgegen, denn er löst das sehr verallgemeinerte Konstrukt Gesellschaft zutreffend auf. Wacquant sagt: „Seiner Meinung nach bildet eine differenzierte Gesellschaft keine einheitliche, durch Systemfunktionen, eine gemeinsame Kultur, ein Geflecht von Konflikten oder eine globale Autorität integrierte Totalität, sondern ein Ensemble von relativ autonomen Spiel-Räumen, die sich nicht unter eine einzige gesellschaftliche Logik, ob Kapitalismus, Moderne oder Postmoderne, subsumieren lassen.“ (Bourdieu/Wacquant 1996, 37).

Jedes Feld ist durch objektive Kräfte definiert, die eine relationale Konfiguration im Abgleich mit den anderen Faktoren – Praxis, Habitus, Schemata – zeigen. Wenn ich dies so umdeute, dass es hier je von den Beobachtern und einer Verständigungsgemeinschaft abhängt, die diese Objektivität als Konstrukt definiert, dann hilft uns der Ansatz des Feldes, zirkuläre Wirkungsweisen in sozialen Perspektiven auszuweisen und kritisch zu reflektieren.

Hier wird es aber entscheidend, den Begriff der Kraft weiter zu differenzieren. Kräfte, das sind strukturelle Vorgegebenheiten ebenso wie agierende Subjekte, die sich in Konflikten, in Konkurrenz, in Macht – und Verteilungskämpfen, in Be-

ziehungen (mit all den in Kapitel III geschilderten Implikationen) bewegen. Die Unschärfe der Erkenntnisse in diesen Feldbeschreibungen rührt nicht nur daher, dass die Felder selbst unbestimmte Grenzen und Ränder aufweisen (dies entspricht der objektivistischen Verallgemeinerung bei Bourdieu), sondern darin, dass diese Unschärfen selbst durch re/de/konstruierende Beobachter in ihren Beobachtungen erzeugt werden (dies entspricht der Sicht des interaktionistischen Konstruktivismus). Die systematische empirische Anwendung fundiert für Bourdieu die Objektivität des Begriffes. Aber er gesteht durchaus zu, dass Begriffe eine systemische Definition haben und nur innerhalb des Systems Geltung beanspruchen, für das sie gebildet werden (vgl. Bourdieu/Wacquant 1996, 125). Felder sind ein Konstrukt von Beobachtern, um die Beobachtungen in eine Übersicht zu bringen. Die Übersichtlichkeit erzwingt eine Wahl von Perspektiven ebenso wie eine Verengung der Blicke.

Felder erscheinen für Bourdieu als ein Netz oder „eine Konfiguration von objektiven Relationen zwischen Positionen. Diese Positionen sind in ihrer Existenz und auch in den Determinierungen, denen die auf ihnen befindlichen Akteure oder Institutionen unterliegen, objektiv definiert, und zwar durch ihre aktuelle und potentielle Situation (*situs*) in der Struktur der Distribution der verschiedenen Arten von Macht (oder Kapital), deren Besitz über den Zugang zu den in diesem Feld auf dem Spiel stehenden spezifischen Profiten entscheidet, und damit auch durch ihre objektiven Relationen zu anderen Positionen (herrschend, abhängig, homolog usw.).“ (Ebd., 127)

In den Feldern und Positionen kommen die Schemata des Wahrnehmens, Denkens und Handelns zur Geltung. Hier wird die Welt in ihrer Wirklichkeit und deren Dringlichkeit festgelegt; die Theorie erscheint als Theorie einer Praxis, die sich in Erfahrungsfeldern niederschlägt und besonders in Institutionen ihre Erfüllung findet. Dies gilt vorrangig für den Erfolg des Habitus und der durch ihn erzeugten Schemata: Hier findet eine Einverleibung statt, die sich all der Fähigkeiten bedient, ein soziales Verhältnis zu einer Institution werden zu lassen. „Das Eigentum eignet sich seinem Eigentümer an, indem es sich in Form einer Struktur zur Erzeugung von Praktiken verkörpert, die vollkommen mit seiner Logik und seinen Erfordernissen übereinstimmen. Wenn man zu Recht mit Marx sagen kann, dass ‚der Nutznießer des Majorats, der Erstgeborene, dem Boden gehört‘, dass letzterer ‚ihn erbt‘, oder dass die ‚Personen‘ der Kapitalisten ‚personifiziertes‘ Kapital seien, so liegt dies daran, dass der durch den Akt der *Etikettierung* (mit dem ein Individuum als Erstgeborener, Erbe, Nachfolger, Christ oder schlicht als Mann – im Gegensatz zur Frau – mit allen zugehörigen Vorrechten oder Pflichten *eingesetzt* wird) eingeleitete rein soziale und sozusagen magische Sozialisationsprozess, der durch Akte sozialer Behandlung verlängert, verstärkt und bestätigt wird, die den institutionellen Unterschied in eine natürliche Unterscheidung zu verwandeln geneigt sind, sehr reale, weil auf Dauer auf den Leib geschriebene und im Glauben eingeschriebene Wirkungen erzeugt. Eine Institution, zum Beispiel die Wirtschaftsform, ist nur dann vollständig und richtig lebensfähig, wenn sie dauerhaft nicht nur in Dingen, also in der über den einzelnen Handelnden hinausreichenden Logik eines bestimmten Feldes objektiviert ist, sondern auch in

den Leibern, also in den dauerhaften Dispositionen, die diesem Feld zugehörigen Erfordernisse anzuerkennen und zu erfüllen.“ (Bourdieu 1993, 107 f.) Diese Position wird von Michel Foucault radikalisiert, insofern dieser vor allem auf die Macht in solchen Dispositionen abhebt (vgl. dazu weiter unten Kapitel IV.3.3.2.1).

Wollen wir den Zusammenhang zwischen Macht in den Feldern, Habitus und den symbolischen Schemata in einer sozialen Praxis aufklären, dann kommt es in den Positionen für Bourdieu vor allem darauf an, das Kapital, das eingesetzt wird, zu bestimmen. Dabei wird der von Marx gedeutete Begriff des Kapitals erheblich erweitert. Es gibt durch den Habitus als Schemata erzeugtes und in Feldern bzw. Positionen (z.B. mittels Titeln) akkumuliertes Kapital, das hier zur Geltung kommt. Es ist wie in einem Spiel: Es gibt einen Einsatz, eine Investition, die sich als symbolisches Kapital ausdrückt; es gibt ein Ergebnis, das sich als Objektivierung geltend macht; es gibt ein Interesse, das die Einverleibung von Einsätzen und Ergebnissen steuert. Für alles aber benötigen wir Anerkennungsbedingungen der Spielvoraussetzungen, einen praktischen Glauben an das Spiel, der vorgängig sein muss, damit wir überhaupt Spielraum in unseren Feldern und Positionen haben (vgl. ebd., 122 ff.). Was aber treiben die Menschen gesellschaftlich für ein Spiel?

Die vorgängige „objektive“ Wahrheit dieses gesellschaftlichen Spiels ist für Bourdieu ein nacktes Interesse und eine egoistische Berechnung. Das Interesse betont Bourdieu als eine Kategorie, die in den Spielen zum Einsatz kommt und zugleich vorausgesetzt wird. Die *illusio* (von *ludus*, Spiel) regiert hier: „Die Spieler sind im Spiel befangen, sie spielen, wie brutal auch immer, nur deshalb gegeneinander, weil sie alle den Glauben (*doxa*) an das Spiel und den entsprechenden Einsatz, die nicht weiter zu hinterfragende Anerkennung teilen (es gibt keinen ‚Vertrag‘, in dem die Spieler unterschreiben, dass sich das Spiel lohnt, dass es der Mühe wert ist; das tun sie, indem sie mitspielen), und dieses *heimliche Einverständnis* ist der Ursprung ihrer Konkurrenz und Konflikte.“ (Bourdieu/Wacquant 1996, 128) Hier kommt ein Begehren (*libido*) zum Ausdruck, das sich in der wechselseitigen Verschränkung bloßen Tuns und Mitmachens bei gleichzeitigen symbolischen Erklärungen über dieses Tun ausdrückt. Diese nüchterne Wahrheit ist der Motor des ökonomischen Kapitals, das die Grundlage aller weiteren Kapitalformen hergibt. Hier gilt der Gabentausch und die über ihn erzeugte Tauschstruktur als das Paradigma der Suche nach „objektiver“ Wahrheit überhaupt (Bourdieu 1993, 203). Aber eine bloß ökonomistische Sicht greift zu kurz, weil zwar Tauschverhältnisse entscheidend sind, aber stark von Gesellschaft zu Gesellschaft wechseln und eine eigene Axiomatik und Bedeutung entfalten können. „In einer Wirtschaftsform, die dadurch definiert ist, dass sie sich weigert, die ‚objektive‘ Wahrheit der ‚ökonomischen‘ Praktiken anzuerkennen, d.h. das Gesetz des ‚nackten Interesses‘ und der ‚egoistischen Berechnung‘, kann das ‚ökonomische‘ Kapital selbst nur wirken, wenn es auch um den Preis einer Rückverwandlung, die sein wahres Wirkungsprinzip unkenntlich zu machen geeignet ist, Anerkennung findet: das symbolische Kapital ist jenes *verneinte*, als legitim anerkannte, also als solches verkannte *Kapital* (wobei An-

erkennung im Sinne von Dankbarkeit für Wohltaten eine der Grundlagen dieser Anerkennung sein kann), das gewiss zusammen mit dem religiösen Kapital dort die *einzig mögliche Form der Akkumulation* darstellt, wo das ökonomische Kapital nicht anerkannt wird.“ (Ebd., 215)

Das symbolische Kapital ist damit ein Begriff, der vor allem geeignet erscheint, auch jene Klassen zu erfassen, die nicht direkt ökonomisch produktiv sind. Analysen hierüber hat Bourdieu in seinen Forschungen umfangreich vorgenommen (vgl. z.B. Bourdieu 1993). Es dient vor allem dazu, auch eine geistige Akkumulation zu bezeichnen, die sich z.B. in Titeln, Prüfungen, symbolischen Werken usw. niederschlägt, die durch Vorführung und Inszenierung ausgedrückt wird, deren Entstehung ebenso Fragen nach Kredit wie Verfall in einer Kultur aufwirft wie das ökonomische Kapital. Schließlich steht das symbolische Kapital in Zusammenhang mit Bildungssystemen und Titelvergaben, die durch dieses erzeugt werden. Es verwandelt sich in kulturelles oder soziales Kapital.

In der Lebenswelt treten nach Bourdieu mithin verschiedene Kapitalformen auf (vgl. Bourdieu/Wacquant 1996, 151 f., Liebau 1987, S.73 f.):

- ▶ *Ökonomisches Kapital*: Dieses ist unmittelbar an Tauschvorgänge mittels Geld und Eigentumsverhältnisse gebunden; auf dieses Kapital, das wir aus dem Alltag der Wirtschaft kennen, wird Kapital gemeinhin reduziert; für Bourdieu stellt es zwar die Basis anderer Kapitalarten dar, aber diese lassen sich nicht einfach nur auf ökonomisches Kapital reduzieren. Insbesondere bei ethnologischen Vergleichen kommt es darauf an, nicht einfach kapitalistische Strukturen auf andere Ausgangsbedingungen anzuwenden.
- ▶ *Kulturelles Kapital*: Dieses Kapital erscheint in verschiedenen Formen. Es ist objektiviertes Kulturkapital in Form von kulturellen Gegenständen, Bildern, Büchern, symbolischen Zusammenfassungen kultureller Texte, auch Techniken und Maschinen. Man kann es auch als Informationskapital bezeichnen. In seinen inkorporierten, objektivierten und institutionalisierten Formen¹ setzt es aber individuelle Fähigkeiten voraus, erworbene und relativ dauerhafte Dispositionen im Individualhabitus, das den Gebrauch der Objektivationen rechtfertigt und ermöglicht. Als institutionalisiertes Kulturkapital gelten vor allem Titel und Leistungszuweisungen bzw. Selektionen, um kulturelle Kompetenzen und relativ dauerhafte konventionelle Werte festzuschreiben. Als anerkannte Titel legitimieren sie den Träger mit einem Status, der als Nachweis kultureller Befähigung gilt und davor schützt, diese Legitimation im Einzelfall ständig neu unter Beweis stellen zu müssen. Die Titel sind Garanten einer gewissen Zuverlässigkeit konventioneller Systeme.

¹ Vgl. zu diesen Unterscheidungen des kulturellen Kapitals die Sondernummer von „Sociologie et sociétés“ (Oktober 1989). Im inkorporierten Zustand existiert das kulturelle Kapital in Form von dauerhaften Dispositionen des Körpers; im objektivierten Zustand in Form kultureller Güter (Bücher, Lexika, Bilder, Instrumente, Maschinen usw.), in denen bestimmte Theorien oder Kritiken dieser Theorien erscheinen und sich verwirklichen; im institutionalisierten Zustand erscheint das Kapital in einer Sonderform von Objektivation, die sich z.B. durch Titelvergabe äußert. Vgl. auch Bourdieu (1992 a, 49 ff.).

- ▶ *Soziales Kapital*: Dieses Kapital stellt aktuelle und virtuelle Ressourcen dar, die als Netzwerk von Beziehungen fungieren und mehr oder weniger institutionalisiert auftreten. Hier machen sich Zugehörigkeiten zu Klassen bzw. gesellschaftlichen Gruppen von Menschen geltend, die aus Gründen der Nützlichkeit und Interessenverbundenheit entstehen und relativ dauerhaft Sozialbeziehungen ermöglichen, binden und erhalten können. Das soziale Kapital kann in sehr unterschiedlichen Formen auftreten. Es kann z.B. in Form des politischen Kapitals in bestimmten Gesellschaften erhebliche Profite und Pfründe abwerfen und Privilegien erzeugen, ohne dass die Nutznießer direktes ökonomisches Kapital besitzen.
- ▶ *Symbolisches Kapital*: Diese Kapitalform fasst die bisherigen unter der Perspektive einer legitimierten Wahrnehmung zusammen. Alle drei genannten Kapitalformen werden als symbolisches Kapital eingesetzt, wenn es um ihre Erscheinung als Renommee, Status, Prestige usw. geht. Man könnte dies auch als soziales Kapital auffassen, aber der Begriff symbolisches Kapital verdeutlicht stärker die *Als-ob-Stellung* der Kapitalarten: Sie fungieren *als ob* sie *direkt in der Wahrnehmung* auftreten könnten, obwohl sie stets symbolisch als Träger bestimmter Perspektiven und Interessen eingesetzt werden. Bourdieu macht insbesondere auf die Verkennung aufmerksam, die das symbolische Kapital erzeugt: „Dieses symbolische Kapital ist die verherrlichte Form so platt objektiver Realitäten, wie sie die von der Sozialphysik registrierten, also Schlösser oder Ländereien, Eigentums-, Adels- oder akademische Titel annehmen, wenn sie durch die verzauberte, mystifizierte und einvernehmliche Wahrnehmung verwandelt werden, die das Wesen des Snobismus (oder, auf anderer Seite des Dünkels, der Kleinbürger) ausmacht.“ (Bourdieu 1993, 255) Das symbolische Kapital ist als Ausdruck von Wahrnehmungen wirksam in der Beurteilung von Verteilungskämpfen in der Gesellschaft. Individuelle und kollektive Kämpfe bestimmen die Durchsetzung einer „legitimen Definition der Wirklichkeit“, „deren symbolische Wirkung dazu beitragen kann, die bestehende Ordnung, d.h. die Wirklichkeit, zu erhalten oder zu untergraben.“ (Ebd., 258)

Blicken wir auf diesen Aspektreichtum des Werkes von Bourdieu, dann hilft er uns – neben der beziehungsorientierten und dabei auch subjektorientierten Sichtweise, die der Konstruktivismus stärker einbringt – strukturelle Fragen nach materieller und institutioneller Organisiertheit nicht zu übersehen. Die sozialen Praktiken als sprachliche Kommunikation in der Lebenswelt sind auch nicht allein kognitiv oder in sprachlicher Analyse zu interpretieren. Nehmen wir die Analyse der Beziehungswirklichkeit aus Kapitel III auf, dann erkennen wir verwickelte Interaktionsbeziehungen, in denen immer ein bezogenes soziales Verhältnis ausgedrückt wird. Diese Bezugnahme schließt imaginäre und symbolische Inanspruchnahmen und Zurechnungen ein. Dies bedeutet, dass Menschen sich wechselseitig wie Dinge oder Sachen beanspruchen können, dass sie sich in ihren Inanspruchnahmen oder Zurechnungen z.B. gegenseitig verwalten, versachlichen, disziplinieren und verdinglichen. Hier zeigen sich die Objektfallen, die wir

reflexiv bewältigen müssen. Ein Blick auf die vielgestaltigen Praktiken zeigt die unendlichen Möglichkeiten dieser Beanspruchungen. In ethnologischen Vergleichen ist dies immer wieder dokumentiert worden. Es lässt sich aber auch an beliebigen kommunikativen Situationen unserer Alltagswelt demonstrieren. Und hier helfen die analytischen Kategorien Bourdieus uns weiter, wenn wir sie in Beobachterkategorien umsetzen:

- ▶ Auch der interaktionistische Konstruktivismus richtet sein vorrangiges Interesse in der Lebenswelt auf die Praxis. In ihr walten Praktiken, Routinen und Institutionen, über deren soziale Konstruktion sich Beobachter aufklären müssen, um nicht in einer unbemerkten Gefangenschaft unreflektiert zu verfahren. Aber hier lauern zugleich auch die Objektfallen, in die man gerät, wenn man das „Deutungsmonster“ einer logischen und objektiven Lebensweltanalyse voll entfaltet. Der konstruktivistische Anspruch muss bescheiden bleiben: Wir analysieren bestimmte Beobachterstandpunkte bestimmter Verständigungsgemeinschaften. Allerdings müssen wir lebensweltlich zugehen, dass solche Verständigungen und Gemeinschaften bereits Voraussetzung einer sozialen Konstruktion von Wirklichkeit sind, mithin auch unserem scheinbar freien konstruktivistischen Entwurf innewohnen.
- ▶ Insoweit ist eine Suche nach einem Habitus hilfreich, um ein gerade für Beobachter und Beobachtungsgemeinschaften sozial vorgängig definiertes dispositives System zu rekonstruieren, das Maßstäbe der eigenen Re/De/Konstruktionen schafft. Insbesondere die soziale Eingebundenheit des Wissenschaftlers in Interessen- und Machtlagen – und nicht eine vermeintliche oder angebliche, immer illusionäre Wertfreiheit – sind hier zu nennen.
- ▶ Die symbolisch erzeugte Ordnung wird durch einen Habitus in bestimmter Praxis erzeugt. Bourdieus Ansatz, sofern wir ihn nicht objektivierend übertreiben, vermag uns zu helfen, der Erzeugung kritisch nachzuspüren und die Interessenbezogenheit hierbei stets zu reflektieren. Dies ist besonders auch für den Konstruktivismus wesentlich, da wir so den Fehler vermeiden, das konstruktivistische Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschema als universelles misszuverstehen und aus seinen sozialen Entstehungsbezügen naiv zu entfernen.
- ▶ Felder zu ermitteln und Positionen auszumachen, dies ist ohnehin für eine konstruktivistische Arbeit entscheidend. Aber auch hier kann mit Bourdieu ein präzisierender Blick in Bezug auf lebensweltliche Verhältnisse geleistet werden, wenn die dabei eingesetzten Interessen- und Machtmittel nach Kapitalarten unterschieden werden. Dies wird in jedem Einzelfall einer sozialen Konstruktion von Bedeutung sein können.¹

- ▶ Praktiken lassen sich in der Lebenswelt kaum als singuläre, individuelle, detailgetreue Ereignisse beschreiben. Als soziale Praktiken fixieren wir eine bestimmte Beobachterperspektive, die uns eine Logik einer Praxis vorführt.

¹ Im Blick auf die chinesische Antike haben wir dies Verfahren als sehr konstruktiv erfahren. Vgl. Reich/Wei (1997).

Insoweit verfährt Bourdieu konsequent, wenn er nach einer solchen Logik sucht. Auch wenn er den Objektivismus dabei mitunter zu übertreiben scheint, so helfen seine Kategorien als Beobachtermaßstäbe durchaus, Praktiken differenziert zu untersuchen. Wir fragen nach einer Praktik nicht nur, indem wir narrativ Eindrücke schildern oder oberflächlich Beobachterbruchstücke zusammentragen, sondern wir müssen uns bemühen, den Zusammenhang von Praktik, sozialem Habitus (als Ausdruck einer bestimmten sozialen Beziehungswirklichkeit), symbolischer Ordnung und eingesetzten Feldern/Positionen der Beobachtung zu entwickeln. Hierfür stehen konstruktivistische Überlegungen bisher noch aus (vgl. deshalb weiterführend Kapitel IV.4).

- ▶ Routinen sind als Praktiken nicht bloße Wiederholungsmuster, sondern stellen ein komplexes Geflecht aus konstruierten (subjektiven) Erwartungen und vorkonstruierten (objektiven) Chancen dar. Auch hier reicht es wie bei den Praktiken nicht aus, sie bloß zu beschreiben und in ihren Wirkungen darzustellen. Routinen sind in der Lebenswelt vor allem deshalb interessant, weil sich in ihnen der Habitus und die symbolische Ordnung stets schon als Position vollziehen, die praktisch zu hinterfragen ist. Ordnungen setzen sich oft als selbstverständlich voraus, weil sie tief als konstruierte Deutung in den Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschemata verwurzelt sind, sich durch einen Habitus stets neu herstellen, und über genügend Kapital (in einer oder mehrerer seiner Arten) verfügen. Die Routine ist dann nur ein äußerer Ausdruck und Schein dieses Vorgangs.
- ▶ Institutionen sind immer auch Praktiken und stellen routinierte Vorgehensweisen her. In der staatlichen Institutionalisierung ist ein Konzentrationsprozess verschiedener Macht- und Kapitalsorten zu erkennen. Der Staat kontrolliert die verschiedenen Kapitalsorten (z.B. ökonomisch durch Steuern, kulturell durch Verteilungen und Kontrollen von Selektionen, sozial durch Verwaltungen und Parteien, aber auch rechtlich, militärisch und im ganzen symbolisch), wobei verschiedene Einfluss- und Machtfelder aufgerichtet werden, die als Meta-Kapital auch Macht über andere Kapitalsorten ausüben. Dies bedingt, dass diejenigen, die mit ihren Kapitalsorten um Macht und Einfluss kämpfen, vor allem um die Macht im Staat kämpfen (vgl. Bourdieu/Wacquant 1996, 146). Insoweit lehnt Bourdieu Modelle des Staates oder der Gerechtigkeit oder des Rechts ab, die sich frei von Macht zu definieren versuchen. Gerade die modernen Institutionen lassen sich nicht bloß als rationale Praktiken bestimmen, sondern bedingen eine präzisere Analyse des Wechselspiels von Praktiken, Routinen und Institutionen in der Praxis, die mit einem Habitus verschiedener Akteure (überwiegend im Spiel um egoistische Interessen und nackte Berechnung) im Zusammenhang stehen, die dabei bestimmte Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschemata erzeugen, die wiederum in Feldern und Positionen realisiert sind, die wir als Struktureigenschaften von Gesellschaften definieren können. In diesem Kreislauf ist kein Moment entbehrlich, und auch konstruktivistische Beobachter kommen nicht um mindestens diese Analysepunkte herum, wenn sie

hinreichend weit die Lebenswelt in ihren Praktiken, Routinen und Institutionen beobachten wollen.

Nun könnte man diesen Beobachtungsdefinitionen vorwerfen, dass sie nicht hinreichend sind. Und als Konstruktivist fällt mir dies – anders als Bourdieu – auch nicht schwer. Eine totale oder vollständige Analyse erscheint mir als unmöglich. Aber es sollte mindestens gefragt werden, was angesichts der derzeitigen Verhältnisse eine sozial-kulturell *viable* Analyse ist. Auch die Verständigungsgemeinschaft der Konstruktivistinnen hat sich jeweils zu entscheiden, wie weiträumig und wie weit und tief angelegt Lebensweltanalysen vorzunehmen sind. Im Blick auf die Objektfallen der gegenwärtigen Lebenswelten scheint ein konstruktivistisch umgedeuteter Zugang vermittelt über Anstöße, die uns Bourdieu gibt, sinnvoll. Wir haben uns mindestens dem Wechselspiel von subjektiver Setzung als Voraussetzung einer Lebenswelt und den schon sozial vorausgesetzten Setzungen in der Lebenswelt zu stellen. Bourdieus Ansatz scheint in dieser Hinsicht günstig zu sein. Er kann weiterentwickelt oder dekonstruiert werden, um sich dem Problem der Objektfallen zu stellen.

Drei Lücken in dem Modell Bourdieus will ich abschließend hervorheben. Erstens fällt auf, dass Bourdieu die Seite der Beziehungswirklichkeit in der Lebenswelt unterschätzt. Da er die subjektive Seite ausblendet, hat er keinen so breiten Zugang zur Beziehungswirklichkeit, wie er mir notwendig erscheint (vgl. Kapitel III. und IV.3.3.3). Zweitens hat er die Machtfrage nicht hinreichend differenziert (vgl. Kapitel IV.3.3.2). Drittens unterschätzt seine Theorie das Imaginäre und das Virtuelle. Diesem Aspekt will ich – den anderen beiden vorausgreifend – im nächsten Kapitel näher nachgehen.

3.3.1.2 Virtuelle und imaginäre Objektivierung

Was treibt eine Gesellschaft dazu an, ihre Symbolwelten zu vergrößern, ihr Ordnungssystem zu entfalten und zu vervielfältigen, sich zu entwickeln, zu verändern, vielleicht auch zu zerstören? Ich rekonstruiere solchen Antrieb, indem ich nach Motivationen suche, die hinter den äußeren Erscheinungsformen liegen. Hier bieten sich insbesondere zwei Dimensionen an: Das Imaginäre erscheint als ein Vorstellungsraum, der menschliches Begehren (im Streben nach wechselseitiger Anerkennung) mit der Ordnung der Dinge (über eine Ordnung der Blicke) und Lebenswelt vermittelt. Das Reale hingegen erscheint als Grenzbedingung gegen die schon errichtete Realität, die in der Gegenwart brüchig und für die Zukunft riskant erscheint.

Sowohl im Imaginären als auch im Realen zeigen sich Beobachterperspektiven, die ich schon mehrfach als unscharf hervorgehoben habe. Gleichwohl zeigen sich hier perspektivische Zugriffe auf die Lebenswelt, die mit einem Sinn verbunden werden, der zwar nicht funktional in *einer* Ordnung von Lebenswelt aufgeht, der aber als Vorstellungsraum und -sinn solche Ordnungen antreibt und motiviert. In den Lebensformen, den kulturellen Lebensinhalten und Lebensstilen finden Be-

obachter diese perspektivischen Zuschreibungen, die nicht allein aus der bestehenden symbolischen Realität einer Gesellschaft erklärt werden können.

Cornelius Castoriadis hält deshalb die Gesellschaft für eine imaginäre Institution (1990). Seine These lautet: „Jenseits der bewussten Tätigkeit der Institutionalisierung finden die Institutionen ihren Ursprung im *gesellschaftlichen Imaginären*.“ (Ebd., 225) Dieses Imaginäre setzt der Ordnung der Welt, dem Symbolischen, Ziele und verhilft so zu seiner Orientierung. Castoriadis geht davon aus, dass es bei der Beschreibung von gesellschaftlichen Institutionen nicht ausreichen kann, sie als äußere Maschinerien und Bürokratien zu begreifen. Es geht auch darum, die Antriebe eines Symbolsystems bloßzulegen, und diese Antriebe wurzeln für ihn in Bedeutungen, die sich vorrangig auf Wahrgenommenes, Rationales und Imaginäres beziehen (ebd., 241). Der Bezug auf Wahrnehmbares zielt auf den Beobachterbereich der Realität, das Rationale auf die Gedankenwelt (und darin das Symbolische), das Imaginäre auf das Vorstellen von Menschen schlechthin.

Castoriadis übernimmt seine Dreiteilung von Lacan (vgl. nochmals Band 1, Kapitel II.3.5). Gleichzeitig ist er ein entschiedener Kritiker Lacans (vgl. 1983, 59 ff.). Dies bezieht sich vor allem auf die Definition des Imaginären: „Wer das Imaginäre auf eine simple ‚Spiegelung‘ herunterbringt (also auf das bloße ‚Bild von‘ etwas schon Bestehendem, Vorherbestimmtem, also auch *Determiniertem*) und es in jämmerlicher Konfusion mit einem ‚Trugbild‘ und einer ‚Illusion‘ verwechselt, der ist endgültig außerstande, das Subjekt als radikale Imagination, als unbestimmbare, unbegrenzte und unbeherrschte Selbstveränderung zu erkennen.“ (Ebd., 69) Und hieran schließt er eine Kritik am mangelnden gesellschaftlichen Sinn Lacans und der Lacan-Schüler an: Sie bringen das Subjekt in eine einsame Position und vernachlässigen seine gesellschaftlichen Einbindungen. In der Therapie passen sie das Individuum überwiegend nur an gesellschaftliche Erfordernisse (im Sinne eines guten symbolischen Funktionierens) an (ebd., 100). Und sie münden in einen Meisterdiskurs, der den Meister Lacan verherrlicht und seinen Aussagen quasi Gesetzeskraft einräumt. Wenn überhaupt, dann erscheint hier ein (nicht hinterfragter) Gesellschaftsbezug der Lacan-Schule.

Nun sollten wir die beiden Argumentationsteile auseinanderhalten. Der Mangel an gesellschaftlicher Analyse ist für Lacan offensichtlich. Lacan steht in der dritten Kränkungsbewegung und nicht in einer lebensweltlichen oder gesellschaftlichen Zusammenschau auch anderer Kränkungen im Blick auf Gesellschaftsphänomene. Dies macht die Enge seines Ansatzes im Blick auf gesellschaftliche Phänomene aus. Aber dies bedeutet nicht, dass das Imaginäre bei Lacan auf eine simple Spiegelung reduziert wird. Castoriadis seinerseits vernachlässigt die zweite Kränkungsbewegung. Er sieht nicht, dass die Interaktion als spiegelndes und gespiegeltes Anerkennungsverhältnis maßgebend für jede Imagination ist, sondern reduziert das Imaginäre auf ein Substanzdenken hin. Das Imaginäre verwandelt sich so zu einer Art Triebkraft, die jedem Individuum im Kern zu eigen ist.

Gehen wir dieser Bestimmung des Imaginären ein wenig näher nach (vgl. Castoriadis 1990, 244 ff.). Zunächst unterscheidet Castoriadis das Imaginäre vom Symbolischen. Wenn ein Subjekt Imaginäres erlebt, dann träumt es oder gibt sich

z.B. einer Fantasie hin. Es erzeugt dabei Bilder. Aber sind diese Bilder nicht schon Symbole?

Ein Symbol, so argumentiert er, steht für etwas anderes, aber das Imaginäre steht für sich. Der Selbstbeobachter, das Subjekt, realisiert die Imaginationen nicht auf einer symbolischen Ebene. Wird die Imagination symbolisch, dann kann ein Beobachter fragen, was der Grund dieser Symbolisierung ist. So gelangen wir zum Grundfantasma des Subjekts, zu seiner Kernszene, die alle Setzungen des Subjekts antreibt und bestimmt. Hier liegt ein radikal Imaginäres zugrunde: „In dem Maße jedoch, wie das Imaginäre letztlich auf eine ursprüngliche Fähigkeit zurückgeht, sich mit Hilfe der Vorstellung ein Ding oder eine Beziehung zu vergegenwärtigen, die nicht gegenwärtig sind (die in der Wahrnehmung nicht gegeben sind oder es niemals waren), werden wir von einem letzten oder *radikalen Imaginären* als der gemeinsamen Wurzel des *aktualen Imaginären* und des *Symbolischen* sprechen.“ (Ebd., 218) Nun entsteht aber die Frage, wie dieser Kern selbst, dieses radikal Imaginäre, entsteht.

Auf diese Frage verweigert Castoriadis die Antwort. Das radikal Imaginäre selbst erscheint zwar als innerer Quell, aber er ist zugleich unzugänglich. Das sich in ihm ausdrückende individuelle Unbewusste äußert sich nur abgeleitet und mittelbar. Es zeigt sich als „Abstand zwischen dem Leben und der tatsächlichen Organisation einer Gesellschaft“. Aber auch das Leben selbst erweist sich als undefinierbar (ebd., 246). Die imaginären Bedeutungen zeigen sich „als die jedem gesellschaftlichen Raum eigentümliche Krümmung, als der unsichtbare Zement, der den ungeheuren Plunder des Realen, Rationalen und Symbolischen zusammenhält, aus dem sich jede Gesellschaft zusammensetzt – und als das Prinzip, das dazu die passenden Stücke und Brocken auswählt und angibt.“ (Ebd.). Und das gesellschaftlich Imaginäre ist keinesfalls der Ausdruck bloß einer Summe von individuellen, imaginär zusammengesetzten Leistungen einzelner Subjekte. Zwar erscheint es Castoriadis als unstrittig, dass eine gesellschaftliche imaginäre Bedeutung auch im Unbewussten von Individuen Anhaltspunkte finden muss, aber das gesellschaftlich Imaginäre erscheint oft eher als Voraussetzung denn als Resultat eines solchen Vorgangs (ebd., 247 ff.). Deshalb lautet die These: „Der Einzelne kann private Phantasmen, nicht aber Institutionen hervorbringen.“ (Ebd., 248)

Das radikal Imaginäre dient nach diesen Bestimmungen im wesentlichen dazu, ein produktives, kreatives, offenes Bedeutungsuniversum zu erzeugen, das mit geschichtlichem Tun verbunden ist. Castoriadis verweist in dieser Festlegung insbesondere auf Fichtes „produktive Einbildungskraft“, die als Faktum menschlichen Geistes weder begründet noch begründbar ist. (Ebd., 251) So entgeht Castoriadis dem Dilemma, die symbolischen Bedeutungen bloß als Abbild einer schon existierenden Gesellschaft zu sehen, was es schwer machen würde, die Unbestimmtheit und Offenheit gesellschaftlicher Entwicklung selbst zu thematisieren. Das radikal Imaginäre treibt uns zu Schöpfungen an. Das Imaginierte aber hat sich schon niedergeschlagen, und solch Imaginiertes wird zum Ausgangspunkt weiterer Bestimmungen. Diese Schöpfung von Bedeutungen wird zwar durch das Reale (im Sinne von Wahrnehmung einer Realität ver-

standen) und Rationalität im Rahmen geschichtlicher Kontinuität begrenzt, aber es stellt den Grundstock für die motivierten Veränderungen und Auswahlmöglichkeiten dar, die wir haben. Wenn Gesellschaften fragen, wer sie sind, wo sie sind, was sie wollen und begehren, was ihnen fehlt, wenn sie kurzum ihre Identität suchen, dann liefert eine Analyse der imaginären Bedeutungen eine Antwort (ebd., 252). Diese Bedeutungen begründen die Wahlen, die Auf- und Abwertungen von Gegenständen, die Orientierungen einer Gesellschaft (ebd., 258 f.). Insbesondere der Marxismus hat das Imaginäre unterschätzt (ebd., 259 ff.), auch wenn Marx im Fetischcharakter der Ware schon eine Skizze des Imaginären in der kapitalistischen Ökonomie geliefert hat (ebd., 271 f.). Castoriadis führt eine ganze Reihe von Phänomenen in der modernen Welt auf, die vom Imaginären angetrieben werden (ebd., 268 ff.):

- ▶ die kapitalistisch erzeugten Bedürfnisse, die einen willkürlichen, unnatürlichen, künstlichen Charakter tragen und das Imaginäre benutzen;
- ▶ die Verdinglichung und Technisierung des Menschen, die die Person in künstliche Faktoren zerlegt und einen systematischen Machbarkeitswahn erzeugt;
- ▶ die Fetichisierung der Warenwelt, die zu Imaginationen über Schönheit, Jugend und weitere Zuschreibungen ausgebreitet wird;
- ▶ die bürokratische Organisation, in der das Fantasma der Organisation als „gut geölte Maschine“ erscheint oder in der „wohlintegrierte Persönlichkeiten“ imaginiert werden.

Da Castoriadis in seiner Definition des Imaginären den Spiegelungsvorgang verleugnet, hat er allerdings Schwierigkeiten, das Imaginäre noch sinnvoll vom Symbolischen zu unterscheiden. So, wie er das Imaginäre gebraucht, wirkt es stets schon symbolisch. Deshalb sagt er: „Dieses Imaginäre fungiert nicht nur als Rationales, sondern ist bereits eine von dessen Formen, enthält dieses Rationale in ursprünglicher und unendlich fruchtbarer Ununterschiedenheit und weist bereits Spuren unserer eigenen Rationalität auf.“ (Ebd., 279)

Hier nun wird deutlich, dass Castoriadis überwiegend der ersten Kränkungsbewegung verhaftet ist und diese gegen die zweite und dritte abwehrend wendet. Er versucht allein, einen kausalen Antrieb für jene Unbestimmtheiten des Gesellschaftlichen zu finden, die eine Veränderungsmöglichkeit signalisieren. Dabei rächt sich, so denke ich, die vorschnelle Abwehr des Interaktionsproblems in mehrfacher Weise:

- ▶ Castoriadis entgeht insbesondere die Notwendigkeit einer Beobachtertheorie. Er situiert das Imaginäre bloß als eine Art eingepflanztes Vorstellungsmotiv, ohne seine interaktive Dynamik, die dabei auftretenden unterschiedlichen Beobachterperspektiven (und insoweit widersprüchlichen Deutungen) hinreichend zu beachten. So entgeht ihm die Spannung, die dem Imaginären als Bild von einem anderen mit dem Begehren dieses anderen in ständiger interaktiver Rückwirkung innewohnt.

- ▶ Er vereinfacht völlig unverständlich die Spiegelung als eine Determination, weil er sie nicht kommunikativ deutet, sondern nur über die Inhaltsseite wahrnimmt. Er stellt sich nicht der Beziehungswirklichkeit, sondern sucht im Gesellschaftlichen selbst eine Imagination, die das Subjektive in einen Rahmen stellt. Da er hierbei keine Situierung von Beobachtern vornimmt, die die Perspektivität dieser Wahl problematisieren, gerät er in nicht hinterfragte Konstruktionen: Etwa, wenn er „natürliche Tatsachen“ als Grundlage gesellschaftlicher Imaginationen bestimmt und Naturtatsachen als unwandelbar behauptet (ebd., 385); etwa, wenn er spekuliert, dass das radikal Imaginäre noch der tiefsten Triebregung vorausgeht, weil es den Trieben überhaupt erst ermöglicht, Vorstellungen (Kern- oder Ursprungsfantasmen) anzunehmen (ebd., 476); etwa, wenn er das Unbewusste als Wahrnehmung des Selbst, als Selbstwahrnehmung und Selbstvorstellung bestimmt. Diese Konstruktionen sind durch und durch problematisch: In den naturalisierten Tatsachen steckt stets der beobachtende Konstrukteur, den Castoriadis zu wenig kritisch thematisiert. Die Behauptung unwandelbarer Naturtatsachen benötigt er nur, um seine eigene Legitimation als letzte Wahrheit auszugeben. Dabei erzeugt er vereinfachte Abhängigkeitsschlüsse: Inwieweit imaginäre Vorstellungen den Trieben vorausgesetzt sein müssen, erscheint als wenig schlüssig. Castoriadis sucht nach einer letzten Monadologie der Welt, einem Baustein der Einheit (ebd., 490 ff.), einer Prä-Identifikation, die alle weiteren anleitet. In dieser linearen Denkweise aber konstruiert er dann ein monadologisches Selbst, das im Unbewussten von allen Rückkopplungen mit Anderen entbunden wird. Wie aber soll solch ein Selbst ohne Andere überhaupt definierbar sein? Dies geht nur als eine letzte Substanz, die wie der unbewegte Bewegter des Aristoteles, auf den Castoriadis immer wieder zurückgreift, alles weitere in Bewegung setzt. Und diese Einseitigkeit verfehlt die Bestimmung des Imaginären, wie ich sie sehe, vollständig.
- ▶ Nur aus dieser vereinfachten Konstruktion ist verständlich, weshalb Castoriadis die Spiegelungen bloß als Trugbild und Illusionen sieht. Er sucht im Imaginären noch den wahrhaften Antrieb, der alles Reale – Objekte und andere Menschen – aus sich heraus – aus seiner Monadologie – entwirft (ebd., 505). Dabei entwickelt er selbst eine illusionäre Welt, wenn er etwa behauptet, dass Kinder im Sprachlernen zunächst eine Privatsprache bilden (ebd., 510). Es ist umgekehrt ja genau das Ziel des Sprachlernens, dies zu verhindern (zum Privatsprachenproblem vgl. in Band 1 meine Argumentation zu Wittgenstein). Immer wieder wird Castoriadis nun Opfer seines monadologischen Konstrukts. Nach und nach muss er in dieses die Perspektive auf Andere, auf gesellschaftliche Funktionen und Koordinationen einführen, und es scheint für ihn so, als würde diese Monade wie ein Fass mit den Inhalten der Lebenswelt aufgefüllt, um ein letztes, „endgültiges Identifikationsmodell“ aufzurichten (ebd., 521). Immerhin findet dieses Identifikationsmodell in der Einzigartigkeit der schöpferischen Imagination eines jeden Individuums zumindest einen Gegenpol (ebd.). Aber er kann in seiner Suche nach einer Wahrheit, einer Metaphysik des Imaginären, in der

Spiegelung nur ein Abbildproblem entdecken und erkennt nicht, dass die Spiegelungen gerade Abbild- oder Widerspiegelungstheorien zerstören. Dies entgeht ihm, weil er die imaginäre Achse der Kommunikation übersieht, weil er überhaupt Interaktion nicht als grundsätzliches Verhältnis menschlicher Lebensweise, sondern bloß als sekundäres Produkt eines erzwungenen Umgangs miteinander interpretiert.

Für den interaktionistischen Konstruktivismus kann die Theorie von Castoriadis eher zur Abgrenzung, aber keinesfalls zur systematischen Begründung herangezogen werden. Aber er macht uns auf einige Aspekte aufmerksam, die eine weitergehende Beachtung verdienen:

Lässt sich das Imaginäre auf ein radikal Imaginäres zurückführen?

Imaginationen habe ich bisher stets als Vorstellungen aufgefasst. Solche Vorstellungen sind Bilder, Figuren, Zeichen in allen Gestaltmöglichkeiten. Das Vorstellen selbst ist ein komplexer Vorgang, der immer auch Emotionen einschließt. Unsere körperliche Verfassung spielt in diesen Vorgang hinein und wird durch ihn verändert. Das Vorstellen selbst geschieht aber nicht monadisch oder autistisch, sondern stets in einem Bezug auf andere/s. Die Unschärfen des Vorgangs, die individuellen, subjektiven Vorlieben und Erlebnisse, verhindern hier eine Deutung, die einen Ursprung, einen Kern oder auch nur *ein* Schlüssel-szenarium für ausschlaggebend gegenüber anderen Faktoren erklärt. Dies bedeutet nicht, dass in den beobachtenden Konstruktionen, die später alle auf der symbolischen Ebene stattfinden, solche Deutungen nicht möglich oder sinnvoll wären, aber sie sind gegenüber dem Imaginären bloße Re/Dekonstruktionen, um das uns ansonsten Unverständliche, Offene, Kreative zu beseitigen. Hier setzt die von mir bestimmte imaginäre Verdichtung ein, die in den Spiegelungen selbst das Vorstellen auf bestimmte Perspektiven verengt und zentriert. Es wird immer interessant sein, sich nach solchen Verdichtungen und auch möglichen Verschiebungen zu befragen. Allerdings geschehen die Befragungen aus wissenschaftlicher Sicht immer aus einer symbolischen Perspektive heraus. Hier ist die Suche nach einem radikal Imaginären als letzter, übergreifender Struktur bloß ein Versuch einer Vereinheitlichung, die uns meist in vorschnelle Reduktionen führt. Hingegen ist die Betonung des Spiegelungsvorgangs der Versuch, die Komplexität des Imaginären auch als Unterschiedlichkeit verschiedener Beobachterperspektiven in uns und außerhalb von uns zu sichern. Dabei gehe ich von dem Konstrukt aus, dass in der Spiegelung Anerkennungswünsche des Subjekts im Blick auf andere notwendig erscheinen, da sich kein Selbst ohne die Auseinandersetzung mit anderen (imaginär) als Spiegelung und mit Anderen (symbolisch) als Bildung/Sozialisation/Enkulturation bestimmen kann.

Ist das Imaginäre dem Symbolischen selbst inhärent oder in ihm präsent?

Vereinfacht sagen wir oft, dass in diesem oder jenem (symbolisch vermittelten) Bild, in einer Figur, in einer Metapher, in einem Schema usw. das Imaginäre selbst sichtbar wird. Wir sehen diese symbolisierte Präsentation, z.B. das Bild

eines Malers, und geraten schnell in eigene Imaginationen. Oder wir meinen, in diesem Bild spontan die Imagination eines Anderen zu erblicken. Insoweit erscheint das Imaginäre als dem Symbolischen schon einverleibt, als in ihm ausgedrückt. Wir rekonstruieren uns ein Begehren, das hier wirkt und welches wir nachvollziehen, indem wir es z.B. nacherleben.

Wichtig ist es hier, daran zu erinnern, dass die Unterscheidung zwischen Imaginärem und Symbolischem nur eine Verschiebung der Beobachterperspektive ist. Wir sind in jedem Moment unseres Erlebens in einem ständigen Übergang: Zwischen den imaginierten und symbolisierten Vorstellungen herrscht ein steter Fluss, ein Austausch, ein Automatismus oft, mitunter eine vertiefende Reflexion. In dem Moment, wo wir die Bilder, Figuren, die fließenden Gestalten in ihren unterschiedlichsten Formen uns in Sprache übersetzen, verwandeln wir das Imaginäre ins Symbolische. In dem Moment, wo wir uns unser Bild des anderen in sein Bild in uns zurückverwandeln und dies dann auch noch ausdrücken, indem wir mit ihm oder Anderen darüber sprechen, wechseln wir von der imaginären in die symbolische Beobachterposition. Es ist der Sinn dieses unterscheidenden Konstrukts, unsere Beobachterpositionen mehr auf unsere Innen- oder Außenperspektive zu situieren. Aber dabei ist es notwendig, zuzugeben, dass die Übergänge vom Imaginären ins Symbolische und umgekehrt immer von der Art der Darstellung und den Einstellungen der Beobachter abhängen. Insoweit gehört es zu den Sprachspielen auch interaktionistischer Konstruktivistinnen, sich miteinander darüber zu verständigen, ob und inwieweit sie etwas eher auf der imaginären Seite vorstellen oder schon – z.B. über Metaphern – auf der symbolischen Seite argumentieren. Wesentlich ist, dass dies für den Selbst- und Fremdbeobachter jeweils ganz unterschiedlich wahrgenommen werden kann.

Gibt es imaginäre gesellschaftliche Institutionen?

Institutionen sind immer symbolisch geformte Organisationen, denen kein imaginäres Eigenleben zukommt. Aber sie sind über die Beobachter immer auch mit Imaginationen verbunden. Insoweit ist es notwendig, zwei verschiedene Beobachterperspektiven zu unterscheiden: Imaginär beobachten wir die Antriebe, Motivationen, aber auch Sorgen und Ängste, die sich im Blick auf Institutionen entwickeln; symbolisch stehen diese Institutionen in ihren Funktionen, in ihrer Bürokratie, ihrer Differenzierung vor uns. Der imaginäre Bereich ist notwendig unschärfer. Er ist affektiv aufgeladen und bei Menschen sehr unterschiedlich. Der symbolische Bereich hingegen drängt uns in eine Ordnung, die relativ allgemeingültig und allgemein verbindlich sein soll. Dort, wo die Institutionen unbegreiflich bleiben – sehr deutlich bei Franz Kafka beschrieben – werden wir des Imaginären gewahr.

Eine wichtige Frage lautet, inwieweit die Allgemeingültigkeit, die allgemeine Verbindlichkeit und damit eine hohe Wirksamkeit von Institutionen dann aber nicht eine imaginäre Voraussetzung trägt, sei es, dass man ihnen z.B. intuitiv die Lösungen zutraut, die versprochen sind, oder so viel Angst vor ihnen hat, dass das getan wird, was verlangt scheint.

Die Beantwortung dieser Frage ist nicht ganz leicht. In einer Hinsicht stimmt es

wohl, dass es eine imaginäre Voraussetzung der symbolischen Institutionen geben muss. Dies betrifft das Begehren nach immer höherer Symbolisierung, die sich in Institutionen ausdrückt. Hier scheint eine offensichtliche Lust am Funktionieren, an einer begrenzenden Ordnung und dabei auftretenden Zwängen zu walten, die uns antreibt und motiviert, die Institutionalisierungen ständig zu verbessern und die Organisationsformen hierfür zu erhöhen. Das 20. Jahrhundert ist bis in die Freizeitindustrie hinein von diesen Prozeduren angefüllt. Kafkas Visionen von einer abgehobenen Bürokratie und einem nicht mehr durchschaubaren Entscheidungsvollzug dokumentieren sehr anschaulich die Kehrseite dieser Lust: Sie erzeugt eine Angst vor den symbolisch geformten Übermächtigkeiten, die aus der subjektiven Kontrolle geraten sind. Sowohl was diese Lust als auch die Angst betrifft, wirken imaginäre Prozesse ganz entscheidend ein. Sie wurden von mir nach den Seiten imaginärer Verdichtung und Verschiebung in Kapitel III deshalb ausführlich als Beobachterperspektiven beschrieben. Es erscheint als möglich und sinnvoll, diese Aspekte weiter zu differenzieren, wenn lebensweltliche Analysen vorgenommen werden.

In anderer Hinsicht, nämlich dann, wenn wir auf das bloße Funktionieren solcher Symbolsysteme schauen, blenden wir das Imaginäre analytisch nun gerade aus, um uns eine Übersicht über die funktionelle Differenzierung selbst zu erhalten. Dies ist schon für Weber, deutlicher dann bei Parson und Luhmann erkennbar und durchgeführt. Sofern wir beachten, dass diese Analysen die erste Hinsicht nicht befriedigen, können wir mit ihnen gleichwohl in einer symbolischen Perspektive viel erreichen. Sie helfen uns, die symbolischen Vorrichtungen und Vorkehrungen zu entschlüsseln, die das symbolische System als Referenz seines Funktionierens erzeugt und machen uns sogleich auf jene Prozeduren aufmerksam, die das Imaginäre begrenzen. Sie zeigen gesellschaftliche Institutionen ausschließlich als symbolische. Aber diese engere Sicht wird dann aufgebrochen, wenn man sich intensiver den Praktiken und Routinen in Institutionen selbst zuwendet: In allen Praktiken, Routinen und Institutionen spielt das Imaginäre als ein unausgesprochenes, teilweise unbewusstes, offenes und kontingentes Band (in den wechselseitigen Spiegelungen der Akteure/Teilnehmer/Beobachter) eine wesentliche vermittelnde Rolle.

Was unterscheidet das Imaginäre vom Visionären?

In den Visionen, Hoffnungen, Wünschen, die unterschiedliche symbolische Bevorzugungen von Menschen ausdrücken, schwingt als Hintergrund, als Antrieb, als Motivation und Begehren immer auch etwas Imaginäres mit. Sofern dieses Imaginäre für den Selbstbeobachter unbewusst oder undurchschaubar bleibt, fühlt er sich zwar angetrieben, etwas zu tun, aber er kann keine hinreichende Beobachtungstheorie hierüber entwickeln. Er spricht dann vielleicht so: „Ich fühle mich irgendwie angetrieben.“ „Es könnte hieran oder an den und den Faktoren liegen, warum ich das tue.“ „Ich weiß ja selber nicht, weshalb ich dies so gemacht habe.“ Oder stärker visionär: „Ich fühle eine Kraft in mir, die sagt, dass es genau so richtig und sinnvoll ist.“

Castoriadis benutzt in dieser Weise den Begriff des Imaginären oft. Er meint etwas, das ich als Visionäres bezeichne. Ein schon symbolisch erfasstes, angetriebenes, motiviertes, beehrtes Thema, eine Intention, ein Symbol usw. Auch hier hängt die Grenze zum Imaginären ganz von den Vorstellungen der Beobachter ab. „Ich verspüre ein ozeanisches Gefühl.“ Der eine wird sagen, dass dies bereits eine symbolische Metapher für ein Begehren ist. Er fragt dann vielleicht nach: „Und dieses Gefühl hast Du immer dann, wenn Du *sie* siehst?“ So versucht er einen Sinn, eine symbolische Vermittlung in das imaginäre Vorstellen hineinzubringen. Aber das ozeanische Gefühl mag für einen anderen Beobachter noch gar nicht dermaßen vorgeklärt sein. Er weiß dann nicht, was imaginär bezeichnet werden soll. Er nimmt den Ausspruch zwar als eine symbolische Äußerung wahr, aber er vermutet dahinter eine Imagination, die ihm noch unzugänglich scheint.

3.3.1.3 Produktion oder Konstruktion?

Marx beschreibt zu Beginn seines „Kapitals“ die moderne Gesellschaft als Ausdruck einer ungeheuren Warenansammlung. In ihr vergegenständlichen sich Gebrauchswerte, deren Nutzen uns veranlasst, sie zu konsumieren, aber zugleich sind in ihnen auch Tauschwerte ausgedrückt, die sich am allgemeinen Äquivalent ihres Wertebezugs, dem Geld, tauschen. Wir mögen uns noch so sehr als Konstrukteure unserer modernen Lebenswelt begreifen, gerade die Funktionen des Warenmarktes, des Geldes, des Tausches und der Produktion von Mehrwert und Profit zeigen für Marx, dass jeder Erfinder (Konstrukteur) im Kapitalismus bereits Erfindener (Reproduzent) ist. In den „Thesen über Feuerbach“ legt Marx deshalb dar, dass die Erzieher und Veränderer von Wirklichkeit nie vergessen dürfen, dass sie bereits durch diese Wirklichkeit verändert und erzogen wurden. Deshalb ist ein ideologiekritisches (dekonstruktives) Verfahren für Marx wesentlich, um nicht Erscheinungen einer Sache und ihr Wesen (den Hintergrund) in Eins fallen zu lassen und naiv vorzugehen.

Dieser zirkuläre Anspruch deckt sich mit dem Konstruktivismus, wenn ich Rekonstruktion, Konstruktion und Dekonstruktion als drei Seiten konstruktivistischer Beobachterperspektiven aufstelle. Aber im Blick auf die Rolle der Produktion gibt es doch einen wichtigen Unterschied, den ich hier nur kurz thematisieren will.

Marx bemüht sich, strikte Beobachtungen gegenüber der kapitalistischen Ökonomie und mit ihr verbundener funktionaler Handlungen zu betreiben, weil er von einem spezifischen Beobachterkonstrukt ausgeht: Die lebensweltlichen Verhaltensweisen im Kapitalismus tragen für ihn eine materielle Basis, die er in der Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen aufspürt. Hierin kommt das zirkuläre Paradox des Menschen in einer jeweils gedoppelten Bewegung zum Ausdruck: Einerseits ist er als Produktivkraft mit jenen Wissenschaften und Techniken immer schon befasst, die er vorfindet, andererseits aber ist er auch schöpferische Kraft, die die Produktivkräfte fortentwickeln kann;

einerseits ist er den herrschenden Klassen- und Eigentumsverhältnissen unterworfen, andererseits kann er sie als revolutionäre Klasse stürzen. Das Primat der Produktion basiert bei Marx im wesentlichen auf einer Anerkennung des zivilisatorischen Fortschrittscharakters der Produktivkräfte. Diesen konstruktiven Kräften traut er zu, die Menschheit in eine glückliche Phase eines Zustandes des Überflusses zu bringen. Aber das Glück hängt für ihn von der Verwirklichung einer Revolution der Produktionsverhältnisse ab, die erst einmal die Gleichheit der Menschen im Blick auf Eigentum an Produktionsmitteln und Aneignung des gesellschaftlichen Reichtums herstellen müssten. Marx beobachtet, dass alle menschlichen Konstruktionen nämlich durch den Vorrang dieser Produktionsverhältnisse immer schon gedeutet und bestimmt sind: Macht- und Interessenfixierung, ungleiche Aneignung und Ausbeutung, ungleiche Verwirklichungschancen und Mächtigkeiten, eigene Konstruktionen durchzusetzen.

Die Umsetzung der Marxschen Ideen in die sozialistischen oder kommunistischen Bewegungen ist ein exzellentes Beispiel, die analytische Wirksamkeit einer interaktionistisch-konstruktivistischen Beobachtertheorie nachzuweisen. Ich will dies hier zumindest andeuten.

Was bei Marx zunächst eine Beobachterperspektive der Kritik des Kapitalismus war, wird in den Perspektiven der – von Marx auch intendierten und mit eingeleiteten – politischen Bewegung zum Deutungsmuster einer Verständigungsgemeinschaft, genauer etlicher sich um die „wahren Linien“ einer „wahren Auslegung“ streitender Verständigungsgemeinschaften. Innerhalb solcher Verständigungsgemeinschaften nimmt die Marxsche Analyse jeweils einen begründenden Platz ein. Für alle diese Gemeinschaften wird es entscheidend, eine symbolische Lösung (Revolution im großen setzt die kleinen Revolutionen in den Köpfen voraus) durchzuführen, die in eine rechte Lehre mündet (vgl. insbes. Laclau/Mouffe 1991). Das Wesen dieser Lehre besteht immer wieder darin, die durchaus interessante Beobachterkonstruktion des Kapitalismus, die Marx entwickelt hat, als die Wahrheit eines realen Kapitalismus zu zeigen. Dies geht mit der erkenntnistheoretischen Behauptung eines Abbild- oder Widerspiegelungskonzeptes einher, das sich sicher weiß, dass die eigene Konstruktion die Wirklichkeit selbst darstellen kann. Die Entwicklung dieser revolutionären Bewegung ist bekannt und sicherlich nicht unschuldig am Entstehen des Konstruktivismus als alternativer Erkenntnistheorie. Die revolutionären Verständigungsgemeinschaften fixierten dort, wo sie an die Macht kamen, enge Produktionsverhältnisse, die zwar ein kapitalistisches Eigentum im großen Maßstab zu unterbinden suchten, aber Ware-Geld-Beziehungen ebenso wie im Kapitalismus entfalteten. An die Stelle ökonomischen Kapitals trat in diesen Gesellschaften ein bürokratischer Funktionsapparat, der sein soziales (oder besser politisches) Kapital zur eigenen Bereicherung benutzte. Das Ziel, revolutionär eine Herrschaftsfreiheit oder klassenlose Gesellschaft zu erreichen, scheiterte in doppelter Hinsicht: Einerseits erwiesen sich die Produktivkräfte nie als wertneutral genug, um über Erfindungen und Gestaltungen des Maschinen- und Industriezeitalters dem Menschen eine universelle, nicht-entfremdete Basis seines Tuns zu geben; andererseits führten die Revolutionen gegenüber den kapitalistischen

Produktionsverhältnissen nach und nach zu Gegenrevolutionen (also Aufhebungen des kommunistischen Kurses in immer mehr Ländern), die zu Beginn des 21. Jahrhunderts den Kapitalismus als stärker denn je zeigen.

Aus konstruktivistischer Sicht sehe ich hiermit mehrere Aspekte meiner Theorie sehr gut illustriert:

- ▶ Die Verständigungsgemeinschaften mit ihren jeweiligen Beobachtern bilden einen zugelassenen Rahmen von Weltinterpretation, der jeweils zu definieren gestattet, was konstruktiv gesagt werden kann und was nicht. Dem Marxismus ist keine Universalisierung seiner Verständigungsgemeinschaften gelungen, was seine mangelnde Durchsetzungsfähigkeit zeigte. Aber zugleich haben die damit verbundenen Bewegungen auch gezeigt, wie sehr Massen mit einer klaren Abbildungs- und Wahrheitstheorie der gesellschaftlichen Wirklichkeit mobilisiert werden können, weil hier etwas eindeutig versprochen werden kann, was scheinbar klarer Analyse unterliegt. Hätten die Beobachter das Konstrukt von Marx als ein mögliches Konstrukt unter etlichen anderen sehen können, dann wäre es kaum politisch so wirksam geworden.
- ▶ Das Marxsche Konstrukt hat die Menschen unter eine stark vereinheitlichende, verallgemeinerte und abstrakte Perspektive gestellt, obwohl es durch die Beschreibung von vorhandenen Unterdrückungsverhältnissen in großen Teilen nachvollziehbar war. Dennoch hat es, trotz aller Anprangerung von gesellschaftlicher Unterdrückung, kaum einen Zugang zu den Beziehungsnetzen und lebensweltlichen Verstrickungen von Subjekten gefunden. Insbesondere hat es die interaktiven Beziehungen der Menschen fast ausschließlich über eine Fixierung bestimmter materieller gesellschaftlicher Verhältnisse, d.h. in struktureller Hinsicht, wahrgenommen. Die Unterschätzung des subjektiven Faktors führte dann zu einer Leerstelle in den politischen Bewegungen, die mit Macht- und Interessenlagen gut gefüllt werden konnten, weil es in der politischen Bewegung selbst kein hinreichendes dekonstruktivistisches Kriterium gab, das die Macht- und Interessenpositionen, subjektives Begehren und Lust auf die Gestaltung eigener Bedürfnisse hinterfragen konnte.
- ▶ Der Vorrang der Produktion vor jeder Konstruktion verleitete immer wieder zu einfachen kausalen Bestimmungen. Mit der Produktionsbegründung scheint die Begründung für Kapitalismus schlechthin gegeben. Man muss sie erfassen, wenn man verstehen will, wie Kapitalismus funktioniert. Aber man erfasst damit nicht, inwieweit und inwiefern man mit dieser These *konstruiert*. Würde man dies erfassen, dann wäre die abgeleitete Lösung längst nicht so sicher. Hätte Marx gesagt: „Das Modell, das ich mir gebildet habe, um die Waren-Produktionsverhältnisse des Kapitalismus zu deuten, sieht folgendermaßen aus“, dann wären von vornherein die Verständigungsgemeinschaften aufgefordert worden, dieses Modell stets neu in ihren Beobachtungen zu prüfen und zu modifizieren. Ganz anders lautet es, wenn man sagen kann: „Die Wahrheit des Kapitalismus ist die folgende...“ In diesem

beobachtenden und fragenden Mangel steckten und stecken bis heute marxistische Bewegungen fest. Sie sind in einem konstruierten Dogma gefangen und befangen, was innerhalb solcher Verständigungsgemeinschaften zu ständigen Macht- und Rankämpfen um die richtige Lehre führt. Der Stalinismus war dafür nur eine der brutaleren und wissenschaftlich gesehen sehr dummen Formen.

- ▶ Der Vorrang der Produktion verwies schließlich immer wieder auf eine materielle, diesseitige, dingliche Sicht von Welt, die als Konstrukt einfacher in Argumentationen zu überführen ist als die unschärfere der Imaginationen oder subjektiver, singulärer Ereignisse. So konnte sich der Beobachter in diesen Bewegungen stets über sich selbst täuschen: „Du musst nur mehr Verzicht üben, mehr wagen, mehr ertragen, usw., wenn du das große Ziel am Ende erreichen willst.“ Letztlich bedeutete dies fast immer einen Rückfall in einen Meister- bzw. Herrendiskurs, der auf dem Platz des Einen, von wo aus die Argumentationen starten, schon die Wahrheit zu sitzen hatte, die eigentlich erst (vor allem praktisch) zu begründen gewesen wäre (vgl. Kapitel IV 4.2).

Nun ist diese kritische Einschätzung sehr stark auf die Art der Konstruktion (= Abbildungsvorwurf) und die rigide Form der Verständigungsgemeinschaft (= Vorwurf geschlossener Beobachtungsformen) gerichtet. Gleichwohl leistet der Marxismus, insbesondere aber Marx selbst, etwas Dekonstruktives, das für eine kritische Analyse des Kapitalismus als auch für eine kritische Einschätzung des Konstruktivismus wesentlich wird:

- ▶ Als Fremdbeobachter haben Marxisten (bei gleichzeitiger Teilnahme an kapitalistischen Strukturen) fundamental zur Kritik und Dekonstruktion des kapitalistischen Systemdenkens beigetragen. Als Kritiker sind sie deshalb unverzichtbar, weil sie gerade gegenüber jenen bornierten kapitalistisch orientierten Denk- und Begründungsschulen, die sich ihr System nur schönreden, hinreichend differenzierte Beobachtungen und Argumente beibringen, die zur Dekonstruktion einer kapitalistischen Herrschaftsform führen. Insoweit lohnt es gerade heute wieder, sich intensiv mit der marxistischen Kritik am Kapitalismus zu beschäftigen. Es wird für denjenigen, der die Marxsche Theorie nicht kennt, überraschend sein, wie viele kapitalistische Phänomene der Gegenwart sich immer noch nach dieser Theorie kritisch deuten lassen (vgl. auch Reich 1988, 241 ff.).
- ▶ Aus marxistischer Sicht ist der Konstruktivismus eine viel zu relativierende Sicht von Welt. Daraus lassen sich mindestens zwei Kritiken ableiten:
(1) *Machbarkeitsideologie*: Der Konstruktivismus erscheint als reine Machbarkeitsideologie, so dass sich das, was kapitalistisch gesehen herrscht, durchsetzt. Die ständig relativierende Sichtweise verhindert ein klares politisches Programm, das sich für die Interessen von Unterdrückten, Minderheiten, Verfolgten einsetzt. Der Konstruktivismus hat keine klare Weltansicht, so dass er nicht gezielt gegen Ausbeutung angehen kann. Er betont

den Beobachterstandpunkt, wobei die Reflexion gegenüber der verändernden Tat in den Vordergrund rückt. Konstruktivisten interpretieren – als Steigerungsform zu aller bisherigen Philosophie – die Welt nur verschieden, aber es kommt darauf an, sie zu verändern.

(2) *Repressive Toleranz*: Die Beobachervielfalt, die der Konstruktivismus fordert, und die Toleranz, die gegenüber den Beobachtungen Anderer geübt werden soll, erschleichen eine Repression, die aus jeder Toleranz gegenüber einem unterdrückenden Herrschaftssystem entstehen. Solange Konstruktivisten nicht erkennen, dass sie schon vorgängig unterdrückt sind (durch Herrschaft), werden sie (unbewusst) diese Herrschaft zementieren helfen, obgleich sie meinen, im Sinne von Pluralität, Offenheit und Toleranz zu sprechen.

Als wesentliche konstruktivistische Erwiderung gegen den Relativismus müsste der Konstruktivismus Re/Dekonstruktionen vorweisen, die ihn nicht als naive Machbarkeitstheorie ausweisen. Hier ist eine Hinwendung zur Lebenswelt – und dabei zur Produktionswirklichkeit – erforderlich. Gleichwohl sehe ich die Machtfrage differenzierter, als es in dieser möglichen Kritik am Konstruktivismus lautet. Nehmen wir also diese Kritik als dekonstruktiven Impuls und schauen wir, ob der Konstruktivismus mehr als Relativierungen aufweist, die alles legitimieren könn(t)en.

3.3.2 *Machtfallen*

3.3.2.1 *Macht als universale Kraft?*

Im Blick auf die Analyse von Macht hat insbesondere Foucault zur Entlarvung eines humanwissenschaftlichen Anspruchs beigetragen, der sich in seinen Setzungen über sich selbst täuscht.¹ Foucault knüpft hierbei insbesondere an Bataille an, für den der Begriff des Heterogenen maßgeblich wurde. Heterogen, „so nennt er alle Elemente, die sich der Assimilation an bürgerliche Lebensformen und an die Routinen des Alltags ebenso widersetzen, wie sie sich dem methodischen Zugriff der Wissenschaften entziehen. In diesem Begriff kondensiert Bataille die Grunderfahrung der surrealistischen Schriftsteller und Künstler, die darauf aus sind, gegen die Imperative des Nützlichen, der Normalität und der Nüchternheit die ekstatischen Kräfte des Rausches, des Traumlebens, des Triebhaften überhaupt schockierend aufzubieten, um die konventionell eingeschliffenen Wahrnehmungs- und Erlebnisweisen zu erschüttern.“ (Habermas 1991 a, 249) Hier sind Grenzüberschreitungen bezeichnet, die neben dem Eindringen in archaische Verbote (Bataille) auch durch die Entdeckung der Träume und der Triebe (Freud), die Wiederentdeckung des Tragischen und Archaischen (Nietzsche), die Entdeckung der orientalischen Welt (Schopenhauer) charak-

¹ Vgl. als Einführung insbesondere Eribon (1993), Schmid (1991), Ewald/Waldenfels (1991).

terisiert sind.¹ Grenzüberschreitungen markieren nach Habermas einen Ausbruch aus dem „Universum der welthistorisch siegreichen Vernunft des Abendlandes“ (ebd., 250), wobei Bataille das Prinzip der Moderne nicht an einem autonomen Subjekt, an einem bodenlosen Selbstbewusstsein festmacht, sondern dieses Subjekt in der „Erfolgsorientierung eines nutzenoptimierenden Handelns“ situiert, in dem sich die subjektiven Ziele dieses Subjekts verwirklichen (ebd., 251). Foucault knüpft dort an Bataille an, wo dieser nicht nur wissenschaftliche Texte, sondern alle möglichen Entäußerungsformen aufnimmt, um dem vermeintlichen Triumph des bürgerlichen Erfolges zu entgehen. In „Wahnsinn und Gesellschaft“ (1973) beschreibt er die Zirkularität der bürgerlichen Vernunft, die sich nur von sich selbst unterscheiden kann, indem sie die Unvernunft bzw. deren Spielarten als Wirklichkeit entwickelt. Er denkt in seiner Argumentation oft zirkulär, ohne sein Denken im von mir gebrauchten Sinne als zirkulär zu bezeichnen. Aber indem er zeigt, dass die Vernunft den Wahnsinn benötigt, um sich durch Ausschließung, Verfemung und Ausgrenzung selbst als Vernunft sicher zu werden, beschreibt er die Konstruktion eines komplementären Verhältnisses, das wir wie einen Zirkel deuten können. In dieser Zirkularität beobachtet die Vernunft sich selbst an ihren Unterschieden, an den ausgegrenzten, abgewehrten, den verfemten und ausgeschlossenen Anderen, die sie benötigt, um sich unterscheiden zu können. Was „Wahnsinn und Gesellschaft“ über die „kulturgeschichtlich angelegte Studie eines Wissenschaftshistorikers hinaushebt, ist ein philosophisches Interesse am Wahnsinn als einem Komplementärphänomen zur Vernunft: den Wahnsinn hält sich eine monologisch gewordene Vernunft vom Leibe, um sich seiner gefahrlos als eines von vernünftiger Subjektivität gereinigten Gegenstandes bemächtigen zu können.“ (Habermas 1991 a, 280) Insoweit streitet der Logos dieser Vernunft gegen das Keimen des Heterogenen, gegen die Versuchungen von Grenzüberschreitungen – ein Kampf bis in die Gegenwart.

In den frühen Arbeiten Foucaults ist dabei noch eine Suche nach dem Ungesagten, nach der Spur dessen erkennbar, was hinter den Dingen steckt, nach der dunklen, gemeinsamen Wurzel von Vernunft und Wahnsinn. Habermas verweist hier auf eine Gemeinsamkeit zur negativen Dialektik der Kritischen Theorie (Horkheimer, Adorno), die mit den „Mitteln des identifizierenden Denkens“ zugleich dieses überschreiten will, die in der Entstehungsgeschichte der Dialektik der Aufklärung einen ursprünglichen Ort sucht, an dem sich die Spaltung einer Vernunft vollzieht, die ihrer eigenen Mimesis – ihrer wahren oder wahrhaften Grundlage – entgeht. „Wäre das seine Absicht, müsste Foucault archäologisch herumklettern in der Trümmerlandschaft einer zerstörten objektiven Vernunft, aus deren stummen Zeugen sich retrospektiv immer noch die Perspektive einer (wenn auch längst widerrufenen) Versöhnungshoffnung formen lässt.“ (Ebd., 283) Das ist Adornos Weg.² Bei Foucault hingegen finden wir die Ernüchterung, die sich auf die Entlarvung einer Vernunft ohne Hoffnung auf Versöhnung ihrer Misere findet.³ Um

¹ Vgl. dazu auch Habermas (1991 a, 281). Habermas macht darauf aufmerksam, dass Foucault die Romantik aus dem Spektrum der ihn beeinflussenden Grenzüberschreitungen ausgespart hat.

² Zum Vergleich von Foucault und Kritischer Theorie vgl. bes. McCarthy (1993, 64 ff.).

³ Honneths (1989, 121 ff.; 1990, 73 ff.) Analyse versucht diesen Gesichtspunkt differenziert

so klarer sieht er dabei die Machtfallen der modernen Welt- und Produktionswirklichkeit.

In der „Geburt der Klinik“ sagt Foucault (1991), dass er hinter den Ereignissen nicht mehr eine tiefere Hermeneutik suchen will. Damit sucht er auch im Heterogenen nicht mehr nach verborgenen Verheißungen, sondern macht allein eine nüchterne Archäologie zu seiner Aufgabe.¹ Eine solche Archäologie sucht nach Bruchstellen, die an Veränderungen in der Zeit festgemacht werden können. Es sind dies die Stellen der Entwicklung neuer Paradigmen und des Untergangs alter Sichtweisen. So kommt eine Beobachterperspektive ins Bild, die ihr Wissen aus den Daten schürft, die sie rekonstruieren kann. Allerdings beschränkt sich Foucault hierbei nicht auf die Diskurse der sich entfaltenden und widersprechenden Vernunft selbst, sondern sucht in den Praktiken, den Anwendungsfeldern, die solcher Vernunft einen Hintergrund geben, die Zirkularität auf, die uns schon in dem Komplementaritätsverhältnis von Vernunft und Wahnsinn begegnete. Insoweit sind Foucaults Arbeiten interessant für eine zirkuläre Beobachtertheorie, auch wenn er bei seiner Analyse andere Formulierungen als die hier bevorzugten wählt.

Foucault wählt eindringliche Bilder, um unsere Beobachterstandpunkte aufzudecken. So zitiert er Borges, nach dem sich in „einer gewissen chinesischen Enzyklopädie“ die Tiere „wie folgt gruppieren: a) Tiere, die dem Kaiser gehören, b) einbalsamierte Tiere, c) gezähmte, d) Milchschweine, e) Sirenen, f) Fabeltiere, g) herrenlose Hunde, h) in diese Gruppierung gehörige, i) die sich wie Tolle gebärden, k) die mit einem ganz feinen Pinsel aus Kamelhaar gezeichnet sind, l) und so weiter, m) die den Wasserkrug zerbrochen haben, n) die von weitem wie Fliegen aussehen.“ (Foucault 1993a, 17)

Die in dieser Tiergruppierung auftretenden Namen sind uns vertraut. Wir haben sowohl ein Verständnis für die jeweilige Lautgestalt der Wörter, den Ausdruck des Bezeichnenden, also den Signifikanten, als auch ein Verständnis des Bezeichneten, des Bedeutungsinhaltes, des Signifikates. Dennoch bleibt die Unmöglichkeit, *das* zu denken, was das Zitat sagt. Foucault stellt die Frage, was denn diese Unmöglichkeit ausmacht, um als Antwort zu enthüllen, dass die Unmöglichkeit in der fehlenden Verbindung der „Ordnung der Dinge“ liegt; dies lässt uns lachen, aus Verlegenheit, weil sich hier die Begrenztheit unserer Ordnungssuche zeigt. Die Ordnung ist das „innere Gesetz“ der Dinge, das geheime Band und Netz, die Richtung und Besonderheit der Wahrnehmungen (vgl. ebd., 22).

Allerdings gilt es, mindestens zwei Ordnungen zu unterscheiden. In dem Zitat begegnen uns Worte, die wir als begriffene in unserer Sprache ausweisen können: Sie haben alle ihre Geschichte, ihre Abstammung und ihre Gegenwartsbedeutung, die zwar zum Teil schwer lokalisierbar und uneindeutig sein mag, die aber

herauszuarbeiten. Seine Interpretation Foucaults erscheint mir aber oft als zu einseitig, da er Foucault überwiegend benutzt, um sein an Habermas orientiertes Modell zu bestätigen und so Foucault zu sehr vereinfacht. Dies gilt auch für McCarthy (1993), wie weiter unten noch zu diskutieren sein wird. Aus interaktionistisch-konstruktivistischer Sicht vgl. Dahlmanns (2008).

¹ Dies bedingt auch seine Distanz zur Psychoanalyse, obwohl er ihre Denkweisen teilweise doch als Stützpunkt benötigte; vgl. weiterführend z.B. Foucault (1978, 118 ff.), Miller (1991).

dennoch eine Ordnung darstellt, die wir markieren können. Auch Uneindeutigkeit, Widersprüchlichkeit gehört zu unseren Versuchen, Ordnung des Bezeichneten zu gewinnen. Auf der anderen Seite ist die Logik des Zusammenhangs der Begriffe miteinander, die ordnende Klassifikation, für uns bei fremden Ordnungen nicht durchschaubar: Genau dies macht es uns in diesem Beispiel unmöglich, *das* zu denken.

Das Zitat verfremdet damit unser vertrautes Denken, es ist Anreiz zum Lachen oder zum Nachdenken. Ähnlich geht es uns, wenn wir uns in die Kultur eines fremden Volkes hineinwagen, besonders dann, wenn es sich um Völker mit scheinbar frühen, uns fremd erscheinenden menschlichen Lebensformen handelt. Es kann uns auch so gehen, wenn wir uns auf den Prozess der „theoretischen Neugierde“ (vgl. Blumenberg 1980) einlassen, der in der Zunahme der Erkenntnis die vertrautesten Ordnungsmuster zerstört. Aber auch in unserer direkten Nähe gibt es solche Unvertrautheiten: Die Psychoanalyse charakterisiert sie als aufsteigende Muster unseres Unbewussten, einer Ordnung, die wir in unseren Träumen erahnen und in den neurotischen Erkrankungen nachempfinden können. Trotz aller Begriffe und Klassifikationen erreicht die Ordnung dabei ihre Grenzen. Foucault versteht es, uns insbesondere als Ethnologe unserer eigenen Kultur zu begegnen, indem er wie ein Fremder in sie zurücktritt.

Ordnung konstituiert sich zunächst (nach Foucault besonders bis zum 16. Jahrhundert) durch Ähnlichkeit. Dies ist für frühe Völker besonders charakteristisch. Ähnlichkeit ergibt sich, so Foucault (1993 a, 46 ff.) durch „conventia“, indem Ähnlichkeit durch eine nachbarschaftliche Nähe räumlich erzwungen erscheint (Ort und Ähnlichkeit), durch „aemulatio“, indem das Ähnliche vom Ähnlichen gespiegelt wird, nachgeahmt, in Wettstreit gerät (Reflex und Ähnlichkeit), durch Analogie, indem Ketten von Verknüpfungen gebildet werden, in deren Mittelpunkt zumeist der Mensch steht (Mehrwertigkeit und Reversibilität universalisieren die Ähnlichkeiten), durch Sympathie bzw. Antipathie, indem die Anziehung bzw. Abstoßung die drei vorgenannten Figuren aufnehmen. Diese Bedingungen der Ähnlichkeit bedürfen jedoch ihres Auftretens in der Signatur; sie müssen an der Oberfläche der Dinge signalisiert werden (ebd., 56), denn nur so ist ein Wissen über Ähnlichkeiten erreichbar und analysierbar. So war die Ähnlichkeit ursprünglich unsichtbar, aber die Signatur kehrt dies an das Licht des Sichtbaren. Deshalb ist nach Foucault die Welt voller Zeichen, Wappen, Symbole, Hieroglyphen usw. In der Sprache tauchen die Ähnlichkeiten ineinander, Analogien werden durch nachbarschaftliche Nähen und reflexartige Nachahmungen gebildet, Sympathien und Antipathien charakterisieren ihrerseits die Verkettungen.

Dies deckt sich mit meiner Darstellung der Kränkungsbewegungen. In ihnen wurde die Herkunft des Beobachters verknüpft mit der zunehmenden Bedeutung des Symbolischen gedacht. Eine Zunahme des Symbolischen – mehr desselben, wie wir mit Levinas sahen – reduzierte aber auch immer den Anderen, um sich als Macht zu etablieren und darin zur Falle zu werden. Dieser Falle will ich nun näher nachspüren.

Wenn ich dabei Foucaults Analysen herausgreife, dann muss ich sie zunächst auf den eigenen Argumentationsgang, insbesondere der Kränkungsbewegungen, zurückbeziehen. Dominiert bei Foucault nicht die erste Kränkungsbewegung? Und ist die Macht in seinem Denken nicht eine Vereinfachung und Universalisierung?

Foucault sucht in der Tat nach Invarianten oder invarianten Elementen unter den Verschiedenheiten der Oberfläche.¹ Hierbei ist die Kategorie der Ähnlichkeit zunächst bloß eine formale, so dass auch das Analyseergebnis eher die formellen, in den Arbeiten Foucaults besonders die institutionellen Aspekte berücksichtigt, die er am Beispiel von schriftlichen Quellen erforscht. Foucault sieht dabei seine vorherrschende Beschäftigung mit sprachlichen Phänomenen als nur vorläufig an, als einen notwendigen Zwischenschritt. Sein Ansatz, der sich selbst nicht prinzipiell als strukturalistisch versteht, verdeutlicht ein breiteres Herangehen als andere Strukturalisten: Er definiert seine strukturierende Position zunächst als den Versuch, in der Geschichte der Wissenschaft jenen unbewussten, wenngleich gesetzmäßigen, Teil freizulegen, der ihre Entwicklung, Zwänge und Episoden bestimmt, und aufzuzeigen, dass die Geschichte der Wissenschaft nicht allein dem Gesetz des Fortschritts der Vernunft folgt (vgl. Foucault in Reif 1973, 180).

In seiner Arbeit „Die Ordnung der Dinge“, die den Untertitel „Eine Archäologie der Humanwissenschaften“ trägt (Foucault 1993 a), zeigt er, dass die Geschichtsschreibung in ihren traditionellen Formen es unternahm, die „Monumente der Vergangenheit“ in Dokumente zu verwandeln und diese reden zu lassen. Für Foucault ist Geschichte das, was die Dokumente in Monumente verwandelt, was die Spuren, die von den Menschen hinterlassen wurden, dechiffriert und als Archäologie wirkt. Was jedoch soll im Rahmen dieser Archäologie aus der unendlichen Fülle der Möglichkeiten behandelt und untersucht werden, wie kann sich die Geschichtsanalyse von horizontalen auf vertikale Ebenen beziehen? Michel Foucault meint: „Dazu will ich Ihnen sagen, dass es wirklich keine Auswahlpräferenzen geben sollte. Man muss imstande sein, alles zu lesen, alle Institutionen und Praktiken zu kennen. Keiner der in der Ideengeschichte und Philosophie traditionell anerkannten Werte darf als solcher akzeptiert werden“ (Foucault in Reif 1973, 150). Es geht um eine Spurensicherung, die zugleich mehr als Sicherung der Erscheinungsformen sein soll. Foucault strebt die Analyse des Untergrundes an. Er konkretisiert dies in unterschiedlichen Arbeiten, aber der umfassende Anspruch, alles lesen zu können, überfordert auch ihn. Die Geschichte stellt sich ihm daher zunächst vor allem in dreifacher Weise als methodologisches Problem dar (vgl. ebd., 157 ff.):

(1) Man hat sich dem schwierigen Problem der Periodisierung zu stellen, wobei die von politischen Revolutionen bestimmte Periodisierung sich nicht immer als beste mögliche Einteilungsform erweist.

¹ Zur Besonderheit der Foucaultschen Perspektiven über den Strukturalismus hinaus vgl. z.B. auch Habermas (1991 a, 279 ff.). In Band 1 bin ich mehrfach bereits auf Foucault eingegangen, vgl. insbesondere Kapitel I und Kapitel II.1.3.4.2.

(2) Periodisierungen heben bestimmte Schichten der Geschichte hervor, umgekehrt erfordern verschiedene Schichten unterschiedliche Periodisierungen. So kann man zu unterschiedlichen Periodisierungen und Ereignisebenen gelangen, was sich in einer komplexen „Methodologie der Diskontinuität“ ausdrückt.

(3) Der Gegensatz von Humanwissenschaften (synchronischer oder entwicklungsloser Bereich) und Geschichtsforschung (Bereich des unaufhörlichen Wandels) verschwindet: „Der Wandel kann Gegenstand einer strukturalen Analyse sein, die historische Abhandlung wird mit Analysen bereichert, die aus der Ethnologie und der Soziologie, den Humanwissenschaften entnommen sind. In die historische Analyse werden sehr viel mehr Beziehungs- und Verknüpfungsformen eingeführt als allein die universale Kausalitätsbeziehung, durch die man die historische Methode hat bestimmen wollen“ (ebd., 158).

Durch Foucaults Herangehen wird daher vielfach jene Kausalität destruiert, die vor allem in marxistischen Periodisierungsbemühungen oder in anderen aufklärerischen Darstellungen eines „wahren“ Verlaufs der Geschichte wurzelten. Sein Ansatz blieb umstritten und trug ihm einen Vorwurf von zu schnellen, zum Teil auch irrationalen oder zu stark verallgemeinernden, Urteilen ein. Hier schienen seine eigenen Entwürfe nicht minder auf eindeutige Wahrheit angelegt zu sein, wie jene, die er vehement kritisierte. Entscheidend bleibt für mich jedoch Foucaults Methode gegenüber bloßen Einzelresultaten. Und hier ist es gerade das Schwanken zwischen einer eindeutigen Fundierung und der Bereitschaft, die Unschärfe in die Eindeutigkeiten eindringen zu lassen, was seinen Ansatz spannend werden lässt. Dabei musste sich Foucault nach und nach vom Versuch einer strukturalistisch orientierten – entsubjektivierten – Theorie befreien, um zugleich im Diskurs und den Dispositiven der Macht einen über die Subjekte universal wirkenden Zusammenhang zu behaupten. Ist diese Behauptung stichhaltig? Dies wird uns in erster Linie nachfolgend beschäftigen.

Bei Foucaults Methode geht es um die Rekonstruktion unserer Vorstellungswelten, wobei Regeln der Produktion dieser Welten deutlich gemacht werden sollen. Hier gibt es keine Abbildungsgesetze, sondern systemische Wechselwirkungen in der Produktion von Wissen, das sich durch die Verarbeitung dieses Wissens in der Verständigung selbst mit produziert und durch bestimmte Institutionen und damit gesellschaftliche Durchsetzungsweisen der Ordnung der Dinge hergestellt wird. Damit tritt sowohl ein konstruktiver wie auch zirkulärer Charakter der Wissensproduktion klar hervor. Foucault konzentriert sich methodisch aber nicht so sehr auf das Wissen in seinem Vernunftgebrauch, der durch Zeichen und Sprache, durch introspektive Prüfung des Bewusstseins entschleiert werden soll, sondern wendet sich konsequent der gesellschaftlichen Praxis zu, deren soziokulturelle Kontexte er forschend zu bearbeiten sucht. Dabei behauptet er einen Vorrang der Praxis bzw. untersuchten Praktiken vor der Theorie. Und hier entdeckt er die Wurzeln einer fundamentalen Kritik an der Aufklärung und ihren universalisierenden Tendenzen der Vernunftbestimmung. Er spricht bei seinem Projekt übertreibend sogar von einer Anti-Wissenschaft, um zu signalisieren, dass seine Auffassung das „Ende des Menschen“ charakterisiert. Aber von einem solchen Ende kann nicht die Rede sein. Foucault meint das Ende

eines bestimmten Weltbildes vom Menschen, das diesen quasi abgehoben von seiner sozialen Praxis als autonomes und reines Vernunft-Subjekt feiert, ohne es in seinen – ganz und gar nicht den Autonomieidealen entsprechenden – Kontexten überhaupt zu rekonstruieren.

Die Ähnlichkeit der Argumentation mit Ethnomethodologen (Garfinkel u.a.) ist deutlich, allerdings bei Foucault historisch gewendet. Die Vieldimensionalität seines Vorgehens jedoch ist – durchaus im positiven Sinne – verwirrend und lässt seinen Fokus oft unscharf erscheinen. Wenn Foucault Ereignisse und Erscheinungen wie Gefängnisse, Psychiatrien, das Erziehungswesen, die Architektur usw. dechiffrieren will, so ist die Komplexität hoch. Die Formationsregeln aufzudecken, insbesondere Methoden des Vergleichs zu entwickeln, um das Beziehungsgefüge transparent zu machen, dabei strukturelle Formationen zu erheben, die unabhängig von individuellen Intentionen wirken, das ist Foucaults Programm. Foucault stellt sich die Aufgabe, die Dialektik von Fremdherrschaft – im jeweils gegebenen institutionellen Rahmen, in den Spuren der Formationen des Bedeutsamen – und Selbstbestimmung – im Freiheits- und Kritikraum jenen Festgelegtheiten gegenüber – aufzuklären.

Nehmen wir den wissenschaftlichen Diskurs auf der einen Seite und die Praktiken, die mit ihm zirkulär verknüpft sind, auf der anderen Seite, dann enthüllt Foucault, wie die Imaginationen der Vernunftdiskurse auf die Beziehungswirklichkeit niederschlagen und in dieser selbst brüchig gegenüber den eigenen Ansprüchen werden. Irrenhäuser, Kliniken, Gefängnisse, Kasernen, künstliche Lernwelten nach dem Muster von Internierung, Züchtigung, Kontrolle, Zwängen gegen Körper und Geist werden exemplarische Belege für eine Vernunft, die mit ihrer Praxis zirkulär verknüpft ist.

Das Fehlen einer zirkulären Beobachtertheorie lässt uns allerdings in einem gewissen Zweifel, wie sich wissenschaftliche Diskurse und Praktiken gegeneinander verhalten. Je nach dem zeitlichen Entstehungskontext von Foucaults Arbeiten treten in strukturalistischer Perspektive Struktur und Ereignis als Kategorien hervor, die Erfolg in der Beschreibung versprechen. Die Frage der Struktur dominierte dabei eine ganze Weile durch die weit verbreitete marxistische Sicht, die die Frage nach Basis und Überbau in den Vordergrund stellte, um die Determiniertheit der Ereignisse durch Strukturen zu betonen. Aber gegenüber den marxistischen Analysen – vgl. zur Absetzung Foucaults vom Marxismus z.B. Balibar (1991) –, die über eine große Forschungsperiode seines Lebens in Frankreich dominant waren, erkennt Foucault im Detail immer wieder die Zirkularität, die sich bis zu systemischen Eskalationen steigern kann: Eine einmal errichtete Institution als Praktik einer Vernunft steigert die Erwartungen an den Diskurs der Vernunft, um sich dadurch als Praktik zu verfestigen. So verliert der kausale Bezug auf ein Muster seine Schärfe und Eindeutigkeit in der Zirkularität, da die Praktiken immer gewisse Spielräume zulassen.

Dieses Wechselspiel weist in seinem Zirkel Punkte auf, die ein Beobachter sich im Ausdruck von Daten festhalten kann. Mehrfach beschreibt Foucault solche Gliederungen von Ereignisfolgen. Dadurch, dass Foucault als Beobachter aus dem Diskurs der Selbstverständlichkeiten aufgeklärter Vernunft und ihren festgelegten

Beobachtungsperspektiven heraustritt, kann er ihr Gliederungsmuster aus der Distanz anschauen und uns verfremden. Aus dem Zirkel der aufgeklärten Vernunft, die sich selbst in ihren Maßstäben benennt und sich durch Unterscheidungen von Abweichungen von sich unterscheidet, entspringen, so möchte ich interpretierend hinzusetzen, rekonstruierbare Maßnahmen einer imaginären Verdichtung und Verschiebung, die die Symbolleistungen antreiben und motivieren.

Die imaginäre Verdichtung mündet in symbolische Konstruktionen, schließlich in eine Institutionalisierung von Kräften, die diese Bewegung praktisch umsetzen und in der Umsetzung zugleich repräsentieren können. Ich habe mit Castoriadis weiter oben bereits diskutiert, dass ein derartig konstruiertes gesellschaftliches Leben immer auch eine imaginierte Institutionalisierung voraussetzt. Die Imaginationen verwandeln sich in symbolischer Umsetzung in emotional und kognitiv gebildete Symbolik: Als Gericht und Richter, Gewalt- und Strafvollzug mittels Polizei, Normalitäts- und Gesundheitsvollzug mittels Ärzten, Militärvollzug mittels Militär und Erziehungsvollzug mittels Erziehern. In allen diesen und anderen Bereichen entspringen Hierarchien, Untertanengeist und Vernunftgründe als Beleg einer Vereinheitlichung von Sinn, von Normen und Werten einer Kultur- und Lebensgemeinschaft. Auch wenn diese Symbolvorräte niemals bruchlos oder widerspruchsfrei sind, so wird jede Raum-Zeit-Stelle ihres Erscheinens zur Aufrichtung einer Normalität, die sich im zirkulären Prozess jeweils abschließend zu den Abweichungen verhält bzw. verhalten kann. Allenfalls Anerkennung der Andersartigkeit des Anderen konnte und kann hier eine Gegenkraft bilden.

Die imaginäre Verschiebung wird in den Praktiken dieser verdichteten und institutionell gesicherten Symbolisierungen besonders als Isolierung betrieben. Je mehr das verdichtete Netz bürgerlicher Normalität symbolisch durchgeführt funktioniert, indem es sich an sich selbst unterscheiden muss, desto mehr muss es das imaginär verschieben, was von der Normalität abweicht. Auch hier steht dann eine symbolische Umsetzung an: Asyle, Gefängnisse, Kasernen, Schulen und Fabriken erscheinen bei Foucault als solche verschobenen Orte, an denen sich die symbolische Dichte von Normalität beweist und in der sie zugleich brüchig ist.

Die Geburt der Psychiatrie ist hierbei ein exemplarischer Fall. Foucault gliedert diesen Vorgang nach epochalen Einschnitten. Gibt es im 16. Jahrhundert noch eine gewisse Unsicherheit, kritische Selbstreflexion und Offenheit im Umgang mit dem Phänomen Wahnsinn, so wird es im klassischen Zeitalter von der Mitte des 17. bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts auf Isolierung hin zentriert. Mitte des 17. Jahrhunderts ist in Frankreich eine Kasernierungswelle festzustellen, die nahezu jeden hundertsten Bürger erfasst. Internierungslager und Asyle nehmen wahllos sogenannte Wahnsinnige, Kriminelle, Abweichler der Gesellschaft wie Nichtsesshafte, Arme, Exzentriker bis hin zu politischen Freigeistern auf. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts werden solche Internierungsanstalten und Asyle dann in geschlossene Anstalten mit ärztlicher Betreuung umgeformt. Die Psychiatrie entsteht als Diagnostizierung von Geisteskrankheit. Es ist ein Schwellenereignis, das mit der Kantschen Vernunft und der Entstehung der Humanwissenschaften

zeitlich einhergeht. In den Praktiken der Asylisierung wie auch in der Einrichtung von Irrenhäusern richtet die Vernunft sich in der Isolierung des Anderen, des Heterogenen ein. War bis zum Ende des 18. Jahrhunderts das Monsterhafte, das Wüste und Fantastische, wie es etwa bei Hieronymos Bosch erscheint, bereits Abweichung, so erscheint in der Abgeschlossenheit des Wahns nunmehr sowohl die Furcht, dass der Wahnsinn sich nach außen verbreiten könnte, als auch das Mitleid als psychische Abwehr von Betroffensein. Abweichung wird ein Konstrukt menschlicher Vernunft. Kriminelle und geistig Kranke, alle weiteren Sorten des abweichenden Verhaltens werden nunmehr geordnet, und die Ordnung ihrerseits wird organisiert, institutionalisiert. Die überwachende Isolierung entsteht als Verobjektivierung durch Wissenschaft. Es sind die „guten Gründe“, denen alle Menschen gleichermaßen ausgesetzt scheinen, es ist der Blick der Moderne, ein Panoptismus, der objektivierend eingreift und kontrollierend und prüfend das Verhalten wie eine technisch und mechanisch zu beobachtende Maschinerie zu beurteilen vermag und sich hierbei seiner Vernunft immer sicherer wird. Das analytische Zerlegen prägt diesen Blick, der alles durchdringt. Sein Wissen scheint sich nur in Beobachtung ohne direkte Teilnahme und Handlungen im Beobachtungsraum fundieren zu können – eine Sichtweise, die bis heute nicht nur für die Medizin dominierend ist. Ohne Distanz zur hier auftretenden Ordnung gedacht, ohne Kritik gegenüber den Beanspruchungen von Vernunft, die den Wahn oder das Anderssein als Gegenteil zur Erklärung des eigenen Status benutzt, wird sich solcher Blick, wird diese Sicht zu einem Monolog des Wissenden, zur Vereinsamung der Wissenschaft in ihrem Wissen, zur Spezialisierung des Monologs, zur Unüberschaubarkeit für Außenstehende und insgesamt zu einer Machtfalle. Universitäten richten sich gegenüber ihren Studenten als monologische Instanzen auf, in denen einem erst Hören und Sehen vergehen muss, um sich auf den homogenen Stand des Wissens zu bringen. Dialoge werden durch die gesetzte Komplementarität als unangemessen empfunden. Objektivität ist der Maßstab, der Subjektivität fürchtet und sich allerlei Regeln überlegt, diese auszuschließen. Aufklärung scheidet sich von jenen, die unaufgeklärt sind. Fürsorge richtet sich jenen gegenüber auf, die bedauerlicherweise anders sind, zugleich aber oft das Schuldgefühl gegenüber der Stigmatisierung des Abweichlers bei den sogenannten Fürsorglichen noch empfinden lassen. Das Sehen scheidet sich vom Gesehenwerden.

Foucault gelingt es, diese Unterscheidungen in der Zirkularität von Vernunft und Unvernunft aufzuspüren, indem er theoretische Diskurse und Praktiken gegeneinander hält und in ihrer Wechselwirkung von außen beobachtet. Die von Habermas gestellte Frage, inwieweit er damit selbst noch im Kontext der Vernunft argumentieren muss, um Konstellationen des Wechselbezuges von Vernunft und Wahnsinn zu beobachten und diese Beobachtung zu legitimieren, erscheint nur dann als Problem, wenn die eigene Beobachterposition im Blick auf die Zirkularität sich noch nicht formuliert hat. Habermas formuliert seine Kritik letztlich aus der Perspektive der kausalen Beweisnotwendigkeit einer Überlegenheit seines eigenen vernunftbetonten Ansatzes. Aus diesem Fokus kann er Grenzen bei Foucault aufweisen. Gleichwohl lässt sich umgekehrt mit Foucault der Wille nach

Wahrheit bei Habermas kritisch betrachten. Doch dies gilt für eine Kritik ja immer. Was mir bei Habermas zu fehlen scheint, ist eine tiefere Einsicht in die Zirkularität und die Beobachterposition der praktischen Beziehungen, die wir mit Foucault gewinnen können. So kann Foucault in „Die Ordnung des Diskurses“ schreiben: „Der *wahre* Diskurs, den die Notwendigkeit seiner Form vom *Begehren* ablöst und von der *Macht* befreit, kann den *Willen zur Wahrheit*, der ihn durchdringt, nicht anerkennen; und der Wille zur Wahrheit, der sich uns seit langem aufzwingt, ist so beschaffen, dass die Wahrheit, die er will, gar nicht anders kann, als ihn zu verschleiern.“ (Foucault 1974, 15) Der „wahre Diskurs“ erscheint hier als ein Diskurs, der sich den je individuellen und kollektiven Ansprüchen, dem trieb- und gesellschafts- bzw. interessenbezogenen Begehren und darin entstandener und verwobener Macht entzieht, was er jedoch nicht *kann*. Aber welche Instanz soll dieses Nicht-Können feststellen? Hat Foucault nun seinerseits die letzte Wahrheit hinter der von ihm kritisierten (Un-)Wahrheit gefunden?

Foucault betont immer wieder, dass Wahrheit ein Ausschließungsmechanismus ist, der unmittelbar oder mittelbar mit Macht verbunden ist. Hier kann ein Wille zur Wahrheit somit jederzeit zur Verschleierung der Wahrheit führen. Unterschiedliche Konstrukteure von Wahrheiten erscheinen. Allerdings geht Foucault noch nicht so weit wie Konstruktivisten: Die Konstruktion von Wahrheiten in den Wirklichkeiten wird von ihm weder konsequent konstruktivistisch betrieben noch mit einer Beobachtertheorie verbunden. Gleichwohl aber ist implizit durchaus eine Art Konstruktivismus seinen Bestimmungen zu eigen. Die Beobachtertheorie können wir in der Interpretation hinzufügen, um so seine Analysen mit Gewinn für den interaktionistischen Konstruktivismus zu nutzen. Sehe ich es so, dann hat Foucault mit seinen Analysen einen wesentlichen Widerspruch von Beobachtung erfasst: Die Beobachtung selbst ist in der Wahrheitssuche der jeweiligen Diskurse verkörpert, die der Wille zur Wahrheit intendiert. Wie aber soll dies je den Widerspruch auflösen, der in der Setzung des Einen, der Unterscheidung von Anderen wurzelt, um sich als Unterschiedenes von Anderen zu behaupten?

Erst ein Beobachter auf einer höheren bzw. anderen Ebene zu der hier konstruierten Wahrheit wird jene Perspektive einnehmen können, die es ihm erlaubt, die Schleier zu heben. Nehmen wir an, der gehobene Schleier zeigt uns eine Struktur. Diese Struktur, die uns Foucault mehrfach als seine Lösung anbietet, steht in der Gefahr, wiederum nur Setzung eines neuen Einen zu sein. Foucault verkennt diese Gefahr, sofern er meint, dass er die reinen Praktiken durchschaut hat. Aber er sieht die Gefahr, weil er durchschaut hat, dass diese Praktiken eine Wahrheit im geforderten (herkömmlichen wissenschaftlichen) Sinne verunmöglichen. Dies liegt daran, dass alle Praktiken mit Macht verbunden sind, was eine reine Vernunftbestimmung von Wahrheit nach einer Universalisierung von Sinn mit einer strategischen Komponente versieht. Die Vernunft wird unrein. Die Wahrheit wird praktisch zur Durchsetzungsform von Macht, ebenso wie Macht von Wahrheitsansprüchen durchdrungen ist. Dies ist die praktische Struktur. Mit jeder Setzung einer Struktur ist, so füge ich hinzu, ein Anfang gesetzt, der selbst wieder zur Konstruktion einer wahren Sicht wird, zu der wiederum ein außen-

stehender Beobachter sich seine Entschleierung vornehmen kann. So stehen die Beobachter hintereinander oder nebeneinander, und ein Ende ist nicht abzusehen. Allein dies ist schon eine Falle, in der jeder Beobachter und alle Beobachtung stecken. Aber ist diese Falle notwendig mit *Macht* verbunden?

Seit Anfang der 70er Jahre verdoppelte Foucault die Beobachterperspektive: Die Archäologie des Wissens deckt jene Ausschlussregeln auf, die im zirkulären Prozess humanwissenschaftlicher Zuschreibungen die Diskurse bestimmen; die Genealogie hingegen untersucht die dazugehörigen Praktiken, sie untersucht damit, wie die Diskurse entstehen, verschwinden, sich formieren, welche variablen Geltungsbedingungen und institutionellen Wurzeln sich entdecken lassen. Die Archäologie kann gar nicht anders als in der Zirkularität ungeniert und gelehrsam zu verfahren, denn die Unschärfe des Zusammenhangs bedingt eine Offenheit der Suche selbst. Die Genealogie hingegen vermag einem „glücklichen Positivismus“ (Foucault 1974, 48) zu folgen und jene Daten zu sammeln und darzustellen, die zur Rekonstruktion erforderlich sind.

Habermas (1991 a, 292 ff.) kritisiert die Inkonsequenz dieser Zweiteilung, aber er vernachlässigt dabei, wie ich denke, auch die Bedeutung dieser Bruchstelle bei Foucault. Denken wir noch einmal an die Ausschließungsgründe der Wissenschaft in ihrem Weg der Vernunft, dann erkennen wir in den Wissenschaften selbst einen doppelten Hang, sich eine Beobachtertheorie der Wahrheit zu verstellen und damit Wahrheitsfragen grundsätzlicher zu relativieren als es der Vernunft lieb sein mag. Zunächst ist die Behauptung idealer „Wahrheit als Gesetze der Diskurse“ ein Ausschließungsgrund, der letztlich zu einer Leugnung von anderen als der je durch Ausschließung erzwungenen eigenen Beobachtungen führt. Foucault spricht hierbei von einer Eliminierung der Realität des Diskurses, die unterschiedlichste Formen in verschiedenen Zeitaltern angenommen hat (Foucault 1974, 31 ff.). Das begründende wissenschaftliche Subjekt ist hierin verwoben, es konstruiert seine Beobachtungen und unterliegt dennoch der Illusion, die Wirklichkeit bloß abzubilden. „Die Dinge murmeln bereits einen Sinn, den unsere Sprache nur noch zu heben braucht; und diese Sprache sprach uns ja immer schon von einem Sein, dessen Gerüst sie gleichsam ist.“ (Ebd., 33) An die Seite solcher konstruierter Wahrheit tritt eine universelle Vermittlung, die der Eliminierung der Realität der Diskurse dient. „Ob es sich nun um eine Philosophie des begründenden Subjekts handelt oder um eine Philosophie der ursprünglichen Erfahrung oder um eine Philosophie der universellen Vermittlung – der Diskurs ist immer nur ein Spiel: ein Spiel des Schreibens im ersten Fall, des Lesens im zweiten oder des Tausches im dritten. Und dieses Tauschen, dieses Lesen, dieses Schreiben spielen immer nur mit den Zeichen. Der Diskurs verliert so seine Realität, indem er sich der Ordnung der Signifikanten unterwirft.“ (Ebd., 34) So ist vor und neben aller Beobachtung jeweils schon Konstruiertes vorhanden, und die beobachtenden Konstruktionen selbst erzeugen Zeichen, die nicht mit dem Beobachteten identisch sind. Der Diskurs ist hierfür eine Erscheinungsform. Er lässt uns die soziokulturellen Praktiken vergessen, auf denen er sich gründet oder die er anleitet.

Auf dieser Grundlage werden bei Foucault Beobachterkonstrukte entwickelt, die vor allem das Verhältnis von Macht und Wissen in der Gesellschaft und ihrer Geschichte thematisieren. Allgemein betrachtet geht er davon aus, dass die Beziehungen und Nicht-Beziehungen, die Strategien und Praktiken der Macht, die uns durchqueren, die unsere Blickwinkel definieren und uns das Verhältnis von Macht und Wissen überhaupt konstituieren, von spezifischen Formationen des Wissens begleitet sind, die Wahrheit produzieren. Solche Wahrheit und solches Wissen stehen aber nicht für sich, sondern unterliegen ihrerseits der spezifischen Ausprägung durch Machtverhältnisse, die in ihnen erscheinen, die in den Beziehungen und Körpern wie dem Willen einer Gesellschaft entfaltet sind. Aus diesem Spannungsverhältnis heraus erscheinen im Werk Foucaults immer wieder zwei eng miteinander verflochtene Fragehorizonte: (1) Was ist Wahrheit? Und: Was ist damit verbundenes Wissen? (2) Was ist Macht? Und: Was sind damit verbundene Strategien?

Der erste Fragehorizont bezeichnet für Foucault das Problem, was insbesondere die Politik des Wahren ist. Das Problem besteht nicht darin, „Unterscheidungen herzustellen zwischen dem, was in einem Diskurs von der Wissenschaftlichkeit und von der Wahrheit, und dem, was von etwas anderem abhängt, sondern darin, historisch zu sehen, wie Wahrheitswirkungen im Inneren von Diskursen entstehen, die in sich weder wahr noch falsch sind.“ (Foucault 1978, 34) Damit geht er von einer durchaus als konstruktivistisch zu bezeichnenden Grundeinstellung aus, die sich nicht eine unabhängige Beobachterposition der Wahrheit erschließen will, sondern in historischen Zeitabschnitten nach Blickweisen und Wechselwirkungen sucht, um die Produktion und Wirkungsweisen von Wahrheit in Vermittlung mit Wissen zu erforschen. Solche Wahrheit aber wird weniger entdeckt als vielmehr durch den Beobachter Foucault erfunden, damit konstruiert, in den Perspektiven auch spezifisch verengt. Dabei ist der Beobachter Foucault nicht bloß passiver Beobachter, der möglichst distanziert seine Erfindungen vollbringt, sondern selbst eingeschlossen in das, was er konstruiert und was von Anderen bereits vorerfunden ist: Eine gewisse politische Positivität durchzieht daher seine Analysen, die nicht nur das Wissen vorhandener Diskurse als erfundener – rekonstruierter – aufscheinen lassen, sondern zugleich uns als Mächtige in diesem Prozess zeigen. Diese Mächtigkeit aber ist doppelt: Einerseits kritische Betrachtung von Macht und Wissen in ihren wechselseitigen Kombinationen, andererseits die eigene Macht einer daraus erfundenen eigenen Politik und positiven politischen Philosophie. Allerdings ist diese Positivität weder naiv noch euphorisch. Jeder Beobachter des Verhältnisses von Wissen und Macht steht vor der Aufgabe, ob und wie es überhaupt möglich ist, eine Politik der Wahrheit in seiner Zeit zu konstruieren. Dabei erscheint aus der Sicht der Struktur weniger die Veränderung des Bewusstseins des einzelnen Menschen als Problem, sondern vielmehr die Veränderung des institutionellen, des politischen, des ökonomischen Systems jener Produktion von Wahrheit, die die Formation des Wissens in ihrer Zeit bestimmt. Aus solcher Formation heraus artikuliert sich das Subjekt. Aber diese Wahrheit kann nicht von Macht befreit werden, sondern es geht darum, „die Macht der Wahrheit von den Formen gesellschaftlicher, ökonomischer und

kultureller Hegemonie zu lösen, innerhalb derer sie gegenwärtig wirksam ist.“ (Ebd., 54) Hier verbindet sich der kritische Blick des Beobachters mit seinem handelnden, d.h. zugleich immer auch beobachtenden, konstruierenden Bezug zur Macht, der als Widerstand gegen jene Macht gewendet werden kann, die das Subjekt zu stark bedrängt oder bedroht.

In diesen ersten Fragenhorizont reicht insbesondere Foucaults Kritik des Panoptismus, der mit der Wende in die Moderne auftritt. In „Überwachen und Strafen“ hat Foucault mit der Idee gebrochen, dass sich in Institutionen Teilstücke eines großen Mechanismus der Macht zeigen, so dass sich aus den Stückwerken institutioneller Ausschließungen die Macht selbst definieren ließe. Nunmehr erscheint ihm die Macht als zwiespältig, als ein Ereignis unterschiedlicher Praktiken, was für ihn impliziert, dass es nicht *die* Praxis gibt. In dieser neuen Bescheidenheit, die einer Ernüchterung gleicht, reflektiert Foucault, dass die politischen Programme, die mit universalistischem Anspruch ein Programm der Verallgemeinerung darstellen, sich eben auch gegen das immunisieren, was ihnen selbst als Kritik zukommen muss. Die Entwicklung des Marxismus hin zum Stalinismus hatte hierfür ein nicht zu übersehendes Beispiel gesetzt. Gerade deshalb kommt es darauf an, in den Praktiken die Aspekte einer Disziplinargesellschaft zu erkennen, ohne damit zugleich aussagen zu können, was Disziplinargesellschaften für alle Zeiten und ein für alle Mal auszeichnen müsse. In „Überwachen und Strafen“ hat Foucault beschrieben, wie das Zeremoniell der Strafe gegen Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts allmählich ins Dunkel getreten ist, was sowohl ein Verschwinden des Schauspiels als auch eine Verwandlung des Schmerzes der Opfer einschloss. Innerhalb der Disziplinargesellschaft wandelte sich die Bestrafung zu einem verborgenen Teil der Rechtssache, was unterschiedliche Folgen hatte: „Sie verlässt den Bereich der alltäglichen Wahrnehmung und tritt in den des abstrakten Bewusstseins ein; ihre Wirksamkeit erwartet man von ihrer Unausweichlichkeit, nicht von ihrer sichtbaren Intensität; die Gewissheit, bestraft zu werden, und nicht mehr das abscheuliche Theater, soll vom Verbrechen abhalten; der Abschreckungsmechanik werden andere Räder eingesetzt. Also übernimmt die Justiz nicht mehr öffentlich jene Gewaltbarkeit, die an ihre Vollstreckung geknüpft ist. Dass auch sie tötet, dass sie zuschlägt, ist nicht mehr die Verherrlichung ihrer Kraft, sondern ein Element an ihr, das sie hinnehmen muss, zu dem sie sich aber kaum bekennen mag.“ (Foucault 1992 a, 16 f.) Fremd- und Selbstzwänge werden hier miteinander kombiniert. Es ist hässlich, straffällig zu werden, aber es ist ebenso wenig ruhmvoll, strafen zu müssen (ebd.). Die Justiz trennt sich von ihrem Strafapparat, sie verschiebt die Strafe in die Bürokratie. Der Verwaltungsapparat wird ihr ausführendes Organ. Damit maskiert sich die Disziplinargesellschaft. Zugleich verändern sich auch die Beobachterpositionen. An die Stelle der bloßen Feststellung der Tat und der Feststellung des Täters rücken nunmehr Perspektiven, die die Tat selbst bestimmten Beobachterbereichen und Klassifikationen zuordnen. So fragt man nicht bloß, wer ist der Täter, sondern sucht die Tat zuzuschreiben: Wahngelittenen, psychotischen Reaktionen, Augenblicken der Verwirrung, Perversionen, niedriger Habsucht, aktuellen Affekten usw. (ebd., 29). Im Blick auf die Strafe steigert sich die Be-

obachtung in die Versuchung, ein Verhalten des Individuums vorausszusehen und seine zukünftige Sozialisation zu planen. Es ist eine Strategie, die mit der allgemeinen Vertragstheorie zusammenhängt, nach der ein Bürger mit allen Gesetzen, die er in einer Gesellschaft angenommen hat, auch jenes Gesetz annimmt, das ihn bei Übertretungen gesellschaftlicher Normen zu bestrafen bedroht. Daraus entsteht eine Paradoxie der Beobachterpositionen: Der Kriminelle „hat den Vertrag gebrochen, ist also der Feind der gesamten Gesellschaft, beteiligt sich aber an der Bestrafung, die an ihm vollzogen wird.“ (Ebd., 114) Aus dieser Paradoxie entspringen Bedürfnisse, neue Taktiken zu definieren, „um einen Gegner zu treffen, der jetzt raffinierter, aber auch verbreiteter im gesellschaftlichen Körper ist. Es gilt, neue Techniken zu finden, um die Strafen und ihre Wirkungen dem neuen Ziel anzupassen. Es gilt, neue Prinzipien zur Regulierung, Verfeinerung und Verallgemeinerung der Strafkunst festzusetzen. Es gilt, die Ausübung dieser Kunst zu vereinheitlichen; ihre ökonomischen und politischen Kosten herabzusetzen, gleichzeitig ihre Wirksamkeit zu erhöhen und ihre Wirkungsbereiche zu vervielfachen. Es geht also um eine neue Ökonomie und um eine neue Technologie der Strafgewalt: Dies sind zweifellos die wesentlichen Gründe für die Strafrechtsreform des 18. Jahrhunderts.“ (Ebd., 113f.)

Auf dieser Grundlage, so argumentiert Elias mehr als Foucault, wird der Selbstzwang zur maßgebenden Beobachtungsperspektive, um jene Hemmzeichen zirkulieren zu lassen, „die das Verlangen nach dem Verbrechen durch die kalkulierte Furcht vor der Strafe aufhalten.“ (Ebd., 144) Eine solche Selbstzwang-Gesellschaft ist eine Straf-Gesellschaft: „An den Wegkreuzungen, in den Gärten, an den Straßen, die erneuert werden, an den Brücken, die gebaut werden, in den Werkstätten, die allen offen stehen, in den Tiefen der Bergwerke, die man besucht – tausend kleine Züchtigungstheater. Jedem Verbrechen sein Gesetz, jedem Verbrecher seine Strafe. Eine sichtbare, eine geschwätzige Strafe, die alles sagt, die erklärt, sich rechtfertigt, überzeugt: Schrifftafeln, Mützen, Anschlagzettel, Plakate, Symbole, Texte – alles wiederholt unablässlich den Codex/Code. Dekorationen, Perspektiven, optische Täuschungen vergrößern die Szene, machen sie noch furchterregender, aber auch noch deutlicher. Das Publikum meint sogar, Grausamkeiten zu sehen, die gar nicht stattfinden.“ (Ebd., 145) Dabei hat ein zwanghaftes, isolierendes und verheimlichendes, auf die Körper bezogenes Modell der Strafgewalt das repräsentative, szenische, zeichenhafte, öffentliche und kollektive Modell der Strafen verdrängt (ebd., 170). Es ist ein Disziplin-Modell, das an der Kontrolle der Tätigkeiten ansetzt, um über deren Funktionalisierung zugleich die Mächtigkeit des Strafsystems und die disziplinierende Gewalt gesellschaftlicher Fortschritte zu belegen. Disziplinierungen kehren politische Individualisierungen um, indem sie für die Normalität fast ausgeschlossen scheinen. Foucaults Analyse kommt hier zu einem überraschenden Schluss: „In einem Disziplinarregime hingegen ist die Individualisierung ‚absteigend‘: je anonymer und funktioneller die Macht wird, umso mehr werden die dieser Macht Unterworfenen individualisiert: und zwar weniger durch Zeremonien als durch Überwachungen; weniger durch Erinnerungsberichte als durch Beobachtungen; nicht durch Genealogien, die auf

Ahnen verweisen, sondern durch vergleichende Messungen, die sich auf die ‚Norm‘ beziehen; weniger durch außerordentliche Taten als durch ‚Abstände‘. In einem Disziplinarsystem wird das Kind mehr individualisiert als der Erwachsene, der Kranke mehr als der Gesunde, der Wahnsinnige und der Delinquent mehr als der Normale. Es sind jedenfalls immer die ersteren, auf die unsere Zivilisation alle Individualisierungsmechanismen ansetzt; und wenn man den gesunden, normalen, gesetzestreuenden Erwachsenen individualisieren will, so befragt man ihn immer danach, was er noch vom Kind in sich hat, welcher geheime Irrsinn in ihm steckt, welches tiefe Verbrechen er eigentlich begehen wollte.“ (Ebd., 248f.) Diese Normalisierungstendenzen veränderten die Beobachterperspektiven, sie brachten den Panoptismus hervor.

Den Abschnitt über den „Panoptismus“ in „Überwachen und Strafen“ leitet Foucault mit einer Beschreibung des Reglements vom Ende des 17. Jahrhunderts ein, das ergriffen wurde, wenn sich die Pest in einer Stadt ankündigte. Zunächst ist die strikte räumliche Parzellierung zu nennen: Die Schließung der Stadt, das Verbot des Verlassens, die Aufteilung in bestimmte Viertel, das Töten aller frei herumlaufenden Tiere usw. Jede Straße wird unter die beobachtende Aufsicht eines Syndikus gestellt, der zu kontrollieren hat, dass sich jeder in sein Haus einschließt. Die Not macht ein striktes Beobachten im Sinne von Disziplinierungen erforderlich. „Der Raum erstarrt zu einem Netz von undurchlässigen Zellen. Jeder ist an seinen Platz gebunden. Wer sich rührt, riskiert sein Leben: Ansteckung oder Bestrafung.“ (Ebd., 251) Die Pest ist so gesehen ein Grundmodell der Disziplinierung. Gegenüber den Ausschließungsritualen, mit denen gesellschaftlich auf die Lepra geantwortet worden war, verlangte die Pest gegenüber einer massiven zerteilenden Grenzziehung innerhalb der Gesellschaft „nach vielfältigen Trennungen, nach individualisierenden Aufteilungen, nach einer in die Tiefe gehenden Organisation der Überwachungen und der Kontrollen, nach einer Intensivierung und Verzweigung der Macht.“ (Ebd., 254) Im 19. Jahrhundert nähern sich allerdings die Disziplinierungen und Ausschließungen einander an, indem der Raum der Ausschließung, der von Bettlern, Landstreichern, Irren und Gewalttätigen bewohnt ist, durch die Machttaktik der parzellierenden Disziplin kontrolliert wird. Der beobachtende Blick der Gesellschaft fällt auf alles, was abweicht. Normalität wird damit zu einer Perspektive, die die Blickrichtungen bestimmt.

In ihrer radikalsten Form hat sich diese Perspektive als ein Panoptikon konstruiert, wie es Bentham vorschlägt. Es ist ein Gefängnisbau, der aus einem Turm in der Mitte besteht, durch dessen breite Fenster man nach außen auf ringförmig um den Turm gelagerte Gebäude blicken kann, in denen Zellen so eingerichtet sind, dass sie von der Turmseite her durchschaut werden können. Untereinander sind die Zellen durch Mauern getrennt, so dass die Isolierung der Gefangenen gewährleistet ist, der Beobachter im Turm hingegen alle Zelleninsassen wie in kleinen Theatern individualisiert ständig sichtbar halten kann. Der Sinn dieser Unternehmung liegt in einer bewussten und permanenten Sichtbarkeit des Gefangenen, einer permanenten Wirkung der Überwachung, obgleich der beobachtende Blick nur sporadisch über die Gefangenen gleiten muss.

Foucault spricht davon, dass der architektonische Apparat hier eine Maschine ist, die ein Machtverhältnis symbolisiert. In diesem Panoptikum steckt ein Schema der Beobachtung, das sich auch in vielen anderen Bereichen feststellen lässt. Es muss nicht die von Bentham konstruierte Gefängnisanlage sein, um zu erkennen, wo bei der Heilung von Kranken, der Belehrung von Schülern, der Ausschließung von Wahnsinnigen, der Beaufsichtigung von Arbeitern usw. ein ähnlich gelagertes Schema – sei es real oder imaginiert – eingesetzt wird. „Es handelt sich um einen bestimmten Typ der Einpflanzung von Körpern im Raum, der Verteilung von Individuen in ihrem Verhältnis zueinander, der hierarchischen Organisation, der Anordnung von Machtzentren und -kanälen, der Definition von Instrumenten und Interventionstaktiken der Macht – und diesen Typ kann man in den Spitälern, den Werkstätten, den Schulen und Gefängnissen zur Anwendung bringen.“ (Ebd., 264).

Wenn Foucault zu Beginn seiner Analyse des Panoptikons die verpestete Stadt als ein Modell des Ausnahmezustandes hervorgehoben hatte, um ein spezifisches Disziplinarmodell zu charakterisieren, so unterscheidet sich das panoptische Schema hiervon gewaltig: Das Panoptikon symbolisiert ein Beobachtungsverhalten, in dem es grundsätzlich um Vermehrung, um produktiven Fortschritt, um Ausdehnung von Bildung und Wachstum geht, auch um ein abstraktes Prinzip des Sehens, das als Methode der Disziplinierung wirkt. Die ausgewählte Beobachterposition, die sich analytisch im Bewusstsein eines wahren Sehens weiß, die sich ihre Konstruktion von Wirklichkeit so schafft, dass sie den unterstellten sozialen Mechanismus selbst durchschauen kann, beansprucht einen Turm des wahren Sehens, von dem aus sie die Disziplinarmechanismen vollständig in die Gesellschaft hineinkonstruieren kann. Da, wo in der Pest die Disziplin noch dazu diente, eine Blockade zu errichten, eine totale Ausschließung zu veranlassen, die ein Übel auf Zeit bannen sollte, da wird im panoptischen Schema die Disziplin zu einem Mechanismus, der die Produktivität verbessern, die Macht verstärken und differenzieren, die Überwachung individualisieren soll. Dies ist für Foucault der Übergang in die Disziplinargesellschaft. Zu ihr gehören folgende Aspekte:

(1) Eine Funktionsumkehr bei den Disziplinen, die die Disziplinen des wahren Sehens nicht mehr nur auf Ausschließung, sondern auf ein positives Wissen, eine mögliche Nützlichkeit hin verpflichten. Militärdisziplin, Arbeitsdisziplin, erzieherische Disziplinen wechseln so von der Fremdzwangseite auf die Selbstzwangseite: Sie dienen nicht der Begrenzung eines unvermeidlichen Schadens, sondern werden zu Techniken, „welche nutzbringende Individuen fabrizieren.“ (Ebd., 271)

(2) Die Ausweitung der Disziplinarmechanismen führt zu einer Vervielfältigung von Disziplinarinstitutionen und -situationen. Disziplinen werden nicht nur in bestimmten Institutionen herangebildet, sondern von diesen in alle Teile des gesellschaftlichen Körpers getragen. So ist es nicht nur die Aufgabe der Schule, gelehrige Schüler heranzuziehen, sondern zugleich die Eltern dahin gehend zu erforschen und zu belehren, inwieweit sie dieser disziplinierenden Rolle gerecht werden. Es beginnt ein systemisches Wechselspiel der Disziplinierungen, wobei es einem Beobachter schwerfällt, noch zu erkennen, von welcher Seite ursprüng-

lich der Ansatz der Disziplinierung ausgeht. Es gehört geradezu zum Wesen der Disziplinargesellschaft, solche Ursprünge unsichtbar und die Generalisierung der Disziplinierung naturgemäß zu machen. Was in der Schulgeschichte als ein Fortschritt aussehen mag, nämlich die Erforschung der sozialen Umstände, unter denen Schüler produziert werden, etwa symbolisiert in der progressiven Pädagogik von Diesterweg, das erscheint aus dem Blickwinkel der Disziplinen als ein Mechanismus zunehmender Kontrolle. Gerade hierin zeigt sich aber auch, dass die Disziplinen nicht einfach abgeschafft werden können. Ihnen wohnen positive wie negative Praktiken inne, die durch die beobachtende Perspektive und die beanspruchte Wahrheit des Blickes definiert werden.

(3) Die Verstaatlichung der Disziplinarmechanismen nimmt zu, wobei der Staat immer mehr Aufgaben von privaten Gruppen in der Disziplinierung der Bevölkerung übernimmt. Die Entwicklung der Polizei, die Verstaatlichung des Schulwesens, die staatlichen Ein- und Übergriffe auf alle Institutionen des gesellschaftlichen Lebens führen zu einer Vervielfältigung staatlicher Macht.

In der Disziplinargesellschaft wird der Panoptismus der Beobachterstandpunkte aus der Sicht eines Turmes der Wahrheit, der alles durchschaut – nur sich selbst nicht in seiner Architektur –, zum Maßstab für Machtverteilungen. Dieser erscheint in historischen Prozessen, die Foucault nach ökonomischen, rechtlich-politischen und wissenschaftlichen Perspektiven unterscheidet. Die Disziplinen sind hierbei Techniken der Ordnung menschlicher Verhaltensmöglichkeiten und Notwendigkeiten, die eine Machttaktik zu definieren versuchen, die möglichst geringe Kosten verursacht, politisch unauffällig ist und deren gesellschaftliche Wirkung möglichst intensiv und extensiv sein soll (vgl. ebd., 280). In den Disziplinen findet die Macht ihren Mikrobereich, eine Art Unterbau der Kräfte und Körper, der in der Vervielfältigung wurzelt und nicht so sehr auf einen Schlag die Macht eines Souveräns demonstrieren soll. Dabei hat die bürgerliche Gesellschaft jedoch kaum ein Bewusstsein über die Zunahme ihrer Disziplinarmethoden entwickelt, zumindest kein Bewusstsein, das den technischen Erfindungen des Industriezeitalters gleichkommen könnte. Es gibt keine Feier der zunehmenden Disziplintechniken wie bei der Dampfmaschine, den Hochöfen, der Elektrifizierung usw. „Und doch hatte man mit dem Panoptikon die abstrakte Formel einer sehr wirklichen Technologie: der Technologie der Individuen. Dass man wenig Lobreden darauf verwandte, hat seine Gründe; der offensichtlichste Grund ist der, dass die vom Panoptikon eröffneten Diskurse dieser Technologie außer für akademische Klassifikationen nur selten den Status von Wissenschaften erreicht haben; der entscheidendste Grund aber ist wohl der, dass die von ihr eingesetzte und gesteigerte Macht eine unmittelbare und physische Macht ist, welche die Menschen gegeneinander ausüben.“ (Ebd., 288)

Diese Analysen zeigen deutlich – und dies betrifft den weiter oben herausgestellten zweiten Fragenhorizont –, dass die Problematik der Macht von Foucault aus der negativen Zuschreibung einer bloßen Unterdrückungsthese herausgeführt wird. Macht kann nicht begriffen werden, wenn sie allein als eine Instanz gesehen wird, die der Unterdrückung dient und deren negative Seiten damit denunziert

werden müssten. In jeder Denunziation erscheint schon wieder Macht. Machtfreiheit erscheint als eine Utopie, die die konkreten Machtpraktiken verschleiert. Gerade die marxistische Wende in der Politik kann hier herangezogen werden: Hinter der Parole einer herrschaftsfreien Gesellschaft verbirgt sich eine Diktatur des Augenblicks, dessen Länge angesichts von Machtpraktiken nicht festgesetzt werden kann. Insofern es aber kein Zeitkriterium gibt, lässt sich die Macht auch nicht begrenzen und noch nicht einmal als beseitigungsfähig definieren. An die Stelle der Träume, der Illusionen, der Hoffnungen gegenüber der Macht sollte daher nach Foucault die konkrete Analyse gängiger Praktiken rücken. Im Blick auf die Repressionsthese bezweifelt Foucault in mehrfacher Weise gängige Unterdrückungstheorien (vgl. auch Balibar 1991, 42):

- ▶ die These einer wechselseitigen Implikation der Unterdrückung des Sexus und der Ausbeutung der Arbeitskräfte im Kapitalismus und die mit ihr verbundene Utopie einer groß angelegten sexuellen Befreiung als wesentlicher Komponente der politischen und sozialen Revolution, weil dies übersieht, dass die Sexualität ihren eigenen Diskurs innerhalb der gesellschaftlichen Machtpraktiken führt, mithin auch innerhalb jener Bewegung, die die Befreiung intendiert;
- ▶ die These von einer Komplizenschaft zwischen der Polizei der Aussagen, der moralischen Zensur und der Reproduktion der ökonomischen Verhältnisse unter der Herrschaft einer politischen Ordnung, die leicht vergessen macht, dass Machtpraktiken alle sozialen Körper durchdringen, so dass insbesondere die Befreiungsbewegungen die Strategien der Macht durchschauen lernen müssen, um ihnen nicht blind selbst zu erliegen;
- ▶ die These von der Mechanik einer Durchquerung der bürgerlichen Ordnung vom Allgemeinen zum Konkreten, d.h. die These der Disziplinarmächte, die sich in konkreten Situationen manifestieren, indem sie von den allgemeinen Institutionen in die familialen und edukativen Autoritäten hinabreichen, was allerdings dadurch relativiert wird, dass dieses Durchqueren in alle Richtungen geschieht;
- ▶ die These von einer natürlichen Energie, die aus psychoanalytischer Sicht auf einer Suche nach Lust basiert und die gerne den künstlichen Institutionen, von individuellen Tabus bis hin zum Staat, entgegengesetzt wird, worauf sich die These der Repression gründet, ohne darin jedoch eine monokausale Begründung für alle Zeiten finden zu können.

Foucaults Analysen belegen trotz dieser Einschränkungen, die eine systemische Sichtweise für ihn eröffnet, die Repression in all diesen Feldern mit eindrucksvollen Beispielen, die oft auch nahe zu Aussagen von Marx oder Freud stehen. Foucault bestreitet nicht die Wichtigkeit des Kampfes gegen Repressionen, aber ihm stellt sich die entscheidende Frage, inwieweit die Kämpfer gegen die Repression in ihren Diskursen tatsächlich mit den Ordnungen brechen, die sie denunzieren. Dies schließt eine doppelte Kritik ein: Einerseits jene Machtpraktiken und strategischen Kämpfe aufzudecken, in denen Institutionen der

Macht, der Normalisierung auftreten und eine Disziplinargesellschaft erscheint, andererseits aber auch im Diskurs der Macht jenen Mechanismen der Macht nachzuspüren, die den Diskurs des Kämpfers gegen die Macht durchdringen. Dabei hat Foucault weder in seinen theoretischen Werken noch in seinem praktischen Einsatz für unterdrückte Menschen einen Weg beschreiben können noch wollen, der in eine letztlich glückliche machtfreie Utopie führen könnte. In seiner Sicht, die hier überwiegend entsubjektivierend ist, zeigt sich der Diskurs als immer schon verallgemeinertes Ganzes, das auf zirkuläre Weise die Ereignisse der Macht durchdringt. Aber eben deshalb ist es umso wichtiger, ständig auf ihn hin zu reflektieren, um im Eingewobensein jene Distanz zu bewahren, die Kritik erst ermöglicht.

In den Studien über „Sexualität und Wahrheit“ hat sich diese Sicht von Foucault verschärft. Im ersten Band (der „Wille zum Wissen“) geht die Kritik der Repressionshypothese mit der Darstellung der Funktion, über den Sex zu sprechen, einher. In dem Maße nämlich, wie sexuelle Tabus in der bürgerlichen Gesellschaft errichtet wurden, wurde es gleichzeitig notwendig, über diese vermeintliche Wahrheit zu sprechen, um sie als jedermanns Wahrheit zu produzieren. „Ein Gebot, welches das Wuchern der in Betracht kommenden Diskurse sichert (welches die modernen Gesellschaften des Westens wahrscheinlich zu den geschwätzigsten Gesellschaften der Geschichte des Sexes und zu den Erfindern dieses Gattungsbegriffs macht), und welches durch die Vorstellung des Verbotes nicht vermindert, sondern im Gegenteil noch taktisch verstärkt wird.“ (Balibar 1991, 45)

Aus dieser Sicht entwirft Foucault drei entscheidende Argumente gegen die Repressionshypothese, die sowohl die psychoanalytischen Kritiken als auch den Marxismus relativieren (vgl. ebd.):

Erstens erscheint es Foucault als historisch falsch, dass die seit dem 18. Jahrhundert sich entfaltende Gesellschaft den Sex in ihren Diskursen verweigert hätte. Sie hat ihn vielmehr als Gegenstand ständiger Bemühungen hervorgebracht und damit zugleich die heutige vermeintliche Enttabuisierung mit hergestellt. Foucault bestreitet auch, dass die entstehende proletarische Massenarbeit zur Überwachung des Sexes der Arbeiter führte, um ihr Leistungspotenzial zu steigern. Ihm erscheint es umgekehrt als viel plausibler, dass das Dispositiv des Sexes im Sinne der Einhaltung von Sitten innerhalb von Familien, vorrangig des Inzestverbots, der Disziplinierung durch Erziehung, durch Maßnahmen der Medizinierung und Psychiatisierung dieser Ideen in die Arbeitswelt importiert wurden, statt von dieser exportiert zu werden. Ein Dispositiv bezeichnet bei Foucault ein Durcheinander, ein Ungleichgewicht von Kräftelinien und Richtungsänderungen, von Verzweigungen und Abweichungen, die besonders in Krisen durch Bruch- und Spaltungslinien erkennbar und bezeichnbar werden. Der Kartograf versucht eine Landkarte solcher Linien herzustellen, eine „Arbeit im Gelände“ zu leisten, um die Wirkungen des Dispositivs zu beschreiben. „Die Dispositive sind .. zusammengesetzt aus Sichtbarkeitslinien, Linien des Aussagens, Kräftelinien, Subjektivierungslinien, Riss-, Spalt- und Bruchlinien, die sich alle überkreuzen und vermischen und von denen die einen die anderen wiedergeben oder durch Variationen oder sogar durch Mutationen in der Verkettung wieder andere er-

zeugen. Daraus ergeben sich zwei wesentliche Folgerungen für eine Philosophie der Dispositive. Die erste ist die Zurückweisung der Universalien ... Die zweite Konsequenz ... besteht in einer Änderung der Orientierung – diese wendet sich vom Ewigen ab, um das Neue aufzunehmen. Das Neue ist nicht dazu bestimmt, die Mode, sondern vielmehr die den Dispositiven folgende variable Kreativität zu bezeichnen“ (Deleuze 1991, 157f.)

Zweitens erscheint für Foucault die Macht nicht nur als Herrschaftsmacht, die Gehorsam produziert, sondern auch in einem positiven und produktiven Sinne, weil – in einer zirkulären Betrachtung – es immer auch eine Kehrseite von Macht geben mag, die für Systeme Entwicklung und Veränderung bedeuten kann. In diesem Sinne hatte Foucault bereits in „Wahnsinn und Gesellschaft“ über den positiven Sinn der Internierungsmacht gesprochen oder Wirkungen einer Genealogie der Affirmationsmacht in „Die Ordnung des Diskurses“ beschrieben.

Drittens bestreitet Foucault eine leichtfertige Gleichstellung von allgemeinen und spezifischen Strukturen, wie sie im Verhältnis von Familie und Staat erscheinen. Die Familie ist zwar auch im Dispositiv der Regulierung der Bevölkerungen ein Aspekt der Macht des Staates, aber sie differenziert sich bei Foucault in unterschiedliche weitere Aspekte: Sie ist der Ort institutioneller Perversionen, der Hysterisierung des Körpers der Frau, das andere des psychiatrischen Raumes, der Ort der Konkurrenz verschiedener Wissenschaften über den Menschen, ein Instrument der Sozialisierung von Fortpflanzungsverhalten, insbesondere aber ein Ort der juristischen Wiederherstellung allgemeiner körperlicher Techniken in den Formen der Gemeinschaftsbindung und Verwandtschaft. So gesehen ist sie weder eine Monade noch ein Teil, der für ein Ganzes steht; sie ist keine bloße Reproduktionsinstanz der Gesellschaft, ebenso wenig wie diese sie selbst imitiert. Foucault macht darauf aufmerksam, dass das System Familie ein eigenes System ist, das zwar in seinen Wechselwirkungen zu anderen beschrieben werden kann, das sich jedoch nicht auf einfache schematische Gleichungen reduzieren lässt. Damit entwickelt Foucault eine theoretische Haltung, die auch für konstruktivistische Bemühungen richtungsweisend ist. Insofern das Feld Familie in den beobachtenden Fokus genommen wird, zeichnet sich ein Bild, das nach den Rändern hin verschwommen ist. Insofern wir uns diesen verschwommenen Rändern zuwenden, den Übergängen, den Verallgemeinerungen, die in ihnen stecken, rekonstruieren wir immer noch das, was Familie ist, überschreiten aber auch mit Notwendigkeit diese, um uns einem neuen Beobachtungsbereich zuzuwenden. Alle diese Beobachtungsbereiche sind letztlich unser Konstrukt. Aber diese Konstrukte zwingen uns zugleich, über die Schärfe der Beobachtungen selbst nachzudenken.

Da Foucault diese Rekonstruktion nicht immer explizit macht, ist es für die Rezipienten seiner Theorie allerdings schwer, die jeweilige Blickrichtung, die er intendiert, auszumachen. Da er hierbei weder die Zirkularität seiner Sichtweise noch die spezifische Problematik der Unschärfe für unterschiedliche Beobachtungswirklichkeiten, insbesondere nicht für die Beobachtung von Dingen oder dinghaft gefassten Personen, und Beziehungswirklichkeiten systematisch thematisiert, erscheint eine sprunghafte Methode im Blick auf die Verhältnisse bei

ihm als unvermeidlich. Aber gerade wegen dieser Sprunghaftigkeit im Denken und im Beobachten sollten wir Foucault sehr schätzen, da er lieb gewordene Gefangenschaften durch die Rückfrage auf den Diskurs, den sie vermeintlich kritisieren, zu entdecken versteht. Dies ist zwar ein Verfahren, das uns vielfach überfordert, aber es steht den Perspektiven der Beziehungswirklichkeit dahingehend nahe, dass es sich auf die Unschärfe einlässt, die wir mit dem Diskurs über die Unschärfe vielleicht schon wieder eliminieren wollen.

Eine konstruktivistische Beobachtertheorie findet bedeutsame Anregungen allein schon durch diese Grundkonstellation von Beobachtung, Konstruktivität und Widerstand bei Foucault. Dabei mag es allerdings durchaus Streitbar erscheinen, inwieweit das Problem von Wissen und Wahrheit immer *vorrangig* im Blick auf Macht zu diskutieren sein wird.

Thomas McCarthy wendet gegen Foucault insbesondere ein, dass seine Kritik der Macht allein im Blick auf zu große, hegemoniale Macht einseitig ausfällt (1993, 76). Diese Position, die von Habermas inspiriert ist, findet es sehr unbefriedigend, dass wir einerseits stets in all unseren Beziehungen von Macht durchquert sind, andererseits aber dann gegen Auswüchse solcher Macht ankämpfen sollen. Das von Foucault aufgeworfene Problem erscheint in der Tat als unscharf. McCarthy wendet unter anderem ein,

- ▶ dass Foucault einerseits gegen Ontologieansprüche der Vernunft vorgehe, andererseits aber sich selbst oft auf eine Ontologie des Gesellschaftlichen (der Macht) berufe (ebd., 78);
- ▶ dass bei ihm der Machtbegriff zu unscharf geworden sei, weil er nicht hinreichend von Zwang, Autorität, Gewalt, Herrschaft, Legitimation usw. unterschieden werde (ebd., 79, 81);
- ▶ dass bei ihm zu sehr unscharfe Begriffe wie Regime, Netze, Dispositiv usw. im Vordergrund stehen (ebd., 82), und dass er es vermeide, konkrete Sozialisierungstheorien als relevanten Bezugsrahmen zu analysieren (ebd., 83); damit verfehle er auch eine zureichende Erklärung der gesellschaftlichen Integration (ebd., 84);
- ▶ dass er die Relevanz des subjektiven Teilnehmers herunterspiele (ebd., 83 f.);
- ▶ dass Foucault zu wenig kapitalismuskritisch erkenne, wo der Kapitalismus die Ausgewogenheit einer Rationalität verfehle, die für das moderne Weltverständnis wesentlich sei (ebd., 76);
- ▶ dass seine Begriffe besonders unklar werden, wenn er sich auf Antriebe, das Begehren – etwa „den Körper und seine Lüste“ – beziehe (ebd., 86).

Ogleich einzelne Aspekte dieser Kritik anregend sind, so scheint sie mir zu vereinfachend zu sein. Sie ist aber zugleich instruktiv, weil sie einmal mehr auf Mängel des von McCarthy und Habermas vertretenen Konzeptes aufmerksam macht. Gehen wir sie nacheinander durch:

- ▶ Je mehr sich Foucault auf soziokulturelle Praktiken bezieht, umso stärker wird eine Ontologisierung unterlaufen; Foucault selbst reflektiert dies, indem

er Struktur als Vorgängigkeit und Ereignis als Singularität markiert. Der interaktionistische Konstruktivismus setzt hier klarer als Foucault auf eine explizite Beobachtertheorie. Sie begründet sich nicht ontologisch, sondern als ein Beobachterkonzept einer Verständigungsgemeinschaft mit spezifischen Interessen (in einer Pluralität) und stets nur auf Zeit.

- ▶ Foucault zu unterstellen, dass sein Machtbegriff zu unscharf wird, vernachlässigt seine konkreten Studien im Umkreis der Macht, die sich durch eine hohe Differenzierung des Gegenstandes auszeichnen. Das Dispositiv der Macht ist für Foucault ein vielfältig zusammengesetztes, und in seinen Analysen beschreibt er diese Vielfalt an ausgewählten Analysegegenständen. Die Kritik von McCarthy, dass er hierbei die Macht nicht hinreichend differenziere, halte ich für überzogen und auch für unbegründet. Sie meint auch etwas anderes: Macht wird von Habermas-Anhängern nicht so gern als ein durchgängiges Prinzip von sozialen Verhältnissen gesehen, weil dies offenbar der eigenen Erkenntnisbegründung zuwiderläuft. Was diese Kritik ihrerseits aber ausspart, das ist eine konkrete Analyse jener Machtverhältnisse auch für den Kritiker, die Foucault am Beispiel sozialer Praktiken differenziert schildert. Andererseits gibt der Kritiker hier die meisten Analysen von Foucault als durchaus zutreffend zu (ebd., 80). Handelt es sich nur um ein terminologisches Problem, um ein Missverständnis, was die Beobachterbereiche und die Modi der Beobachtung betrifft? Der interaktionistische Konstruktivismus versucht durch seine Beobachterbereiche verständlich zu machen, was die Kritik beunruhigt: Im engen Beobachterbereich gibt es sehr unterschiedliche Ausprägungen von Macht, die eindeutig und möglichst scharf bezeichnet werden. Demgegenüber scheint bei Foucault alles in einer Macht (allerdings als Dispositiv, d.h. als eine Zusammenfassung sehr unterschiedlicher Kräfte und Ereignisse) zusammenzufallen. Dies liegt darin, dass Foucault im Blick auf die sozialen Praktiken vielfach in den Beobachterbereich der Beziehungen der Menschen wechselt. Hier atmet, wie wir durch die Psychologie erfahren haben, eine ganz andere Unschärfe als im Bereich der engeren Beobachtungen der traditionellen Wissenschaften. Deshalb will Foucault eine Anti-Wissenschaft. Unter Bezug auf die Beziehungswirklichkeit und ihre Praktiken aber kann kein Vorgang frei von der Mächtigkeit der Akteure und damit verbundener Macht in ihren Wechselverhältnissen gedacht werden. Dies teilt der interaktionistische Konstruktivismus mit Foucault. Allein schon im Spiegelungsvorgang erkennen wir eine Mächtigkeit des Selbstbeobachters, die in ihren Wirkungen auf a/Andere nie machtfrei sein kann: Sie imaginiert den anderen bloß als eigenes Wunschbild; sie unterlegt den Anderen in realer Wechselwirkung stets die eigenen Ansprüche und Kontexte dieser Wechselwirkung (und hierbei ist Macht ein immer beobachtbares Phänomen). Genau zu diesen Aspekten aber hat die Habermas-Schule keinen hinreichenden Zugang gefunden.
- ▶ Die Kritik an zu allgemeinen Begriffen als Abstraktionen von der konkreten Lebenswelt wird man an jeder Theorie üben können. Die Konzentration auf Sozialisationstheorien hingegen ist ein Moment der Anpassung an vorgängige

symbolische Leistungen, die zeigt, wie konservativ jede Theorie dann wird, wenn sie die Rekonstruktion gegenüber einer Dekonstruktion von Lernkonzepten bevorzugt (vgl. Kapitel III.2.4). Gesellschaftliche Integration ist ja auch nur ein Blickwinkel, der uns oft verdeckt, wo diese Integration ihr Ziel verfehlt. Diese Zielverfehlungen aber werden in der Gegenwart immer vorranglicher, wenn man kritische gesellschaftliche Analysen betreiben will. Nimmt man Habermas Aussagen zur Sozialisation, so rekonstruiert er oft treffend die Leistungen eines symbolischen Aneignungssystems, aber er kritisiert zu wenig deren Inhalte und Formen. Für Foucault reicht es nicht aus, die Aspekte einer gelingenden Sozialisation idealtypisch zu beschreiben, er dekonstruiert deren Gewohnheiten als ein durch Macht subvertiertes System. Damit markiert er Auslassungen im idealtypischen Sozialisationsmodell von Habermas, das dieser ja leider kaum weitreichend bis in eine konkrete Praxis bzw. konkrete Praktiken im Sinne einer Archäologie wie bei Foucault verfolgt hat. Der interaktionistische Konstruktivismus hält hier ein offeneres Konzept für unumgänglich: Rekonstruktion von Sozialisation (allerdings in ihren Widersprüchlichkeiten unterschiedlicher Beobachterkonzepte) als Notwendigkeit, um als Beobachter ein Modell von Strukturen der Lebenswelt zu entwickeln, das Anpassungsmuster als Ordnung in ihrer Entwicklung – also Teilnahmebedingungen und Akteurseigenschaften – aufweist. Dekonstruktion als Notwendigkeit, um hierin gerade unsere Gewohnheiten und erwünschten Bilder aufzubrechen und gegen sich selbst zu kehren. Foucault dekonstruiert zutreffend die rekonstruktiven Erwartungen von Habermas, weil er jede Vernunft als strategisch – von Macht subvertiert – ausweist (vgl. dazu weiterführend auch meine Kritik an Habermas in Kapitel IV.3.3.2.2).

- ▶ Schließlich aber vor allem Konstruktion als Notwendigkeit, mittels eigener Beispiele das eigene Beobachter- und Denkmodell umzusetzen. Dieser Punkt ist schwierig, denn er bedeutet einen Übergang von einer Theorie der Erklärung oder der Kritik in eine der Tat. Deshalb ist es für den interaktionistischen Konstruktivismus wesentlich, rekonstruierte Sozialisationsvorgänge nicht nur verständlich zu machen, sondern zu verändern (vgl. Reich 2005, 2008).
- ▶ Die Relevanz des subjektiven Teilnehmers wird sowohl bei Foucault als auch bei Habermas unterschätzt. Aufgrund der Analysen soziokultureller Praktiken tauchen die Teilnehmer aber meines Erachtens bei Foucault stärker als bei Habermas auf, auch wenn sie als idealtypischer Reflexionsgegenstand bei Habermas oft zum Ausgangspunkt einer Argumentation genommen werden. Beide Ansätze aber verfügen nicht über eine Theorie der Beziehungswirklichkeit, die diese als neuen Beobachtungsraum, der sich mit der wissenschaftlichen Beobachtungswelt und der Lebenswelt durchmischt, erläutern lässt. Für den interaktionistischen Konstruktivismus ist jeder Beobachter als subjektiver Teilnehmer relevant. Aber ich bin nicht so naiv zu behaupten, dass diese Relevanz als subjektive Mächtigkeit auch ungebrochen zu einer gesellschaftlichen Macht wird. Im Gegenteil: Foucaults Analysen zeigen uns

ja gerade, wie sehr gewohnte Machtprozesse die subjektiven Teilnahmen beschränken, wenngleich sie diese zu einem Teil voraussetzen.

- ▶ Die Kapitalismuskritik kann viele Gesichter tragen. Ein Gesicht, auf das McCarthy im Sinne von Habermas abhebt, ist, dass in nachkantianischer Fassung die Selbstideale der bürgerlichen Gesellschaft mit den Defiziten konfrontiert werden, die zu einer Verfehlung von möglicher Rationalität führen. Wenn Foucault sagt, dass für ihn die Suche nach einer Moral, die für jeden akzeptabel ist, als katastrophal erscheint, so muss dies McCarthy abwehren, weil es zumindest formal noch so etwas wie eine Gerechtigkeit geben soll, an der sich eine Rationalität ethischer Klugheit zu orientieren habe (McCarthy 1993, 109). Was aber soll diese formale Restgröße sein? „Wenn es um Fragen der Gerechtigkeit geht, ist eine faire und unvoreingenommene Betrachtung der widerstreitenden Interessen erforderlich, während dann, wenn sich Wertfragen stellen, Erwägungen darüber, wer man ist und wer man sein möchte, im Mittelpunkt stehen.“ (Ebd., 109 f.) Anders gesprochen will Habermas wie auch Kant nicht Fragen des persönlichen Lebens – der Beziehungen – im Blick auf ein gutes Leben, auf Selbstverwirklichung usw. zum Ausgangspunkt einer universalen Moral nehmen, sondern „nur“ Angelegenheiten der Gerechtigkeit. Seine Theorie der Gerechtigkeit versucht daher gesellschaftliche (objektive, soziale, subjektive) Vorbedingungen zu rekonstruieren, von denen aus konkurrierende Interessen, Wahrnehmungen, Widersprüche usw. fair beurteilt werden können. Für Foucault zeigen die soziokulturellen Praktiken jedoch die Unmöglichkeit dieses Ansinnens. Gewiss gesteht auch Foucault zu, dass es relativ faire Argumentationen geben kann und sollte, aber sie erscheinen eher als Ausnahme und vor allem dann, wenn die individuelle Selbstverwirklichung als Status, als Habitus des Intellektuellen dies überhaupt vor seinem Macht- und Interessenhintergrund ermöglicht. Dies ist auch die Sicht von Bourdieu, wie ich weiter oben hervorgehoben habe. Im Grunde ist jede faire Handlung durch Macht subvertiert, weil schon jedes Wissen und alle Wahrheit subvertiert sind. Die konkrete Analyse zeigt immer erst die reale Subversion, die sonst in einer abstrakten Verallgemeinerung über allgemeine Gerechtigkeitsrekonstruktionen, die idealtypische Hoffnungen auf eine faire Lösung beinhaltet, verschwinden. Der interaktionistische Konstruktivismus sieht beide Seiten, aber er möchte sie schärfer fassen: Im Sinne Foucaults trägt unsere Analyse der Beziehungswirklichkeit dazu bei, überall eine Mächtigkeit des Subjekts als vorgängige Voraussetzung zu denken, die durch das Begehren und Spiegelungen von Anerkennungen nie frei von Macht sein kann. Solche Macht trägt sehr unterschiedliche Züge als Zwang, Autorität, Anerkennungsstreben, Selbstbehauptungspotenzial, Legitimation, Rechtfertigung usw. Aufgrund der Verwobenheit von Beziehungen und wissenschaftlichen Beobachtungen können wir unvoreingenommene Beobachtungen nicht mehr erwarten. Wir verlieren so auch die Hoffnung auf universal begründete, als gerecht rekonstruierte Handlungen. Aber dies betrifft nur eine rekonstruierte Herleitung und Legitimation, keineswegs unser konstruktives Vermögen. Aufgrund be-

stimmter Einsichten, sofern diese sich mit unseren Interessen- und Machtvorstellungen verbinden, so kann man dies wenden, sind wir durchaus im Rahmen bestimmter Verständigungsgemeinschaften in der Lage, möglichst fair die Umstände und Verhältnisse zu untersuchen. Dabei benötigen wir Dekonstruktivisten, die uns in unserer harmonisierenden Ordnungssuche verstören, aber wir benötigen auch Konstruktivisten, die nicht bloß das Rekonstruktive als Ideal entfalten, sondern neue Handlungen und Lösungen ermöglichen. Eine Unterscheidung von wissenschaftlichen – engeren – Beobachtungen und Beobachtungen der Beziehungswirklichkeit erleben wir hierbei in unserem Alltag. Aber diese Unterscheidung darf nicht zu einer Spaltung wie bei Habermas führen. Hier stehe ich auf der Seite von Foucault: Die Wertfragen der Beziehungen (oder der Alltag der Lebenswelt) subvertieren nämlich alle Rekonstrukte der Gerechtigkeit. Erwägungen darüber, wer man ist oder wer man sein möchte, gehen jeder Frage nach Gerechtigkeit voraus. Dies liegt im Wesen des Imaginären, der Spiegelungen, der Suche nach Anerkennung, die bereits das Verhältnis unserer Gefühle zu unseren Kognitionen charakterisiert, wie ich hervorgehoben habe. Nur ein verengender kognitivistischer Ansatz kann überhaupt der Illusion verfallen, hier eine Spaltung erfolgreich durchführen zu können.

- Die Unschärfe, die wir uns damit einhandeln, gebe ich unumwunden zu. Bei Foucault führt dies zur Anerkennung singulärer Ereignisse, die alles strukturelle Denken subvertieren. Im interaktionistischen Konstruktivismus sehe ich deshalb die Unschärfe des Beobachtens und der Erkenntnis als Ausgangspunkt der hier vorgelegten Analysen an. Die Unschärfen befreien uns vor Übererwartungen. Aber sie machen auch den Weg frei, praktische Lösungen in ihrer Vielfalt und nicht vorrangig unter der Erwartung von vorgeordneten Theoriegesichtspunkten zu sehen. Der symbolische Druck, in unser Blicken doch wieder eine Ordnung einzuführen und durchzusetzen, ist ohnehin groß genug.

Abschließend bleibt die Frage, ob die Macht damit das zentrale Beobachterproblem darstellt, das wir zu bearbeiten haben, wenn wir uns der Lebenswelt zuwenden. Oder gibt es noch andere Beobachterperspektiven?

Der späte Foucault hat aus dem Gesichtspunkt der Macht von Techniken gesprochen, die wir im Blick auf (1) die Produktion, (2) den Zeichengebrauch (Sprache), (3) die Herrschaft und (4) das Selbst einsetzen. Diese Techniken, auch als Technologien oder Relationen von Foucault bezeichnet, erscheinen im zweiten Band von „Sexualität und Wahrheit“ unter den Perspektiven „Felder des Wissens“, „Typen der Normativität“ und „Formen der Subjektivität“. Foucault nimmt hierbei eine Wende vor, die dem Anliegen des interaktionistischen Konstruktivismus, die Beziehungen im Blick auf Wissen und Normativität stärker zur Geltung zu bringen, durchaus nahekommt. In der Schrift „Das Subjekt und die Macht“ (Dreyfus/Rabinow 1994) bestimmt Foucault die Macht als „Wirkungsweise gewisser Handlungen, die andere verändern“. Hier tritt die Beziehungsebene klar in den Vordergrund. Seine Analyse unterscheidet sich von meiner

dadurch, dass er nur auf die symbolische Seite abhebt, aber für diese klar die Position der Mächtigkeit des Subjekts und der Wirkung der Macht bestimmt. Macht in Beziehungen ist der Versuch, das Verhalten des Anderen zu lenken, es zu beeinflussen. Auf der Beziehungsebene sind solche Machtverhältnisse beweglich, umkehrbar, instabil. Aber in der Perspektive auf die Lebenswelt und die ökonomischen und institutionellen Verhältnisse erleben wir solche Macht auch als Herrschaft, die sie zu festen, unumkehrbar erscheinenden, stabilen und asymmetrischen Mustern ausgeformt hat, die unseren subjektiven Spielraum begrenzen. Subjektiv versuchen wir, die Welt nach eigenen Maßstäben zu erfinden, aber schon diese Mächtigkeit untergräbt die Vorstellungen und Handlungen unserer Mitmenschen. Zwar unterscheidet Foucault noch nicht systematisch das systemische Wechselspiel der Beziehungswirklichkeit, aber er deutet an, dass hier alle Handlungen in die Versuche sowohl des subjektiven Begehrens als auch symbolischer Bemächtigung eingebunden sind. Auch wenn uns hier Verständigungsgemeinschaften zur Seite stehen, so können wir bei keinem Konsens, bei keinem Geltungsanspruch erwarten – weder, was die Wahrheit noch was die Wahrhaftigkeit oder Richtigkeit von Ansprüchen betrifft –, dass sie nicht irgendwie Instrumente von Machtausübung sind. Dies liegt an der kommunikativen Struktur, weil jede symbolische Information des einen Kommunikationspartners bereits Wirkungen von Macht eines anderen herbeiführt.

In den „Technologien des Selbst“ akzentuiert dies Foucault (1993 b) sehr stark im Blick auf die Integration von Zwangstechnologien und Technologien des Selbst. Hier begreift er die Individualisierung selbst als eine Form des Zwanges, die ebenso wie eine übertriebene hegemoniale Unterdrückung uns als Subjekt in uns hindert, jene Freiheit zu finden, die zwar nie Machtfreiheit sein wird, die aber mehr Offenheit versprechen kann. Leider fehlt in seinem Konzept jedoch eine strikt interaktionistische Perspektive, die ihm Möglichkeiten erschlossen hätte, die Grenzen und neuen Unschärfen solcher Offenheit noch breiter zu thematisieren.

Wenn McCarthy beschreibt, dass Foucault in seinen Arbeiten zwischen einer Machtbeschreibung schwankt, die einerseits alles funktional deutet, in Strukturen situiert und von unpersönlichen Feldern und Kräften bestimmt sieht, andererseits – im Spätwerk – die konstruktive Seite des Erstellens eigener Regeln, Normen, Praktiken betont, mit denen sich die Menschen selbst transformieren, um daraus den Schluss zu ziehen, dass keines der beiden Projekte geeignet sei, einen angemessenen Rahmen für eine kritische Sozialforschung zu liefern (1993, 114 f.), so halte ich dies, wo McCarthy doch gerade auf faire Argumentationen pocht, durchaus für einen Ausdruck von Unfairness. Diese Unfairness besteht darin, dass weder die konkreten Leistungen in diesen Projekten bestritten noch ihre Bedeutung verleugnet werden kann. Das einzige, was stört, ist, dass Foucault nicht zum eigenen Ansatz passt. Diese konkrete Praxis mit einem unliebsamen Kritiker zeigt, dass es offensichtlich doch nicht so einfach ist, gerecht zu verfahren, wenn es um eigene Theorie-(Macht-)Ansprüche geht. Dem ersten Weg wirft McCarthy Eindimensionalität und Reduktionismus vor (ebd., 114). Dies aber gelingt nur durch die höheren Weihen der Abstraktion, denn die konkreten Analysen von Machtpraktiken werden auch von ihm kaum bestritten. Sollten wir hier fairer-

weise nicht von neuen Dimensionen und von Differenzierungen des Blickens sprechen, selbst wenn wir Foucaults Analysen in ihrer Konsequenz nicht teilen sollten? Dem zweiten Projekt hält McCarthy entgegen, dass er einseitig alle Beziehungen als durch Strategien geprägt sieht und sich dem autonomen Subjekt als Geltungssubjekt verweigert (ebd.). Diese Kritik aber trifft sofort den Kritiker. Sein vermeintlich autonomes Subjekt spukt ja ohnehin nur als kontrafaktischer Geist durch die Vorstellungen, wobei McCarthy sogar zugeben muss, dass das rationale Ideal wohl nicht im Sinne eines Alles oder Nichts, sondern nur eines Mehr oder Weniger vorkommen mag (ebd., 100 f.), was letztlich Foucault in seinen praxisnäheren Analysen damit indirekt recht gibt. Dennoch will ich den Vorwurf der Unfairness zugleich einschränken: Wer wollte denn heute in irgendeiner Auseinandersetzung sich idealtypisch fair verhalten können, wenn die Macht, wie Foucault es sagt, alle Lebenssphären durchdringt? McCarthy selbst liefert in seiner Praxis als Kritiker so ein Beispiel für Foucaults Theorie und nicht gegen sie.

Wenn Freud sagt, dass wir unser Begehren in seiner Suche nach Lust nicht abschaffen, sondern allenfalls in seinem Leid, das es an der realen Welt erfährt (Streit des Lust- gegen das Realitätsprinzip), vermindern können, so scheint die Machtanalyse von Foucault ein ähnliches Problem für das gesellschaftliche Leben zu charakterisieren. Wir können die Macht nicht abschaffen, aber solange eine Demokratie in ihren Praktiken und Institutionen das Selbst in seinen Freiheitsansprüchen nicht wesentlich unterdrückt, sondern ihm hinreichend Freiräume lässt, scheint eine relativ zufrieden stellende Lösung möglich. Allerdings spricht Foucault so nun gerade nicht. Er ist nicht angetreten, uns als Rekonstruktivist unserer unterdrückenden Zustände mit diesen zu versöhnen, sondern er will als Dekonstruktivist an einer wesentlichen Stelle unsere Gewohnheiten und Lösungen verstören. Als Konstruktivist, als Akteur, griff er mehrfach in politische Situationen ein, wenn es darum ging, unsymmetrische Machtverhältnisse zu bekämpfen. Er hatte aber nicht die Illusion eines reinen Kampfes für reine Gerechtigkeit, sondern nur den eines aktuellen Kampfes für begrenzte Gerechtigkeit. Eine solche dekonstruktivistische Verstörung ist für eine konstruktivistische Beobachtertheorie ebenfalls wesentlich. Dies meint aber nicht, dass sich interaktionistische Konstruktivisten nun ausschließlich *nur noch* mit Machtaspekten in ihrer Beobachtertheorie oder Teilnehmer- und Akteursanalysen beschäftigen sollten. Die Macht ist jedoch einer der notwendigen Aspekte, die in einer konstruktivistischen Theorie, die sich den Lebensweltphänomenen stellen will, vorkommen muss.

Dabei können wir dem Grundanliegen von Foucault folgen, wenn er uns auf drei Verharmlosungen aufmerksam machen will, die in der Theoriebildung immer gerne einsetzen, wenn man sich für seine Ordnung der Blicke oder Dinge entscheidet: (1) Zunächst sollten wir unseren Willen zur Wahrheit selbst in Frage stellen. (2) Dann sollten wir den Diskursen ihren Ereignischarakter wiedergeben. (3) Schließlich sollten wir die Souveränität des Signifikanten aufheben (Foucault 1978, 35).

Unser Wille zur Wahrheit ist stets durch Macht subvertiert. Diskurse sind Gedankenkonstrukte, die mit den Ereignissen widerstreiten, auf die sie sich beziehen. Wir müssen uns den soziokulturellen Praktiken zuwenden, wenn wir nicht in der Gewohnheit bloßer Theoriebildungen um ihrer selbst willen stecken bleiben wollen. Dies wäre eine Übersetzung seiner Anliegen.¹ Ich will an dieser Stelle die Übersetzung in eine Neuformulierung seiner Ansprüche aus interaktionistisch-konstruktiver Sicht verwandeln, indem ich Foucaults methodische Grundsätze (ebd., 35 ff.) unter Einbezug weiterer Arbeiten aufnehme und erweitere:

Über die Notwendigkeit von Wahrheitsproduktionen

In der Aufklärung sind Vernunftgründe dafür aufgerichtet worden, um uns die Notwendigkeit von Wahrheitsproduktionen mit allgemein menschlichen Zielsetzungen zu verbinden: Ein humanes Leben, Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, wirtschaftlicher und sozialer Wohlstand, Selbstbestimmung und Menschenrechte, Menschenwürde und Sittlichkeit begleiten neben vielen anderen Verallgemeinerungen aus Religion, Ästhetik usw. diesen Prozess der Formation von „wahrem“ Wissen. Dadurch, dass Foucault seinen Fokus auf die Macht in ihrer Triangulation mit Wissen und Wahrheit richtet, verschieben sich einige gewohnte Perspektiven. Neue Bilder erzeugen neue Beobachtungen, die gewohnte Denkbilder verstören. Interessant ist dabei, dass Foucault nicht so wie ich von einer Unterscheidung der Beobachter-, Teilnehmer- und Akteursbereiche ausgeht, um so klarer zu situieren, aus welchen Perspektiven wir etwas begründen und artikulieren, sondern dass er innerhalb des Fokus der Wissenschaft durch die teilnehmende Spezifik seiner Beobachtungen bereits genügend Unschärfe auf der Seite der Machtverhältnisse auszumachen versteht, die vieles von dem implizieren, was ich aus anderen Blickwinkeln zu zeigen versuche.

Diese Implikation verwundert nicht. Die Macht als Ausdruck von Repression, von Unterdrückungsmechanismen ist insbesondere auf der psychoanalytischen Diskursebene vollzogen worden, wobei eine Bewegung von Sigmund Freud über Wilhelm Reich zu Herbert Marcuse nachgezeichnet werden könnte. Die andere Perspektive wird durch Nietzsche, dem Foucault besonders verbunden ist, eingeführt: Macht erscheint als kriegerische Auseinandersetzung von Kräften, die wir als Machtverhältnisse zusammendenken. Beide Perspektiven schließen sich nicht aus, aber die Unterdrückungsthese, so haben wir gesehen, bleibt für Foucault zu einseitig. Machtbeziehungen durchqueren für ihn sowohl die individuellen wie die sozialen Körper einer Gesellschaft. Aus dieser Anwesenheit schließt er auf einen Zusammenhang zwischen der Produktion von Wahrheit und Macht. Unsere Ausgangsbedingung scheint dabei die folgende zu sein: „Wir *müssen* die Wahrheit sagen, wir sind gezwungen oder dazu verurteilt, die Wahrheit zu bekennen oder sie zu finden. Die Macht hört nicht auf, uns zu fragen, hört nicht auf, zu forschen, zu registrieren, sie institutionalisiert und professionalisiert die Suche nach der Wahrheit und belohnt sie.“ (Ebd., 76) Und so, wie die moderne Welt als ungeheure Warenansammlung entsteht, so müssen wir auch die Wahrheit anhäufen

¹ In der konstruktivistischen Diskurstheorie wird der Machtaspekt als ein durchgängiger Analysepunkt aufzunehmen sein. Vgl. dazu Kapitel IV.4.

und ständig neu produzieren, um überhaupt unsere Reichtümer produzieren zu können. Unsere Technik, produzierende Wissenschaft und Erziehung sind so organisiert, dass sie auf den Schrei der Wahrheit hören, in ihm sich die Mechanismen ablauschen, die die Erfindungen leiten und den materiellen Reichtum erzeugen. Auf der anderen Seite ist die Wahrheit ein Territorium, das verwaltet wird, und dessen Verwaltung dazu dient, uns zu reglementieren, selektieren, disziplinieren usw. So sehen wir ein Gebilde, das sich in Rechtsregeln, Machtmechanismen und Wahrheitswirkungen verzweigt und in diesen zirkuliert, Foucault aber als jenen Beobachter, der in allerlei Zickzackbewegungen, wie er selber vermutet, dieses Gebilde durchquert, um insbesondere die Machtverhältnisse in ihren haarfeinen Verästelungen, in ihren regionalen, lokalen und singulären Formen und Institutionen anzugehen, um sie in ihren inneren Intentionen, d.h. ihren „realen“ und konkreten Praktiken zu erfassen und in ihren Zirkulationen zu beschreiben. Foucault steht vor einem Netzwerk, vor Wechselwirkungen und Spannungsverhältnissen, in dem sich jedes Eins wiederum zu Auchs umformt.

Allerdings reicht dies nur bis zu einem bestimmten Punkt: Macht ließe sich ja durch allerlei andere Kategorien ersetzen. So könnten wir behaupten, dass wir alle Faschismus im Kopf haben ebenso wie wir Macht im Körper haben (ebd., 83). Macht ist andererseits nicht die best verteilte Sache der Welt, auch wenn sie es in gewisser Hinsicht ist (ebd.). Sie ist, so will ich Foucault interpretieren, ein Fokus, der für bestimmte Perspektiven sehend macht und die Schärfe des Blickes reguliert. Und diese Schärfe des Blickes selbst soll dies Vorgehen auch ausschlaggebend begründen: „Man muss .. eine *aufsteigende* Analyse der Macht machen, d.h. von den unendlich kleinen Mechanismen ausgehen, die ihre Geschichte, ihren Ablauf, ihre Technik und Taktik haben und dann ergründen, wie diese Machtmechanismen von immer allgemeineren Machtmechanismen und Formen globaler Herrschaft besetzt, kolonisiert, umgebogen, transformiert, verlagert, ausgedehnt usw. wurden und werden.“ (Ebd.)

Es ist einfacher deduktiv zu denken und die Macht von oben nach unten wirken zu sehen, sie kausal zuzuschreiben; aber genau dies führt zur höheren Abstraktheit des Konstrukts, und erst in ihren unendlichen Einzelheiten erblicken wir jenes Kräftenetz, das gegenüber solcher Abstraktheit als aussagekräftiger erscheint. Foucault wechselt hier, ohne dass er dies als Beobachtertheorie explizit entwickelt, augenscheinlich in die Welt der Beziehungswirklichkeit einerseits und ihre materielle Re-Produktion als Lebenswelt oder Produktion andererseits. Er drückt sich aber in Beobachtungskategorien einer engeren wissenschaftlichen Beobachtungswelt aus. Deshalb betont er nicht die Topik, in der er argumentiert, aber es fällt nicht schwer, diese zu erschließen: Wahrheitsproduktionen werden in der engeren Beobachtungswirklichkeit als Wissen erzeugt und angehäuft, von der die Prozesse der Beziehungswirklichkeit abgekoppelt und der gegenüber sie disqualifiziert erscheinen. So schmort die Beobachtungswelt der Wissenschaft in ihrem eigenen Saft, so hat sie sich mit Mauern und Selektionsschranken gegen Grenzüberschreiter abgesichert und verallgemeinert sich doch selbst grenzüberschreitend auf alle Welt und Produktion.

Foucault versucht dies umzukehren, indem er an Bruchstellen der Beobachtungswirklichkeit – und dies sind Bruchstellen der Macht (als Ausdruck menschlicher Beziehungen) und Wahrheit des Wissens gegenüber Lebenspraktiken (als Ausdruck von Widersprüchen zwischen Beobachtungs- und Beziehungswelt und der Welt im allgemeinen und der Produktion im besonderen) – ansetzt, um neue Archive archäologisch aufzutun und hierin eine *andere* Ordnung der Dinge herzustellen.

Schöpfung ist das zentrale, *alte* Thema einer Beobachterposition, die sich von einem Sinn her versteht und aus diesem kausal ihre Legitimation ableitet. So hat man uns Autoren rekonstruiert, die über das wahre Wissen verfügen, so wirken Quellen hinreichender und gültiger Beobachtung, die auf Kontinuität von Ausschließungsgründen setzen, der Disziplin der Wissenschaft vertrauen, den Willen zur Wahrheit dokumentieren. Durch diese Kausalität jedoch wird der Beobachtungsvorrat verknappt und werden die Modi der Beobachtung reduzierend und isolierend gesetzt. Hier erscheint und wurzelt eine Macht, die Wirklichkeiten sich nach ihren Mustern konstruiert.

Wie aber ist solche Schöpfung kritisch zu bearbeiten, zu überwinden? Die Ereignisse selbst scheinen stärker zur Geltung gebracht werden zu müssen, die Regeln der Verknappung und Ausschließung sind ausfindig zu machen, die kausalen Muster sind umzukehren.

Dazu allerdings ist eine Beobachterposition erforderlich, die sich beobachtend neben oder nach oder über oder gegen usw. jene Anderen stellt, die bisher Bedeutung verknappen bzw. ausschließen. Die Aufrichtung eines solchen Beobachters jedoch endet jeweils auch in einer Art „glücklichen Positivismus“, weil er in der Rekonstruktion dieser neuen Sicht schließlich der Logik nach nicht anders verfährt als die bisherigen Ansätze. Es mag höchstens von der „höheren“ Beobachterposition gefordert sein, dass sie offener als die anderen blickt, sich kritischer selbst beobachtet, sich der Zirkularität und Konstruktivität von Beobachtungen selbst zumindest bewusst wird und bleibt. So gesehen gibt es in der Tat ein fundamentales Machtproblem in jeder Erkenntnis: Es ist die Mächtigkeit des Beobachters und sein Geschick, mit dem Beobachteten in Beziehungen Macht (auch als Teilnehmer und Akteur) zu gewinnen.

In diesen Versuchen bleibt uns Wahrheit als Forderung erhalten, aber sie ist als zeitübergreifendes Konstrukt verloren. Dieser Verlust jedoch bedarf einer Kompensation, wenn wir uns im weiteren Produzieren von Wahrheit bestimmen wollen. Für Foucault ist hierbei zunächst der Machtbegriff bestimmend, in seinen letzten Schriften die Frage der Selbsttechnik, d.h. die Frage nach jenen Mechanismen, die ein Selbst konstituieren. Die Machtfrage erzwingt, dass wir uns jenen ausschließenden Mechanismen zuwenden, die auch in unseren wissenschaftlichen Versuchen den Blick auf uns selbst verschleiern.

Die Suche nach Ausschlussbedingungen

Regelmäßigkeit und Ursprünglichkeit bilden jenen homogenen Stoff, aus dem die Ideen gewoben werden. Ursprünge sind durch jene Beobachter erzeugt, die wahr gesehen haben und das „Siegel einer individuellen Originalität“ tragen, zugleich

jedoch in den Diskurs vorgängiger Bedeutungen eingewoben und eingetragen sind. Hier erscheint die Welt als lesbares Gesicht, das wir nur zu entdecken haben, als eine Landkarte, auf der wir jeden Punkt abgebildet finden, wenn wir nur genau genug suchen.

Solche Abbildungen sind postmodern ernüchtert. Wir sehen uns demgegenüber nun als diejenigen, die den Dingen Gewalt antun, wir zwingen ihnen unsere Praxis auf, wir beobachten das jeweils spezifisch, was uns Nutzen und Vorteil bringt. Daraus konstruieren wir uns eine Regelmäßigkeit, die niemals totalisierend glaubwürdig sein kann. Die Spezifität unserer Beobachtungen erscheint jedoch nur einer Beobachtertheorie, die die Nüchternheit solcher Konstruktivität selbst zur Kenntnis nimmt und nicht darüber ihr Dilemma vergisst, dass es bereits Regeln oder große Gelehrte gibt. In ihnen und durch sie aber atmet die Mächtigkeit von lieb gewordenen Beobachtungsvorräten und bevorzugten Modi der Beobachtung.

Ausschließungen sind in Bedeutungen gefangen. Bedeutungen scheinen ein innerer und verborgener Kern wahrer Beobachtung zu sein, der sich als Mitte eines Denkens entfaltet. Die uns aufgerichteten Beobachtungstheorien sind so schwierig, dass wir leicht unseren Nachvollzug als Rekonstruktion dieser Mitte probieren und damit der Versuchung unterliegen, uns der Disziplin anzuschließen, die uns beschränkt. Lösen wir uns von den feststehenden Modi des Beobachtens, dann verunendlich sich der Beobachtungsvorrat. Die Modi der Beobachtung waren ja aufgerichtet worden, um die Bedeutungen zu begrenzen. Jenseits solcher traditionell überlieferter Grenzen gibt es unendliche Schätze von Bedeutungen, die wir bergen könnten, ohne je zu einem sinnvollen Ende zu kommen. Die Beobachtungsvorräte sind unerschöpflich und scheinen unendlich. Unendlichkeit aber können wir nicht beobachten, so dass wir letztlich wohl Bedeutungen verlieren müssten, um unser Problem zu lösen.

Wie aber können wir der Klammer der Bedeutung entinnen? Äußerlichkeit scheint ein Prinzip zu sein, das wir der Verinnerlichung von Beobachtungen entgegensetzen könnten. Wir nehmen dann das Beobachtete nicht mehr als ein Verborgenes, sondern gehen von den „tatsächlichen“ Erscheinungen und den Regeln der Beobachtung und des Beobachteten selbst aus, d.h. wir versuchen uns den äußeren Möglichkeitsbedingungen, dem, was der Zufallsreihe der Ereignisse ihren Raum und ihre Zeit gibt, hinzugeben.

Doch bereits der Gedanke an einen Beobachter, der sich den Zufällen öffnet, der in Ereignissen Äußerlichkeiten zu sehen sucht, erscheint bei näherer Hinsicht als Begründung neuer Ausschließung, denn Äußerlichkeit sehe ich dort, wo ich Innerlichkeit vermeiden will. So bleibt auch hier die Forderung nach Offenheit gegenüber den möglichen Perspektiven wie eine Gebärde des Wollens, der Unsicherheit, der Bewusstheit gegenüber den Wagnissen von Beobachtungen selbst. Wir können das Problem der Mächtigkeit des Beobachters nicht ausräumen. Wir können keinen universellen Teilnehmer mehr einsetzen. Wir können die Akteure nicht gleichschalten. Die Suche nach Ausschlussbedingungen führt zu keinem Anfang und keinem Ende. Sie provoziert ein Denken in Diskontinuität. Sie lässt singuläre Ereignisse und lokale Horizonte erscheinen.

Diskontinuität und Ereignis

Kontinuität und Serie lassen immer wieder nach einer Einheit suchen, die als ein „Nicht-Gesagtes“ hinter den Beobachtungen steht und der Entschlüsselung durch den Beobachter harrrt. Seine Macht wurzelt im Erkennen des Verborgenen, das er als erklärendes Band um die Dinge, die Welt, schlingen kann, um dieses Kontinuum als Einheit auszusagen. Die Beobachtungen selbst aber geben ein solches Band, ein solches Kontinuum gar nicht her. Sie unterliegen vielmehr der Diskontinuität, wobei sich diskontinuierliche Praktiken zwar überschneiden und berühren können, sich aber ebenso gut ignorieren oder ausschließen können. Es ist dann jeweils die imaginative Kraft des Beobachters selbst, die sie hin auf Kontinuität verdichtet oder verschiebt, um sich ein Ganzes zu retten. In der deutschen Diskussion ist die Entdeckung der Diskontinuität besonders blockiert (vgl. Eßbach 1991). Habermas vermutet insbesondere einen Rationalitätsabfall, der keinen übergreifenden Sinn mehr zulässt. Hier schimmert eine Abwehr gegen das Kontingente auf, das besonders angesichts einer Diskontinuität, übertragen auf die Verantwortung gegenüber der deutschen Geschichte, problematisch zu sein scheint. Dabei ist die Gefahr der rationalen Beliebigkeit jedoch eine Beobachterfiktion, die sich nur dann bewahrheitet, wenn diskontinuierliche Analysen flach und naiv werden; beides aber wird man kaum Foucault vorwerfen können. Umgekehrt jedoch müssen sich Autoren wie Habermas, Honneth oder auch Negt/Kluge fragen lassen, inwieweit ihre Wiederherstellung des mit sich versöhnten Subjekts nicht eine Beobachterillusion darstellt, wie Eßbach folgert (ebd., 82 ff.; vgl. weiterführend auch Janicaud 1991).

Eine nüchterne Beobachtertheorie sollte sich deshalb vor Übererwartungen schützen. Gleichwohl wird dieser Schutz schwierig bleiben, wenn konkrete Ereignisse beobachtet und durch die Beobachtung selbst interpunktiert werden. Der Beobachter verdichtet immer wieder Einzelheiten zu einem Muster, um klarer die Wiederholungen zu sehen, die die Zirkularität seines Beobachtens mit dem Beobachteten selbst ausmachen. Insoweit atmet der Geist der Diskontinuität nur dort, wo die Kontinuität erscheint und *in ihrem Erscheinen* hinterfragt werden kann und sollte. Die Kontinuität ist der Schleier eines eingerichteten Alltags, von Lebensformen, die erst bewusst werden müssen, um dekonstruiert werden zu können. Der noch so mächtige Beobachter kann sich in solcher Dekonstruktion als ohnmächtig erblicken lernen.

Foucault selbst problematisiert die ihm zugeschriebene Einstellung, dass er seine ganze Philosophie auf einer Geschichte der Diskontinuität gründe (vgl. ebd., 24 ff.). Worauf er aufmerksam machen will, ist die Differenz zwischen den wissenschaftlich formulierten Kontinuitätserwartungen, die als Konstrukt solche Wissenschaften wie Biologie, politische Ökonomie, Psychiatrie, Medizin usw. durchziehen, und den historisch feststellbaren Brüchen und Transformationen, die Kontinuitätskonstrukte erfahren. Die Kontinuitätshypothese überdeckt, dass in den Wissenschaften selbst Brüche liegen, die nicht nur zu einer Veränderung der aufgeschriebenen „wahren“ Sätze führen, sondern „viel tiefgreifender mit den Redeweisen, den Sichtweisen, mit dem ganzen Ensemble von Praktiken“ (ebd., 25) verbunden sind, um eine neue Formation des Wissens, der Ordnung des Dis-

kurses von Wissen und Wahrheit zu begründen. Damit aber reicht es nicht aus, nach der Diskontinuität zu fragen. Man muss vielmehr rekonstruieren, wie es dazu im Einzelfall kam, dass solche Veränderungen auftraten und welche Wirkungen diese produzierten. Vorrangig erscheint Foucault bei dieser Rekonstruktion eine Analyse der Modifizierung jener Regeln, nach denen jene Aussagen entstehen, die zu einer „wahren“ Beschreibung von Aussagen führen, um die Ordnung des Diskurses anzuleiten. Die Regeln aber sind im Blick auf die Macht zu analysieren, die in ihnen in Form von Kräfteverhältnissen angelegt sind. Machtwirkungen zirkulieren unter den wissenschaftlichen Aussagen, so dass die „Ordnung der Dinge“ (Foucault 1993 a) keine reine wissenschaftliche Ordnung ist. Die Beobachterposition macht sich hier selbst geltend: Es sind jeweils Ereignisse, die als Diskontinuität erscheinen, es ist die Singularität von Ereignissen, die den Erfindungen des Re-Konstrukteurs zugrunde liegen. Wie aber lässt sich ein Ereignis unter der Struktur einer Konstruktion fassen, die immer schon mit bestimmten Perspektiven, mit zuschreibenden Linien der Sichtbarmachung, mit begriffsorientierten Zuschreibungen von Aussagen sich dem nähert, was wie ein unstrukturierter, bisher nicht gedachter, irrationaler und amorpher Ort der Unordnung, des Chaos, des Nichts usw. erscheint? So wird das Ereignis in den Bannkreis der Strukturierung genommen, um aus dem Ort der absoluten Kontingenz in die Konstruktion von Strukturen überführt zu werden. Der Strukturalismus ist für diese Ordnungssuche ein sehr konsequenter Ausdruck.

Foucault beschreibt sich im Blick auf diese Ordnung als Antistrukturalist (ebd., 28): „Das Problem liegt darin, gleichzeitig die Ereignisse zu unterscheiden, ihre Beziehungssysteme und dazugehörigen Ebenen zu differenzieren und die Fäden zu rekonstruieren, die sie miteinander verbinden und bewirken, dass die einen aus den anderen entstehen.“ (Ebd.) Nicht die einzelne Symbolik ist zu analysieren, nicht das Ereignis als Ausdruck konstanter Wahrheitsbedingungen aufzufassen, sondern Ereignisse sind über Genealogien zu rekonstruieren, in denen Kräfteverhältnisse, strategische Entwicklungen und Taktiken beobachtet werden. Statt in der linguistischen Wende zu verharren, die solche Beobachtung zu sehr auf Sprache konzentriert, empfiehlt Foucault das krieglerische Beobachtungsmodell, das uns in der Geschichte mitreißt und determiniert: Eine Analyse der Praktiken rückt so vor dialektische oder semiologische Betrachtungen, die das gewaltsame, blutige, tödliche Geschehen durch die Befriedung über abgehobene theoretische Modelle umgehen.

Damit hat Foucault eine Beobachtungsperspektive umschrieben, aber er kann sich so nicht aus dem Dilemma einer Beschreibung befreien, die doch wiederum symbolisch geordnet ist. Ein Diskurs, der über andere Diskurse spricht, kann sich nicht als ein Ort letzter Wahrheit namhaft machen. Er stellt nämlich nur eine Beobachterposition hinter oder neben anderen dar. Es gehört zu den häufigen Missverständnissen gegenüber Foucault, nun doch noch nach einer abschließenden Wahrheitssicht zu suchen und damit eben das auszuschließen, was Foucault eigentlich sichtbar machen will: Diskontinuität. Ich denke, dass sowohl Manfred Frank in seinen Vorlesungen über Neostrukturalismus als auch Jürgen Habermas diesen Umstand in ihrer Kritik an Foucault unterschätzen.

Die Verlagerung auf die Kräfteverhältnisse und Praktiken ist nicht frei von jenen symbolischen Vorräten, die die Theorieabgehobenheit anderer Analysen von vornherein auszeichnen. Wir werden so dieser Gefahr bewusster, ohne sie ganz ausschließen zu können, denn die Beobachtung selbst stellt sich immer auf eine Position des Schauens außerhalb, um überhaupt jener Verhältnisse und Kräfte gewahr zu werden, die uns durchdringen. Da Foucault keine Beobachtertheorie aufstellt, fällt es ihm schwer, sich in seinem Dilemma zu situieren. Allerdings weisen seine Arbeiten genügend Beobachterperspektiven auf – so insbesondere, wenn er die Perspektiven des Autors bezeichnet. Und in diesen ist er selbst verstrickt: Es sind viele Foucaults mit unterschiedlichen Sichtweisen, die uns in seinen Werken begegnen. Aber seine Intention steht in einem klaren Bezug: Die Perspektive des Ereignisses zerstört die Kontinuitätserwartung vor allem jener heilen Symbolwelten, deren Konstrukt immer schon mit dem Ergebnis der Geschichte versöhnt ist, weil sie konstruierend wissen oder vermeinen, gewusst zu haben, worauf alles hinausläuft. Das kriegerische Schlachtfeld hingegen ist voll böser Überraschungen, die Reihen der Kämpfenden durchdringen einander, und der Ausgang der Kämpfe ist immer erst im Nachhinein gewiss. Zugleich ist ein Ende der Kämpfe nicht abzusehen, weil die Perspektive der Macht das Wissen weiterhin zirkulär durchdringen wird.

Ein ideologiekritischer Beobachter, der immer dann erforderlich erscheint, wenn Normen unhinterfragt weitergereicht und an nachfolgende Generationen vermittelt werden, steht damit vor größeren Schwierigkeiten, als es uns die Aufklärung glauben machen will (vgl. Foucault 1978, 34):

Erstens deutet auch der Begriff der Ideologiekritik noch auf eine richtige Ideologie hin, von der aus man Ereignisse als zutreffend und „wahr“ beschreiben kann. Foucault erscheint es aber als wichtiger herauszufinden, welche Wahrheitswirkungen im Inneren von Diskursen entstehen. Er bestreitet nicht die Möglichkeit und Anwesenheit von Ideologien. Aber sie sind eher abstrakte Konfigurationen, die nicht an der Basis dessen entstehen, wo das Leben in der Alltagswelt sich abspielt. „Es sind konkrete Instrumente der Herausbildung und Akkumulation von Wissen, es sind Beobachtungsmethoden, Registriertechniken, Untersuchungs- und Forschungsverfahren, Kontrollapparate. All dies bedeutet, dass die Macht über diese subtilen Mechanismen nur dann ausgeübt werden kann, wenn sie ein Wissen oder vielmehr Wissensapparate entwickelt, organisiert und in Umlauf setzt, die keine ideologischen Gebäude sind.“ (Ebd., 87)

Damit ist ein Problem der Konkretisierung bezeichnet, dieses aber keineswegs gelöst. Die ideologischen Gebäude, die wie eine gewaltige Architektur den Horizont bestimmen und die Silhouette des Denkens abgeben, mögen deutlich von den präziser beschreibbaren Mechanismen unterschieden werden. Aber in diesen verdichtet sich ebenso sehr Ideologie als Spezifikation eines Allgemeinen wie das Allgemeine umgekehrt erst aus den Spezifikationen bevölkert wird. Die Situierung eines Beobachters, von dessen Fokus wir ausgehen, zeigt uns deutlich, welche Zielrichtung wir im Sinne Foucaults einnehmen sollten: Die je spezifische Blickrichtung vom Allgemeinen zum Konkreten oder umgekehrt lässt es immer als notwendig erscheinen, dass Ideologiekritik sich möglichst an den konkreten

Praktiken orientiert, um nicht in abstrakt vorausgesetzten Erwartungen zu verharren und ignorant zu verweilen. Alle hierarchisierte Wissenschaft aber steht in der Gefahr dieses Verweilens und Ignorierens.

Zweitens erscheint ein Subjekt, auf das sich eine Ideologie bezieht. Hier besteht das Dilemma zwischen einem radikalen Subjektivismus, der nur noch das autonome und isoliert ausgeschlossene Subjekt dogmatisiert, um die Unschärfe des vorausgesetzten gesellschaftlich-materiellen Feldes auszublenden, und einem Objektivismus, der zu einer Entsubjektivierung beiträgt, indem er bloß noch Wirkungsweisen von vorgängigen Systemen für das Subjekt interpretiert. Das 20. Jahrhundert ist wissenschaftlich durch beide Denkströmungen zerrissen und verwirrt. Foucault glaubt, „dass die Integration des Individuums in eine Gemeinschaft oder in eine Totalität aus der stetigen Korrelation zwischen einer wachsenden Individualisierung und der Stärkung eben dieser Totalität resultiert.“ (Foucault 1993 b, 186) Als Subjekt erlernt der Mensch in seiner praktischen Vernunft, die diese Vermittlung zu leisten hat, vor allem vier Technologien, die ihm in seinen „Wahrheitsspielen“ helfen: „1. Technologien der Produktion, die es uns ermöglichen, Dinge zu produzieren, zu verändern oder auf sonstige Weise zu manipulieren; 2. Technologien von Zeichensystemen, die es uns gestatten, mit Zeichen, Bedeutungen, Symbolen oder Sinn umzugehen; 3. Technologien der Macht, die das Verhalten von Individuen prägen und sie bestimmten Zwecken oder einer Herrschaft unterwerfen, die das Subjekt zum Objekt machen; 4. Technologien des Selbst, die es dem Einzelnen ermöglichen, aus eigener Kraft oder mit Hilfe anderer eine Reihe von Operationen an seinem Körper oder seiner Seele, seinem Denken, seinem Verhalten und seiner Existenzweise vorzunehmen, mit dem Ziel, sich so zu verändern, dass er einen gewissen Zustand des Glücks, der Reinheit, der Weisheit, der Vollkommenheit oder der Unsterblichkeit erlangt.“ (Ebd., 26)

Diese Technologien bedingen einander. Sie markieren zugleich Selbst- und Fremdbeobachtungsbereiche, so möchte ich hinzusetzen, die dem sinngemäß entsprechen, was ich in anderen Sichtweisen schon hervorgehoben habe. In der interaktionistisch-konstruktivistischen Theorie ordnen sich die Aspekte nur anders ein: zu 1) die Welt der Produktion (allgemeiner: die Lebenswelt) vermittelt zwischen Beziehungs- und Beobachtungswirklichkeiten; zu 2) die Beobachtungswelt der Zeichen durchdringt alle anderen Beobachtungsweisen, wenngleich mit unterschiedlichen Ansprüchen auf Erkenntnisschärfe; zu 3) die Analyse von Macht ist ein wichtiger, aber nicht ausschließlicher Aspekt von Beobachtungsmöglichkeiten; zu 4) Selbst- und Fremdzwänge erscheinen durchgängig auf der Seite des Subjekts und in den Beziehungen.

Eine Entscheidung für oder gegen eine Beobachtertheorie des Subjekts wird nach praktischen Gesichtspunkten ausgesucht werden. Sie kann weder das Dilemma des Schwankens zwischen Subjektivismus und Objektivismus vermeiden, wenn die Beziehungs- und Lebenswelt mit in die Perspektive genommen werden sollen, noch kann sie frei von der Konstruktion einer spezifischen Perspektive über ein codifiziertes Kategoriensystem sein, das ich als Beobachtungsmaxime vorschlage.

Drittens erscheint nun aber auch die Frage, welche der Seiten des menschlichen Lebens gegenüber anderen dominant sind. Steht die Ideologie in untergeordneter Form gegenüber der materiellen, der ökonomischen Struktur, die sie determiniert? Je mehr Foucault konkrete Antworten auf diese Frage suchte, desto mehr rückte die Zirkularität von Macht vor seine Augen: Gewiss gibt es Machtpraktiken, die eine klare ökonomische Basis haben, aber sie funktionieren eben nicht bloß ökonomisch. Sie sind daher auch nicht nur in diesem Bereich auszuräumen. Die Vernetzung und Verstrickung löst sich nur in den begrifflichen Zuschreibungen nach Basis und Überbau auf, nicht aber im „realen“ Leben, das durch Beobachervielfalt und gegensätzliche Interessen charakterisiert ist. Gerade deshalb wurde es für Foucault in seinen letzten Arbeiten interessant, den Technologien des Selbst nachzuspüren, die sich in diesen Verstrickungen ständig neu erzeugen und variieren.

Insgesamt kann und will Foucault dem mit Ideologiekritik bezeichneten Dilemma einer irgendwie doch besseren Beobachterposition (gegenüber einer anderen, nicht so guten) nicht durch einen besten Entwurf entkommen. Er kann nur Vorsicht im Gebrauch der Ideologiekritik anmahnen, ohne sie selbst als unmöglich denunzieren zu wollen. Ihre Grenzbedingung ist letztlich das Ereignis. Ereignisse zerfallen in die Unerschöpflichkeit von Beobachtungsvorräten und Haltungen des Beobachters, der sich Modi einer verallgemeinerten Beobachtung fixiert, um Archäologie und Genealogie des Diskurses zu erzeugen.

Was bleibt damit als Aufgabe eines ideologiekritischen Intellektuellen? Er hat die Macht und die Fantasie der Macht von Allwissenheit, Allgemeinheit und Universalität seines Wissens eingebüßt. Weder das Allgemeine noch das Exemplarische haben sich als Beobachterperspektive erweisen können, die für alle wahr und gerecht ist (ebd., 44). An die Stelle des „universellen Intellektuellen“ rückt der „spezifische Intellektuelle“, der in bestimmten Bereichen und an besonderen Punkten auch seiner Arbeits- und Lebensbedingungen ansetzt, um sich und Andere zu beobachten. Seine Betroffenheit erscheint „am Wohnort, im Krankenhaus, im Irrenhaus, in den Forschungsstätten, an der Universität, in den Familienverhältnissen und in der Sexualität“ (ebd.). In den täglichen Kämpfen erscheint hier mehr Gemeinsamkeit mit den Massen, weil im Alltag gleiche Gegner manifest werden: Multinationale Konzerne, der Justiz- und Polizeiapparat, die Territorialverwaltungen von Wahrheit, die ausschließenden und einsperrenden Institutionen bürgerlicher Normalität, die Eigentums- und Wohnspekulanten usw. Hier kann der Intellektuelle die Differenz überwinden, die durch die Schrift bezeichnet ist. Wo er früher vor allem Schriftsteller in der Beobachtung von Verhältnissen war, mag er sich in seinem beobachtenden Spektrum nunmehr erweitern und auch solche Beobachter politisieren, die in den Querverbindungen von Wissen zu Wissen nisten, die als Richter, als Ärzte, als Sozialarbeiter, als Verwalter von Ordnungen fungieren (ebd., 45 ff.). Der klassische analytische Blick, so die Hoffnung Foucaults, kann sich so erweitern. Es ist nicht mehr der Literat, der sich selbst auf die Schrift und die überschätzte linguistische Wende beziehen kann; es sind die in den Ereignissen stehenden und denkenden

Menschen allesamt, die Beobachtungs- und Handlungsqualitäten gewinnen können, weil sie keine schwergewichtigen Wahrheiten mehr zu verlieren haben.

Lokale Singularität und Genealogie

Insofern alles beobachtbar geworden ist und die Beobachter selbst ständig ihre Plätze zu wechseln in der Lage sind, sind die Böden und Territorien des Beobachtens brüchig geworden und die Blickrichtungen schwankend. So konnte der Augen-Blick neu gedacht werden: Diskontinuierlich als Ereignis, partikular als besonderer Blick, lokal als begrenzte Perspektive in bestimmter Zeit. Jeder Beobachter unterliegt der Singularität, so dass die Wirklichkeitskonstruktionen bei Anerkennung dieses Umstandes als gehemmt im Blick auf das bezeichnet werden müssen, was noch das Denken der Moderne intendierte: Globale und ganzheitliche Theoriebildung, die als Wahrheit – wenn schon nicht für alles, so doch zumindest für fast alles – taugte (vgl. Foucault 1978, 58 ff.).

Nun ist allerdings zu bedenken, dass die globalen Theorien bis heute wirksam sind; Foucault verweist in seinem Zeithorizont z.B. auf den Marxismus und die Psychoanalyse. Gleichzeitig meint er jedoch, dass alle Theorien unter diesem Anspruch einen Bremseffekt erzeugen, der durch eine Wiederaufnahme von Kategorien der Totalität bestimmt wird. Totalisierende Normen verengen a priori die Blickwinkel, verdichten die Fragestellungen und produzieren in der Regel das, was sie erwarten. Was aber könnte demgegenüber eine lokale Theorie ausrichten, wenn man nicht von vornherein die Illusion hegen will, dass es möglich wäre, jeglicher Norm überhaupt zu entsagen? Dieser Weg, so argumentiert Foucault immer wieder, ist dadurch verstellt, dass der Zusammenhang von Macht und Wissen bzw. Wahrheit weder durch Lokalität, Singularität noch durch Anerkennung von Ereignissen und begrenzter Gültigkeit verschwindet.

Aber entsteht so nicht ein Beobachterkonstrukt, das sich nur noch naiv einem glücklichen Positivismus hingeben kann, das eklektizistisch das aufnimmt, was opportun oder naiv vorgegeben ist? Foucault bestimmt das lokale Wissen anders (ebd.):

- ▶ Ein lokaler Charakter der Kritik setzt eine autonome, nicht zentralisierte theoretische Produktion voraus, die sich nicht mehr der Gültigkeit eines übergeordneten allgemeinen Normensystems unterwerfen muss. Aber sie bleibt eben auch lokal, d.h. begrenzt.
- ▶ In solcher lokalen Kritik erscheint eine „Wiederkehr von Wissen“, die sich als Sichtbarwerden von historischen Inhalten und des Wissens von Leuten, deren Wissen wissenschaftlich meist dequalifiziert wurde. Solche Dequalifikation trifft oft Praktiker und Dekonstruktivisten. Hier ist neues Wissen zu erwerben, das nicht länger der Abstraktion und Abwendung vom Leben unterworfen wird. Hierin erscheint nach Foucault ein möglicher „Aufstand der unterworfenen Wissensarten“ (Foucault 1978, 59).
- ▶ Dieses Wissen muss sich auf die historischen Kämpfe einlassen. Dies bedingt, dass eine Verbindung „zwischen den verschütteten Wissensarten der Gelehrsamkeit und den von der Hierarchie des Wissens und der Gelehrsam-

keit disqualifizierten Wissensarten“ (ebd., 61) gefunden wird, was ein seltsames Paradox hervorruft: Die unterworfenen Wissensarten bezeichnen nämlich zugleich die verallgemeinerten gelehrten Blicke des Wissens wie die von diesen disqualifizierten Blicke eines als Nicht-Wissen verdrängten Wissens.

- Daraus erwächst das, was ein Beobachter beider Perspektiven sich als Genealogie konstruieren kann: Eine Wiederentdeckung von Kämpfen und verschwommenen Ereignissen. „Als *Genealogie* bezeichnen wir also diese Verbindung zwischen gelehrten Kenntnissen und lokalen Erinnerungen, die die Konstituierung eines historischen Wissens der Kämpfe ermöglicht sowie die Verwendung dieses Wissens in den gegenwärtigen Taktiken.“ (Ebd., 62)

Was aber bleibt dann noch als theoretisches Beobachterspektrum? Es sind „lokale diskontinuierliche, disqualifizierte Wissensarten“, die ein kritischer Beobachter vorrangig ins Spiel zu bringen hätte, um als Anti-Wissenschaft den hergebrachten Anspruch auf wahres Wissen, auf Filterung, Hierarchisierung und Klassifikation durch wahrhaft einzig befugte und legitimierte Instanzen aufzugeben. Genealogien bedingen damit Widerstand gegen die Einschreibung von Wissensarten in die Hierarchien der etablierten Wissenschaften; sie fordern Widerstand gegen die Zwänge eines vereinheitlichenden, formalisierten theoretischen Diskurses. An ihrer Seite erscheint eine Archäologie, deren Aufgabe es ist, als spezifische Methode die lokalen Diskurse zu analysieren. Durch sie erscheinen die Genealogien, die aus der Unterwerfung befreite Wissensarten taktisch spielen lassen. Die Aufgabe des wissenschaftlich kämpfenden Akteurs und Beobachters ist damit doppelt: Ausgrabung der verschütteten Diskurse durch Analyse, Spiel mit den Ausgrabungen durch taktische Demonstration von befreiten Wissensarten. Solche Lokalität steht in der Versuchung, Ignoranz oder Nicht-Wissen zu provozieren. Zumindest kann Foucault nicht begründen, wie diese ausgeschlossen bleiben sollen, wenn eben die Territorialverwaltungen der „Wahrheitsausschlüsse“ selbst aufgegeben werden sollen. Um dies zu erreichen, will Foucault den Beobachter weniger gegen die Wissenschaft an sich kämpfen lassen, als vielmehr „gegen die zentralisierenden Machtwirkungen, die mit der Institution und dem Funktionieren eines wissenschaftlichen Diskurses verbunden sind“ (ebd., 63). Aber kann dies den Beobachter in seinen Aktionen immer zielgerichtet leiten? Der Beobachter wird so unter die *Maxime* gestellt, gegen alle Machtwirkungen eines wissenschaftlichen oder für wissenschaftlich gehaltenen Diskurses anzukämpfen, was in der Versuchung steht – denkt man diese Idee auf ihre letzte Konsequenz –, dann doch wieder nur eine Perspektive einzunehmen.

So sitzen wir bereits in der Falle von Verallgemeinerungen: Diese *eine* Perspektive, die davor schützen soll, andere einzunehmen, diese Kämpfe zu bevorzugen und nicht jene zu führen. Aber die lokalen, diskontinuierlichen und disqualifizierten Blicke bleiben singulär und ereignisbezogen, entbehren der Universalität, unter die die Machtperspektive sie andererseits stellen will.

Ist damit die Beobachtertheorie Foucaults an ihre spezifische, lokale Grenze gerückt? Ich glaube, dass Foucault uns mehr zu sagen vermag. Die hier erreichte Grenze ist eine Grenzbedingung innerhalb der Unschärfe in der Lebenswelt, aber

nicht in einer engeren Beobachtungswirklichkeit, wie sie das wissenschaftliche Denken gemeinhin symbolisch favorisiert. Es ist zunächst die Paradoxie, dass wir eine allgemeine Aussage treffen, um diese Grenze gleichsam für alles Wissen zu universalisieren, dabei aber im gleichen Atemzug betonen, dass dies lokal, singulär, diskontinuierlich, partiell usw. aus der Perspektive eines Beobachters (in bestimmter Aktion und Teilnahme) geschieht. Wir können dies nur formulieren, weil wir den Fokus aus der Perspektive eines dritten Beobachters einführen, der scheinbar spielerisch auf diesen Umstand herunterblickt, obwohl auch er leicht, indem er sich einlässt, in den Fallen jener sitzt, die er beobachtet.

Erst auf dieser Grundlage mögen wir darüber streiten, ob Foucault nun zu einseitig die Macht strapaziert.¹ Wir gewinnen dafür zumindest ein gutes Verständnis, wenn wir es mit den Bewegungen der sprachpragmatischen Wende, der Psychoanalyse oder dem Marxismus kontrastieren, von denen sich Foucault durch seine lokalen Blickwinkel absetzte. Hatten sie nicht genau jenen Kampf der Mächte übersehen, den Foucault uns in bemerkenswerten Studien differenzierte? Foucault selbst illustriert dies dadurch, dass er die Vereinheitlichung und Verallgemeinerung, die von seiner Denkweise ausgeht, eher als gering einschätzt. Die Fragmente der Genealogie, die bisher vorgelegt wurden, so sagt er, sind „umgeben von zurückhaltendem Schweigen“ (ebd., 67). Darin schwingt eine nüchterne Bescheidenheit: „Das Schweigen, oder vielmehr die Vorsicht, mit der die einheitlichen Theorien die Genealogie der Wissensarten umgehen, wäre also vielleicht ein Grund, weiterzumachen. Jedenfalls könnten auf diese Weise die genealogischen Fragmente in Form von Fallen, Fragen, Herausforderungen ... vermehrt werden. Aber es ist letztlich wahrscheinlich allzu optimistisch – denn es geht ja um eine Schlacht, und zwar die der einzelnen Wissen gegen die Machtwirkungen des wissenschaftlichen Diskurses –, würde man das Schweigen des Gegners als Beweis dafür nehmen, dass wir ihm Angst machen.“ (Foucault 1978, 67) Immer dann, wenn sie sich zu neuen Wahrheiten verfestigen, gehörte Foucault zu den ersten, sein Programm zu modifizieren. Erkennen wir durch diese Unruhe der Bewegung nicht erst, was Ereignisse bedeuten, ohne sie je ganz erfassen zu können? Lernen wir dadurch nicht überhaupt erst, uns selbst in diesem Spektrum von Beobachtungswelten zu situieren, was die Erkenntnis einschließt, dass wir immer nur Teil jener Landschaft sind, die wir durch Wechseln der Beobachtungsorte uns sichtbar und sagbar machen wollen? Dann erkennen wir Foucault als einen neben und zwischen uns, im Nach- und Nebeneinander der Beobachter situiert, dessen Wegen und Blicken wir folgen mögen oder auch nicht. Da er eher noch zu den von der Mehrheit der Wissenschaftler disqualifizierten Beobachtern zu rechnen ist, mögen unsere Sympathien spontan auf seiner Seite sein, wenn wir erkannt haben, dass Disqualifizierungen zu den Spielregeln einer ausschließenden Vernunft gehören. Gerade diesbezüglich gehört Foucault zu den wenigen, die dies

¹ Die nähere Begründung und Kritik dieser Herleitung soll hier nicht weiter verfolgt werden; vgl. z.B. Habermas (1991 a, 300 ff.), Honneth (1989). Grenzen dieser Kritik wurden schon markiert. Vgl. erweiternd auch Waldenfels, der Foucault für eine radikalisierte Phänomenologie umdeutet (1991, dort weitere Literaturangaben).

gegen den Strom konventioneller Wissenschaft aufdeckten, um dann bei anderen zu einer eigenen Konvention erhoben zu werden. Reflektieren wir hingegen seinen Gang durch die skizzierten unterschiedlichen Landschaften als kritischen Impuls, dann werden wir uns am Beispiel der Macht eines gemeinsamen Dilemmas bewusst, das er durchschritten, beobachtet und beschrieben hat.

Symbolisches, Imaginäres und Reales bei Foucault

In den Arbeiten Foucaults dominiert das Symbolische. Das Symbolisieren im Prozess der gesellschaftlichen Entwicklung erscheint immer wieder ausgedrückt durch Symbole, die wir rekonstruieren können. Hier findet nach Foucault im Prozess der Moderne eine wesentliche Verschiebung der Beobachtungsperspektive statt. Im Übergang in die neuere Zeit dominiert noch eine Theorieentwicklung, die juristisch negativ ausgrenzt. Sie beruft sich auf die Institution der Monarchie, in der ein Monarch als Souverän gilt, dessen Gewalt und Macht über alle Funktionen der Gesellschaft zu herrschen scheint. Beobachtungstheorien werden hier zu Gefangenen einer Betrachtung, die immer nach Souveränität sucht. Sie finden dann Gesetze, Verbote, Unterdrückung. Sie begreifen sich nicht selbst als nach einer Blickweise konstruiert, die noch monarchisch befangen ist. Wird hingegen dem König der Kopf abgeschlagen, dann ist ein Perspektivenwechsel möglich: Mächte- und Kräfteverhältnisse über den Staat und seine Gesetze hinaus werden auf einmal sichtbar, denn der vermeintlich omnipotente Staat hat in den Ereignissen gar nicht alle Machtverhältnisse besetzt. Die Verschiebung der Perspektive erlaubt es, nun die Macht von unten, in ihren Wurzelwerken zu beobachten, damit auch zu analysieren, wie sie sich mit der Macht von oben durchdringt und wie sich beide Perspektiven miteinander verweben. In seinem Spätwerk zeigt sich dieses dekonstruktive Anliegen bei Foucault – auch gegen seinen eigenen Ansatz – deutlich.

Damit aber will er auch dem Realen auf die Spur kommen, die doppelt gelegt ist: Das Reale erscheint einerseits in all den Lebensweisen als Hintergrund, die sich eine symbolische Hülle zugelegt haben. Es kann nur einer mühseligen Archäologie gelingen, Spuren dieses Realen in den symbolischen Hinterlassenschaften über das hinaus, was gesagt und geschrieben ist, freizulegen. Andererseits aber ist Foucault als Beobachter ein Jäger des Realen, weil und insofern er vermutet, dass die symbolischen Ordnungen nicht in dem aufgehen, was sie symbolisieren. Die symbolische Ordnung verbirgt etwas, was Foucault zu dekonstruieren sucht, weil alles Symbolisieren durch reale Ereignisse (Hintergründe) subvertiert ist. Aber nur durch symbolische Arbeit kann man dies aufdecken.

Dieses Spannungsverhältnis zwischen dem Symbolischen und Realen artikuliert der interaktionistische Konstruktivismus sehr deutlich. Stärker noch als bei Foucault ist es für mich wichtig, diese Artikulation in eine Beobachtertheorie einzubinden, die sich zugleich des re/de/konstruktiven Charakters der Unterscheidung von symbolischen Akten und realen Ereignissen bewusst ist. Dabei finden wir aber in symbolischer Rekonstruktion nicht eine Macht „da draußen“, sondern immer eine *von uns* re/de/konstruierte Macht, die mit eigenen Wahrnehmungs- und Interessenlagen notwendig verbunden ist.

In dieser Verbindung bleibt das Imaginäre bei Foucault leider unterschätzt, wenngleich es implizit durchaus von ihm eingeführt und beachtet wird. Viele Bilder und Metaphern, die Foucault in seinen Werken gebraucht, deuten auf den imaginären Raum hin, für den Foucault sensibel war. Aber es gelingt ihm nicht, diese Sensibilität auf eine interaktionistische Sicht hin zu erweitern. Dies zeigt sich besonders deutlich in den „Technologien des Selbst“, seinem Spätwerk. Wenn wir als vier Bereiche der Herstellung von Macht als Techniken auf die Produktion, den Zeichengebrauch (die Sprache), die Herrschaft und das Selbst sehen sollen, dann bleiben so – auch in Bezug auf das Selbst – relativ äußerliche Beobachterpositionen, die zu wenig die Dynamik des wechselseitigen Spiegels und Anerkennens auch auf der imaginären Achse der Kommunikation entfalten. Dennoch lassen sich Foucaults Arbeiten immer wieder sehr gut auch in den breiteren Ansatz des interaktionistischen Konstruktivismus aufnehmen (vgl. auch Kapitel IV.3.3.3.2), weil und insofern er sich nah an den lebensweltlichen Praktiken der Macht orientiert.

Foucault kann uns durch seine Setzungen helfen, differenziert über die Macht und Probleme der Mächtigkeit im Prozess des Beobachtens nachzudenken. Da er die Schwankungen seines eigenen Beobachterstandpunktes aber wenig diskutiert, fällt es Habermas (1991 a) nicht schwer, auf die Widersprüchlichkeit zwischen Archäologie und „glücklichen Positivismus“ zu verweisen. Andererseits ist damit jedoch ein Dilemma ausgedrückt, dem auch Habermas nicht entgehen kann, wie es überhaupt keine Theorie vermag, die sich dem Problem von Fremd- und Selbstbeobachtung stellt: Die Widersprüche zwischen Kausalität und Zirkularität von Ereignissen, zwischen Kontinuität und Diskontinuität, zwischen Regelmäßigkeit und Ursprung und Spezifität, zwischen Bedeutungen und den Möglichkeiten von Bedeutungen beobachtend auszuhalten und sich nicht einseitig an Ausschließungsgründen zu befriedigen. Foucaults Ansatz gibt uns genügend Hinweise darauf, wo mögliche Schwachstellen der Beobachtung liegen können: Ursprungsdenken und ein präsentistisches Zeitbewusstsein der Moderne, das Privilegien eines Anfangs, eines kausalen Verlaufs dogmatisiert und die Kontingenz übergeht; ein vorgängiges Verstehen, das sich nur selbst beweist und die destruktive Seite der Beobachtung, die nicht hintergehbare Komplexität und Unschärfe der beobachteten Ereignisse vernachlässigt; ein Makrobewusstsein von Welt, das nach globaler Geschichtsschreibung tendiert, sich große Kausalität entwirft und illusionäre Kontinuität konstruiert, um sich in totalen Entwürfen in einer Wunschwelt zu befriedigen.

Es bleibt die Frage, inwieweit in der Hinwendung zur Realität des Diskurses Foucaults bestimmender Fokus der Beobachtung einer Suche nach Macht, mit der er die Masken der Wiederholung zu erklären versucht, auch für einen konstruktivistischen Ansatz maßgebend ist. Der Hintergrund seiner These ist gewiss zeitgeschichtlich. Bei Foucault ist ein Schwanken zwischen sehr präzisen Herleitungen und hypothetischen Verallgemeinerungen immer wieder erkennbar. Nur eine Werkanalyse, die die Veränderungen in Foucaults Denken selbst mitmacht, wird zu einer Differenzierung beitragen können (für den Subjektbegriff vgl. einfürend aus interaktionistisch-konstruktivistischer Sicht Dahlmanns 2008).

Auch hier ist wieder die Reflexion der Beobachterposition gefragt: Aus welcher Perspektive wird Macht gedeutet, welcher Sinn ergibt sich dem konstruierenden Beobachter hieraus und welcher Sinn wird einem anderen damit verstellt? Ohne diese Fragen bleiben Foucaults Analysen doch wieder abgehobene Bilder von Ausschließungen, Maskeraden und Suggestionen, also Ereignisse, die er eigentlich bekämpfen wollte.

Habermas verweist auf das Scheitern marxistischer Ansätze, die sich in einer immer gleichen Denkfigur verdichten und in dieser nur minimal variieren: „im Universalismus der Aufklärung, im Humanismus der Befreiungsideale, im Vernunftanspruch des Systemdenkens selbst ist ein bornierter Wille zur Macht angelegt, der, sobald die Theorie sich anschickt, praktisch zu werden, die Maske abwirft – hinter der der Machtwille der philosophischen Meisterdenker, der Intellektuellen, der Sinnvermittler ... hervorkommt.“ (Habermas 1991 a, 302) Diese Macht erscheint aber nur, wenn wir den Blickwinkel wechseln, und sie scheint in diesem Wechsel ohne Alternative zu sein. Bei Foucault findet sich hier ein entscheidender Hinweis auf eine Beobachtertheorie, die auch Habermas (ebd., 304 ff.) analysiert. Foucault interpretiert hierzu das berühmte Bild der „Hofdamen“ von Velazquez, das bereits oben in Band 1 (Kapitel I) eine Rolle spielte. Ich nehme es hier nochmals in die Argumentation auf: Das Bild zeigt den Maler vor einer für den Zuschauer nicht sichtbaren Leinwand. Der Maler blickt ebenso wie die ihm benachbarten Hofdamen in Richtung seiner beiden Modelle, des Königs Philipp IV. und seiner Frau. Auch wenn diese beiden Modelle außerhalb des Bildes stehen, so sieht der Zuschauer sie im Hintergrund eines abgebildeten Spiegels. Der Zuschauer rekonstruiert damit eine Abwesenheit. Foucault analysiert nun dieses Abwesende. Zunächst fehlt dem Maler in dem Bild sein Modell. Dem Modell, wenn wir die Beobachterposition wechseln, fehlt Einsicht in die Leinwand des Malers. Dem Zuschauer aber fehlt sowohl das Modell als auch die Einsicht in die Leinwand, gleichwohl verweisen die Blicke des Malers als auch der Hofdamen und die Spiegelung auf die Bedeutsamkeit der Szene. Es ist damit ein Bild, das Lücken hinterlässt, die durch die jeweiligen Beobachterpositionen erschlossen und gefüllt werden. Damit aber ist die Brüchigkeit des Abbildens selbst gezeigt, denn Vorstellendes und Vorgestelltes fallen auseinander, die abzubildenden Souveräne finden sich nicht in der Abbildung repräsentiert, sie sind, wie Foucault sagt, darin nie selbst präsent. Diese Interpretation dient ihm dazu, die Stellung des Menschen in einem bestimmten Zeitalter zu entlarven. In einem großen Bogen der Argumentation erschließt er von Kant über Fichte bis hin zu Husserl und Heidegger, „dass die Moderne durch die selbstwidersprüchliche und anthropozentrische Wissensform eines strukturell überforderten Subjekts, eines sich ins Unendliche transzendierenden endlichen Subjekts ausgezeichnet ist.“ (Ebd., 307) Der Wille zur Wahrheit erscheint als eine Größe, die die Beobachtungsleistungen in ihrer Differenzierung einebnet. Aber Foucault geht nicht den Weg, die von ihm aufgewiesene Beobachterposition selbst als Möglichkeit der Situierung einer konstruktivistischen Beobachtertheorie zu sehen. Dabei ist dieses Bild ein Beleg gerade für die Notwendigkeit einer Beobachtertheorie. Das Bild von Velazquez zeigt eine Perspektive, die als Perspektive nur von den unter-

schiedlichen Standpunkten konstruierender Beobachtung wahrgenommen werden kann (vgl. dazu ausführlicher Reich/Sehnbruch/Wild 2005). Es ist damit ein Bildereignis, das sich als Bild thematisiert und Blickrichtungen suggeriert, um Befremdliches zu Tage zu fördern. Der Reiz dieses und ähnlicher Bilder der Verfremdung liegt darin, dass sich die Beobachtungen des Zuschauers in verschiedene Positionen von Beobachtern versetzen können, was die Realität des Ereignisses selbst in mehrere Realitäten und unterschiedliche imaginäre Verwendungen spaltet. Es ist nun der symbolische Kitt von Meistern der Beobachtung, der uns als Kunstgeschichte oder adäquate Bildbetrachtung jenen Riss wieder versiegeln soll, den wir im Umherwandern durch die Perspektiven spüren. Es ist ein Riss, der die Mächtigkeit des Beobachters und Beobachtens selbst ausdrückt, aber nicht nur Macht im Sinne von Foucault, auch wenn die Perspektive der Macht gerade für dieses Bild auffällig ist. Aber Macht als eine Kategorie des Beobachtens ist nur eines der möglichen Muster des Schauens. So wird eine Szene der Repräsentation von Macht durch die möglichen anderen Blickwinkel zur Entdeckung von anderen Personen oder Dingen, an denen sich die Beobachtung festhalten und aus denen die Imaginationen sich Weiteres spinnen können, um andere ideelle oder dabei ideale Gebilde zu erzeugen.

Es gehört zu den Besonderheiten der impliziten Beobachtertheorie Foucaults, dass sie im Willen zum Wissen und zur Wahrheit sich immer auch ein Bild der Macht erzeugt, das ganz ähnlich wie bei Nietzsche zu einem Bestimmungsgrund dessen wird, was beobachtet werden soll. So wie ich Foucault in seinen methodischen Grundsätzen umdeutete, ist diese Begrenzung zwar verständlich, aber andererseits unnötig. Foucault hat dies wohl in seinen letzten Schriften selbst gesehen, wenn er sich stärker den Techniken des Selbst zuwandte, um darin Aspekte einer Selbstbemächtigung zu differenzieren. Eine Machtanalyse wird im Blick auf die historische Analyse immer produktiv sein, weil sie sich an ein Ereignis der Moderne heftet, das unter den Mänteln sogenannter Wahrheit oft verschleiert wird. Aber die Mäntel verschleiern mehr, die Beobachterperspektiven können den Fokus auch auf andere Konstellationen richten, um ebenfalls problematische Konstrukte der Moderne zu entdecken. Macht wird so von mir nur als *eine* Beobachterkategorie neben anderen verstanden. Von solcher Macht, die sich als Herrschaft, als Ausschließung, als Verbot, Grenzziehung, als Wille zur Wahrheit entwickelt, will ich die Mächtigkeit des Beobachters unterscheiden. Beziehen wir nämlich die bisherige Analyse auf das Verhältnis von Zirkularität und Macht, dann erscheint als Grundlage aller Machtverhältnisse diese Mächtigkeit, ohne dass ich diese jedoch auf Macht reduzieren kann. In der „Wille zum Wissen“ schreibt Foucault: „Unter Macht, scheint mir, ist zunächst zu verstehen: die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kräfteverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kräfteverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketteten – oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linien und institutionelle

Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern.“ (Foucault 1992 b, 113f.)

Diese Definition lässt sich sehr gut auf die Unterscheidung einer Beziehungswirklichkeit von einer Beobachtungswirklichkeit im engeren Sinne (insbesondere der Wissenschaft) und im weiteren Sinne (Welt- und Produktionswirklichkeit) beziehen. In der Beobachtung von Beziehungen wirken Machtpraktiken als Kräfteverhältnisse, wohingegen sie in der engeren Beobachtungswirklichkeit eher stören und gerne von Wissenschaftlern eliminiert werden. Nur so ist die im 20. Jahrhundert zu beobachtende Suche nach wertfreier Beobachtung zu verstehen, die sich gerade des Machtaspekts entledigen will. Foucault ist aufmerksam genug, solche Denunziation von Macht schonungslos als Illusion aufzudecken. Insbesondere gegen eine linke Kritik, die Macht nur in dem Souverän des Diskurses des Herren (siehe dazu unten Kapitel IV.4) identifiziert, klagt er die beziehungsmäßige Macht ein: Sie ist ein Name für eine komplexe strategische Situation in der Gesellschaft, mithin für einen sozialen Komplex menschlicher Beziehungen, die die Wirklichkeiten von Menschen durchqueren und Kräfte darstellen. Hierin erscheint – nun in meiner Sprache – die Mächtigkeit von Beziehungen, die immer solche Kräftelinien beinhaltet: „Allgegenwart der Macht: nicht weil sie das Privileg hat, unter ihrer unerschütterlichen Einheit alles zu versammeln, sondern weil sie sich in jedem Augenblick und an jedem Punkt – oder vielmehr in jeder Beziehung zwischen Punkt und Punkt – erzeugt.“ (Ebd.) Hier verharrt Foucault noch in einer Beobachtung, die die Beziehungswirklichkeit nicht gesondert ausweist: Von Punkt zu Punkt, das ist, wenn es sich um interagierende Menschen handelt, der Bereich ihrer Beziehungen selbst, die sich als Selbst- und Fremdmächtigkeit durchdringen und Praktiken von Macht neben anderen Praktiken erzeugen.

Was geschieht in dieser Erzeugung? Zunächst ist jede individuelle Beobachtung in ihrer Suche nach Ausschließung ein reduktiver Vorgang, in dem die Mächtigkeit des Beobachtens selbst erscheint. Jedes Subjekt entwickelt diese Mächtigkeit, indem es beobachtet. Es ist die Konstruktion selbst, die aus dem Dilemma eines Konstruierten nicht heraus kann, um sich zu konstruieren. Hier schlagen sich die Kränkungsbewegungen nieder, die ich weiter oben diskutiert habe. Sie zeigen sich in aller Macht dem beobachtenden Subjekt und konstituieren in je unterschiedlicher Weise zugleich seine Mächtigkeit. Es ist die subtile oder grobe Macht, das sehen zu wollen, was man will, die Augen vor dem zu schließen, was nicht gesehen werden soll oder darf usw.

Diskutieren wir diese Mächtigkeit unter der Perspektive der Rekonstruktion, eines Willens zur Wahrheit, die bereits vorgängig ist, dann erscheint schnell die Ohnmacht der Subjektivität und die Allmacht der Objektivität, die sich als Welt-, Volks- oder Regionalgeschichte geltend macht und in der Lebensform des Subjekts schicksalhaft erscheint. Foucault kann diese Sicht nicht allein einnehmen, denn er will Macht verdeutlichen, indem er sie in den Praktiken rekonstruiert. Damit jedoch braucht er selbst einen mächtigen Beobachter, der die rekonstruktive Macht durch die Konstruktivität seiner Sicht bewältigt. Foucault schwankt nun zwischen solcher Mächtigkeit und den sehr konkreten Macht-

praktiken, die bei ihm ausschließlich gegen andere mögliche Perspektiven erscheinen. Deshalb sollte man die Aporien bei Foucault nicht so scharf kritisieren, wie es Habermas tut (1991 a, 313 ff.), weil der Sprung zwischen einer Archäologie und einer Genealogie letztlich nur ein Fokuswechsel ist, um das Dilemma einer „Situierung in“ und einer „Situierung von“ zu lösen. Kein Beobachter kann sich in seinem Verständnis von Kommunikation aus dieser Falle ziehen. Gleichwohl bleibt die Kritik bestehen, dass Foucault diese eigene Gefangenschaft methodologisch zu wenig diskutiert.

Aber muss er dies überhaupt? Reicht denn nicht seine Kritik von Machtpraktiken weit über das hinaus, was in der Wissenschaft gemeinhin im Diskurs von Mächtigkeit und Ohnmacht diskutiert wird?

In seinem Vorwort zum „Anti-Ödipus“ von Deleuze und Guattari können wir einen Blick auf Foucaults implizites Verständnis von Mächtigkeit gewinnen. Er beschreibt hierin nochmals die Gefangenschaft, der sich insbesondere linke Intellektuelle in Frankreich von 1945 bis 1965 ausgesetzt sahen, in der sie alle am Diskurs von Marx, Freud und der Zeichentheorie – dem Diskurs der Signifikanten – sich zu beteiligen hatten, um sich und Andere aussagen zu können. Der „Anti-Ödipus“ nun signalisiert eine Wende, da er keine neuen Idole aufzurichten vermag, sondern allein motiviert, *selbst* weiter zu gehen, denn er bekämpft die verschiedensten Richtungen:

„1. Die politischen Asketen, die traurigen Militanten, die Terroristen der Theorie, diejenigen, die die reine Ordnung der Politik und des Diskurses bewahren möchten. Bürokraten der Revolution und Beamte der Wahrheit.

2. Die armseligen Techniker des Wunsches – Psychoanalytiker und Semiologen jedes Zeichens und Symptoms –, die die Vielfalt des Wunsches unter das Joch des doppelten Gesetzes der Struktur und des Mangels zwingen möchten.

3. Der Hauptfeind, der strategische Gegner ist nicht zuletzt der Faschismus (während der Widerstand, den der „Anti-Ödipus“ den beiden anderen gegenüber leistet, mehr von der Art eines taktischen Engagements ist). Und nicht nur der historische Faschismus, der Faschismus Hitlers und Mussolinis – der fähig war, den Wunsch der Massen so wirksam zu mobilisieren und in seinen Dienst zu stellen –, sondern auch der Faschismus in uns allen, in unseren Köpfen und in unserem täglichen Verhalten, der Faschismus, der uns die Macht lieben lässt, der uns genau das begehren lässt, was uns beherrscht und ausbeutet.“ (Foucault 1978, 227 f.)

Zugespitzt ließe sich sogar behaupten, dass der Anti-Ödipus selbst den ersten beiden Sichtweisen angehört, aber sie aus ihrem Dogma löst, indem der Text idealtypisch Perspektiven chaotisch zu wechseln intendiert, was eine neue Freiheit provoziert. Es ist dies eine neue Unverbindlichkeit, so mögen die einen schreien. Es ist die Aufgabe des Theorieanspruchs, so mögen die anderen vermuten. Für Foucault ist es eine Wende, die exemplarisch dafür steht, dass man das Denken nicht gebrauchen soll, „um eine politische Praxis auf Wahrheit zu gründen“ (ebd., 229). Die politische Programmatik lautet vielmehr: „Verlange von der Politik nicht die Wiederherstellung der „Rechte“ des Individuums, so wie die Philosophie sie definiert hat! Das Individuum ist das Produkt der Macht. Viel nötiger ist es, zu

„ent-individualisieren“, und zwar mittels der Multiplikation und Verschiebung, mittels diverser Kombinationen. Die Gruppe darf kein organisches Band sein, das hierarchisierte Individuen vereint, sondern soll ein dauernder Generator der Ent-Individualisierung sein. – Verliebe Dich nicht in die Macht!“ (Ebd., 229 f.)

Beziehen wir diese neue Programmatik auf die Wissenschaft, die sich mit Foucault einer Beobachtertheorie stellt, die sich selbst in ihrer Mächtigkeit beschreibt, dann fällt auf, dass diese Wissenschaft Wahrheiten produziert, die weder außerhalb der Macht stehen noch ohne Macht sind. Foucault beschreibt fünf Faktoren, die diese Mächtigkeit, die in ihr steckende „politische Ökonomie“ der Wahrheit, charakterisieren:

- ▶ „die Wahrheit ist um die Form des wissenschaftlichen Diskurses und die Institutionen, die ihn produzieren, zentriert;
- ▶ sie ist ständigen ökonomischen und politischen Anforderungen ausgesetzt (Wahrheitsbedürfnis sowohl der ökonomischen Produktion als auch der politischen Macht);
- ▶ sie unterliegt in den verschiedensten Formen enormer Verbreitung und Konsumtion (sie zirkuliert in Erziehungs- und Informationsapparaten, die sich trotz einiger strenger Einschränkungen relativ weit über den sozialen Körper ausdehnen);
- ▶ sie wird unter der zwar nicht ausschließlichen aber doch überwiegenden Kontrolle einiger weniger großer politischer oder ökonomischer Apparate (Universität, Armee, Presse, Massenmedien) produziert und verteilt;
- ▶ schließlich ist sie Einsatz zahlreicher politischer Auseinandersetzungen und gesellschaftlicher Konfrontationen („ideologischer“ Kämpfe).“ (Ebd., 52)

Wahrheit ist mithin ein diesseitiges, sehr weltliches, strittiges und auf Verständigungsgemeinschaften bezogenes, ein zugleich regionales, hierarchisiertes und spezifisches Bestimmungsproblem. Solche Wahrheit führt notwendig auf den Punkt, die Wahrheitsträger, die Intellektuellen zu entwerten, indem die Werte überhaupt fragwürdig werden. Der vielfach beklagte Werteverlust der Moderne am Ende des 20. Jahrhunderts korrespondiert mit der Macht von Wissenschaft, die nicht mehr um das Wahre an sich ringt, sondern um ein Ensemble von Regeln, „nach denen das Wahre vom Falschen geschieden und das Wahre mit spezifischen Machtwirkungen ausgestattet wird“ (ebd., 53). Damit rückt eine neue Definition von Wahrheit in den Horizont, die durch und durch konstruktivistisch ist:

Wahrheit ist ein Ensemble von geregelten Verfahren, das sich auf verschiedene Beobachterbereiche bezieht. Für Foucault liegen diese in „Verfahren für Produktion, Gesetz, Verteilung, Zirkulation und Wirkungsweise der Aussagen“ (ebd.). Daraus aber folgt die notwendige Zirkularität von Wahrheit: „Die „Wahrheit“ ist zirkulär an Machtssysteme gebunden, die sie produzieren und stützen, und an Machtwirkungen, die von ihr ausgehen und sie reproduzieren.“ (Ebd., 54) Solche Macht hört nicht auf, wenn wir politische, ideologische oder historische Systeme wechseln. Solche Zirkularität scheint für alle menschlichen Lebensweisen, sofern sie überhaupt Wahrheit konstruieren, wesentlich. Sieht man dies

ein, dann kann es nicht mehr Aufgabe des Intellektuellen sein, die richtige Ideologie herauszufinden, sondern bescheidener nach der möglichen neuen Politik der Wahrheit zu suchen, sie zu konstruieren, um sie lebbar zu machen. Aber eine solche Politik lebt ja auch bereits in Institutionen, die mächtig auf uns wirken. Insofern ist „die Macht der Wahrheit von den Formen gesellschaftlicher, ökonomischer und kultureller Hegemonie zu lösen, innerhalb derer sie gegenwärtig wirksam ist.“ (Ebd.) Zugleich ist die Mehrperspektivität des Intellektuellen jedoch eine Einschränkung dieser Forderung, denn in dem Maße, wie ich meine richtige Ideologie verliere, verliere ich auch an Motiven, bis zu jener Grenze zu streiten, an der ich alles aufgeben will, was vor mir liegt, um Neues zu schaffen. Der ernüchterte Intellektuelle weiß hingegen, dass es immer noch mehr, immer noch weitere, immer wieder andere Wege an ein ohnehin offenes Ziel gibt, was als Eingeständnis alleine schon einen Rückzug bedeuten kann. Und hier mögen die Fallen der bereits institutionalisierten Wahrheit in der Form der Wissenschaft zuschlagen, denn sie weisen dem Intellektuellen je seinen Bezugspunkt und seinen Käfig der Abarbeitungen zu. Die Territorien sind verteilt, die Ströme der Zeit in künstliche Abflüsse geordnet, die Stürme vorhersehbar und die Schutz- und Trutzburgen sind gerüstet, um selbst die imaginativen Hurrikane und Überflutungen, die Dekonstruktivisten anzetteln, zu überstehen. Die Wahrheit ist zirkulär, die Macht ist es. Gegenüber Foucault kann ich anmerken, dass ich ihn längst in einer Beobachtersphäre situiert haben, die ich Lebenswelt nenne, die Versuche scharfen Beobachtens ebenso umfasst wie sehr unscharfe Beziehungen. In dieser Lebenswelt gibt es Bezüge zur Beobachtungswirklichkeit im engeren Sinne – der Welt der Wissenschaft mit ihren Trutzburgen der Wahrheit, wie sie eben herausgearbeitet wurden – und der Welt der Produktion – nicht nur von Aussagen, sondern auch von Vergegenständlichungen –, mit der wir unseren zunehmenden Reichtum genießen und in den wir – verteilt nach arm und reich, gespalten nach Luxus und Elend – zirkulär verwoben sind. Macht ist hierbei zwar nur eine der vielen möglichen Beobachtungsperspektiven, aber sie ist eine – das lernen wir von Foucault –, die sich durchgängig und immer wieder thematisieren lässt, weil wir sie in jedem Augen-Blick – selbst in unserer Mächtigkeit als Beobachter – vermuten müssen.

Schauen wir auf Beziehungen, dann suchen wir meist schon intuitiv jenen Umschlag zu ergründen, der von der Mächtigkeit eines Subjekts (seiner Persönlichkeit, Ausstrahlung, Körpersprache, seinem Eros usw.) umschlägt in die Macht, die uns erwischt. Auf einmal sind wir betroffen, getroffen oder gemeint; es erscheint uns je nach eigenem Befinden, nach unserem Selbst und unserer Mächtigkeit, dass das, was geschieht, mit uns geschehen soll. Sind wir gefragt? Sind wir beteiligt? Ist Anerkennung hier wechselseitiges Anerkennen von Gleichen? Ist hier jener idealtypische Ort des herrschaftsfreien Diskurses, den sich Habermas als Voraussetzung einer idealen Sprechbedingung erträumt? Nein, mit Foucault wissen wir, dass dieser Traum uns nur hilft, nochmals genauer nach der Perspektive der Macht zu schauen, die als unabdingbare Folge von Mächtigkeit, von Andersheit, von Möglichkeit zirkulärer Begegnung überhaupt auftritt. Dann aber haben wir ein neues Problem, das unser scheinbar freies Schauen in einen Schauer überführt:

Die Angst vor der Überwältigung. Wenn denn Wahrheit im Sinne einer Eindeutigkeit und Absolutheit von unumstößlicher Zuweisung verloren ist, wenn Wahrheit kein sesshafter, sondern ein nomadischer Wohnort ist, wie Foucault sagt, wenn die Kategorien des Negativen wie Gesetze, Grenzen, Kastrationskomplexe, Mangelwesen usw., die als Ausschließungsgründe die Wissenschaften bevölkern, durch Multiplizität, Differenzen und produktive Kreativität zu ersetzen sind, wo bleibt dann die Grenze, die eben noch zumindest radikal zum Faschismus gezogen wurde? Könnte nicht jener Faschist eines Tages mit seiner Konstruktion kommen, um unter dem Mantel der freien Denkweise alle auf neue Uni-Formen zu verpflichten? Und wäre diese neue Sesshaftigkeit nicht für viele ein erwünschter Ort, weil sie die Unübersichtlichkeit, diesen Karneval der Begriffe und Theorien sogenannter Postmoderne nicht länger ertragen? Aber was schützt uns am besten vor dem Faschismus? Ich denke, es sind die Dekonstruktivisten, wenn sie sich hinreichend vermehren können.

3.3.2.2 *Strategisches oder kommunikatives Handeln?*

Nach meinem Beziehungsmodell aus dem dritten Kapitel ist deutlich, dass menschliches Handeln von mir im Kontext von Selbst- und Fremdbeobachterkonstrukten gesehen wird, wobei aufgrund eines Mangels an letzten Beobachtern mit gültigen Normen kein eindeutiges Ideal der Kommunikation aufstellen kann. Kritisch ist zu fragen, ob dies notwendig ist. Verlieren wir damit nicht Kriterien für eine Kommunikation, wie sie zumindest sein *sollte*?

Jürgen Habermas, auf den ich mehrfach eingegangen bin, hat das hier vorliegende Problem auf den Gegensatz von strategischem und kommunikativem Handeln zugespitzt (vgl. Band 1, Kapitel II.2.4). Rekapitulieren wir noch einmal das damit verbundene Problem im Blick auf die Beziehungswirklichkeit und Lebenswelt.

Beziehungen werden durch Beobachter beschrieben, die in unterschiedlichen Verständigungsgemeinschaften pluralistisch – und das heißt mitunter geradezu gegensätzlich und widersprüchlich – organisiert sind. Ihre Argumente weisen keinen metaphysischen Hintergrundkonsens mehr auf, der Abweichungen von universellen Normen an der Oberfläche erklären ließe, sondern alle Erklärungen sind in einen Notstand geraten: Es scheint vollständig der Beliebigkeit sozialer, kultureller, moralischer usw. Gemeinschaften überlassen, was den Gehalt einer Moral sowie die Achtung einer solidarischen Verantwortung der Gesellschaftsmitglieder rechtfertigen kann (vgl. Habermas 1997, 56). Folgende Folgerung scheint naheliegend: Auch alltägliche Beziehungen benötigen eine Diskursethik, um überhaupt mittels rationaler Kriterien angeben zu können, in welchen zugelassenen und wünschenswerten Formen ihr Zusammenleben organisiert werden soll. Aber Beziehungen zu führen, bedeutet scheinbar, keinen Diskurs zu führen, der wissenschaftlichen Kriterien genügt.

Beziehungen finden in Gemeinschaften statt. Wir erkennen sie heute aber nicht mehr als Einheit, sondern als Vielheit von pluralen, diversen, multikulturellen und dabei heterogenen und differenten Gemeinschaften. Nun hat Habermas allerdings

a priori eine Setzung getroffen, die den Beobachterfokus verengt. Er rekonstruiert die Gemeinsamkeiten solch pluralistischer Gemeinschaften unter dem Vorbehalt der Verständigung. Er meint, dass die Beteiligten nicht vorrangig durch Macht oder Kompromisse ihre Konflikte bewältigen, sondern durch Verständigung beilegen *wollen* (ebd.). Zwar ist er sich des idealtypischen Charakters dieser Setzung bewusst, aber er fundiert ihn theoretisch dadurch, dass er das kommunikative Handeln als Diskurstheorie besonders ausweist und die Bedingungen seiner Verallgemeinerbarkeit thematisiert.

Der interaktionistische Konstruktivismus ist hier bescheidener, aber damit gewiss auch unzulänglicher. Durch die ausgewiesene Rolle des Beobachters und durch das Eingeständnis, die Beobachter, Teilnehmer und Akteure nicht mehr auf ein substantielles Einverständnis von Normen, Werten und Beobachtungsperspektiven, Teilnahme- und Akteursbedingungen einschwören zu können, gerät der Konstruktivismus in eine diskursethische Schiefelage: Er kann nicht hinlänglich erklären, welche Lebensform die wünschenswerteste ist. Aber dies scheint auch Habermas zuzugestehen: „Freilich lässt sich aus den Eigenschaften kommunikativer Lebensformen allein nicht begründen, warum die Angehörigen einer bestimmten historischen Gemeinschaft ihre partikularistischen Wertorientierungen überschreiten, warum sie zu durchgängig symmetrischen und unbegrenzt inklusiven Anerkennungsbeziehungen eines egalitären Universalismus übergehen *sollten*.“ (Ebd., 57) Wie aber kann dann noch eine universalistische Einsicht festgehalten werden, die den zerbrochenen Gemeinschaften in ihrer Pluralität den verbliebenen notwendigen Konsens vor Augen hält?

Habermas präzisiert den Anspruch sehr deutlich: „Die Gleichbehandlung ist eine von Ungleichen, die sich ihrer Zusammengehörigkeit gleichwohl bewusst sind. Der Aspekt, dass Personen als solche mit allen übrigen Personen gleich sind, darf nicht *auf Kosten* des anderen Aspekts, dass sie als Individuen von allen anderen zugleich absolut verschieden sind, zur Geltung gebracht werden. Der reziprok gleichmäßige Respekt für jeden, den der differenzempfindliche Universalismus verlangt, ist von der Art einer *nicht-nivellierenden* und *nicht-beschlagnehmenden* Einbeziehung des Anderen *in seiner Andersartigkeit*.“ (Ebd., 57 f.)

Für Habermas ist es völlig klar, dass die Formen des kommunikativen Handelns, so wie wir sie als Gewohnheitsbildungen und Verpflichtungen erfahren, nicht ausreichen können, eine Universalisierung zu erreichen. Das kommunikative Handeln ist ein Konstrukt von Reflexionen: „Argumentationen weisen per se über alle partikularen Lebensformen hinaus.“ (Ebd., 58) Ist dieser erste Schritt erst einmal gegangen, dann kann ich nach Übereinstimmungen von Normen in allen kommunikativen Gemeinschaften suchen, um diese zu einer Theorie kommunikativen Handelns zu verallgemeinern. Ihre Basis ist schmal und verweist auf Bedingungen, in die anerkannte Ungleichheit wenigstens Grundbedingungen von Gleichheit zurückzuführen. Erst aus diesem Wertmaßstab heraus erscheint dann das strategische Handeln als eine Handlungsart mit niedrigerer Gesinnung und Wertigkeit, wenngleich es lebenspraktisch dominant ist.

Für die Welt des Rechts, den sich alle Menschen zumindest in demokratischen Kulturen zu beugen haben, mag eine solch begrenzte Universalisierung schon aus

pragmatischen Gründen wechselseitiger Handlungskoordinationen und einer gewissen Sicherheit des Zusammenlebens nicht nur einsichtig, sondern auch unumgänglich erscheinen. Aber dies sind immer normative Mehrheitsentscheidungen, die Interessenlagen und durchgesetzte Machtpositionen mehr als eine universelle kommunikativ gerechte Struktur symbolisieren. Aus der Sicht von Beziehungen gibt es keine vollständig symmetrischen Beziehungen. Ein egalitärer Universalismus verstellt uns in der Regel den Zugang zu den subtilen Machtverhältnissen in Beziehungen, wie wir im vorherigen Abschnitt diskutieren konnten. Beziehungen setzen in der kommunikativen Lebensform an und sind hier immer auf die Brüche in den Beobachtungen von Selbst- und Fremdbeobachtern bezogen. Der Andere in seiner Andersheit dominiert, wenn wir diese Brüche in den Vordergrund unseres Interesses stellen. Dies wird überall dort sichtbar, wo Selbst- und Fremdbeobachter je nach ihren Imaginationen verfahren und ihre bestimmte symbolische Weltsicht durchsetzen wollen. Dies wäre auch nur durch imaginäre Gleichschaltung und symbolische Vereinheitlichung zu beseitigen. Da dies andererseits bei zunehmendem Pluralismus und einer Individualisierung von Beobachterperspektiven, bei einer Multiplizierung von Teilnahmebedingungen und -rollen, einer Differenzierung von Akteursweisen immer schwieriger wird, erscheint die heutige Beobachtungswelt als eine Welt der zunehmenden Willkür in allen Perspektiven.

Mit Habermas können wir nun sagen, dass wir dies nicht *wollen*. Wir wollen auch die Kommunikation in Beziehungen auf Verständigung hin orientieren. Dann müssten wir Regeln der Kommunikation finden, die diese Verständigung erst ermöglichen und sinnvoll begrenzen. Diese Begrenzung müssten wir aus einer Rekonstruktion gesellschaftlicher Praktiken legitimieren, um nicht in ein abstraktes Substanzdenken zurückzufallen. So könnten wir ableiten, was wir beobachten *sollen*.

Als Konstruktivisten sind wir an dieser Stelle überfordert. Wir können allenfalls Re/De/Konstrukte errichten, die von Beobachtern aufgenommen und auf der Grundlage ihrer Verständigungsgemeinschaft behandelt werden: Aufnehmen, abwehren, übersehen oder vergessen sind hier alltägliche Formen. Als Universalisierung müssten wir Beziehungen lehrbar machen; doch diese scheinen unbelehrbar.

Worin wurzelt die Unbelehrbarkeit? Habermas hat den wichtigsten Punkt dazu selbst angemerkt: In der Andersartigkeit des Anderen. Diese gilt schon symbolisch. Erst recht haben wir sie für den Bereich des Imaginären zuzugestehen. Real werden wir immer wieder überrascht.

Allenfalls ein kognitiv-rationales Lernkonzept könnte uns auch in Beziehungen helfen, diese Lehrbarkeit doch noch herzustellen. Es müsste ein Sozialisationskonzept rekonstruierbar sein, das zeigt, dass kommunikative Rationalität entstehen kann (vgl. dazu ausführlich Habermas 1988, I, 25 ff.). Was müsste hier geschehen? Es müsste eine Rationalität entwickelt werden, die Konnotationen mit sich führt, „die letztlich zurückgehen auf die zentrale Erfahrung der zwanglos einigenden, konsensstiftenden Kraft argumentativer Rede, in der verschiedene Teilnehmer ihre zunächst nur subjektiven Auffassungen überwinden und sich

dank der Gemeinsamkeit vernünftig motivierter Überzeugungen gleichzeitig der Einheit der objektiven Welt und der Intersubjektivität ihres Lebenszusammenhangs vergewissern.“ (Ebd., 28)

Solche Rationalität sichert die Zurechnungsfähigkeit von Menschen, insofern Menschen in Gemeinschaften dann als zurechnungsfähig gelten, wenn sie ihr Handeln an intersubjektiv anerkannten Geltungsansprüchen orientieren (ebd., 34). Dies macht, so können wir mit Foucault sagen, auch ihre Disziplinierung aus. Aber Habermas sieht es eher als Chance einer Verständigung. Und hier konstatiert er unter Rückgriff auf Piaget einen Lernprozess in der Menschheitsgeschichte, der in evolutiven Sprüngen erreicht zu sein scheint (vgl. ebd., 104 ff.). Die historisch feststellbare Zunahme an kommunikativer Rationalität zeigt sich in einer Erweiterung der Handlungsspielräume, mit denen Handlungen zwanglos koordiniert und Konflikte konsensuell beigelegt werden können (ebd.). Dies gilt auch für die Alltagspraxis (ebd., 37), was auf die Beziehungswirklichkeit hin orientiert.

Was nun jedoch die emotionale, oft irrational erscheinende Seite von Argumentationen in den Beziehungen betrifft, so gesteht Habermas zu, dass Wahrheits- und Richtigkeitsansprüche der Argumentation hier nicht wirklich eingelöst werden können. Die Wahrhaftigkeit lässt sich in diesem expressiven Bereich nicht diskurstheoretisch begründen, sondern sie zeigt sich nur in Äußerungen. Hier sind Selbsttäuschungen möglich (ebd., 69). Hier ist aber auch deshalb kein Diskurs im Sinne von Habermas möglich, denn die geäußerte Kritik bleibt inneren und äußeren Zwängen unterworfen. Ein Diskurs unter dem Anspruch kommunikativen Handelns und kommunikativer Rationalität muss sich von vornherein auf den problematisch gewordenen Geltungsanspruch einlassen, wenn der Anspruch auf Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit von Aussagen als notwendiger Konsens von Verständigung nicht unterlaufen werden soll.

Aus konstruktivistischer Sicht kann diese Verortung des Problems nicht befriedigen. Im Blick auf Beziehungen kann ich keinen Beobachter ausmachen, der die Anforderungen der formalen Gemeinsamkeitsunterstellungen (ebd., 82) einhalten kann, ohne die beteiligten Anderen mit seiner spezifischen Sicht einer bestimmten Teilnahme und Aktion zu überformen. Lassen wir nämlich die mögliche Vielzahl von Selbst- und Fremdbeobachtern in einer beliebigen Beziehungskonstellation zu, dann zerfällt die eben noch unterstellte objektive, d.h. für alle Beobachter identische und argumentativ konsensuell nachvollziehbare, und die intersubjektiv sozial geteilte Welt in die Unterschiedlichkeit von unterschiedlichen Wahrnehmungen und Wahrheiten. Allenfalls in Konzentration auf eine harmonisierte symbolische Welt könnte es so scheinen, als wäre eine Einigung möglich. Dies ist in der Tat die abstrahierte Erfahrung von Verständigungsgemeinschaften, die ihren Hintergrundkonsens reflektieren und als Sozialisationsleistung an die nachfolgende Generation (insbesondere in den konventionell geregelten Felder des Rechts und der Technik) verallgemeinern. Nun will aber Habermas gerade dies nicht. Er wehrt sich vehement gegen die Übernahme von traditionellen Gewohnheiten und spezifischen Inhalten und Normen, die eine Präjudizierung von Sprache und Wirklichkeit darstellen (ebd.). Die Pointe bei Habermas lautet: „Die Kontextabhängigkeit der Kriterien, anhand deren die An-

gehörigen verschiedener Kulturen zu verschiedenen Zeiten die Gültigkeit von Äußerungen differentiell beurteilen, bedeutet aber nicht, dass die der Wahl von Kriterien freilich nur intuitiv zugrunde liegenden Ideen der Wahrheit, der normativen Richtigkeit und der Wahrhaftigkeit oder Authentizität in gleichem Maße kontextabhängig sind.“ (Ebd., 88)

Damit kann es einen gemeinsamen Kontext in gewissen Bereichen geben. Aber welche Beobachter sollen dies konstatieren? Aus der expressiv orientierten Beziehungswelt können sie offensichtlich nicht kommen, denn für diese gilt der Begriff des Diskurses nicht. Es kann sich also nur um ein Verfahren handeln, das in Beziehungen situiert ist, die möglichst von allen Emotionen, Imaginationen, Strategie- und Machtverhältnissen gereinigt sind. Es sind dies offensichtliche Anti-Beziehungen, die dem Alltag schon entflohen sind: Es können zumindest keine Beziehungen sein, die komplementären Charakter tragen und Macht zum Ausdruck bringen; die einen Habitus darstellen, der Unterschiede und Andersartigkeiten zwischen den Menschen betont, indem er unterschiedliche Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata erzeugt (vgl. Kapitel IV. 3.3.1.1); auch nicht solche, die in einer unscharfen Beziehungslogik stehen, wie ich sie in Kapitel III betont habe. Habermas entwickelt, was Beziehungen betrifft, einen – böse formuliert – ethnozentrisch-kolonialen Stil, den er allerdings reflektiert und begrenzen will (vgl. ebd., 89 ff.). Sein Problem besteht jedoch darin, dass er in ethnologischer Begegnung mit anderen Völkern über einen kommunikativen Rationalitätsstandard verfügt, der von einer Art höchstem Beobachter stammt und die bisherige Entwicklungsgeschichte als Rekonstrukt vereinnahmt. Dies ist das, was Stuart Hall mit „The West and the Rest“ bezeichnete, als hegemoniale Denkweise des Westens und abgeleitet aus seiner Aufklärungsphilosophie. Aus diesem Rekonstrukt heraus gibt es eine evolutive Geschichte auch der menschlichen Beziehungen, die sich zu einem immer rationaleren Standard hin entwickelt.

Um dies zu verdeutlichen, führt Habermas den Begriff des Weltbildes an. Und er vergleicht ihn mit dem menschlichen Antlitz: einem Portrait. Weltbilder, so sagt er (ebd., 92), sind keine Abbildungen wie Landkarten, die genau oder ungenau sein können, sie sind auch keine Sachverhaltswiedergaben, die wahr oder falsch sein können, sondern sie bieten einen Blickwinkel, in dem eine dargestellte Person in spezifischer Weise erscheint. „Deshalb kann es von derselben Person mehrere Portraits geben; diese können den Charakter unter ganz verschiedenen Aspekten zum Vorschein bringen und doch in gleicher Weise als zutreffend, authentisch oder angemessen empfunden werden. In ähnlicher Weise legen Weltbilder den grundbegrifflichen Rahmen fest, innerhalb dessen wir alles, was in der Welt vorkommt, in bestimmter Weise als etwas interpretieren. Weltbilder können so wenig wie Portraits wahr oder falsch sein.“ (Ebd.)

Der Unterschied jedoch zu den Portraits liegt nun darin, dass Weltbilder wahrheitsfähige Aussagen ermöglichen. Sie haben zumindest einen indirekten Wahrheitszugang. Dies bezieht sich darauf, dass eine Verständigungsgemeinschaft jeweils Weltbilder als Geltungsanspruch vertritt.

Was Habermas an dieser Stelle auslässt, das scheint mir entscheidend zu sein. Er situiert keinen Beobachter, obwohl dies gerade durch die Veranschaulichung mit dem Portrait naheliegt. Welcher Beobachter sieht dieses Portrait von einem Weltbild? Welcher Beobachter hat es gemalt? Welche Teilnahmebedingungen setzt er voraus? An welche Akteursmoglichkeiten ist er gebunden? Sind alle Beobachter mit dem Bild im Bilde? Wie viele Varianten des Portraits sind zugelassen, zumutbar, für die Beobachter teilnehmend und handelnd nachvollziehbar usw.?

Erst aus der Beantwortung dieser Fragen ließe sich ableiten, was Habermas direkt setzt: „Zwar sind Weltbilder durch ihren Totalitatsbezug der Dimension enthoben, in der eine Beurteilung nach Wahrheitskriterien sinnvoll ist; sogar die Wahl der Kriterien, nach denen jeweils die Wahrheit von Aussagen beurteilt wird, mag von dem grundbegrifflichen Kontext eines Weltbildes abhängen. Daraus folgt aber nicht, dass die Idee der Wahrheit selbst partikularistisch verstanden werden dürfte.“ (Ebd.)

Wir könnten mit Habermas durchaus einverstanden sein, wenn der letzte Satz auf *einen* Beobachter zurückbezogen wäre. Dieser wäre in seiner Verständigungsgemeinschaft dann die *zunächst letzte Position*, von der aus die Rekonstruktion der nicht partikularen Wahrheitsmomente behauptet wird. Er wird als Beobachter im Nach- und Nebeneinander (aber hier erscheint schon die letzte Position als Illusion!) mit Sicherheit abgelöst werden. Aber genau diese Ablösung verweigert Habermas im prinzipiellen Sinne. Ein anderer Beobachter kann gar nicht von vorne oder ganz anders anfangen. Zwar wechseln die Inhalte und Formen in der Lebenswelt, aber die Behauptung einer grundlegenden, universalen Vernunft in einer formalen Grundubereinkunft bleibt als letzter Anspruch eines letzten Beobachters als seine Teilnahmevoraussetzung bestehen. Der Konstruktivismus ist hingegen eine Theorie, die auch die Teilnahmevoraussetzungen als prinzipiell veränderlich ansieht, ohne sie damit als willkürlich zu behaupten. Aber die gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaften bieten neben konventioneller Verbindlichkeit, die selbst durchaus schwankend ist, so viele unterschiedliche Wege und Möglichkeiten, so gegensätzliche Interessen und Veränderungen in den hegemonialen Kämpfen um die Lebenswelt und Produktionswirklichkeit an, dass selbst der strukturelle Kern von Menschenrechten oder anderen Rechten oder wissenschaftlichen Einsichten (in der Technik und engen wissenschaftlichen Standards) uns nicht von der Vielfalt, Widersprüchlichkeit und Ambivalenz der Verflüssigung unserer Lebensverhältnisse retten kann (vgl. dazu weiterführend z.B. die Titel von Bauman im Literaturverzeichnis).

Nach dieser einführenden Analyse kann ich mich nun konkreter kritisch mit den Kriterien auseinandersetzen, die Habermas aufführt. Welche Kriterien für das kommunikative Handeln in einer wissenschaftlichen Argumentationspraxis sind wesentlich? Nennen wir mit Habermas nur die vier wichtigsten:

„(a) niemand, der einen relevanten Beitrag machen könnte, darf von der Teilnahme ausgeschlossen werden; (b) allen wird die gleiche Chance gegeben, Beiträge zu leisten; (c) die Teilnehmer müssen meinen, was sie sagen; (d) die Kommunikation muss derart von äußeren und inneren Zwängen frei sein, dass die Ja/Nein-Stellungnahmen zu kritisierbaren Geltungsansprüchen allein durch die

Überzeugungskraft besserer Gründe motiviert sind. Wenn nun jeder, der sich auf eine Argumentation einlässt, mindestens diese pragmatischen Voraussetzungen machen muss, können in praktischen Diskursen, (a) wegen der Öffentlichkeit und Inklusion aller Betroffenen und (b) wegen der kommunikativen Gleichberechtigung der Teilnehmer, nur Gründe zum Zuge kommen, die die Interessen und Wertorientierungen eines jeden gleichmäßig berücksichtigen; und wegen der Abwesenheit von (c) Täuschung und (d) Zwang können nur Gründe für die Zustimmung zu einer strittigen Norm den Ausschlag geben. Unter der Prämisse der wechselseitig jedem unterstellten Verständigungsorientierung kann schließlich diese ‚zwanglose‘ Akzeptanz nur ‚gemeinsam‘ erfolgen.“ (Habermas 1997, 62)

Es muss deutlich sein, dass hier ein spezifischer argumentativer Diskurs gemeint ist, der „nicht auf interpersonale Beziehungen *außerhalb* dieser Praxis“ (ebd.) verallgemeinert werden kann. Habermas lässt die Motive für Handlungen in Beziehungen bewusst außen vor, er konzentriert sich auf den Zugang zu einem herrschaftsfreien Diskurs.

Sehen wir dies von der Wissenschaftlichkeit her, so können wir scheinbar unproblematisch zustimmen. Aus der Beziehungssicht hingegen lassen sich zahlreiche Einwände gegen die vier wichtigsten Eigenschaften geltend machen, Einwände, die, wie ja Habermas zugegeben hat, außerhalb der Argumentationspraxis liegen:

(a) Beziehungsmuster regeln immer schon unterschiedlich nach Motiven, Wünschen, Interessen, was als relevante Beiträge gelten könnten; Beziehungen wohnt mit anderen Worten von vornherein eine Tendenz zum Ausschluss subjektiver Relevanz inne – und damit bestenfalls die Aufforderung zur Toleranz und zum Akzeptieren von Unterschieden –, weil in einer wechselseitigen Abstimmung unterschiedlicher Individuen mit großer Andersartigkeit die Feststellung solcher Relevanz pragmatisch begrenzt werden muss. Dies gilt symbolisch, insbesondere aber auch imaginär.

(b) In Beziehungen haben Menschen aufgrund unterschiedlicher Voraussetzungen (z.B. alt oder jung, erfahren oder unerfahren, gebildet oder ungebildet, erfolgreich oder erfolglos usw.) nie die gleichen Chancen, Beiträge ungeschmälert zu leisten.

(c) Die Beziehungsteilnehmer sagen nicht immer, was sie meinen, weil sie es entweder nicht wissen (es bleibt ihnen unbewusst) oder nicht wollen (sie täuschen und verdecken ihre Meinung).

(d) Es gibt keine zwangsfreie Kommunikation in Beziehungen, weil bereits das Einlassen auf *ein* symbolisches Wahrnehmungs-, Denk- und Erfahrungssystem einen Zwang bedeutet, sich im Blick auf andere Menschen zu beherrschen.

Diese Einwände für die alltägliche Lebenspraxis wird auch Habermas nicht verleugnen. Aber sie sind nun gerade im Diskurs nicht gestattet, sofern dieser sich auf kommunikatives Handeln gründet.

Ich will zwei kritische Einwände gegen das Modell erheben. Der erste wendet sich dem Problem zu, dass die Menschen, die nach den vier Voraussetzungen argumentieren wollen und sollen, auch Menschen in Beziehungen sind. Wie kann

ausgeschlossen werden, dass die Beziehungswirklichkeit sich problematisierend auf die vier Ausgangspunkte auch in Diskursen geltend macht? Dies kann nur dann ausgeschlossen werden, wenn die Beziehungen strikt begrenzt und kontrolliert werden. Dies ist ein unmenschliches Verfahren: Der ehrgeizige Wissenschaftler, der Karriere auf Kosten aller anderen machen will; der Narziss, der sich immer im Kreis von Anerkennungen spiegeln muss und der dafür auch bereit ist, andere zu täuschen; der beleidigte Verlierer, der seine Argumente auf Rache aufbaut; der frustrierte Ehemann, der sein Begehren auf das Besserwisser-tum gegenüber seinen Mitarbeitern auch in der Wissenschaft oder in Diskursen verlegt hat; dies alles und alle weiteren, unzähligen menschlichen Dramen auch in der wissenschaftlichen Argumentationswelt werden zurückgestellt, um ein Idealbild zu erhalten. Es ist ja nicht so, als könnten die Beziehungen außerhalb des wissenschaftlichen Idealbildes stehen, denn auch Wissenschaftler führen Beziehungen. Was aber bedeutet dann dieses Ideal? Ist es nicht eine große Selbst-täuschung, die sich gegen Kritik dadurch immunisiert, dass sie zur Erhaltung eines kognitiv-rationalen Konstrukts alles opfert, was Wissenschaft *im Horizont* von Beziehungen zeigt? In anderen Worten können wir auch sagen, dass die Lösung bei Habermas noch ganz in der Bedeutung einer Aufrichtung einer engen Beobachtungswelt (der Aufrichtung des Diskurses des Wissens) steht. Damit aber verliert er Anschluss an die Frage, inwieweit die menschlichen Beziehungen, die immer schon vorausgesetzt sind, wenn Wissenschaft stattfindet, nicht das schmale kognitiv-rationale Modell gefährden. Dies aber wird zunehmend eine Schlüssel-frage, um Motive und Begrenzungen auch des Wissenschaftssystems zu ana-lysierten.

Der zweite Einwand betrifft die Unterscheidung von Diskurs und Beziehungen. Können Beziehungen nicht doch auch als Diskurs aufgefasst werden?

Sofern wir Fremdbeobachter zulassen, die sich mit anderen Beobachtern über Beziehungen verständigen, kann *diese* Argumentationspraxis durchaus *als Diskurs* aufgefasst werden. Diese Fremdbeobachter stehen dann allerdings vor einem Problem: Sie beobachten Menschen *in* Beziehungen, die selbst keinen Diskurs des Wissens führen, um deren Äußerungen sich und anderen Beobachtern dann als einen solchen Diskurs (z.B. über die soziale Interaktion) anzubieten. Wenn sie nun die Argumente nach Habermas einhalten wollen, so beschränken sie die Teil-nahme derjenigen, die den Diskurs praktisch führen, denn die agierenden Personen werden in ihrem Diskurs nicht als Akteure gesehen, die relevante Bei-träge persönlich einbringen könnten. Die Beiträge der Akteure sind immer die Beiträge der Fremdbeobachter. Selbst eine ausgeklügelte empirische Teilnehmer-orientierung kann nicht verhindern, dass zumindest die Auswahl der Be-obachtungen durch den Fremdbeobachter und seine Konstruktionen gesteuert wird. Die Relevanz wird allein aus ihrer Sicht vermittelt, auch wenn sie bei-spielsweise mittels teilnehmender Beobachtung und qualitativer Interviews so tun, als ob sie die Relevanz direkt vor Ort abrufen. Im strikten Sinne jedoch ist solche Relevanz erschlichen. Zunächst wird der Diskurs strikt auf einen Diskurs des Wissens beschränkt. Es bleibt nur die Frage: In welchem Diskurstyp sehen sich Selbstbeobachter in einem Diskurs, in welchem wird ihnen von Fremd-

beobachtern ein Diskurs gestattet? Ist es folgerichtig, allein einen Diskurs des Wissens als ausschließlichen Diskurstyp anzuerkennen? Für den interaktionistischen Konstruktivismus ist dies nicht folgerichtig (vgl. Kapitel IV.4). Aber die reduktive Argumentationspraxis wird bei Habermas gar nicht weitreichend problematisiert:

(a) Welches sind die Bedingungen der Möglichkeit dafür, dass niemand, der einen relevanten Beitrag leisten könnte, ausgeschlossen bleibt? Wie weit reicht die Relevanz? Wie weit reichen die Teilnehmer? Habermas entwickelt keine Beobachtertheorie, die uns genauer verständlich machen kann, welche Personengruppen im Ideal kommunikativer Handlungen überhaupt so agieren *können*, wie er es vorschlägt.

(b) Eine gleiche Chance ist eine Unterstellung, die von den Qualitäten der Beobachter abstrahiert. Da aber immer unterschiedliche Beobachter mit unterschiedlichen Welt- und Qualitätsbildern agieren, geraten wir in ein konstruktivistisch nicht vertretbares Paradox: Wir müssen eine Gleichheit voraussetzen, wo wir keine erreichen können. Selbst die eindeutigste symbolische Formulierung erlaubt als Konstrukt bestimmter Beobachter nicht, für alle Beobachter die gleichen Chancen zu gewähren. Das kann Habermas auch gar nicht meinen, denn die wissenschaftliche Argumentationspraxis ist eine strikt ausschließende, weil sie jenseits aller Partikularitäten im mindesten eine umfassende Bildung voraussetzt, um überhaupt die weitreichenden Argumente zu erfassen.

(c) Selbst- und Fremdtäuschungen sind Beobachterkonstrukte. Es ist nie auszuschließen, dass der letzte Beobachter, der eine Täuschung entlarvt oder vermieden hat, nicht noch von einem Beobachter hinter ihm damit überrascht wird, worin er sich täuschte.

(d) Zwänge sind bereits Bestandteil eines kulturellen Hintergrundkonsenses, der zwar mannigfach variiert, aber weder innerlich noch äußerlich vollständig distanziert werden kann.

Gegenüber diesen Problemen bleibt das Modell von Habermas geschlossen. Es trägt wenig Lebensnähe in sich. Blicken wir aus dem Mikrokosmos von Beziehungen, dann wird die Unmöglichkeit des Modells für die Beziehungswirklichkeit schnell deutlich. In diesen dominiert schließlich das, was auch Habermas zugesteht: Die absolute Unterschiedlichkeit trotz vieler Gemeinsamkeiten, die Singularität von Individuen und individuellen Ereignissen. Hinzu kommt, dass der Begriff der Gemeinschaft in der Beziehungswirklichkeit eine sehr schillernde und uneindeutige Position gewinnt. Als Gemeinschaften erscheinen sehr unterschiedliche, oft gegensätzliche und unvereinbare Bündnisse auf Zeit – gleichzeitig oder ungleichzeitig –, die einen ambivalenten, widersprüchlichen Bezugskreis von Konsensbildungen darstellen. Die Aufweichung traditionaler Moralvorstellungen hat in der Postmoderne geradezu zu einer Inflation der Widersprüche und des anerkannten widersprüchlichen Verhaltens von Menschen geführt, die mit dieser neuen Rolle kokettieren und spielen. Unter dem Blickwinkel des Zusammenlebens und der Sozialisation unterschiedlicher Menschen gilt der kommunikative

Anspruch allenfalls soweit, wie er rechtlich, normativ, moralisch, in institutioneller Form abgesichert werden kann. Hier erscheint nur ein begrenztes gemeinschaftliches oder herrschaftsfreies Wollen und ein recht formal reguliertes, auf Gleichbehandlung ausgerichtetes Sollen, wenn wir kritische Gegenwartsanalysen betreiben. Und dafür liefert Habermas selbst sehr schlüssige Belege (vgl. etwa Habermas 1979, 1985, 1992, 1997).

Aus der Praxis der Lebenswelt kann sich so die Unterscheidung zwischen kommunikativem und strategischem Handeln allenfalls so konkretisieren, dass sie *als Beobachterkonstrukt* zur kritischen Reflexion von idealtypisch gedachten Mangelzuständen (Defiziten an Aufklärung, an Gleichheit) herangezogen wird. Das impliziert einen Wechsel von einem Geltungsanspruch zu einem bloßen Beobachterkonstrukt, das allerdings in seinem sozialhistorischen und kulturellen Kontext gesehen werden muss. Vielleicht erinnern wir uns in unseren Handlungen an die idealtypische Unterscheidung von kommunikativem und strategischem Handeln, wenn wir uns wieder einmal in Strategiespielen beobachten, um die Unwahrscheinlichkeit des kommunikativen Handelns zu erkennen und als Mangel unserer Situation zu betonen. Damit aber gewinnen wir ein neues Verständnis. Das kommunikative Handeln im Sinne von Habermas könnte als Beobachterkonstrukt als *eine* Norm zu einem besseren Handeln im Sinne bestimmter gesellschaftlicher Forderungen an eine relative Herrschaftsfreiheit von Handlungen verstanden werden. Soweit politische, ökonomische und soziale Herrschaftsverhältnisse angesprochen sind, in denen die in unserer Zeit sinnvoll erscheinenden Menschenrechte verweigert oder nicht umfassend genug realisiert werden, scheint dieses Konstrukt gesellschaftlich wünschenswert.

Insoweit nimmt Habermas durchaus einen relevanten Platz in einer konstruktivistischen Reflexion ein. Was würde es bedeuten, wenn wir seine Position konsequent auf die Beziehungswirklichkeit übertragen? Voraussetzung dafür wäre es, sie in einen Diskurs über Beziehungen in einer Lebenswelt umzusetzen. Ich sehe drei Möglichkeiten:

(1) Wir könnten versuchen, Beziehungen nach diesem Muster diskursiv zu rekonstruieren. Wir müssten dann am Beispiel von konkreten lebensweltlichen Beziehungen zeigen, wie sich dieser Anspruch bestätigen oder widerlegen ließe. Dabei befinden wir uns in einem ständigen Selbstversuch: Können wir für unseren Beziehungsalltag den gesetzten Maßstab bestätigen oder widerlegen?

Greifen wir auf Aussagen von Beziehungstherapeuten zurück, die sich gezielt mit Beziehungen beschäftigen, dann wird die Antwort ernüchternd ausfallen. Beziehungen sind nun gerade nicht ein Ort, wo überwiegend kommunikativ-rational gehandelt wird. Selbst bei einem Versuch, das zu beschreiben, was Habermas als Zurechnungsfähigkeit in einer Kultur und einem Rationalitätsstandard bezeichnet, werden wir bei näherer Hinsicht grundlegend in unseren eigenen Standardisierungen verunsichert. Es ist ja gerade die Vernunft, die Habermas verteidigen will, die sich die Unvernunft erschaffen hat (vgl. Foucault 1973). Insoweit entfaltet Habermas immer nur eine Seite dieser Vernunft: ihre Selbstbezüglichkeit. Sucht er zudem mit Piaget oder Kohlberg nach allgemeinen,

konstruktiven Entwicklungsphasen nicht nur der Kindheit, sondern überträgt dieses Modell auf die gesamte Menschheit, dann gerät er in die Rolle eines letzten Beobachters, der sein Rekonstrukt übergeneralisiert. Das erzeugt zwar interessante Sprach- und Denkspiele, deren Beobachtungsrahmen wir jedoch präsent halten müssen, um nicht in zu starke Vereinfachungen zu geraten. Die Unschärfen der Beziehungswirklichkeit als Psychologik jedenfalls kann und soll das Modell gar nicht erfassen helfen.

(2) Effektiver scheint es mir, das Anliegen von Habermas dekonstruktivistisch zu nutzen. Die egalitären und symmetrischen Grundvoraussetzungen, die notwendig sind, einen Diskurs ohne Zwang zu führen und der Rationalität von Argumenten und nicht dem egoistischen Begehren zu gehorchen, erscheinen angesichts der strategisch organisierten Lebenswelt *als Möglichkeit der Kritik*. Solche Kritik markiert das nicht Erreichte (rekonstruktiv: das Unerreichbare), das zur Veränderung von Beziehungen eingesetzt werden kann. Als Dekonstruktion bleibt es die Mahnung des Beobachters Habermas, auf Kriterien zu achten, die das verletzen, was notwendig wäre, um Beziehungen demokratischer, gerechter, solidarischer zu führen. Das macht auch die Stärke von Habermas aus: Seine lebensweltlichen Analysen der Kultur bezeichnen sehr viel präziser solche beobachtbaren Defizite als das allgemeine Modell. In der Hinwendung zu politischen und rechtlichen Fragen ringt Habermas um eine Präzisierung von Argumenten, die uns eine gerechtere Zukunft zeigen.

(3) Am effektivsten aber wäre es, die Position von Habermas aus ihrer Rekonstruktion heraus in eine Konstruktion zu wenden. Sie müsste dann als ein gesellschaftlicher Kampfbegriff und -platz entfaltet werden, der die ihr eigene Weltfremdheit als Abstraktion überwindet. Dann stellt sich die Beobachterposition von Habermas als ein normatives Konzept heraus, das im Bereich der gegenwärtigen Rationalitätsdebatten von jenen Verständigungsgemeinschaften eingesetzt werden könnte, die die Gefahren einer Übermacht eines ökonomischen, politischen, gesellschaftlichen, sozialen, kulturellen Ungleichgewichts zwischen Menschen entfaltet sehen und hierzu Gegenmaßnahmen ergreifen wollen.

Allerdings verweist dieser letzte Punkt uns auf ein besonderes Dilemma. Als Beobachter von außen scheinen wir Entscheidungen und Vorgaben zu treffen, die die Menschen in Beziehungen dann realisieren sollen. Das erscheint als unwahrscheinlich. Erst wenn aus dem Druck der Beziehungswirklichkeit und Lebenswelt heraus, aus dem Anliegen von größeren Menschengruppen die Relevanz einer solchen Konstruktion eingesehen und gelebt werden könnte, ließe sich der konstruktive Rahmen entfalten, der bei Habermas als Geltungsanspruch modellhaft allein auf der symbolischen Ebene entwickelt wird.

Die damit vorgenommene Umdeutung scheint mir für die Beziehungswirklichkeiten in der Lebenswelt angemessener zu sein, als die abgehobene Behauptung eines Diskursstandards, der die Rolle der Praxis und darin Macht in Beziehungen unterschätzt. Er verliert im Konstruktivismus seinen Absolutheitsanspruch und wird zu einem Ansatz neben anderen. Gleichwohl können wir trotz des Verlustes der Universalisierung uns um eine Umsetzung bemühen, weil die Vorschläge von

Habermas sich mit Erfordernissen einer Demokratisierung von Beziehungen decken, die Beobachervielfalt und -offenheit in Beziehungen sichert. Dies gilt, insofern Verständigungsgemeinschaften von Beobachtern dies für sinnvoll halten. Als Beobachter unserer Kultur treten interaktionistische Konstruktivisten z.B. für folgende *Normen* ein:

- ▶ Die Anerkennung der Andersartigkeit des Anderen. Diese konkurriert allerdings mit einer verallgemeinerten Perspektivenübernahme, die als Selbstbeherrschungsleistung (Selbstzwang) abverlangt wird und einen Fremdzwang für das Individuum durch die Gemeinschaft darstellt. Habermas sieht hier, dass sich die Teilnehmer solcher Verständigung für Revisionen ihrer Selbst- und Fremdbeschreibungen offenhalten müssen (Habermas 1997, 60). Habermas begrenzt dies auf eine rationale Anerkennungsverständigung. Ich denke, dass diese Perspektive eine grundsätzliche dekonstruktivistische Einstellung bei verallgemeinerten Perspektivenübernahmen erforderlich macht. Und hier radikalisiert und überwindet der interaktionistische Konstruktivismus die Position von Habermas, weil dieser Aspekt immer auch eine Hinwendung zu Objekt-, Macht- und Beziehungsfallen einschließt, die durch keine rational-kognitive Prozedur von Verständigung herrschaftsfrei und allgemein geregelt oder beseitigt werden können. Die Anerkennung der Andersartigkeit des Anderen schließt zudem immer auch seine imaginäre Seite ein, die über das Begehren die rationalen Konstrukte subvertiert.
- ▶ Das Zulassen unterschiedlicher Interessen- und Wertlagen von Individuen, was Offenheit erst herstellen hilft. Dabei eine Zwanglosigkeit der Begegnung unter möglichst hoher Freiheit. Dies bedeutet allerdings, dass der beste und letzte Beobachter verschwindet (vgl. Kapitel III.2.6).
- ▶ Die Förderung argumentativer Diskurse und ihre vertiefende Umsetzung in die kulturelle Lebenspraxis. Aber genau dies erscheint als immer unwahrscheinlicher. Eine Bildungsoffensive mit der Notwendigkeit umfangreicher Lehre von Diskursen ist heute immer weniger erkennbar. Damit aber minimieren sich Chancen einer diskursiven Verständigung, sich Re/De/Konstrukte reflektiert anzueignen. In diesem Kontext ist die Aneignung auch der Diskurstheorie von Habermas sinnvoll. Ein eigener Entwurf einer konstruktivistischen Diskurstheorie erfasst diesen Sinn insbesondere im „Diskurs des Wissens“ und in „Mindestanforderungen an ein konstruktivistisches Lebensweltmodell“ (vgl. Kap. IV.4).
- ▶ Schließlich aber auch die Anerkennung des Umstands, dass Lösungen in lebensweltlichen Beziehungen immer aus den Ressourcen dieser Beziehungen selbst hervorgehen. Es gibt allenfalls ein abstrahiertes kognitiv-rationales Kriterium für ein herrschaftsfreies kommunikatives Handeln, aber dies erscheint weder als sehr weit verbreitet in den Beziehungen der Alltagswelt noch als umfassend wirksam. Selbst im engeren Bezugskreis und Horizont jener Wissenschaftler, die eine Beziehung nach dem Modell kommunikativen Handelns führen sollten, sehe ich kaum eine Annäherung an das Ziel. Dies liegt wohl an der symbolischen Eindimensionalität des Modells

selbst. Erst wenn sie in das imaginäre Begehren eingefügt werden könnte – in der Studentenbewegung waren davon Ansätze zu spüren –, kann mit einer radikaleren Umsetzung in die Lebenspraxis gerechnet werden. Doch im Gegensatz zur Studentenbewegung müsste die Bewegung dann auch noch von allen gleich immer schon anerkannt und vorausgesetzt sein, um nicht in ein Gegenteil der Unterdrückung bestimmter anderer Gruppen umzuschlagen. Genau dies aber verweigern die gegenwärtigen Beziehungs- und Lebenswirklichkeiten als Multikulturalität und postmodernes Stückwerk. So bleibt die Theorie von Habermas für mich in erster Linie ein Stück Trauerarbeit über einen Verlust an tragfähigen Vorbedingungen von Verständigung: Nach Habermas treten wir in die Ambivalenzen der Postmoderne und eine Trauerarbeit an den Aufklärungsidealen ein.

3.3.2.3. *Transversale Vernunft als Rettung?*

Wolfgang Welsch (1995) hat eine umfassende Studie zur zeitgenössischen Vernunftkritik vorgelegt, die in einer systematischen Auseinandersetzung mit Vernunftkonzepten im pluralen Widerstreit als eine gute Ergänzung der hier vorgelegten Analyse von Kränkungsbewegungen (Band 1) gelesen werden kann. Welsch arbeitet deutlich heraus, dass der Widerstreit zwischen den Vernunftansätzen nicht mehr durch die Rückkehr zu einem Ansatz, nicht durch die Bevorzugung eines bestimmten Vernunftkonzeptes gelöst werden kann. Die Kränkungen, so das Fazit auch seiner Untersuchung, sind zu groß geworden. Gleichwohl entsteht dann die Frage, was wir als Beobachter einer solchen Vernunftentwicklung uns noch als letzte Vernünftigkeit aufrechterhalten wollen. Dabei sieht Welsch zwei wesentliche Voraussetzungen, die die Pluralisierung ausmachen:

Erstens: „Die ehemals eine Vernunft ist modern in eine Mehrzahl eigensinniger Rationalitäten auseinandergetreten.“ (Ebd., 441) Darin zeigt sich eine erste Pluralisierung, die sich vor allem durch ein Nebeneinander – eine Ausdifferenzierung – von wissenschaftlichen Sichtweisen (z.B. Fächerdifferenzierung) ausdrückt.

Zweitens: Gegenüber dem „schieflich-friedlichen Nebeneinander der ausdifferenzierten Rationalitätsbereiche“ kommt es in der eigentlichen Pluralisierungsphase zu einer simultanen Konkurrenz unterschiedlicher, sich bekämpfender wissenschaftlicher Paradigmen.

Welsch bemüht sich nun in dieser vernunftimmanenten Deutung, sich doch noch einen Rest an gemeinsamer, an transversaler Vernunft zu rekonstruieren. Doch ist der erste Deutungsschritt einer schieflich-friedlichen Pluralisierungsphase im bloßen Nebeneinander überhaupt zutreffend?

Welsch fehlt ein Beobachtermodell zur Situierung von Vernunftkonzepten. So ist er verleitet, eine idealtypische Entwicklung der Vernunft zu unterstellen, für die es aber gar keinen hinreichenden Beleg gibt. Die erste Pluralisierungsphase ist genauso ein Beobachterkonstrukt wie die zweite.

Im Grunde erkennt Welsch dies an, wenn er rationale Standardangebote, die seit Kant immer wieder unterbreitet werden – nämlich die Unterscheidung einer kognitiven, moralisch-praktischen und ästhetischen Rationalität – als in sich durchaus unklar, uneindeutig und offen dekonstruiert. Aber gilt solche Dekonstruktion nicht auch schon für jede Vorphase einer Vernunft, die wir als eine Einheit der Vernunft an einem Ursprungsort uns definieren wollen? Wie sollen wir denn anders als durch Ausschluss uns jene Beobachter festlegen, die von einer ersten, vermeintlich einheitlichen Vernunft künden? Zudem sitzen wir immer schon in der Falle, dass wir so ohnehin nur das, was wir als vermeintlich vernünftige Beobachter für vernünftig halten, in der Vernunftgeschichte uns rekonstruieren werden.

Nun bleibt Welsch, so denke ich, methodologisch mitunter unklar, weil er die Beobachterrolle bei der Bestimmung einer übergreifenden, pluralen Vernunft nicht hinreichend entwickelt. Vernunft ist für ihn als transversale Vernunft eine Vernunft der Übergänge. Sie muss „Heterogenität und Verflechtung, Pluralität und Übergang“ zusammen denken können (ebd., 761 f.). Und dabei unterstellt er, dass die Vernunft eben auch nicht in reiner Pluralität, also außerhalb einer gewissen Verflechtung, gelebt werden kann. „Sie muss sich ins Geflecht der Rationalitäten hineinbegeben, andernfalls hätte sie weder Gegenstände noch Sicht. Transversale Vernunft ist, von den Rationalitäten aus gesehen, nötig, um zwischen deren diversen Formen Austausch und Konkurrenz, Kommunikation und Korrektur, Anerkennung und Gerechtigkeit zu ermöglichen“ (ebd., 762). Doch welcher Beobachter soll diese Transversalität, die sich ja meist erst aus einem Vergleich verschiedener Beobachtungen und symbolischer Lösungen durch weitere Beobachter ergibt, sichern? Ist die These von Welsch als eine Art Metatheorie der Vernunft für alle Theorien im Sinne eines Appells oder Prinzips („sorge dafür, dass ...“) gemeint oder soll sie gar eine Beschreibung einer vorhandenen, hinter dem Rücken der widerstreitenden Theorien bereits wirkenden, alle Teilnahmen und Teilnehmer bestimmenden Vernunftweise gelten?

Für die Metatheorie spricht, dass Welsch der transversalen Vernunft die Aufgabe zuweist, eine „Analyse, Prüfung und Korrektur der Rationalitäten“ vorzunehmen, ohne dabei selbst „fertig mitgebrachte Prinzipien“ zum Einsatz zu bringen. Doch der damit erzeugte Widerspruch ist offensichtlich: Wie soll ein bestimmter Beobachter analysieren, prüfen und korrigieren, wenn er nicht bereits mittels ausschließender, grundrisshafter, vorentschiedener Perspektive – also von ihm gesetzten Teilnahmebedingungen – vorgeht? Wie kann überhaupt eine möglichst offene, auf Übergänge und Pluralität bedachte transversale Vernunft als ein übergreifendes Vernunftkonzept entwickelt werden?

Eine Lösung scheint ein Methodenkatalog zu sein, der jedem, der postmodern Vernunft praktizieren will, bestimmte Prinzipien (also doch einen vorgefertigten Grundriss) auferlegt. Auf ihren Kern reduziert lauten die Empfehlungen (ebd., 694 ff.):

(1) Analysiere die einzelnen Paradigmen genau, finde ihren zentralen Punkt heraus, ihre Grundoptionen, die radikal den eigenen Ansatz markieren.

- (2) Vergleiche einzelne Paradigmen mit anderen ihrer Sphäre. Arbeite Differenzen und Gemeinsamkeiten heraus.
- (3) Untersuche die tiefer liegenden Verflechtungen, die Paradigmen miteinander verbinden. Zeige eine Gesamtarchitektur, die das einzelne Paradigma sich verbirgt.
- (4) Untersuche transparadigmatische bzw. transsektorielle Optionen und damit verbundene Probleme und Unschärfen von Paradigmen. Scheue dabei nicht, dass diese Arbeit unbeendbar und unordentlich erscheinen wird.
- (5) Untersuche Optionen von Paradigmenetzen wie in (4).
- (6) Frage nach dem Ganzen, das ein Paradigmenverband ausdrücken will. Suche die Perspektive auf, aus der das Ganze aus der Sicht von Paradigmenverbänden zum Ausdruck gebracht wird. Zeige die Charakteristika und deute die unterschiedlichen Bilder.
- (7) Vergleiche die Bilder miteinander. Suche wiederum Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Spiele das eine Problem aus den Blickwinkeln verschiedener Perspektiven durch. Wähle dazu bewusst auch abseitige oder entlegen scheinende Probleme, da an ihnen Grundoptionen und Eigenarten von Paradigmen besonders deutlich werden.
- (8) Wie sieht nun das Ganze angesichts der bisher herausgestellten Gemeinsamkeiten und Unterschiede aus? Untersuche das Gegenspiel, bestimme, warum alles nicht mehr zu einer Einheit zusammenpasst. Scheue erneut nicht die Unüberschaubarkeit und Unordnung. Übe eine klare, nüchterne, vernünftige Reflexion. Mache die Polyperspektivität zu deiner Sache.
- (9) Wende dich nun den Paradigmen wieder zu und gib ihnen eine angemessene, der Komplexität entsprechende, Form. Befreie sie von ihren Beschränktheiten, ihrer verengten Sicht ebenso wie ihrer Selbstüberschätzung, und gib ihnen eine mit den anderen Paradigmen verträgliche Form, eine Form der möglichen Koexistenz und Pluralität.
- (10) Praktiziere die umgedeuteten Paradigmen nunmehr in der Form dieser Umdeutung. Praktiziere eine weite Form der Vernunft, wobei du auch Ausschlüsse und Kehrseiten von Paradigmen beachten musst.
- (11) Bemerke stets Unklarheiten und Unsicherheiten, die bleiben. Oft deuten sie auf besonders fruchtbare Entwicklungspunkte. Beachte Neukombinationen und Veränderungen. Übe nicht nur Genauigkeit, sondern sei auch kreativ und fantasievoll im Erfinden neuer Möglichkeiten.
- (12) „Bedenke schließlich, was diese Vernunft für ein merkwürdiges und polyvalentes Vermögen ist und wie sie alle ihre Leistungen in Übergängen vollbringt.“ (Ebd., 696)

Beziehen wir in diese 12 Punkte stets den Beobachter ein, und sehen wir, dass alle paradigmatischen Bemühungen Re/De/Konstruktionen von Wirklichkeiten sind, dann decken sich die methodischen Empfehlungen von Welsch mit Einstellungen des interaktionistischen Konstruktivismus. Allerdings thematisiert Welsch überwiegend die kognitiv-rationale Seite in seinem Methodenkatalog. Er unterschätzt das Imaginäre, da er es nur als Ausdruck einer Vernunft sieht: „Praktiziere eine

Vernunft, die Präzision mit Fantasie und Erfindungskraft verbindet.“ (Ebd.) Der interaktionistische Konstruktivismus sieht auch die Kehrseite: Das Imaginäre subvertiert oft genug die scheinbar präzise praktizierte Vernunft. Das Reale schließlich erweist sich als Grenzbedingung aller Vernunftoptionen.

Die methodischen Empfehlungen lesen sich allerdings noch nicht als strenge Anleitung einer transversalen Vernunft. Sie markieren nur Wunschvorstellungen und Regeln, die als Empfehlungen keine nicht hintergehbaren Gründe für eine neue Verallgemeinerung bieten. Man kann sie sinnvoll in einer Verständigungsgemeinschaft, die den Fokus auf plurales Wissen legen will, befolgen; sie werden dort auch ertragreich sein können. Aber man muss es in einem strikten, nicht hintergehbaren Sinne eigentlich nicht immer verbindlich tun. Sie gebieten nicht mehr eine unabänderliche Einheit für alle Ansätze, dass sie nur dieser Vernunft als eine ihrer Möglichkeiten folgen müssen, um vernünftig zu sein. Wir sehen in der Wissenschaftspraxis sogar eher, dass sie kaum befolgt werden.

Nun schwankt aber Welsch eigentümlich und kehrt teilweise doch zu einem nicht hintergehbaren Motiv der Vernunft zurück. Denn seine Behauptung einer transversalen Vernunft weist ihr eine Struktur zu. Die Strukturen dieser Vernunft „sind nicht inhaltlicher Natur (was allein die apriorische Festlegung von Gebieten, Grenzen, Aufbauverhältnissen usw. erlauben würde), sondern strikt formaler Art.“ (Ebd., 764) Aber welche formale Logik soll nunmehr über alle Beobachter gebieten?

Hier fällt Welsch in die Fallen einer idealtypischen Generalisierung zurück, die letztlich doch wieder auf eine Einheit der Vernunft zurückführt. Es entsteht eine eigentümliche Vernunft: Sie erscheint als rein, sofern sie ohne imperiale Gesten „zu konkreten Klärungen und überlegten Entscheidungen im Feld der Rationalität fähig“ ist (ebd.). Sie muss dann eine Vernunft der Übergänge sein, wie es die methodischen Regeln fordern. „Prinzipienlosigkeit, Formalität, logischer Charakter, Reinheit, Reflexionstätigkeit, operationale Effizienz und Übergangsfähigkeit der Vernunft gehören zusammen.“ (Ebd.) Es ist für Welsch eine Vernunft der Bewegung. Sie ist die Auflösung von separatistischen Denkweisen, sie zwingt uns, Übergänge anzuerkennen. Dies dokumentiert sich vor allem durch die Anforderungen der heutigen Lebenswelt, die uns ständig zwingt, neue Sichtweisen einzunehmen (vgl. ebd., 775). Die alten, großen Metaerzählungen zerfallen, die ehemals starken Begriffe der Theorie, der Wahrheit und des Systems werden weich. All dies sind aus der ersten Kränkungsbewegung uns vertraute Sachverhalte, die Welsch ebenfalls systematisch aufbereitet und begründet.

Dies betrifft sowohl kulturelle als auch subjektive Horizonte (vgl. ebd., 829 ff.). Welsch deutet auch das interaktionistische Grundproblem der Subjektivität an (ebd., 849), ohne es jedoch zu einem systematischen Ausgangspunkt seiner Theorie zu machen. Insbesondere entgeht ihm die imaginäre Seite der Transversalität, die die vernünftige Seite relativiert. Und dennoch ist es interessant, wie er zumindest für die kognitiv-rationale Seite den Spannungsbogen aufbaut, der die plurale Vernunft in ihrer Heterogenität breit und differenziert entfaltet, um sie am Ende in einer Argumentation des Heterogenen als ein Gebot von transversaler Vernunft zu zeigen. Müssen wir nicht mindestens, so lautet die Wendung, im Dis-

sens noch eine Form der Verständigung wahren? Diese Implikation verweist insbesondere auf das Anliegen der Transzendentalpragmatik. Inwiefern kann die transversale Vernunft damit nicht nur zeitbezogene Übergänge markieren helfen, sondern auch eine generalisierende Perspektive und generelle Erwartungen an die Vernunft einnehmen? „Weitsicht, Ganzheitsbezug, Entscheidungskompetenz, Eröffnungscharakter, Transparenz, Spezifikationsvermögen, Grenzgängerschaft und Souveränität“ (ebd., 909), dies sind wesentliche Anforderungen an eine solche Generalisierbarkeit für Welsch.

Damit wird offensichtlich, dass er eine Rationalität vor Augen hat, die eine Vielzahl von divergierenden Perspektiven ins Auge fasst, gleichzeitig aber in ein neues Ganzes ausgreift (ebd.). Welsch behauptet kühn: „Sie erweist sich dabei als Anwalt von Gerechtigkeit inmitten der Vielheit.“ (Ebd.) Gleichzeitig soll sie stets offen für neue Perspektiven, für Kritik, Transparenz usw. sein, was alles sehr idealtypisch konstruiert wird. Welsch fehlt ein Bild des Beobachters, der solche Leistungen überhaupt konkret nach Interessen- und Machtlage realisieren könnte. Er fixiert sich ausschließlich auf ein abstraktes Bild von Vernunft, das geradezu übermenschlich regiert. Dabei sind es nüchtern betrachtet bloß Konstruktionen eines Autors, der sich Verständigungsgemeinschaften wünscht, die nach bestimmten pragmatisch und sinnvoll erscheinenden Vernunftüberlegungen (ethnozentrisch aus einer westlichen Kultur heraus gedacht und postmodern gedeutet) verfahren soll. Die Fixierung auf Gerechtigkeit ist dabei ein aktuelles Konstrukt in dieser Kultur (vgl. Brumlik/Brunkhorst 1993).

Welsch gesteht ein, dass er „fahrlässig offen“ ist, wenn er behauptet, dass die transversale Vernunft eine Vernunft überhaupt unter gegenwärtigen Bedingungen sein solle (ebd., 910). Und dann kommt ein Satz, der eigentlich nach der zuvor sehr differenzierten Analyse der Postmoderne und von Autoren, die die unterstellte Einheit von Vernunft dekonstruieren, unverständlich ist: „Andererseits weiß jeder, dass es unvermeidlich ist, Aussagen zu machen, die generelle bzw. universelle Geltung beanspruchen.“ (Ebd., 911) Wer diese Aussage nicht akzeptiert, der wird von Welsch eines performativen Widerspruchs bezichtigt, der darin besteht, dass man in der Verteidigung des eigenen Ansatzes doch stets diese Geltung unterstellt, die man zu bestreiten meint.

Der Satz ist aus interaktionistisch-konstruktiver Sicht in mehrfacher Hinsicht zu kritisieren. Zunächst wird ein universalisiertes Wissen unterstellt, das zurückgewiesen werden kann. „Jeder weiß“ mit Sicherheit nicht, welche Unvermeidlichkeit hier herrschen soll. Die Behauptung von Welsch diskriminiert viele der zuvor von ihm analysierten und dargestellten Ansätze, ohne hinreichend Argumente gegen sie vorzutragen. Welsch begründet eine übergreifende, generelle und universelle Vernunft als transversale Vernunft im Grunde nur dadurch, dass die Vernunft (offenbar von ihrem Ursprung her) zu einer Einheit zwingt, auch wenn diese Einheit die Anerkennung von Vielheit sei. So stellt er die Vielheit unter eine Perspektive des Selben, was einmal mehr den von Levinas bezeichneten Fehler abendländischer Philosophie ausdrückt, die den Anderen nicht als Anderen erträgt. Er beschränkt die Aussage zudem auf ein Wissen, d.h. er trägt sie rationalistisch verkürzt vor. Ich sehe die Kränkungsbewegungen der Vernunft viel

weiter. Ich sehe, dass sie durch Interaktion und Unbewusstheit viel weiträumiger in der Unterstellung einer Generalisierbarkeit unterhöhlt ist, als es der Diskurs des Wissens ausdrückt.

Doch bleiben wir im rationalen Bestimmungsdiskurs. Welsch unterstellt in seinem Zitat, dass es *eine* Verständigungsgemeinschaft gibt, in der alle *Pluralität als Pluralität* aufgehoben ist. Nur so kann er plurales Wissen unter die *eine* Verständigung von Generalisierbarkeit bringen bzw. eine universelle Geltung transversaler Vernunft bestimmen. Aber genau dies abstrahiert nun von unterschiedlichen Beobachtern, Teilnehmern und Akteuren, die sich bezüglich ihrer Verständigungsgemeinschaften orientieren und situieren. Sie sind immer schon in einer Verständigungsgemeinschaft oder spezifischen Übergängen und Teilmengen bestimmter Verständigungsgemeinschaften gefangen. Was soll dann eine generelle Geltungsgemeinschaft sein? Es müsste ja offenbar eine sein, in der auch der spezifische, eigensinnige, egoistische usw. Ansatz mit aufgeht. Welsch behauptet: „Jede Form von Vernunft – auch jede historische Form – ist gehalten, eine Vielheit in einer einheitlichen Sicht zu verbinden.“ (Ebd., 912) Diese Einheit ist zwar nicht mehr inhaltlich möglich, aber sie ist es für Welsch formal. Damit bezeichnet transversale Vernunft „die Grundform von Vernunft überhaupt“ (ebd., 915).

Unter dieser vereinheitlichenden Sicht erscheint eine Selbstreferenzialität auch von Pluralitätskonzeptionen. Dies gilt für Welsch in zweierlei Hinsicht: „Die Pluralitätskonzeption wird den Forderungen, die sie an andere Konzeptionen stellt, auch selbst, sie wird ihnen in ihren eigenen Aussagen genügen müssen. Zweitens wird sie, performativ betrachtet, ihre eigenen Prinzipien auch in ihrem Vorgehen verkörpern müssen.“ (Ebd., 924)

Der interaktionistische Konstruktivismus teilt diesen Denkschritt nicht. Erstens können wir keine generellen Forderungen an andere Theorien oder eine zugelassene Bandbreite von Kritik in universalistischer Absicht erstellen. Dies heißt aber nicht im Umkehrschluss, dass der Konstruktivismus alles nur relativ oder beliebig sieht. Auch interaktionistische Konstruktivisten gehen von bestimmten Perspektiven aus, die sie mit *ihrer* Verständigungsgemeinschaft teilen. Doch dieses Teilen bedeutet nicht, dass sie alle anderen Ansätze auch teilen müssen. Pluralität bedeutet vielmehr, dass es keine einheitliche Vernunft des Pluralen selbst mehr gibt, weil Grenzen des Teilens vorhanden sind. Der Dissens muss als Dissens möglich bleiben, und dies reicht bis hin zu einer Unüberbrückbarkeit von normativen Vorstellungen. Selbst wenn wir uns in unseren Grenzen sehen, so bedeutet dies nicht zugleich, dass wir uns in ihnen auch noch und immer mit allen Anderen verständigen können. Eine allgemeine Verständigung kann nicht theoretisch durch universelle Geltungsnormen hergestellt werden, sondern erweist sich in den Praktiken, Routinen und Institutionen einer Lebenswelt, die den gesetzten Anspruch stets subvertiert und durch hegemoniale Machtkämpfe entscheidet. Insoweit gibt es als Selbstreferenz nur eine systemimmanente konstruktivistische Referenz, mit der sich andere Ansätze auseinandersetzen können, so wie andere Ansätze ihre eigene Referenz tragen. Pluralität selbst ist eine Beobachterkategorie, die Unterschiede markiert. Dabei ist zu beachten, dass

der gesellschaftliche Rahmen erst in Formen der Demokratie, ein solches Nach- und Nebeneinander von Ansätzen überhaupt gestattet, es also einen gesellschaftlichen Teilnahmerahmen an solcher Freiheit, Widersprüchlichkeit und Ambivalenz gibt. Dieser Rahmen ist umkämpft und selbst in Entwicklung begriffen, den Kämpfen der Beteiligten ausgesetzt. Würden wir diesen Rahmen formal philosophisch fixieren und universalisieren, dann wechseln wir von gesellschaftlich-historischen Prozessen in ein Vernunftkalkül, dass diese Widersprüchlichkeit und Ambivalenz nicht hinreichend auffangen könnte.

Zweitens gibt es für den Konstruktivismus dabei keinen performativen Selbstwiderspruch, weil er anderen Beobachtern erst gar nicht sein Modell von Welt als generelle Sicht aufzwingt. Es ist unmöglich für den Konstruktivismus, andere Ansätze eindeutig über die Richtigkeit und Wahrheit nur noch einer geltenden Vernunft, Norm, Perspektive usw. zu kontrollieren. Dies bedeutet aber nun auch wiederum nicht, dass alle Ansprüche an die Vernunft, Normen, Perspektiven usw. beliebig oder nur noch relativ werden. Sie sind Konstruktionen, die von einer Verständigungsgemeinschaft im Widerstreit in die Lebenswelt eingebracht werden. Pluralität ist hier immer ein Kampfbegriff und kein reines Vernunftkonzept, zu dem es Welsch machen möchte. In Übergängen zu solcher Vernunft sind immer auch Grenzen von Verständigung oder Verstehbarkeit enthalten. Sie sind dabei, wie die vorausgehenden Abschnitte gezeigt haben, immer in Interessen- und Machtstrukturen perspektivisch eingewoben, so dass die Formulierung einer Metatheorie *einer* Vernunft, die das Widersprüchliche und sich Widersprechende auch noch unter ein theoretisches Konzept stellen soll, als unmöglich erscheint.

Diese Unmöglichkeit gibt Welsch in Randbemerkungen auch durchaus zu. Gegenüber nicht-pluralistischen Sichtweisen mahnt er Auskunftspflichten an (sie sollten sich in eine Beobachterposition der Pluralität versetzen, weil heute doch jeder ein plurales Denken erkennen müsse). Die von Welsch geforderten Kriterien wissenschaftlich-vernünftiger Arbeit – vor allem „Vielheitsbeachtung, Spezifitätsbewusstsein, Alternativenanerkennung, Grenzbeachtung“ (ebd., 931) – sind gewiss wünschenswerte Einstellungen für alle wissenschaftlichen Ansätze. Fast jeder gegenwärtige Ansatz wird auch behaupten, dass er sie erfülle. Aber Welsch sieht nicht hinreichend, dass die Beobachter durch sein pragmatisches Gebot (beachte die Pluralität und ermögliche einen Konsens auch über den Dissens) immer überfordert sein werden. Auch die transversale Vernunft ist eine nicht hinreichende Vernunft gegenüber der Pluralität und der gegenwärtigen Unvermeidlichkeit von Dissens. Sie müsste als generalisierende Formalprozedur die Pluralität immer schon zerstören, bevor sie diese zur Geltung bringen kann. Auch eine höchst formale Prozedur des Feststellens von Auskünften und Diskussionsangeboten kann niemals frei von Konkurrenz verschiedener Auskünfte, unterschiedlich mächtig erscheinender Diskussionen, tatsächlich in der Lebenswelt sich durchsetzender und mit Karrieren verbundener Wirkungen sein. Der Dissens weist im Konsens von zugelassenen Verständigungsgemeinschaften auch wieder Grenzen auf, sofern konventionelle Gebote Grenzen und Ausschließungen setzen. Insoweit gibt es einen Dissens, über den vielleicht noch viele einen Konsens erzielen können; aber es gibt auch jenen Dissens, dem von einer Mehrheit oder

Minderheit von unterschiedlichen Verständigungsgemeinschaften nicht zugestimmt werden kann. Die Andersartigkeit des Anderen ist eine stete Grenze, die an- und aufgegriffen wird, wenn wir dabei Grenz- und Ausschlussbedingungen für alle thematisieren wollen. Wir können diese nur als jeweilige Konstrukte bestimmter Verständigungsgemeinschaften re/de/konstruieren, wenn wir nicht in die traditionellen Fallen der Metaphysik zurückgeraten wollen.

Mit Foucault habe ich vor allem diskutiert, wie sich die neuzeitliche Vernunft als ausschließende und disziplinierende vollzieht. Welsch nimmt den Gedanken von Marquard (1981, 107 ff.) auf, der einer solch exklusiven Vernunft eine inklusive zur Seite stellt: Die Ausschluss-Vernunft muss durch eine Vernunft ersetzt werden, die sich auch dem zuwendet, was dem einzelnen nicht in den Kram passt. „Weite, Offenheit, Polyperspektivität, Umfassendheit“ (ebd., 939) werden so zu Ansprüchen einer transversalen Vernunft. Der interaktionistische Konstruktivismus kann diese Ansprüche teilen, aber er sieht sie nur in der Konzeption eines eigenständigen Ansatzes – also in der Konkurrenz mit unterschiedlichen Verständigungsgemeinschaften und in konkreten Aushandlungen mit je spezifischen Interessen – als realisierbar an. Dies gebietet für uns der Beobachter, der sich stets entscheiden muss, mittels welcher Ausschließungen er seine Perspektiven setzt und ausführt, die er sich als noch so weit, noch so offen, noch so variantenreich und umfassend vorstellen mag. Hinter und neben ihm stehen andere Beobachter, die dies dekonstruieren werden. Alle möglichen Beobachter nun auf ein formales Vernunftkonzept zu beziehen, macht aber wenig Sinn, weil es die Pluralität der Unterscheidungen durch das Gebot einer nicht herstellbaren und auch gar nicht wünschenswerten Einheit untergräbt. Warum fällt es uns so schwer, dies zu ertragen?

Im schlimmsten Fall bedeutet dies, dass auch der Konstruktivismus im Konkurrenzkampf abgelöst, vielleicht sogar vernichtet wird. Aber dieser Krieg ist der Krieg der Wissenschaftsgeschichte. Es ist kein illusorischer Frieden einer reinen Vernunft, der sich uns anbietet, sondern immer schon eine strategische Nutzung dieser Vernunft, die uns mahnt, die Vernunft als Maßstab nicht zu überschätzen. Diese Konsequenz habe ich aus Foucault abgeleitet.

Insoweit verzichtet der interaktionistische Konstruktivismus konsequent auf eine letzte, formale Vernunft. Was wir vielmehr betreiben, das ist eine Vernunftsetzung, die als konstruktivistische Eigenheiten gegenüber anderen aufweist (vgl. dazu z.B. die Konkretisierungen in Reich 2005, 2008, 2009). Die Besonderheiten, Ausschließungen und Grenzen als Eigenheiten bedingen eine Konkurrenz zu anderen Denkweisen. Die Generalisierbarkeit und Universalisierung von Theorien ist vorbei. Es lebe der konkrete Widerstreit. Dieser allerdings sollte, und da stimme ich Welsch uneingeschränkt zu, auch möglichst umfassend gelebt werden *können*. Pluralismus ist deshalb immer ein Kampfbegriff.

Aber was, so mag der in der Tradition stehende Philosoph einwenden, ist der Maßstab dieses Widerstreits? Wie wissen wir überhaupt davon, dass es sich um einen Streit handelt? Was ist die Vorverständigung, die wir voraussetzen müssen, um so mit Anderen konstruktivistisch zu argumentieren? Wenn wir nicht die Perspektiven von Beobachtern hätten, sondern ausschließlich aus einer Logik der

Vernunft als einer universell beobachtenden Prozedur argumentieren würden, dann brächten uns diese Fragen in der Tat in große Schwierigkeiten. Aber der Konstruktivismus hat eine radikale Wendung vollzogen, die erkenntniskritisch sehr weitreichend ist. Gegenüber der Logik der Vernunft wird von uns ein Beobachter eingesetzt, der sich dieser Vernunft gegenüber in einer Selbst- oder Fremdreferenz – als Selbst- und Fremdbeobachter – verhalten kann. Die Situierung von Vernunft ist selbst schon ein Konstrukt. Dies hat wesentliche Folgen:

- ▶ Jede theoretische Position oder Option im Widerstreit pluraler Angebote hat ihre jeweils systemimmanenten Sichtweisen, die grundlegend für alles Beobachten und dabei für eine Konstruktion von Wirklichkeit und die Einsetzung bestimmter Wahrheiten sind. Diese Immanenz setzt Grenzen zu anderen Ansätzen. Sie beschreibt Regeln der eigenen Verständigungsgemeinschaft. Sie erzeugt eine Selbstreferenz, die den Selbstbeobachter hindern soll, sich anderen Sichtweisen zu öffnen. Der Ausschluss anderer Sicht- und Denkweisen ist für die eigene Position gewünscht, gewollt und notwendig.
- ▶ Übergänge zu anderen Sicht- und Denkweisen bleiben gleichwohl dann möglich, wenn Fremdbeobachterpositionen eingenommen werden können. Die Systemimmanenz muss bei einem anspruchsvollen, d.h. möglichst weitreichend begründeten Ansatz, immerhin gestatten, dass es auch Zugänge zu anderen Sicht- und Denkweisen geben kann. Entweder werden solche Zugänge als Abgrenzung genutzt (dies ist der Regelfall wissenschaftlicher Auseinandersetzungen, die den eigenen Ansatz durch eine Zunahme von Störerkklärungen gegen jede Kritik letztlich immunisieren wollen), oder sie führen in eine systemtranszendente Perspektive ein, die die Begrenztheit der eigenen Position zu thematisieren versteht (dies ist der seltenere Fall einer Dekonstruktion eigener Begrenztheit). Der Konstruktivismus beansprucht beide Richtungen, weil eine abgrenzende Rekonstruktion nicht ausreicht, konstruktiv mit den Verflechtungen und Übergängen, die auch Welsch als lebensweltliche Perspektiven anmahnt, umzugehen. Die Dekonstruktion ist ein ideologiekritischer Selbstschutz, der den Konstruktivismus immer auch an die Grenze seiner Ausschließungen führt. Aber dies findet nur dann statt, wenn in einem etablierten Konstruktivismus der Dekonstruktivist als Beobachter tatsächlich zugelassen und beachtet wird. Da wir in lebensweltlichen Praktiken, Routinen und Institutionen stehen, kommt es hier weniger auf idealtypische Setzungen an, als vielmehr auf konkrete Untersuchungen von sich ereignenden Interesse- und Machtverbindungen, die das Dekonstruktive immer auch eindämmen und die Systemimmanenz fördern.
- ▶ Die Verständigungsgemeinschaft als Beziehungswirklichkeit und als symbolisch sich wechselseitig kontrollierende, normierende und disziplinierende Gemeinschaft reguliert die Selbst- und Fremdbeobachtungen und verhindert, dass eine transversale Vernunft als gelebte Pluralität überhaupt möglich werden kann. Allein eine Universalisierung der Verständigungsgemeinschaft wäre die Chance, eine übergreifende Vernunft als

Macht- und Geltungsanspruch zu sichern. Aber diese Sicherung scheitert schon in rationalistischen Konzepten daran, dass die Objekt- und Machtfragen der Lebenswelt uns diese Möglichkeit bisher versagen. Würden sie nicht versagen, dann könnte eine universelle Verständigungsgemeinschaft andererseits ihren Konsens als totale Vernunft entfalten, was in ein universelles Dogma führen würde. Dies heißt nun aber nicht, dass unterschiedliche Verständigungsgemeinschaften heute nicht gut daran tun, ihre engen Horizonte zu erweitern und sich für Perspektiven von a/Anderen zu interessieren. Insbesondere eine transdisziplinäre Ausrichtung, die enge Fachgrenzen überwindet, eine interdisziplinäre Orientierung, die eine Zusammenarbeit herstellt, eine radikale Besinnung auf widerstreitende Ansätze, um vertiefende Analysen aus sehr unterschiedlichen Sichten (möglichst mit Vertretern dieser Sichtweisen im konkreten Dialog) zu ermöglichen, sind wünschenswerte, wenngleich im Wissenschaftsbetrieb noch äußerst seltene Möglichkeiten, Verständigungsleistungen zu erhöhen und Diskussions- und Auswahlmöglichkeiten überhaupt zu eröffnen. Aber es ist nicht zu erwarten und zur Zeit auch gar nicht wünschenswert, dies hin zu einer allgemeinen Bewegung bestimmter normativer Setzungen formaler Prozeduren zu verallgemeinern. Eine lebensweltliche Orientierung in der Gegenwart bedeutet vielmehr, zwischen unterschiedlichen Konzepten und Optionen auswählen zu können. Im für die Wissenschaft glücklicheren Falle werden die dabei vorgenommenen Grundoptionen breit und differenziert reflektiert und legitimiert.

- ▶ Blicken wir über den Rationalismus hinaus in die gekränkte Vernunft durch Interaktion und Unbewusstheit, durch Imaginäres und Reales, dann erscheint die Suche nach einer letztlich formalen, universellen Vernunft als illusorisch. Längst ist die einheitliche Vernunft durch egoistische und abgegrenzte, partikuläre, lokale und separatistische Interessen subvertiert. Vernunft bildet aus dieser Sicht ein brüchiges Band, ein Rekonstrukt von gemeinsamen Interessen und Beschränkungen von zu rigider, hegemonialer, unterdrückender Macht, ein Mittel, um den Dissens als Dissens halbwegs kulturell abgefedert zu leben, aber keineswegs mehr ein Konstrukt, dem wir euphorisch als Lösung aller unserer Probleme entgegen feiern können.
- ▶ Im Gegensatz zu Welsch halte ich deshalb Pluralität für einen Kampfbegriff, der von bestimmten Machtinteressen getragen wird. Als solcher dient er im Konstruktivismus nicht dazu, andere Ansätze davon zu überzeugen, ihre je eigensinnige, systemimmanente Perspektive, ihre Argumentationsordnung aufzugeben. Dies wäre nur ein erschliches Angebot, das tatsächlich nicht zu realisieren ist, weil alle Ansätze je ihre Ordnung und Doktrin, ihre Bevorzugungen und Auslassungen entwickeln. Das ist auch gut so, denn sonst wären sie nicht kritisierbar. Zwar haben wir konstruktivistisch gesehen einen universellen Maßstab solcher Kritik verloren, aber ein reflektierter und begründeter Maßstab im Rahmen einer Darlegung unserer partikulären, lokalen und ausschließenden Interessen ist uns geblieben. Wir sollten auch so offen sein, die darin liegende Begrenztheit, soweit es möglich ist, zu thematisieren.

Damit gewinnen wir einen Maßstab, den wir in Verhandlungen, in Dialogen, in Auseinandersetzungen mit Anderen in jedem Einzelfall schärfen, erweitern, leben. Es ist ein Maßstab, der sich durch unsere Beziehungen und Lebenswelt angetrieben und ständig relativiert sieht, den wir nur zirkulär über die Auseinandersetzungen entwickeln können. Er ist veränderlich, brüchig, wandelbar. Und doch erscheint im Relativen auch stets das Absolute (vgl. die erste Kränkungsbewegung), weil wir immer *einen* eigenen Ansatz, *eine* bestimmte Perspektive, *ein* begründetes Denken usw. einsetzen, wenn wir uns über Maßstäbe verständigen. Nur dieses Absolute ist stets schon durch die Prozedur relativiert oder dekonstruiert (vgl. Band 1, Kapitel II.1).

Was erreichbar ist, das sind systemtranszendierende Angebote und Diskussionen, die helfen, das eigene Anliegen zu präzisieren und klarer abzugrenzen, um so eine interessen- und machtbezogene Auswahl durch Beobachter zu erleichtern. Auch der Konstruktivismus tritt bloß als ein Konkurrent auf dem Markt der theoretischen Möglichkeiten an. Er unterbreitet ein spezifisches Angebot für bestimmte Interessenten. Er bemüht sich dabei, Machtaspekte kritisch zu reflektieren. Aber er sieht zugleich die Notwendigkeit dieser ausschließenden und begrenzenden Legitimation ein. Dies macht ihn perspektivisch vielleicht offener dafür, sich möglichen anderen Sicht- und Denkweisen zuzuwenden. Aber es bedeutet keineswegs, dass er nunmehr aus solcher Zuwendung eine Generalisierbarkeit oder Universalität seiner Vernunft ableiten könnte.

3.3.3. Beziehungsfallen

Die Spiegelungen, die wechselseitige Anerkennung in zirkulärer Beziehungsdynamik, die imaginären Beanspruchungen des anderen und die realen Interaktionen mit Anderen, um hiermit an Analyseaspekte aus dem Kapitel Beziehungswirklichkeit zu erinnern, bieten hinreichend Anlass, Subjekte als einerseits freie Akteure und andererseits als eingeschlossen in Muster, in Fallen, in wiederkehrende Bezüge zu betrachten. In diesen Fallen sitzen die Beziehungspartner gefangen, sofern wir diese Gefangenschaft als ein Re/De/Konstrukt formulieren, das uns Abhängigkeiten, Komplementarität, Bindungen, Macht- und Geltungsfunktionen usw. zeigen soll. Aus der Sicht der Beziehungswirklichkeit habe ich als mögliche Fallen, in die man als Selbstbeobachter in Beziehungen geraten kann, die zirkulären Verstrickungen hervorgehoben. In diesem Abschnitt sollen die dargelegten Aspekte und Argumentationen nicht noch einmal wiederholt, sondern in drei Fragehorizonten lebensweltlich, also in einer größeren Perspektive, angegangen werden:

(1) Inwieweit kann und sollte lebensweltlich gesehen der Beziehungsaspekt eher als Struktur oder als Ereignis aufgefasst werden? Macht es überhaupt hinreichend Sinn, Muster von Beziehungen und damit strukturelle Beziehungsfallen zu re/de/konstruieren, wenn wir gleichzeitig die Ereignishaftigkeit und hohe Un-

schärfe und auch den Freiheitsgrad von Beziehungen anerkennen? Stecken Beziehungen mehr in einer Struktur- oder Ereignisfalle?

(2) Beobachter, die sich der Beziehungswirklichkeit widmen und diese lebensweltlich zu deuten versuchen, unterliegen einer hohen Komplexitätssteigerung in ihren Beobachtungen. Wie soll diesbezüglich mit dem Grundsatz verfahren werden, dass die einfachste Lösung zugleich die wissenschaftlich effektivste sein soll? Geraten Beziehungen dann in die Falle der Vereinfachung? Dies soll am Beispiel der Interpunktionen von Beziehungen gedeutet werden.

(3) Beziehungen wie auch die Lebenswelt vermitteln sich über Macht, d.h. Macht durchquert beide Beobachterebenen, wie wir mehrfach hervorgehoben haben. Benötigen wir dann aber nicht eine Begrenzung des Machtphänomens, um noch einen tragfähigen Ansatz zur Verwirklichung möglichst freier, offener, demokratisch orientierter Beziehungen zu erreichen? Oder erwägt der Konstruktivismus hier ein *anything goes*, das selbst die brutalsten Machtformen toleriert, wenn sie denn nur erfolgreich (d.h. innerhalb einer Verständigungsgemeinschaft viabel) durchgesetzt werden?

3.3.3.1 Beziehungen: Struktur oder Ereignis?

Übersetzen wir die Machtfallen nach Foucault auf Beziehungen, dann erkennen wir, dass Beziehungen sowohl nach der Perspektive einer Einheitssetzung (also als Struktur, Muster, Identität usw.) als auch eines Ereignisbezuges (also als Singularität, Individualität, Unbestimmtheit usw.) aufgefasst werden können. Wann immer wir aus der Perspektive einer wissenschaftlichen Zurechnung über Beziehungen verhandeln (also sie z.B. sozialwissenschaftlich, psychologisch oder pädagogisch erforschen), dann wird über kurz oder lang die strukturbezogene Seite meist dominant. Hieraus erwächst sehr leicht die Illusion, soziale Beziehungen in ihren Funktionsweisen umfassend zu verstehen. Dabei wird zunächst nur die Konstruktion eines Strukturmodells und dessen Anwendung in einem begrenzten Beobachtungsfeld verstanden. Zu einem Prüfpunkt solcher Beobachtungen wird es dann immer, inwieweit die Beobachtungen das Ereignis selbst thematisieren lassen. Aber inwiefern ist dies überhaupt möglich?

Der beziehungskritische Intellektuelle erkennt die Grenzen seines jeweiligen Strukturmodells. Er bemüht sich, die beobachteten Beziehungen selbst als Ereignisse zur Geltung kommen zu lassen. Dies allerdings ist schwierig. Befragt er die beobachteten Personen, so geht er meist schon von bestimmten Hypothesen aus, die das Ereignis strukturieren. Geht er in eine teilnehmende Beobachtung ohne eine vorgefertigte Strukturierung hinein, dann gerät das Rekonstrukt der Ereignisse trotzdem unter die Vorgängigkeit seiner Wahrnehmungen mit besonderen Vorlieben und Einstellungen. Insoweit könnte die Darstellung des Ereignisses, wie es sich unverfälscht ereignet, als mögliche Chance erscheinen. Aber dieses komplexe Chaos ist nicht unverfälscht darstellbar. Seine Darstellung lebt vielmehr durch eine imaginäre Motivierung und symbolische Herausstellung bestimmter Seiten, d.h. festgestellter Strukturen, die das Ereignis in einer Bedeutung für be-

stimmt Beobachter und deren Interessen erscheinen lassen. Jede Empirie trägt im Blick auf soziale Felder an dieser Überkomplexität der Ereignisse.

Der interaktionistische Konstruktivismus sieht das Spannungsverhältnis von Struktur und Ereignis für alle Beobachterperspektiven als wesentlich an. Für den Beobachter erscheint es als Spannungsverhältnis zwischen imaginären Vorstellungen oder symbolischen Bedeutungen auf der einen Seite und dem Erscheinen des Realen (der realen Ereignisse) auf der anderen. Dies gilt besonders für die Beziehungsfallen. Sie sind Ausdruck unserer heutigen Lebenswelt. Ganz gleich, ob wir eine beobachtende Beziehungs-Perspektive auf Familien, berufliche Rollen oder Hintergründe von Verhaltensweisen in verschiedenen Lebensbereichen einnehmen, immer wirkt sich die Strukturierung dieser Perspektiven schon vereinfachend auf die Ergebnisse aus. So untersucht der Soziologe z.B. Veränderungen im Familienmuster (vgl. Beck/Beck-Gernsheim 1990), um sich dabei strukturell auf ein Modell von statistischen Beobachtungen und lebensweltlichen Deutungen zu beschränken, ohne die Beziehungswirklichkeit hinreichend kommunikativ (im Sinne von Kapitel III) zu diskutieren; umgekehrt fehlen familientherapeutischen Beschreibungen zu kommunikativen Störungen und Lösungen in Familien die lebensweltlichen Deutungen, die gesellschaftliche Problemlagen umfassend aufarbeiten. Sind wir damit nicht immer Opfer einer vorgängigen, vereinfachenden Strukturierung von Beobachtung, Beziehungswirklichkeit und Lebenswelt?

Die interaktionistisch-konstruktive Argumentation, die ich aufgebaut habe, versucht mindestens, die notwendige Strukturierung perspektivisch zu erweitern und zugleich auf die Ereignisse zurückzubeziehen. Dabei bieten sich drei wesentliche Möglichkeiten an:

- ▶ *Rekonstruktiv* bedeuten die geschilderten Krümmungsbewegungen, dass wir uns möglichen Strukturierungen nicht mehr vereinfachend als Dominanz nur eines Denkansatzes stellen, sondern wissenschaftlich eng legitimierte (teilweise empirisch abgesicherte) Beobachtungen, Beziehungen und Lebenswelt stets aufeinander beziehen, um eine Perspektivenvielfalt zu erreichen. Hierbei sind zwei Fehler besonders zu vermeiden:
 - Interdisziplinarität sollte in wissenschaftlichen Strukturierungen nicht nur bedeuten, verschiedene wissenschaftliche Disziplinen aus einem Denkansatz heraus systematisch in ihren Perspektiven zu vereinigen, sondern muss auch beinhalten, widerstreitende Ansätze mit widerstreitenden Perspektiven hinreichend in das Spektrum einer eigenen Strukturierung aufzunehmen. Dies wird insbesondere durch Teamforschung über verschiedene Denkschulen hinweg erreicht.
 - Transdisziplinarität erscheint als eine Möglichkeit, bisher nicht oder kaum in Verbindung getretene Beobachtungs- und Denkansätze stärker miteinander zu verbinden, um den Ereignischarakter gegenüber bisher üblichen, vorgängigen Strukturierungen wieder stärker zu betonen. Hier erweist sich gegenwärtig der Gegensatz von Geistes-, Gesellschafts- und Naturwissenschaften als besonders problematisch. Teamforschung über

bestehende Fachgrenzen und übliche Kooperationen hinweg werden immer notwendiger.

- ▶ *Dekonstruktiv* ist ein steter Zweifel an der hinreichenden Vollständigkeit und methodologischen Sicherheit unserer Strukturierungen vorzunehmen. Der Dekonstruktivist als Beobachter und Forscher wird in unserer Kultur nicht hinreichend gefördert. Er bezweifelt die Strukturierungsversuche und gibt den Ereignissen ein größeres Recht zurück.
- ▶ *Konstruktiv* sind Lösungen gefragt, die eine beobachtende und wissenschaftliche Verantwortung für Strukturierungen nicht nur für Re- und Dekonstruktionen übernehmen – dies sind die klassischen Aufgaben der Wissenschaft –, sondern die verstärkt auch eine im Sinne der Strukturierung erfolgende Lösung von Problemen durchführen. Dies ist besonders für die Geistes- und Gesellschaftswissenschaften immer dann defizitär, wenn bestehende Zustände zwar re/dekonstruktiv kritisiert werden, aber keine eigene Lösung der Verbesserung erarbeitet wird. Symptomatisch ist dafür z.B. die Erziehungswissenschaft geworden, die überwiegend rekonstruktiv (als Wissenschaft) arbeitet und in der Breite es Praktikern überlässt, Reformmodelle einer besseren Pädagogik durchzuführen. Gegenüber der Reformpädagogik, in der noch eine Einheit von Theorie und Praxis festzustellen ist, hat sich die wissenschaftliche Theorie mehr und mehr von ihrer Praxis und einer eigenen, konstruktiven Mächtigkeit verabschiedet, um sich dann gleichzeitig über die Übermächtigkeit struktureller Vorgaben seitens des Staates und der Bildungspolitik zu beschweren. Dabei wird Wissenschaft immer auch an den eigenen konstruktiven Lösungen gemessen. Gewiss ist jede Rekonstruktion auch eine konstruktive Lösung von wissenschaftlichen Problemen. Aber erst wenn ein eigener Lösungsansatz als praktizierte Beobachtung, als gelebte Beziehungswirklichkeit und als tatsächliches Moment einer Teilnahme und Aktion in der Lebenswelt auftritt, erreichen wir Konstruktivität im umfassenderen Sinne. Für die Pädagogik habe ich dazu einen Ansatz entwickelt (vgl. Reich 2005, 2008, 2009).

Diese drei grundlegenden Perspektiven gelten in einem perspektivischen Zusammenwirken. Dabei fordert der interaktionistische Konstruktivismus dazu auf, nicht nur enge wissenschaftliche Beobachtungen im Sinne einer Objektivierung einzelner Gegenstandsbereiche zu leisten, die möglichst eindeutig begrenzt sind. Wir sollten bei jeder Festlegung eines Eins nach den möglichen Auch fragen. Dies gilt nicht nur systemimmanent für die wissenschaftlich erstrebten Objektivierungen, sondern mindestens auch für eine Thematisierung, was dies für die Beziehungswirklichkeiten und die Lebenswelt bedeutet. Nur über eine möglichst weite Sicht haben wir überhaupt eine Chance, uns den Ereignissen umfassender zu stellen. Dass wir dies tun sollten, liegt daran, dass uns die Ereignisse doch immer wieder in ihren systemischen Rückwirkungen zu unseren Strukturierungen und Konstruktionen einholen.

Der Widerstreit zwischen Struktur und Ereignis ist unüberbrückbar. Er motiviert uns zu Lösungen der Vereinfachung. Daher ist es notwendig, die Vereinfachung

stets kenntlich zu machen und möglichst kritisch zu reflektieren. Eine wesentliche Möglichkeit hierzu ist für die Seite der Beziehungsfallen die Untersuchung der Interpunktion, mit denen wir Ereignisse strukturell auflösen.

3.3.3.2 *Interpunktionsfallen*

Interpunktionen in zirkulären Prozessen sind jene Vorgänge, durch die ein Beobachter im Zirkel selbst oder als äußerer Beobachter oder Beobachter des Beobachters sich Muster, Regelmäßigkeiten beschreibt, um Ursachen, Wirkungen, Rückwirkungen festzuhalten und hieraus Bedeutsamkeit abzuleiten. Ein sehr einfaches Beispiel hierfür haben Watzlawick u.a. gegeben, indem sie die Interaktion eines Ehepaars beschreiben: Sie nörgelt, weil er immer in die Kneipe geht; er geht in die Kneipe, weil sie nörgelt. Beide interpunktieren in der Annahme, dass ihre Wahrnehmungskonstruktion die einzig richtige sei. Wie in sprachlichen Sätzen, so werden auch in zwischenmenschlichen Interpunktionen Satzzeichen gebildet, die einen Anfang, eine Mitte, ein Ende, ein Ausrufe- oder Fragezeichen setzen. So wird dem Anderen eine Wirklichkeit zugeschrieben, die zwar nur meine subjektive Wirklichkeit ist, aber in der Verallgemeinerung zu einer Beziehungsfalle gerinnt: „So bist du!“ Wer immer so bezogen angesprochen wird, der fühlt sich in der Falle und setzt seine Wirklichkeit entgegen. Ein Ausweg erscheint nur dann, wenn das wechselseitige Fallenstellen selbst problematisiert wird. Interpunktionen erscheinen mir allerdings komplizierter, als die Veranschaulichungen bei Watzlawick und anderen zeigen. Knüpfen wir dazu nochmals an Foucault an. Mit ihm haben wir weiter oben von den Ausschließungsgründen der Vernunft gesprochen, die sich im Zirkel mit der Unvernunft dadurch zu unterscheiden lernt, dass sie Abweichungen ausgrenzt und ggf. verfemt. Der Begriff der Interpunktion passt hier sehr gut. So wie es in einer Sprachgemeinschaft üblich ist, sich an die Regeln der Grammatik zu halten und hierdurch richtig zu interpunktieren – was eben auch falsche Interpunktionen nach eindeutigen Vernunftregeln ausschließt –, so gehört es zu den Merkmalen von Beziehungswirklichkeit, dass auch sie Prozeduren der Ausschließung unterliegt, die von vornherein zu gelten scheinen. „Die sichtbarste und vertrauteste ist das *Verbot*. Man weiß, dass man nicht das Recht hat, alles zu sagen, dass man nicht bei jeder Gelegenheit von allem sprechen kann, dass schließlich nicht jeder beliebige über alles beliebige reden kann. Tabu des Gegenstandes, Ritual der Umstände, bevorzugtes oder ausschließliches Recht des Sprechenden Subjekts – dies sind die drei Typen von Verboten, die sich überschneiden, verstärken oder ausgleichen und so einen komplexen Raster bilden, der sich ständig ändert.“ (Foucault 1974, 7 f.)

Verbote sind damit Orte der Interpunktion, in sich selbst durchaus komplexe Muster. Es ist Teil der Interpunktionsspiele der Menschen, solche Verbote in bestimmten Bereichen zu lockern und sie in anderen besonders eng zu ziehen. So gehört es zu den Illusionen insbesondere der Wissenschaftswelt, mittels solcher Verbotsleistungen die Anderen, diejenigen, die nicht mitreden können, auszuschließen, wobei die dadurch entstehende Komplementarität die Gewähr für die

eigene, richtige Denkhaltung zu bestärken scheint. Insoweit sind in Verboten – denken wir nur an Sexualität, Politik oder zugelassene Sprech- und Argumentationsgemeinschaften: Juristen, Ärzte, Lehrer usw. – immer Machtverhältnisse präsent. Menschliches Begehren findet in diesen Verboten den Zirkel von Ego und Alter, von Selbstverwirklichung und Fremden, von Selbst- und Fremdzwängen oder wie immer wir diese gesellschaftlichen Gegensätzlichkeiten, die wir im Umgang mit Wissen und Macht erleben, ausdrücken wollen.

Als zweite Interpunktionsmöglichkeit können wir neben dem Verbot mit Foucault die *Grenzziehung* bzw. *Verwerfung* heranziehen. Dies ist jene Ausschließung, die Foucault insbesondere mit dem Gegensatz von Vernunft und Wahnsinn beschrieben hat. „Seit dem Mittelalter ist der Wahnsinnige derjenige, dessen Diskurs nicht ebenso zirkulieren kann wie der der andern: sein Wort gilt für null und nichtig, es hat weder Wahrheit noch Bedeutung, kann vor Gericht nichts bezeugen, kein Rechtsgeschäft und keinen Vertrag beglaubigen, kann nicht einmal im Messopfer die Transsubstantiation vollziehen lassen und aus dem Brot einen Leib machen; andererseits kann es aber auch geschehen, dass man dem Wort des Wahnsinnigen im Gegensatz zu jedem andern eigenartige Kräfte zutraut: die Macht, eine verborgene Wahrheit zu sagen oder die Zukunft vorauszukünden oder in aller Naivität das zu sehen, was die Weisheit der andern nicht wahrzunehmen vermag.“ (Ebd., 8 f.)

Diese Ausschließung lässt sich, so denke ich, verallgemeinern und aus dem Exemplum von Vernunft und Wahnsinn herauslösen. Der Beobachter interpunktiert durch Grenzen und Verwerfungen, wenn er im Zirkel der Beziehung eine beliebige Grenze setzt oder einen Bruch sieht, aber auch wenn er eine Idee, eine Konstruktion verwirft. Grenzen erscheinen in Beziehungen stets dadurch, dass die Beziehung bestimmten Praktiken (insbesondere normativen), Routinen (insbesondere Mustern der Wiederholung und Gewohnheit) und Institutionen (insbesondere rechtlich abgesicherten Handlungsräumen) unterworfen ist (vgl. Kapitel IV.3.3.1.1). Verwerfungen stellen die Möglichkeit dar, bestehende Grenzen als brüchig zu erleben, also insbesondere einen Wechsel der Praktiken, Routinen oder Institutionen vorzunehmen. Dabei lassen sich Praktiken in der Regel leichter verändern als Routinen, Routinen leichter als Institutionen. Verwerfungen sind allerdings oft auch Abwehrhandlungen, um bestehende Grenzen gegen verändernde Außenwirkungen zu schützen.

Das Verbot ist, wenn wir näher hinsehen, ebenfalls eine Grenzziehung. Aber es liegt meistens vorgängig zu den Ich-Möglichkeiten, indem es einen Maßstab von Verwerfung als Sozialisationsleistung schon in das Ich gesetzt und in ihm begründet hat. Die Grenzziehung selbst schließt die Möglichkeit ein, die gesetzten Verbote rational zu transzendieren bzw. real zu überwinden. Sie kann Wiederholung von Verboten ebenso sein wie Auflösung solcher Verbote. In ihr kann die Betonung von durch Andere gesetzten Grenzen dominieren, sie kann aber auch zur Grenzziehung gegenüber solcher Dominanz entfaltet werden.

Grenzziehungen sind kulturell beeinflusst, aber nicht eindeutig determiniert. Sie fallen allerdings Menschen um so schwerer, wenn diese ihr Ich nicht stärken und den scheinbar leichteren Weg der Vermeidung gehen wollen.

Eine besondere Grenze bietet *die Auffassung von wahr und falsch*. Foucault nennt sie als einen dritten Ausschließungsgrund. Dieser ist zugleich der mächtigste, denn hinter ihm entfaltet sich ein Wille zur Wahrheit, der sich in gesellschaftlichen Institutionen versinnbildlicht und reproduziert. Es ist dies ein historisches, institutionelles, zwar veränderbares, aber doch je vorgängiges System von Lebens- und Verkehrsformen, nach dessen Geltung ausgeschlossen oder zugeordnet wird.

Es bleibt die Frage, warum ich gerade Ausschließungsgründe auf die Interpunktion beziehe. Es sollte deutlich sein, dass Interpunktionen in einem Beziehungszirkel Unterscheidungen eines Beobachters sind. Es sind damit jene konstruierten Punkte, an denen sich etwas in Zeit und Raum entscheidet und sichtbar (beobachtbar) wird. Es sind also Stellen, in denen der zirkuläre Fortgang selbst eine Unterbrechung, mithin eine Ausschließung erfährt. So entsteht in dem Beispiel des nörgelnden Ehepaares aus der Beobachtung des Paares selbst eine Ausschließung des eigenen Beteiligtseins am Zustand des zirkulären Musters, der eigenen Teilnahme und Aktion. Der äußere Beobachter beobachtet die Interpunktionen, die er als Ausschließungen erkennt und die er konstruierend zusammenfügt, um ein ganzes Bild zu erhalten.

Nehmen wir die drei Ausschließungsgründe verallgemeinernd auf, dann müssen wir sie allerdings auch von der Konstruktion einer einheitlichen Beobachtung befreien. Verbote reichen in den Beobachtungen bis hin zu den Überschreitungen des Verbotenen. Auch solches Überschreiten kann eine Interpunktion sein. Grenzziehungen und Verwerfungen reichen bis hin zur Selbstauflösung, zur Verwischung von Grenzen und zur Verschmelzung, mit der ebenfalls interpunktiert werden kann. Wahrheit findet ihren Kontrast im zugeschriebenen Falschen. So sind es jeweils mögliche Übergänge, Transformationen von Ausschließung, die in den Beobachtungen erscheinen, wenn wir diese selbst verflüssigen. Aber wir neigen auch dazu, diese Verflüssigung wieder imaginär zu verdichten und symbolisch zu vereinheitlichen, wenn wir bei Verboten von gehörig und ungehörig, angemessen und unangemessen, freundlich und unfreundlich, angenehm und unangenehm usw. sprechen. Im Rahmen der Grenzziehung lassen sich solche Gegensatzpaare konstruieren. Im Blick auf die von Foucault intendierte Gegensätzlichkeit von Vernunft und Wahnsinn sprechen wir z.B. gerne von rational und irrational, verstehbar und unverständlich usw. Und auch wahr und falsch zeigen Facetten der Konstruktion, die unendlich variieren können: Begründet und nicht begründet, hinreichend begründet und nicht hinreichend genug begründet, legitim und illegitim, eindeutig und uneindeutig, geordnet und kontingent usw.

Damit sehen wir in interaktionistisch-konstruktiver Interpretation, dass Interpunktionen selbst in Muster zerfallen, die ein Beobachter konstruiert. Es sind zunächst immer Konstrukte der sich direkt im Beziehungszirkel selbst Beobachtenden, dann Konstrukte der in Beziehung sich und andere Beobachtenden, wenn sie virtuell aus diesem Zirkel in eine andere Ebene des sich Beobachtens wechseln, schließlich Möglichkeiten dritter oder weiterer Beobachter, die außerhalb des Zirkels, und doch mehr oder weniger teilnehmend mit dem Zirkel verbunden, beobachten. Die Ausschließungsgründe sind Kontrollmechanismen, die

bewirken, dass die Geltungsbedingungen des Beziehungszirkels überhaupt als Konstrukt entwickelt werden. Hier ist es wichtig festzuhalten, dass diese Ausschließungen nicht nur kognitiver Natur sind, sondern den ganzen Körper umfassen. Sie sind mit zentrifugalen oder zentripetalen (imaginären) Kräften in den Beziehungen verbunden (vgl. Kapitel III.2.3.2.2). Alle kommunizierten Inhalte in einer Beziehung als auch die Beziehungsebene selbst, die voll von affektiven Besetzungen und deren Kontrolle ist, sind betroffen. Die Inhalts- und Beziehungsebene sind damit zwei Beobachtungsbereiche eines Beobachters, der diese Sphären künstlich unterscheidet, um die Interpunktionen überhaupt in zugeschriebenen Perspektiven festlegen zu können. Auch diese Unterscheidung ist daher eine Grenzziehung, die durch Ausschließung besser sehen will.

Eine Beziehung ist damit eine Konstruktion, die sich setzt, indem sie andere(s) ausschließt. Über diese Ausschließungen entwickelt sie ihr je eigenes Gespräch.

Innerhalb der Entwicklung der Beziehung bemerken wir dabei eine Differenzierung von Ausschließungen und damit weitere Interpunktionen, die sich nach Prozeduren der Verständigung entwickeln: Sie erscheinen als Maßgaben von Klassifikation, Anordnung und Verteilung. Foucault beschreibt dies für die Problematik von Diskursen, die mit unterschiedlichen Ereignissen und Zufällen umgehen müssen. Um dies zu erreichen, *kommentiert* sich ein zirkuläres System.

Interpretieren wir auch dies aus konstruktivistischer Sicht. Kommentare beinhalten eine sehr unterschiedliche Reichweite. Am weitesten reichen solche, die den gesellschaftlichen Entwicklungsgang überhaupt mittels Erzählungen, Mythen, projektiven Selbst- und Fremdbildern wiederholen, tradieren, abwandeln usw. Dies reicht bis in die Kommentierungen einer Paarbeziehung oder in das Selbstgespräch. Der Kommentar wird zu einer Interpunktion von Ereignissen, die konstruierend zusammengefügt werden. Er entsteht besonders dort, wo Ereignisse Lücken aufweisen, wo es Sprünge oder Unpassendes gibt. Kommentare gleichen dies durch Konstruktivität aus. Der Kommentar ist die Versprachlichung oder Verbildlichung oder das Gefühl, die durch Beobachtung selbst entstehen und diese Beobachtung in die Bedingungen der Ausschließung einbeziehen und damit auf Handlungen und Teilnahmen zurückbeziehen. Auch Gefühle kommentieren, indem sie dem Beobachter Übereinstimmung oder Abwehr signalisieren (vgl. Kapitel III.2.2). Es ist hier das Spiel von Eins und Auch, das wir weiter oben kennenlernten, der Fluss der Imagination, die sich im Übergang ins Symbolische Wirklichkeiten schafft, indem sie etwas kommentiert. Einzel- und Gruppenkommentare unterscheiden sich, Sinn und Geltung sind unterscheidbar.

Foucault begrenzt den Kommentar, indem er darauf abhebt, dass er vor allem das zu sagen hat, was an anderer Stelle schon verschwiegen artikuliert war. „Das unendliche Gewimmel der Kommentare ist vom Traum einer maskierten Wiederholung durchdrungen: an seinem Horizont steht vielleicht nur das, was an seinem Ausgangspunkt stand – das bloße Rezitieren. Der Kommentar bannt den Zufall des Diskurses, indem er ihm gewisse Zugeständnisse macht: er erlaubt zwar, etwas anderes als den Text selbst zu sagen, aber unter der Voraussetzung, dass der Text selbst gesagt und in gewisser Weise vollendet werde. Die offene Vielfalt und das Wagnis des Zufalls werden durch das Prinzip des Kommentars von dem, was

gesagt zu werden droht, auf die Zahl, die Form, die Maske, die Umstände der Wiederholung übertragen.“ (Foucault 1974, 18)

So betont Foucault für den Kommentar, dass das Neue nicht in dem Gesagten selbst, sondern in der Wiederholung liegt. Gerade dies ist für Beziehungen immer wieder typisch. Dabei jedoch müssen wir, so denke ich, zwei zusätzliche Positionen beachten, um solche Kommentierung zu situieren.

Einerseits kommentiert man nur, wenn man sich in seinem Kommentar selbst beobachtet und gegebenenfalls von Anderen hierin beobachtet wird. Kommentare sind nur im Blick auf einen solchen beobachtenden Kontext überhaupt möglich. Und in diesem Wechselspiel mögen sie alle möglichen Formen annehmen, die sich als Neues maskieren.

Andererseits aber sind wir es, ist es Foucault, der die Maske herunterreißt, indem er als äußerer Beobachter von Kommentaren sich über Kommentare äußert. Erst aus dieser Sicht ist es überhaupt möglich, die Wiederholung zu sehen und sich selbst als neuen Kommentar in das Spiel einzufügen. Da wir aber keine Begrenzung der Beobachter, die neben- oder nacheinander stehen, angeben können, ist die Möglichkeit der Kommentierung über die wiederkehrenden Kommentierungen jeweils neu und anders möglich. Deshalb gibt es keine letzten Meta-Kommentare.

Kommentare sind sekundäre Bearbeitungen eines Beobachters, der sich in sich situiert weiß oder aber auch virtuell aus sich heraustreten kann, um gleichsam mit einer anderen Perspektive auf die Ereignisse zu schauen. Von dieser Perspektive aus entdeckt er die Wiederholungen, die Muster, die er konstruierend und kommentierend entwirft. Mit ihnen tritt er bearbeitend in die Beziehungszirkel ein, in denen er auch imaginär verdichtend und verschiebend operiert. Dort, wo ihm diese Perspektiven seiner Konstruktionen nicht in den Sinn kommen, befindet er sich meist in der Wiederholung eines je schon erreichten Musters, dessen Kommentierungen bloße Wiederholungen als Anpassung sind.

Insofern werden die Interpunktionen von einem Beobachter besorgt, der selbst wie eine Instanz (der Sorge) in der Zirkularität von Beziehungen auftritt und die Diskurse in diesen führt. Durch seine Kommentierungen erweitert er die Texte, schafft er Neues, um sich zugleich zu wiederholen. So wird der Beobachter selbst zur Stelle der Verknappung des Neuen, indem er Muster konstruiert.

Hier mag die Frage entstehen, welche Beobachter wir dann noch namhaft für die Entstehung wirklich neuer Beobachtungen und damit für Wechsel in Interpunktionen machen können. Für Foucault ist das die Frage nach dem Autor. Hinter ihm steckt ursprünglich die Autorität der Aussage, die auf seine Authentizität als besonderer Mensch zurückweist. „Der Autor ist dasjenige, was der beunruhigenden Sprache der Fiktion ihre Einheiten, ihren Zusammenhang, ihre Einfügung in das Wirkliche gibt.“ (Ebd., 20) Diese Aussage trägt stark rekonstruktiven Charakter. Der Autor mag konstruktivistisch gesehen aber auch der beruhigten Sprache ihre Beunruhigung über das Imaginäre zurückgeben, wenn er seine Interpunktionen setzt. Gleiches wird lebensweltlich meist von den Beobachtern verlangt, die die Wirklichkeit originär schauen: Auch sie müssen in ihrer Authentizität abgesichert erscheinen. Diese Ansicht hat wissenschaftliche

Beobachtungen immer stärker in das Korsett enger Beobachtungswirklichkeiten gezwungen, die sich durch die Wiederholbarkeit der gewonnenen Beobachtungen ihre Wirklichkeit schaffen. So wird der Beobachter entindividualisiert und verallgemeinert, um ihn zu kontrollieren. Das Misstrauen richtet sich in solcher Weltsicht auf das Individuum, aber kaum mehr auf diese Zuschreibung von Interpunktionen selbst.

Der Wechsel von Fremdbeobachtungsleistungen hin zu immer stärkerer Selbstbeobachtung, den ich für den zivilisatorischen Prozess mit Elias bezeichnet habe (vgl. Band 1, Kapitel I), erzwingt vor diesem Hintergrund für die Beobachter eine doppelte Interpunktionsfalle: Einerseits kommentieren die Beobachter ihre eigene Identität in der Form der Masken der Wiederholung, und sie binden sich hierüber den Texten, Bildern, Gefühlen ihrer Epoche ein; andererseits bleiben sie Beobachter oder Autoren einer Sicht, die sich darin auch neu schauen können und einen Meta-Kommentar ihrer Beobachtungen finden, der sie zumindest in dem Muster der Wiederholung und dann auch gegebenenfalls der möglichen Veränderung zeigen lässt.

Bleiben wir in der ersten Position des Beobachtens, so unterliegen wir der Wiederholung, ohne sie zu bemerken. Es geht uns wie dem Ehepaar, das sich streitet, weil er ständig in die Kneipe geht, weil sie nörgelt; sie aber nörgelt, weil er ständig in die Kneipe geht. Nach diesem Muster organisieren sich viele Beziehungswelten.

Die zweite Position vermag solche Muster zwar zu schauen und dadurch in ihrer Interpunktion zu bezweifeln, sie vermag uns die Zirkularität, die Ganzheit solcher Interpunktionen als *einen* Blick auf sie zu zeigen, aber sie ist doch nie die Gewissheit eines vollständigen Schauens von wahren Mustern, die immer gelten. Denn dann müssten wir die letzte Beobachterposition im Neben- und Nacheinander gefunden haben, um sicher alle möglichen Interpunktionen zu übersehen. Behaupten wir dies, so sitzen wir erneut in der Falle der ersten Position.

Wie sollen wir uns damit jedoch überhaupt noch der Behauptung von Interpunktionen als Charakterisierung eines allgemeinen Musters sicher sein? Zerfällt mit dieser Sicht nicht alles in Beliebigkeit?

Es zerfiele in der Tat in Beliebigkeit, wenn wir den Beobachter als zeitlose Gestalt konstruierten und kommentierten, wenn er rein subjektiv, ahistorisch, getrennt von seinen sozialen und kulturellen Kontexten bliebe. Dieser Beobachter wäre eine Fiktion außerhalb der Lebenswelt. Der Beobachter verliert für den interaktionistischen Konstruktivismus aber seine Fähigkeit, subjektive Einzelheit überhaupt hinreichend praktizieren zu können, weil er systemisch stets schon in Lebenswelt eingeschlossen ist. Akzeptieren wir dies, dann bleibt dennoch Verständigung möglich, weil wir einen solchen Beobachter im Neben- und Nacheinander von Anderen, von sozialen Interessen, von Bedürfnissen usw. situieren können, weil wir über die imaginative Kraft und eine symbolische Umwandlung dieser Kraft in Verstehen als Aushandeln mit Anderen (auch im Sinne von Dissens) verfügen. Wir verlieren die Strenge *eines* Ausschließungsstatbestandes und gewinnen die Offenheit für unterschiedliche Sichtweisen, die sich ausschließen. Insofern sich daher *bestimmte* Interpunktionen in unsere Be-

obachtung als Muster einschleichen und wir mit ihnen erfolgreich arbeiten, d.h. konstruktive Zuschreibungen vornehmen, bleiben wir durch die Individualität des Beobachters, durch sein Ich selbst davor gewarnt, Unterschiede auszuräumen, um unsere Suche nach Mustern vorschnell zu befriedigen. In unserem Alltag erfahren wir oft, dass es uns so durchaus gelingen kann, die widersprüchlichsten Sichtweisen in uns und von uns nach- und nebeneinander zu erlauben, ohne darüber im Sinne strenger ausschließender Vernunft der Wissenschaft verrückt werden zu müssen. Insbesondere der Pragmatismus reflektierte auf diesen Umstand und entwickelte dazu wesentliche Einsichten, indem er die gerechtfertigten Behauptungen auch der Wissenschaft an die lebenspraktischen Bedingungen des Handelns zurückknüpfte und auch Wissenschaft als Handlung begründete.

Thomas Kuhn (1976) hat darauf aufmerksam gemacht, dass insbesondere die Wissenschaften Muster ausprägen, die für die jeweiligen Konstrukteure wie zeitlose Botschaften durch die Diskurse kreisen, für die Entwicklung jedoch nur als Punkte in einem Prozess gelten können. Hier sehen wir die Kreisförmigkeit der ewig gleichen Fragen, aber auch die variierenden Antworten, die sich mehr oder minder auf vergangene Beobachtungen beziehen und diese kommentieren. Der Blick auf das wiederholende Muster ist der Kommentar, der der Wiederholung dient (Rekonstruktion) oder diese dekonstruktiv entlarvt. Der Blick auf die Entwicklung zeigt die Individualität von Beobachtungen, indem wir Punkte in der Spirale der Entwicklung ausmachen, an denen Neues entstand. Dies führt bei rekonstruktiver Dominanz oft in eine naive Fortschrittsgläubigkeit. Daher ist auch hier eine dekonstruktive Perspektive wichtig, um nicht in einfachen Diskursen der Anpassung zu enden.

In der Wissenschaft spricht man gerne von Disziplinen, um die Beschränkung, die Disziplinierung zu betonen, die darin wurzelt, sich hin auf einen Beobachtungsvorrat und einen Modus bevorzugter Beobachtung auszurichten. Damit wird interpunktiert. Damit wird zugleich oft die Möglichkeit des Neuen verhindert. Blicken wir genauer hin, dann erkennen wir mit Foucault eine wichtige Rahmenbedingung wissenschaftlicher Interpunktionen: „Innerhalb ihrer Grenzen kennt jede Disziplin wahre und falsche Sätze, aber jenseits ihrer Grenzen lässt sie eine ganze Teratologie des Wissens wuchern.“ (Ebd., 23) Dort schleichen die Monstren unmittelbarer Erfahrung herum, die Imaginationen, die Grenzen überschreiten, dort atmet das Heterogene, dort lauert der Alien, dort gibt es nicht einmal einen Irrtum „im strengen Sinn, denn der Irrtum kann nur innerhalb einer definierten Praxis auftauchen und entschieden werden“ (ebd.). In diesem Innerhalb der Beobachtungsposition und der mit ihr eingenommenen Kommentierung erscheint eine „diskursive Polizei“, die die Disziplin als Kontrollprinzip umsetzt und zu einer permanenten Reaktualisierung der Regeln des Beobachtens führt (ebd., 25).

Die Etablierung wissenschaftlicher Diskurse, um die Interpunktionen wahrhaft beurteilen zu können, geht zugleich mit einer Verknappung der beobachtenden Subjekte einher, denen solche gültige Beobachtung überhaupt als Teilnahme aktiv zugestanden wird. Sie entmündigen die subjektiven Massen, indem sie in ihrem gutachterlichen Zirkel jenes Geheimwissen etablieren, das als Medizin,

Mathematik, Rechtswissenschaft oder welche Wissenschaft auch immer erscheint. Diese Disziplinen zu sichern, werden Rituale aufgerichtet, die die Qualifikationen schützen, die Gesten, Verhaltensweisen und besonderen Umstände definieren und die Zeichen begrenzen, die Geltung beanspruchen (vgl. ebd., 27). So diszipliniert sich das Wissen als Geheimnis, das nur durch lange und mit Zulassungsbeschränkungen versehene Aneignungswege zu einem Besitz werden kann, der sinnvolle und wissenschaftlich hinreichende Beobachtungsinterpunktionen erlaubt. Die Kommentierungen dieses Rituals sind längst umfassender geworden als die tatsächlichen Regeln, nach denen beobachtet wird. Das Geheimnis produziert ständig neue Variationen, um Geheimnis bleiben zu können. So wird die vermeintlich freie Beobachterposition der Moderne und der Demokratien durch Ausschließungsgründe reguliert, die wahre von falschen Beobachtungen sondieren. Vor Gericht, in der Politik, in der Wissenschaft, in den Bürokratien, insgesamt bei gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen gelten solche ritualisierten Beobachterstandpunkte mehr als jede andere Position. Gleichwohl führen sich die wissenschaftlichen Disziplinen in ihrem Wahn nach einzig gültiger Interpunktion von Beobachtungen immer mehr dadurch ad absurdum, dass sie selbst in Widersprüchlichkeiten zerfallen sind, die unter ihrem Namen als vermeintliche Einheit verborgen und verschleiert werden. Pluralität und Dissens holen alle Entscheidungen ein. So streiten am Ende die Gutachten gegeneinander, und die Öffentlichkeit glaubt naiverweise noch an das persönliche Versagen einzelner Gutachter, statt sich des Rituals selbst kritisch anzunehmen.

Die Beziehungswirklichkeit unterliegt im Blick auf solche Diskurse oft einem Begründungs- und Erwartungsdruck. Eine äußere Position des Wissens soll als Entscheidungshilfe für Entwicklungen, Ausschließungen, Veränderungen in Beziehungen herangezogen werden, um den verunsicherten Beobachter normativ zu leiten. Hier wuchert eine unendliche Ratgeberliteratur, deren Vorschläge als normative Kommentare die Beobachter disziplinieren. Der Beobachter muss Kraft aufwenden, sich gegen die Interessen jener, die immer schon für ihn beobachtet haben, zu wehren. Dazu muss er zunächst zurück zu seinen Imaginationen finden. Was motiviert die eigenen Symbolsetzungen? Und auch, wenn es hierauf keine klaren Antworten gibt: Was sind die Interpunktionen, die sich un/bewusst ergeben haben? Bei den Interpunktionen kommt es darauf an, sich als Beobachter ständig selbst zu verdächtigen. Denken wir an Universalien unserer Beobachtung, so sollten wir den Blick gezielter auf das Besondere lenken, das uns jene Illusion wieder nimmt. Denken wir an höhere Wesen, höhere Leistungen oder ein allgemein Höheres, so sollten wir besser zunächst auf das Sinnlich-Körperliche blicken, bevor uns die Sinne und die Körper in Illusionen abstrakter Welten aufgehen. Denken wir an Ordnung und nichts als Muster solcher Ordnung, dann sollten wir das Kontingente aufsuchen, um uns unsere Illusion von Ordnung zu relativieren. So leisten die damit vollzogenen Umdeutungen zumindest, dass wir immer dann, wenn wir in der Zirkularität unseres Denkens auf die Schematisierungen einer verdinglichten Beobachterwelt zurückfallen, diesen Rückfall nicht mit einem Gewinn von wahrer Erkenntnis und einem Sieg über die Unschärfe unserer Beziehungswirklichkeit verwechseln.

3.3.3.3 *Die Machtbindung von Beziehungen und Lebenswelt – Adornos Variablen zum autoritären Charakter neu gedacht*

Die Diskussion der Objekt- und Machtfallen zeigte lebensweltliche Praktiken, Routinen und Institutionen, die für Beziehungen immer eine Relevanz und einen Kontext darstellen. Eine besondere Art von Beziehungsfälle sind Einstellungen und Haltungen, die sich unter dem Stichwort des „autoritären Charakters“ zusammenfassen lassen. Hier bin ich insbesondere durch die persönliche Begegnung mit Ernst Federn, der sieben Jahre im Konzentrationslager überlebte, dafür sensibilisiert worden, wie konkret Machtmechanismen hierbei zu erfassen und zu diskutieren sind (vgl. dazu mein Beispiel in Reich 1993, 1996 a und [online hier](#), das ich im Blick auf die Erfahrungen von Bettelheim und Federn im Konzentrationslager dargestellt habe; dort geht es um die Frage einer systemischen Wechselwirkung zwischen Tätern und Opfern und Konsequenzen, die daraus für ein dekonstruktivistisches Erziehungsziel zu ziehen sind). An dieser Stelle will ich auf Theodor W. Adorno eingehen, der in seinen „Studien zum autoritären Charakter“ (1973) der Frage nachgegangen ist, warum bestimmte Menschen antisemitische und undemokratische Haltungen einnehmen und andere nicht. Adorno versuchte unter dem Eindruck des Nationalsozialismus bestimmte Typologien von politischen Haltungen zu entwickeln, die unter dem nicht unproblematischen Begriff „Charakter“ gefasst wurden. Günstiger wäre es, hier von einem Habitus zu sprechen, der verschiedene Haltungen und deren Erzeugungsmechanismen beschreibt, da der Begriff Charakter oft naturgemäß im Sinne anlagebedingter Dispositionen festgeschrieben scheint. Adorno jedoch spricht von Dispositionen, die durch Sozialisation angeeignet wurden und die selbst veränderlich sind. Interessant an seiner Arbeit ist, dass er unter dem Einfluss der Psychoanalyse hierbei eher psychologische – oder beziehungsmaßige – Aspekte als Variablen definierte, die einen bis heute wichtigen Erklärungsansatz bieten können. Es geht dabei nicht nur darum, bestimmte gesellschaftlich wirksame Verhaltensweisen zu bezeichnen, sondern zugleich bis auf die Beziehungsebene konkret zu bestimmen, wie sich die Lebenswelt mit der Beziehungswelt in bestimmter Weise vermittelt. Ich will auf das Werk, das in umfassender Autorenschaft auch mit anderen Forschern stand, hier nur sehr beschränkt eingehen, indem ich mich allein auf die Variablen konzentriere, die antidemokratisches Verhalten beschreiben lassen. Diese Variablen werde ich dann mit von mir gesetzten beziehungsbezogenen Aspekten vergleichen, um damit einen konstruktivistischen Weg auszudrücken, wie wir heute auf der Beziehungsebene Verhaltensmerkmale bestimmen und auch empirisch untersuchen können, die eine demokratische Orientierung zum Ausdruck bringen. Adornos Variablen drücken negativ gesehene Eigenschaften aus, für die aktualisierte Fassung aus konstruktivistischer Sicht wähle ich positiv erwünschte Verhaltensweisen (vgl. das Schaubild auf der nächsten Seite).

	Adornos Variablen anti-demokratischen Verhaltens (1973, 45 ff.)	Interaktionistisch-konstruktivistische Merkmale demokratischen Verhaltens
1	Konventionalismus	Pluralismus und Diversität
2	autoritäre Unterwürfigkeit	symmetrische und komplementäre Beziehungen
3	autoritäre Aggression	gewaltloser Widerstand
4	Anti-Intrazeption (Gefühlsabwehr)	Empathie und Sensibilität
5	Aberglaube und Stereotypie	Paradoxie, Ironie und Ambivalenz
6	Machtdenken und „Kraftmeierei“	Begrenzung hegemonialer Macht
7	Destruktivität und Zynismus	Ressourcen- und Lösungsorientierung
8	Projektivität	Perspektivität
9	übertriebene Beschäftigung mit Sexualität	Sex und Gender

zu 1) Konventionalismus versus Pluralismus/Diversität

Konventionalismus bedeutet für Adorno eine starre Bindung an die konventionellen Werte des Mittelstandes, wobei die Anpassung an vorherrschende Werte offenbar viele Vorurteile generiert. Allerdings ist der Zusammenhang zwischen Konventionalismus und antidemokratischem Potenzial dann nicht zwingend, wenn zugleich ein soziales Gewissen entwickelt wird (ebd., 47). Konventionalismus im engeren Sinne ist deshalb nur dann gegeben, wenn ein Individuum durch gesellschaftlichen Druck starr an gesellschaftlichen Normen festhält, die es durch eine augenblickliche Identifizierung mit einer Kollektivmacht (ohne eigenes, kritisches Gewissen, ohne innere Ich-Stärke) gewinnt.

Der konventionelle Spießbürger, den Adorno noch vor Augen hatte, erscheint heute in pluralisierter und diverser Form. Dabei ist diese Pluralität und Diversität zugleich sein Verhängnis wie seine Überlebenschance. Zunächst erzwingt die Pluralisierung der Gesellschaften durch Erhöhung der Migrationsströme und Globalisierung der Warenmärkte bei allen lokalen Rückschritten, die es auch gibt, die Auflösung allmächtiger Kollektivmächte, so dass zwar nicht der Konventionalismus verschwindet, aber wohl seine bindenden Kräfte an große Hegemonien, die unbezweifelt sind. Je mehr dies geschehen kann und politisch durchgesetzt bleibt, desto stärker mag sich eine Diversität äußern, die genuin ein Feind des starren Konventionalismus ist. Eine solche Diversität bringt zugleich ein Bewusstsein für die Mächtigkeit der Konstruktivität hervor, die sich darin ausdrückt, dass die Menschen (und nicht nur die Konstruktivisten) begreifen, dass ihre Konventionen Konstrukte auf Zeit sind, die sich nicht mehr starr und unwiderrufbar zuschreiben lassen. Aber da wir wissen, dass es sich um Konstrukte handelt, wissen wir auch davon, wie schnell sich Platz und Zuschreibung ändern können. Insoweit sind Pluralität und Diversität Kampfbegriffe einer Demokratie, die von den Akteuren und Teilnehmern immer wieder eingefordert und gegen einen möglichen Konventionalismus der Vereinheitlichung kritisch verteidigt werden müssen.

John Dewey (MW 9, 89 ff.) hat zwei Kriterien für demokratisches Verhalten entwickelt, an die sich der Konstruktivismus anschließen kann (vgl. auch Reich [2005](#); 2008):

(1) Wie vielfältig und unterschiedlich sind die bewusst geteilten gemeinsamen Interessen in einer *Community*? Demokratie kann sich dort leichter entwickeln, wo es zahlreiche und unterschiedliche Interessen gibt, weil und insofern es hier Wege des Denkens gibt, in denen die Unterschiede der Interessen innerhalb eines sozialen Rahmens geachtet und entwickelt werden. Dann kann sich auch kein starrer Konventionalismus ausprägen, sondern es wird Diversität innerhalb der Gemeinschaft geschätzt und geachtet.

(2) Wie vollständig und frei ist der Austausch mit anderen *Communities*? Demokratie kann sich dann leichter entwickeln, wenn die Interaktion mit Unterschieden nicht nur in einer sozialen Gruppe, sondern vor allem zwischen unterschiedlichen sozialen Gruppen in einer Gesellschaft tatsächlich stattfindet. Wenn und insofern Verhaltensweisen in der Gesellschaft entwickelt werden, die kontinuierlich und konstant neue Herausforderungen hervorbringen und diese an den sozialen Wechsel mit unterschiedlichen Interaktionen anzupassen verstehen, wenn dies so geschieht, dass sich die unterschiedlichen Gruppen in ihrer Unterschiedlichkeit respektieren und in den Interaktionen miteinander auskommen, dann wird ein starrer Konventionalismus keine Chance als Zuflucht in eine hegemoniale Kollektivität haben.

zu 2) autoritäre Unterwürfigkeit versus symmetrische und komplementäre Beziehungen

Autoritäre Unterwürfigkeit bezeichnet bei Adorno eine unkritische Unterwerfung unter idealisierte Autoritäten, die der eigenen Gruppe angehören. Zwar sind solche Unterwerfungen im Sinne von Gehorsam, Respekt usw. gegenüber anderen Personen durchaus verbreitet und z.B. in der Erziehung üblich, aber hier ist ein übermäßiger, totaler, emotionaler Mechanismus gemeint, der ein Bedürfnis nach Unterwerfung in masochistischer Weise ausdrückt. Entweder fehlt auch hier ein eigenes Gewissen und eine entsprechende Moral oder die Unterwürfigkeit soll helfen, ambivalente Gefühle gegenüber Machtpersonen zu begrenzen, indem sie in Ehrfurcht, Gehorsam oder Dankbarkeit gegenüber Autoritäten unkritisch transformiert wird (Ich-Schwäche).

Solche Unterwürfigkeit mag nicht nur Personen gegenüber geübt werden, sondern auch gegenüber Religionen oder Ideologien. Hier begibt man sich in eine komplementäre Rolle, wobei die eigene Unterwerfung zugleich einen Machtzuwachs durch Teilhabe an einem System/einer Ideologie bedeutet.

In der konstruktivistischen Kommunikationstheorie wäre autoritäre Unterwürfigkeit eine durchgehend komplementäre Beziehung, die zu wenig Ich-Autonomie erlaubt und die grundsätzlich als beziehungszerstörend angesehen wird. Aber die Alternative ist nicht eine durchgehend symmetrische Beziehung, in der alles gleich zwischen den Individuen gemacht oder geteilt werden muss. Auch eine solche Beziehung wäre zutiefst zerstörend und würde in Konsequenz immer wieder in symmetrische Eskalationen führen, um sich gegenseitig zu beweisen,

wie viel gleicher der eine als die andere ist. Der beziehungsmäßige Idealfall ist eine diskontinuierliche, d.h. nicht durchgehend festgelegte und in stetigem Wechsel stattfindende Beziehung mit Symmetrien und Komplementarität. Dies setzt voraus, dass beide Seiten jedoch immer in Frage gestellt und ausgetauscht werden können, sofern die Möglichkeit und Bereitschaft hierzu entwickelt werden kann. Die Möglichkeiten (z.B. durch Beruf, familiäre Verpflichtungen, eigene Ressourcen usw.) mögen nicht immer umfassend in Autonomie gegeben sein, aber die Bereitschaft, die eigene Position und Haltung zu diskutieren, ist eine entscheidende Voraussetzung, um unterschiedlichen Formen von Unterwerfung zu entkommen und Ich-Stärke als Bereitschaft zu eigenen Handlungen und Verantwortungen zu entwickeln. Dies ist der bleibende Kern der Botschaft Adornos: Ein soziales Gewissen auch im Blick auf andere Menschen wird sich nur dort breit entfalten können, wenn an der Ich-Stärke gearbeitet wird und die Erhöhung des Ichs durch Teilhabe an äußeren Mächten als das durchschaut werden, was sie ist: eine Unterwerfung. Insbesondere sind komplementäre Beziehungen dort verdächtig und kritisch, wenn einer der Beziehungspartner dadurch an Autonomie, kritischer Haltung, Partizipation an Entscheidungen, Dialogmöglichkeiten oder Ausstiegchancen (Freiheitsrechten) gehindert würde. In den gelebten menschlichen Beziehungen, so eine zentrale These des interaktionistischen Konstruktivismus, entscheidet sich auch eine demokratische Grundhaltung, denn wenn ich nicht gewillt bin, mich in meinen unmittelbaren Beziehungen zu unterwerfen, dann werde ich potenziell auch an autoritärer Unterwürfigkeit im gesellschaftlichen Rahmen keinen Spaß finden. Je stärker in familiären Systemen eine reflektierte Balance mit symmetrischen und komplementären Verhaltensweisen produktiv als Entwicklung von Ich-Stärke erfahren werden kann, desto höher mag die Wahrscheinlichkeit sein, dass die Sehnsucht nach unumschränkter Komplementarität gar nicht erst aufkommt.

zu 3) autoritäre Aggression versus gewaltloser Widerstand

Die autoritäre Aggression versteht Adorno als eine Tendenz, „nach Menschen Ausschau zu halten, die konventionelle Werte missachten, um sie zu verurteilen, ablehnen und bestrafen zu können.“ (Adorno 1973, 45) Eine strikte Hierarchie und Unterwürfigkeit produziert Hackordnungen nach unten. Hier erscheint die sadistische Seite des Autoritarismus. Jemand, der sich selbst unkritisch unterworfen hat, muss diejenigen, die sich nicht ebenfalls unterwerfen, besonders streng verfolgen und bestrafen. Das eigene Verhalten wird als „anständig“, „tüchtig“, „angemessen“ beschrieben, Andersartige und Fremde werden bestraft. Insbesondere benötigt dieser Mechanismus zahlreiche Sündenböcke, um die eigene „Qualität“ zu demonstrieren. Für Adorno ist dies kein äußerer Vorgang, sondern er entspringt dem Umstand, dass die eigene psychische Unfähigkeit, sich Autoritäten nicht unkritisch zu unterwerfen, verdrängt wurde und sich nun eine Bahn sucht, diese Verdrängung aktiv durch Bestrafung anderer zu leben. Autoritäre Aggression ist eine Form aggressiven Verhaltens, die auch typisch für Gewalt ist, wie sie in post/modernen Gesellschaften erscheint. Zwar ist diese Aggression hier nicht immer mit politischen Führern, sondern auch mit anderen

Abhängigkeiten von Machtpersonen auf sehr begrenzter Ebene verbunden, doch die Wirkungen sind recht ähnlich. Je demokratischer orientiert eine Gesellschaft ist, desto größere Schwierigkeiten hat sie, mit diesen Formen von Aggression umzugehen. Wenn die post/modern freien Konstruktionen durch Eruptionen von Gewalt das Welt- und Lebensbild – auch der Konstruktivisten – erschüttern, dann schlägt eine Beziehungsfalle zu: Jeder in der Familie soll sich im Sinne einer heute von vielen für gültig gehaltenen Ordnung frei entwickeln, äußern, multiplizieren und differenzieren, individuieren dürfen, aber was geschieht, wenn er dabei einen Anderen durch sein Verhalten genau hierzu nicht mehr kommen lässt? Es ist eine klassische Frage, die Kant mit dem kategorischen Imperativ beantwortet wissen wollte. Aber was geschieht, wenn sich der Mensch nicht aufgeklärt, sondern verstört verhält? Je höher die Individuation ist, desto stärker können sich auch Gewaltszenarien individuieren.

Für die Arbeit mit Gewalt in Familien haben Haim Omer und Arist von Schlippe (2002, 2004) ein Konzept des gewaltlosen Widerstands entwickelt, das als eine Antwort auf jene geschrieben ist, die Aggressionen äußern und dabei selbst ihr engeres Beziehungssystem verstören. Unter der Einsicht, dass ein Verhalten gegen die Gewalt, das selbst Gewaltmittel benutzt, nur ein schlechtes Vorbild hervorbringen kann, gleichzeitig aber Nichttun oder Ignorieren die Aggressionen meist sogar verstärkt, ist dieses Konzept darauf gerichtet, Präsenz zu zeigen und Grenzen gewaltfrei zu ziehen. Mahatma Gandhi hat als Vorbild bei dem Ansatz Pate gestanden. Für Haim Omer gibt es zwei Arten von Eskalation zwischen Eltern und Kindern mit Aggressions- und Disziplinschwierigkeiten:

- a) eine komplementäre Eskalation, wobei die elterliche Nachgiebigkeit zu je steigenden und meist unerfüllten oder unerfüllbaren Forderungen führt,
- b) eine symmetrische Eskalation, wobei die Feindseligkeit des einen eine Feindseligkeit des anderen hervorruft.

Hier nimmt Omer das auf, was wir bereits über symmetrische und komplementäre Beziehungen aus Sicht der Kommunikationstheorie diskutiert haben. Entscheidend für das Konzept des gewaltlosen Widerstands ist es, aus den Eskalationen herauszutreten, ohne an Präsenz zu verlieren. Präsenz ist wichtig, um zu zeigen, dass man mit der Gewalt nicht einverstanden ist, dass man Alternativen sucht, dass man eine gemeinsame Lösung anstrebt, wobei der positive Lösungsvorschlag vom Aggressor kommen sollte, dass man in jedem Fall das vermeidet, was nur neue Aggressionen hervorruft. Hier ist es insbesondere wichtig, aus einer emotionalen Eskalation auszusteigen, also eine Lösung nicht im Konfliktfall selbst zu suchen, sondern dies auf später zu verschieben. Weder Predigten, Bitten noch Anschreien oder Drohungen helfen in Konfliktfällen, sondern nur eine Lösung, in der der betroffene Aggressor selbst eine Lösung für ein anderes Verhalten vorschlägt. Solche neuen Grenzen durch Dialog mittels der klaren Botschaft zu führen: „Ich kann dein Verhalten nicht akzeptieren und werde es auf jeden Fall zu stoppen versuchen, aber dich weder schlagen noch irgendwie attackieren“ – das ist der Weg des gewaltfreien Widerstands. Er dient dazu, eine Ich-Stärke und kritische Distanz zum eigenen Verhalten aufzubauen, die der Gewalttätige noch nicht hinreichend erlernt oder verlernt hat. Es ist kein Weg der

Schwäche, sondern ein sehr präsenter, den viele Eltern durch Mangel an Präsenz vergessen haben. Lange haben sie weggesehen, jetzt merken sie auf einmal, dass es so nicht weitergehen kann. Und es ist nicht nur ein Weg für die Eltern, sondern auch für die Schule und andere Erziehungsorte. Eine Gleichgültigkeitspädagogik fördert Aggressionen statt sie zu bremsen, wenn sie sich der Erziehung und Grenzsetzung verweigert. Oft unwissentlich fördert sie damit auch antidemokratisches Verhalten, denn Gewalt kann nie ein Lösungsweg in der Demokratie sein. Aggressionen haben sich gegenüber den Szenarien, von denen Adorno ausgegangen war, differenziert. Wir benötigen ebenso differenzierte, aber auch klare Konzepte um ihrer Zunahme zu begegnen.

zu 4) Anti-Intrazeption (Gefühlsabwehr) versus Empathie und Sensibilität

Anti-Intrazeption ist eine Abwehr alles Subjektiven, Fantasiervollen, Sensiblen. Intrazeption wäre dagegen die Anerkennung des Imaginären, von Wünschen, Gefühlen, Fantasien, Sehnsüchten, die auf subjektiven Einstellungen und ihrer Anerkennung beruhen. Wenn das Subjektive ausgelöscht werden soll, weil eine Ich-Schwäche danach verlangt, nicht zu sehr über Gefühle, Ambivalenzen, schwierige menschliche Emotionen nachzudenken, weil hier ein Kontrollverlust oder eine Infragestellung der eigenen Person und ihrer äußeren Fassade lauern könnte, dann kann von Anti-Intrazeption gesprochen werden. „Ohne Zugang zum Großteil seines Innenlebens, fürchtet er sich vor dem, was die Beschäftigung mit sich selbst oder die Beobachtungen anderer über ihn zum Vorschein bringen könnten. Daher mag er ‚Neugier‘ nicht, will er nicht wissen, was die Menschen fühlen und denken“. (Ebd., 54)

Dagegen steht eine Erziehung, die ein Verhalten fördert, sich in andere hineinzusetzen, ihre Gefühle zu erfassen, gleich ihnen zu denken, Mitleid und Mitfreude zu empfinden, ohne immer alles teilen zu müssen, was andere wollen oder wünschen. Je mehr Empathie und Sensibilität wir für andere aufbringen können, desto ungeeigneter werden wir für antidemokratische Tendenzen sein, denn nichts müssten wir mehr fürchten als die Verweigerung ein Mensch mit eigenen Gefühlen und Wünschen zu sein. Gleichwohl ist hier viel Arbeit in den Beziehungen zu leisten, denn Empathie und Sensibilität sind ungleich verteilt und immer wieder setzen sich Diskriminierungen und Mobbing auch dort durch, wo wir mit mehr Verständnis gerechnet hätten. Viele Erzieher haben noch gar nicht begriffen, womit demokratische Einstellungen beginnen – mit der Empathie und der Sensibilität für die Andersartigkeit der Anderen.

zu 5) Aberglaube und Stereotypie versus Paradoxie, Ironie und Ambivalenz

Im Aberglauben mischen sich der Glaube an mystische Bestimmungen des eigenen Schicksals, an höhere Wirkkräfte des Lebens, an schicksalsgegebene Umstände. Die eigene Verantwortung vor den Dingen wird an äußere Kräfte abgegeben, eine Einschränkung der selbstbestimmenden Seite des Ich. Stereotypen drücken Vereinfachungen der Denkhaltung aus, die besonders starre Kategorien benötigen, um sich auszudrücken. Hier erscheinen wiederum Ich-Schwäche als auch ein Mangel an intelligentem Verhalten.

Aberglaube und Stereotypen haben in der post/modernen Welt nach wie vor einen großen Kundenkreis, denn zu übersichtlich und widersprüchlich ist die Welt für viele geworden, so dass sie sich nach einfachen Lösungen sehnen. Ob dies eine Art Dummheit darstellt, wie es bei Adorno anklingt, wenn er von einem Mangel an Intelligenz spricht, dies scheint mir das Problem weniger zu erfassen, denn Aberglauben findet sich in allen Schichten – auch den vermeintlich gebildeten. Eher scheint es heute ein Umgang mit drei Aspekten zu sein:

a) die Paradoxien der Postmoderne zu sehen und zu ertragen, ohne dadurch in einen Zweifel an Welt oder Ungerechtigkeit zu verfallen, sondern dass Widersprüchliche als einen Ausdruck der Unterschiedlichkeit unserer Konstrukte zu begreifen und zu verstehen, dass die Moderne uns illusionäre Versprechen gemacht hat, die die Postmoderne als Illusionen offenbart (vgl. dazu insbesondere Bauman);

b) eine ironische Haltung zu sich selbst einnehmen zu können, weil auch wir nicht konsequent alles das leben und machen können, was wir von den Zielen vielleicht wollen und vorgeben zu tun (z.B. umweltbewusst sein und doch Auto zu fahren);

c) Ambivalenzen zu leben, weil wir erkennen müssen, dass wir, indem wir das eine tun, das andere nicht zugleich erreichen können, weil wir einsehen müssen, dass jeder Erfolg auf der einen Seite eine verspielte Chance auf der anderen ist.

Menschen, die diese drei Seiten für sich entwickeln, denen wird es leichter fallen, eine demokratische Haltung einzunehmen, weil sie es gelernt haben, nicht nur andere, sondern dabei auch sich selbst mit in Frage zu stellen.

zu 6) Machtdenken und „Kraftmeierei“ versus Begrenzung hegemonialer Macht

Machtdenken und „Kraftmeierei“ sind Denkhaltungen, die sich besonders gerne erfolgreicher Dualismen bedienen, um die Welt zu erklären: Führer – Gefolgschaft, Herrschaft – Unterwerfung, stark – schwach, usw. „Oft arrangiert sich das Individuum, indem es sich Machtfiguren gleichstellt, so dass es beide Bedürfnisse zu befriedigen vermag, das nach Macht und das nach Unterwerfung.“ (Ebd., 57) Im Vordergrund dieser Haltung steht eine Identifizierung mit dem Stärkeren, mit Machtgestalten, die aufgrund ihrer Machtfülle auch den eigenen Weg weisen können. Auf der Ich-Seite werden dabei konventionelle Werte betont, die als Ausdruck der äußeren Herrschaft als übertriebene Zurschaustellung von Stärke und Robustheit auftreten.

Eine antidualistische Haltung, um die sich schon John Dewey in seinem Pragmatismus bemühte, ist sicherlich hilfreich für demokratisches Denken. Sie vermeidet zu starke Vereinfachungen, indem sie in den Handlungen das sehen will, was durch die Handlung geschieht. Hier ist heute, auch über Dewey hinaus, stärker darauf zu reflektieren, welche Mächte uns tatsächlich beherrschen und wie sie es tun. Jede Demokratie ist durch hegemoniale Kräfte gefährdet, die in ihr zu viel Macht gewinnen und durch diese Macht auch die Gewaltenteilung, die freien Wahlen, Menschenrechte außer Kraft setzen können. Auch hier – dies haben wir von Foucault gelernt – können wir uns selbst nicht aus der Machtfrage verabschieden, weil wir immer ein Teil von ihr sind. Aber zugleich benötigen wir kritische Analysen, die uns über tatsächliche Machtgefüge aufklären, weil die

hegemonialen Kämpfe längst nicht nur auf politischer Ebene ablaufen, sondern vor allem im ökonomischen und sozialen Kapital agieren. Hier wird es bei einer zunehmenden Spaltung von arm und reich, von gebildet und ungebildet, zu einem Kampf um die Demokratie kommen, wobei die Demokratie nur gewinnen kann, wenn die Solidarität mit den Schwächeren hinreichend entwickelt wird und die gesellschaftliche Spaltung nicht ins Extrem getrieben wird, das so der Demokratie der Boden entzogen würde.

zu 7) *Destruktivität und Zynismus versus Ressourcen- und Lösungsorientierung*

Destruktivität und Zynismus sind für Adorno eine allgemeine Feindseligkeit und eine Diffamierung des Menschlichen. Antidemokratische Individuen hegen wegen der ihnen auferlegten Restriktionen zahlreiche aggressive Impulse, wie sie auch in der autoritären Aggression schon erschienen. Mit Destruktivität und Zynismus sind solche Aggressionen gemeint, die sich auf rationalisierte, nicht moralisierte Weise ausdrücken und vom Ich akzeptiert werden. Sie drücken sich in allgemeiner Menschenverachtung aus, in der Zustimmung zu totaler Aggression bei bereits nichtigen Anlässen, in einer generalisierten Feindseligkeit gegen Menschen bei gleichzeitigem Abstreiten eigener Verantwortung. Ein exemplarisches Beispiel für die rationale Kälte dieser Sicht mag das Bekenntnis des Lagerkommandanten von Auschwitz, Rudolf Höß, sein, der die massenhafte Vernichtung von Menschenleben als organisatorische Herausforderung sah.

Im globalisierten Kampf um die Welt hat der Kapitalismus nicht selten die Züge von Destruktivität und Zynismus, wobei dieser sich nicht nur auf Personen, sondern auf die Ressourcen dieser Welt selbst richtet. Adorno sah als Chance gegen Destruktivität und Zynismus eine Moral, die sich ein Gewissen über andere Menschen und die Welt errichtet hat, das auf Achtung des Lebens und der Ressourcen aus ist. Daran hat sich bis heute nichts geändert. Nur die Deutbarkeit eines solchen Gewissens ist vielgestaltiger geworden, oft um Entschuldigungen für die unentschuldbaren Handlungen zu finden. Auch wenn der Konstruktivismus statt von universalisierten Wahrheiten oder Letztbegründungen nur noch von gerechtfertigten Behauptungen im Sinne Deweys spricht, so heißt dies nicht, dass alles beliebig geworden ist. Die Menschen und die Ressourcen zu achten, dies ist für unsere Zeit besonders gerechtfertigt, denn es ist Ausdruck und Wurzel eines demokratischen Verständnisses. Menschenrechte sind ein Konstrukt unserer Zeit, aber sie sind gerechtfertigt und für die Demokratie notwendig. Insoweit ist unsere Lösungsorientierung im Lösen der Probleme unserer Zeit abhängig von den Ressourcen, die wir bereits entwickelt haben, die wir verteidigen und fortentwickeln müssen. Dabei wird unser größtes Problem die Profitgier weniger sein, die auf Kosten der Mehrheit alles tun, um Gewinne zu maximieren, ohne sich darum zu scheren, was dies für die Menschen, die Umwelt und Ressourcen bedeutet. Dies ist die Destruktivität und der Zynismus unserer Zeit, den wir begrenzen müssen, um zu demokratischen Lösungen zu kommen. Aber auch diese Lösungen setzen nicht nur bei äußeren Gegnern an, sondern beginnen bei uns, stecken bereits in unseren Handlungen und haben sich in vieles eingeschrieben, von dem wir eben noch dachten, es sei gar nicht unser Problem. Die

Rationalisierung und ihren verdeckten Zynismus auch in den eigenen Handlungen zu erkennen und den Mut für alternative Lösungen zu finden, ist eine wesentliche Herausforderung.

zu 8) Projektivität versus Perspektivität

Projektivität, das ist für Adorno eine Disposition, die überall in der Welt wüste und gefährliche Vorgänge vermutet. Eigene unbewusste Triebimpulse werden auf die Außenwelt unter Abwehr der eigenen Wünsche projiziert. Dabei werden eigene, unterdrückte Impulse, auf andere übertragen und dann an diesen bestraft. Nehmen wir die Variablen im Zusammenhang, dann ist Projektivität die Variable, die am deutlichsten in allen anderen vorzukommen scheint.

Projektivität ist eine von Freud geprägte Theorie, die sich ohne an Freud anzuschließen (was immer eine interessante Möglichkeit ist) konstruktivistisch auch als Perspektivität bezeichnen ließe. Wir nehmen immer bestimmte Perspektiven als Beobachter ein, um unsere Welt zu konstruieren. Aber als Akteure erkennen wir auch, dass in diesen Perspektiven bestimmte Vorannahmen stecken, bestimmte Teilnahmen, die wir agieren.

Wichtig für den interaktionistischen Konstruktivismus ist es, dass wir nicht nur Perspektiven von anderen übernehmen, sondern eine Perspektivenvielfalt entwickeln:

- a) uns in die Perspektiven anderer, sehr unterschiedlicher Menschen und Gruppen hineinversetzen können, sie für uns nachvollziehen können, um sie in ihren Ausgangslagen und Interessen zu verstehen und nachempfinden zu können, was sie warum wollen;
- b) Perspektiven von anderen dann übernehmen, wenn wir uns kritisch eine eigene Meinung bilden können oder sie wieder ändern oder ergänzen, wenn wir erst später verstanden haben, welche Kritik uns noch fehlte;
- c) eigene Perspektiven entwickeln, die wir jedoch nie für universal oder abschließend halten, weil wir wissen, dass es andere Perspektiven gibt und wir und unsere Verständigungsgemeinschaft auch irren können oder eigene Interessen verfolgen;
- d) jene Perspektiven ablehnen und bekämpfen, die behaupten, nur sie hätten die Wahrheit für alle anderen gefunden.

zu 9) übertriebene Beschäftigung mit Sexualität versus Sex and Gender

Eine übertriebene Beschäftigung mit Sexualität äußert sich darin, dass insbesondere ich-fremde Sexualität (Homosexuelle, Sittlichkeitsverbrecher, Andersdenkende) verfolgt werden. „Wo bereitwillig an ‚Sexorgien‘ geglaubt wird, besteht wahrscheinlich generell die Tendenz, die Realität durch Projektion zu verzerren; sexuelle Inhalte würden aber kaum projiziert werden, wenn das Individuum nicht gleiche, ihm nicht bewusste und stark aktive Impulse hätte.“ (Ebd., 61)

Im Gegensatz zu den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts, auf das Adorno sich bezieht, hat die Sexualität heute ein viel diverseres, differenziertes und von einengenden Projektionen freieres Bild angenommen. Sexualität wird in der Regel in

demokratischen Kulturen offener diskutiert, und Homosexualität ist kein Tabu mehr und oft bereits breit als Lebensform anerkannt. Gleichwohl ist die Andersartigkeit der Anderen immer wieder Thema und gewaltvolle Übergriffe in der Sexualität sind nach wie vor Projektionsflächen. Eine besondere Entdramatisierung der projektiven Beschäftigung mit Sexualität, wie sie Adorno noch vor Augen hatte, bietet der durch den Feminismus eingeführte Diskurs von Sex und Gender, der besonders in den Arbeiten von Judith Butler aufgewiesen hat, inwiefern biologisches und kulturelles Geschlecht voneinander geschieden sind und wo sie zusammenwirken. Gendertheorien, die das kulturelle Konstrukt bezeichnen, sind außerordentlich wichtig geworden, ein differenziertes Bild der kulturbezogenen Sexualität über die biologische Sicht hinaus zu entwickeln, das insbesondere die konstruktive Seite von Wirklichkeitsbildungen zeigt. In ihnen liegt zugleich ein hohes demokratisches Potenzial, das bisher in der Erziehung noch zu wenig genutzt wird, um gegen einseitige Projektivität zu wappnen. Je mehr wir erkennen können, wie auch wesentliche Funktionen unseres Lebens, wie in der Sexualität, Konstrukte der Lebenswelt sind, desto mehr werden wir gegen Sündenbocktheorien oder Vereinnahmungen durch vereinfachende Weltbilder sein.

Insgesamt versuchte ich in dieser Interpretation zu zeigen, wie Beziehungen und Lebenswelt dicht verknüpft sind, wenn wir uns mit antidemokratischen oder demokratischen Orientierungen und Haltungen befassen. In den konkreten Beziehungen und Haltungen liegen stets die Bedingungen auch für das Gelingen oder Misslingen von Demokratie. Fasse ich dies abschließend zusammen, so erscheinen mir folgende Aspekte noch einmal hervorhebenswert:

- ▶ So wie es in den großen gesellschaftlichen Ereignissen immer ungünstig sein wird, hegemoniale Macht zu erfahren, so wird dies auch im kleinsten System solcher gesellschaftlichen Welten zu negativen und bekämpfenswerten Grenzerfahrungen führen, gegen die wir gar nicht energisch genug unsere eigene Mächtigkeit zu setzen haben.
- ▶ Allerdings sollte dies für uns eine beobachtbare, keine willkürliche Grenze sein, die wir durch das eigene Nomadisieren unserer Blicke, durch multiples und differentes Schauen selbst erlernt haben. Und es ist keine isolierte oder isolierende Grenze, sondern immer die eines Austausches über Verständigung und damit eine gemeinschaftliche. Sie tritt in den Zirkel der Mächtigkeit relativ autonomer Subjekte, die darüber die Regeln der Zirkularität von Macht untereinander definieren. Oft bedarf es des Blicks eines Dritten (mitunter eines Therapeuten), solche Grenzerfahrungen in Krisen besser beobachten zu können.
- ▶ Jedoch wird durch die Territorialverwaltungen von Wahrheit und Lebensauffassungen unsere Sozialisation immer schon durch die Grenzen bestimmt, die andere als Macht gesetzt haben. Es wird zum energischen Kampf gehören müssen, alle uniformierten, dogmatisierten und auf aufgekklärte oder aufklärbare Wahrheit pochenden Bezüge zu relativieren und

die eigene Mächtigkeit hierin als vagabundierende und verunsicherte Beobachtung noch kräftig genug zu halten, so dass sie Spaß an der Vieltätigkeit und Abscheu gegenüber der Vereinnahmung durch ein bloßes Eins oder gleichgültiges bzw. abstoßendes Einerlei empfindet.

- ▶ Die konstruktivistischen Freiheiten werden in sozialen Praktiken, Routinen und Institutionen offensichtlich durch eine Ethik begrenzt, deren Grundlagen zumindest in einer negativen Ausgrenzung von Übergriffen gegen Andere bestehen: Gegen Gewalt, Verdinglichung, Übergriffe auf ein Mindestmaß an Selbstbestimmung. Aber diese Ethik können wir nicht als universale Mächtigkeit formulieren, sondern immer nur aus der Mächtigkeit einer lebendigen, einer aktiven Verständigungsgemeinschaft, die sich aus den selbstbestimmten Einsichten der Mehrheit ihrer Mitglieder hierauf zu einigen hat. Eine re/de/konstruktivistische Arbeit in diesem Bereich sollte sich aber auch als aktive Beeinflussung im Sinne einer Sicherung einer möglichst großen Freiheit einzelner Beobachterperspektiven, möglichst hoher Gleichheit der Anerkennung von Beobachterpositionen, der Vermeidung hegemonialer Machtstrukturen und der ständigen Aufdeckung von Macht in allen Verhältnissen (zur kritischen Bewusstmachung), der Sicherung von Beobachervielfalt und der Anerkennung auch von Minderheitenpositionen entwickeln. Dabei greifen allerdings keine Konzepte der Universalisierung, keine transhistorischen Verallgemeinerungen, sondern nur an den Praktiken, den vorhandenen Routinen und Institutionen orientierte Bearbeitungen, die ihren Ausgangspunkt in den Handlungen jedes einzelnen nehmen.
- ▶ Damit wird die eigene Mächtigkeit zu einem *Wert*, der durchaus Mächte impliziert. Um solche Mächte vor der Macht zu hüten, die hegemonial und trotzig sich aufrichtet, um gottgleich oder -nah zu schauen, um patriarchalisch zu dominieren, um Gewalt auszuüben und den Anderen zu drangsalieren statt zu respektieren, wird man sie ständig dezentralisieren, enthierarchisieren und in sich selbst reflektiert begrenzen müssen. Ihr Widerspruch jedoch ist, dass dies nach Bescheidenheit in einem Zeitalter der Unbescheidenheit verlangt.

4. Argumentationsfiguren einer interaktionistisch-konstruktiven Diskurstheorie

Beobachter, die sich miteinander rekonstruktiv verständigen, bedienen sich bestimmter Kontexte, Inhalte, die argumentativ benutzt werden, bestimmter Intentionen und Rede- oder Schreibweisen, auch dialogischer oder monologischer Formen, die sich als Ausdrücke eines Mit- und Nebeneinander, eines Zugleich und Nacheinander unter dem Begriff Diskurs zusammenfassen lassen. Diskurse, das sind Abfolgen von Ideen, Aussagen, Inhalten, die zu einer bestimmten Formation geronnen sind, also mithin Konstrukte, die so weit sicher in insbesondere wissenschaftlichen Verständigungsprozessen von Beobachtern, Teilnehmern und Akteuren gebraucht werden, dass es lohnt, sie mit einem eigenen Etikett zu versehen. Hierbei sind Diskurse in einer Warengesellschaft durchaus gängige Waren oder Ladenhüter, was jeweils durch den Gebrauch und vorhandene Moden – also durch die Beobachter und Benutzer selbst – entschieden wird. Aber warum lohnt das eigene Etikett?

Diskurse, so sehen wir z.B. bei Foucault und Lyotard, sind mehr als Sprechakte, mehr als Dialoge oder Gesprächsgefüge und -abläufe, die scheinbar zufälligen Regeln unterliegen. Sie sind eingebunden in eine „Ordnung der Dinge“ (Foucault), die bestimmt, was jeweils gesagt werden kann und was nicht. Sie sind Ausdruck des „Widerstreits“ (Lyotard), weil für die Diskurse doch nie entschieden werden kann, wer in irgendeinem Streit auf Dauer Sieger sein wird. Diskurse sind daher nie nur Diskurse. Sie sind nicht die Möglichkeit, sich auf reine Reden oder Texte zurückzuziehen, um von diesen aus zu rein sachlichen Entscheidungen im Sagen gegen das bloße Meinen zu gelangen. In ihnen sind vielmehr Aussagen verkörpert, die zwar in ihrem Sprachspiel interessant sein mögen – also z.B. sprachwissenschaftliche Arbeiten über sie geradezu herausfordern –, aber darin doch nie aufgehen. Deshalb sind Diskurse für Beobachter und für eine Beobachtertheorie stets interessant und grundlegend:

- a) Rede- und Textmengen, Rede- und Textbereiche wie Rede- und Textpraktiken stellen sich in Aussagen dar, die zu Diskursen anwachsen, weil und insofern Diskurse Regeln enthalten, die bestimmen, was jeweils aus einer symbolischen Ordnung heraus gesprochen werden kann und welcher Kontext vorliegt;
- b) damit sind Diskurse ein anderer Ausdruck für eine symbolische Ordnung, die Unterschiede schafft, indem sie Unterschiede durch ihre Regeln festsetzt; insofern können wir Diskursregeln und Diskurse selbst re/de/konstruieren;
- c) es sind Figurationen, die bewusst oder unbewusst gelten mögen, sofern sie überhaupt nur gelten: Diskurse sind Verständigungsoptionen auf Zeit in einer und für eine Verständigungsgemeinschaft, obgleich ihre Hintergründigkeit nicht unbedingt der Verständigungsgemeinschaft selbst klar und deutlich sein mag, wie Analysen aus dem Blick anderer Verständigungsgemeinschaften belegen können, die sich im Nachhinein oder Nebeneinander mit Diskurspraktiken beschäftigen.

Diese sehr weitläufige Bestimmung verdeutlicht, dass nach (a) Diskurse bloß eine Ergänzung gegenüber Theorien, Ideologien, Ideensystemen usw. darstellen, wobei allerdings der Begriff Diskurs stärker auf den Fluss der Dinge, den Lauf der Verständigung als reflektierte Prozedur verweist. Nach (b) behaupten wir aufgrund vorliegender Diskursanalysen, dass es gerade Diskurstheoretikern nicht gelungen ist, eine universelle Diskursordnung oder ein überall gültiges Regelwerk zu etablieren, sondern dass die Arbeiten über Diskurse gegenwärtig vielmehr in ihrem Nach- und Nebeneinander nachweisen, weshalb eine einheitliche symbolische Lösung scheitert. Aus einer Metaperspektive geschaut sind Diskurstheorien so in ein nachmetaphysisches Denken gedrängt und sie werden hier zu einer ausgewiesenen Stelle für re/de/konstruktivistische Neubesinnung auf plurale Ausgangspunkte. Die Positionen (a) und (b) habe ich in den Kränkungs-bewegungen in Band 1 exemplarisch zu erörtern versucht. Nach (c) schließlich eröffnet sich ein weites Beobachtungsfeld, das Blicke, Handlungen, symbolische, imaginäre oder reale Ordnungen aller Art einschließt, sofern wir die Perspektive einnehmen, herauszubekommen, welche Figurationen selbst bestimmend und generierend für das sein mögen, was jeweils als Teilnahmevoraussetzung vorausgesetzt wird. Hier wird unter Umständen alles zu *einem* Diskurs, also auch das, was sich vielleicht im Selbstverständnis ganz anders versteht, und jeder Diskurs wird dadurch in Frage gestellt, dass er *als Diskurs* identifiziert wird. Foucault untersuchte z.B. insbesondere, welche Macht in welchen Formen in Diskursen auftaucht, mit welchen Wirkungen sie sich verbündet, weil das Sagen selbst genau dieses verbirgt: Wie selbstverständlich wird in den Diskursen gesprochen und geschrieben, ohne dass die Sprechenden oder Schreibenden noch wissen müssen, was sie warum aussagen und welche Hintergründigkeit sie produzieren. Hier nimmt der Beobachter und der Akteur das als selbstverständlich an, was er beobachtet oder agiert, ohne noch auf seine Teilnahme immer hinreichend als gesetzte Vorverständigung zu reflektieren. Dies habe ich in diesem Kapitel bereits ausführlich thematisiert.

Damit nun sind hinlänglich Bezugspunkte angeführt, um eine interaktionistisch-konstruktive Diskurstheorie in Angriff zu nehmen. Sie wird Argumentationsfiguren aufweisen, die als Sprachspiel formuliert werden, um im Gebrauch von Beobachtern Relevanz aufzuweisen. Solche Relevanz ist jeweils Ausdruck einer Verständigungsgemeinschaft, die wir dadurch eingehen, dass wir uns diskursiv einigen, damit auf Positionen einer Teilnahme einlassen. Und sie zeigt sich in Handlungen, die wir hierbei als Akteure praktizieren. Keine Theorie – auch eine konstruktivistische nicht – sollte ohne solche Argumentationsfiguren der Beobachtung, Begründung und Geltung auskommen, weil sich so in der pluralen Verständigungswelt Vergleiche besser anstellen lassen. So mögen wir besser erkennen und bestimmen lernen, welche Viabilität welcher Ansatz zu welchen Fragen einnimmt. Und der Diskursbegriff verdeutlicht zugleich, dass wir uns als Beobachter jeweils Begründungs- und Folgelasten aufladen, wenn wir argumentieren (re/de/konstruieren).

In diesen Perspektiven sind Diskurse für den interaktionistischen Konstruktivismus immer auch Phänomene der Lebenswelt. Sie gehören allen Beobach-

tungen in der Lebenswelt an, ohne dass alle Beobachtungen in der Lebenswelt allerdings reflektiert diskursiv ablaufen müssen.

Nach (a) will ich den Diskursbegriff in der konstruktivistischen Theoriebildung verankern, um gezielt an solche Arbeiten wie die von Foucault, Lyotard und anderen anzuknüpfen, deren Analysen uns insbesondere bei rekonstruktiven und dekonstruktiven Versuchen unterstützen können, um für Verständigungsgemeinschaften relevante Ereignisfolgen beobachtend zu beschreiben, ohne ins metaphysische Denken oder in universelle Ansprüche an die Verständigungsgemeinschaft selbst zurückzufallen. Dabei wird für mich zugleich ein lebensweltlicher Zusammenhang immer bedeutsam sein.

Nach (b) werde ich nicht umhin können, den Beobachter deutlicher in seiner Gefangenschaft bestimmter Regeln zu zeigen, die durch die Klammern der Diskurse erzwungen sind. Es gibt bei allen Diskursen unvermeidlich bestimmte Plätze der Beobachtung, bestimmte Perspektiven, die reduktiv und ausschließend sind, bestimmte Typisierungen, die Beobachter von Beobachtern festhalten können. Zwar werden keine der nachfolgend betrachteten Regeln universelle Gültigkeit annehmen, aber gleichwohl ein re/de/konstruktives Sprach- und Denkspiel gestalten, das in der Behauptung gipfelt, dass wir – ganz gleich welchen Ansatz wir in unseren Sprach- und Denkspielen auch wählen mögen – im Blick auf Verständigungsgemeinschaften nie *irgendeiner* diskursiven Formation und damit bestimmten Teilnahmebedingungen in unseren Aktionen entkommen, wenn wir die Regeln der Erzeugung bestimmter sprachlicher Muster oder anderer Muster eines komplexer geregelten symbolischen Zusammenlebens beachten und erkennen wollen. Deshalb lohnt es, formative Überlegungen in das Spiel der Beobachter einzuführen und zu sehen, was geschieht.

Dabei gehe ich in vier Schritten vor: Zunächst ziehe ich Konsequenzen aus den bisherigen lebensweltlichen Erörterungen, indem ich der konstruktivistischen Verständigungsgemeinschaft „Mindestanforderungen“ bei lebensweltlichen Reflexionen empfehle, um die Diskussion der bisherigen Kapitel auf ein Modell zu beziehen, das insbesondere bei sozialen Konstruktionen von Relevanz ist und das den Konstruktivismus als in die soziale Lebenswelt eingebunden aufweist (4.1). In einem zweiten Schritt führe ich in allgemeiner Hinsicht eine konstruktivistische Diskurstheorie ein, in der Plätze und Besetzungen vergeben werden, die uns möglichst umfassende Perspektiven im Blick auf Diskurse erlauben und vorrangig zur Re/Dekonstruktion von Diskursen herangezogen werden können. Damit versuche ich Meta-Perspektiven zu erschließen, die helfen können, diskursive Praktiken näher zu erfassen (4.2 bis 4.5). Schließlich erörtere ich kurz die Grenzen der hier aufgestellten konstruktivistischen Diskurstheorie (4.6).

Nach (c) wird es gewiss Beobachter geben, die in diesem Spiel einen Ernst, eine Hintergründigkeit, einen Verlust, eine Verkennung oder anderes erkennen, das mir entgehen mag. Dies ist einkalkuliert und erwünscht: Müsste ich doch sonst als Beobachter behaupten, letzte Wahrheiten über Diskurse gefunden zu haben, was einer Paradoxie gleichkäme, insofern Diskurse sich mit dem Lauf der Dinge und Beziehungen, mit den Menschen selbst verändern. Die Rache der jeweils be-

stehenden Diskurse aber ist es, dass sie ja dafür gemacht sind, uns genau dies zu verbergen.

4.1. Mindestanforderungen an ein konstruktivistisches Lebensweltmodell

Die Objekt-, Macht- und Beziehungsfallen betreffen drei Beobachterperspektiven, die mir vorrangig erscheinen, wenn wir konstruktivistisch die Lebenswelt wahrnehmen und deuten wollen. Diese Perspektiven sind ein Konstrukt. Es deckt sich teilweise mit Konstrukten, die insbesondere in den Sozialwissenschaften gegenwärtig relevant sind. Hier gibt es unterschiedliche Beobachtermodelle, um einen empirischen und theoretischen Rahmen der Beschreibung des Verhältnisses und der Vermittlung individueller und gesellschaftlicher Perspektiven in der Lebenswelt zu bezeichnen und zu deuten. Solche Modelle sind für einen kulturhistorisch orientierten konstruktivistischen Ansatz sehr wichtig, weil sie eine symbolische Deutung ermöglichen, die an der Schnittstelle zwischen Beobachter und Beobachtung ansetzt und diese differenziert. Unter teilweisem Bezug auf vorliegende Modelle von Giddens (1995), Bourdieu (1987, 1993) und Habermas (1988) will ich einen eigenen Ansatz ableiten, der für mich ein interaktionistisch-konstruktivistisches Grundmodell – ein Beobachtungsmodell – bezeichnen soll, mit dem Phänomene der Lebenswelt analysiert werden können. Dabei geht es mir um die Beschreibung eines Beobachterkonstruktes, das Mindestanforderungen aus human- und sozialwissenschaftlicher Sicht setzt, die weiter differenziert oder modifiziert werden können. Als Konstrukt thematisiert es Beobachterperspektiven, die ich für sinnvoll halte, aber nicht die *ausschließende Notwendigkeit* nur dieser Mindestanforderungen. Es bleibt der Prüfung durch Verständigungsgemeinschaften überlassen, inwieweit sie mit Hilfe dieses Konstrukts Lebensweltphänomene breiter, offener oder eben anders als mit anderen Modellen interpretieren können. Für einen Konstruktivismus, der sich kulturtheoretisch und sozial weit definieren will, erscheint mir eine Festlegung von Mindestanforderungen aber zugleich als wichtig, um einen gemeinsamen Stand von Verständigung zu erzeugen. Mindestanforderungen bezeichnen dabei keine Universalien, sondern Fragestellungen, die beachtet werden *sollten*, also eine Sollensforderung, einen Wunsch, eine Selbstverpflichtung. In der Praxis wird hieraus ohnehin nur eine Möglichkeit, eine Chance, oft eine vertane Gelegenheit. Die nachfolgende Spezifikation von Beobachterperspektiven schließt die bisherigen diskurstheoretischen Überlegungen dieses Kapitels ein. Dies bedeutet, dass das nachfolgend zu entwickelnde Modell mindestens die Spannungen von Subjekten in Aktionen (Ereignissen), von Beziehungen und Inhalten, von Sinn und Werten in unterschiedlicher Verständigung und in den Setzungen unterschiedlicher Verständigungsgemeinschaften, von Wahrheit und Wissen als Objektivationen mit Machtansprüchen, von Normen und Geltungen nach den Legitimationen bestimmter (pluraler und widerstreitender) Verständigungsgemeinschaften umfasst. Ein solches Modell dient dabei überwiegend der

Re/Dekonstruktion von Diskursen und betont die soziale Konstruktion von Wirklichkeiten. In einem weiteren Schritt werde ich nachfolgend dieses einführende Modell in Kapitel IV.4.2 erweitern und als eine umfassendere konstruktivistische Diskurstheorie ausarbeiten.

Zur Orientierung über die Argumentation soll das hier gezeigte Übersichtsschaubild zu den *Mindestanforderungen* dienen:

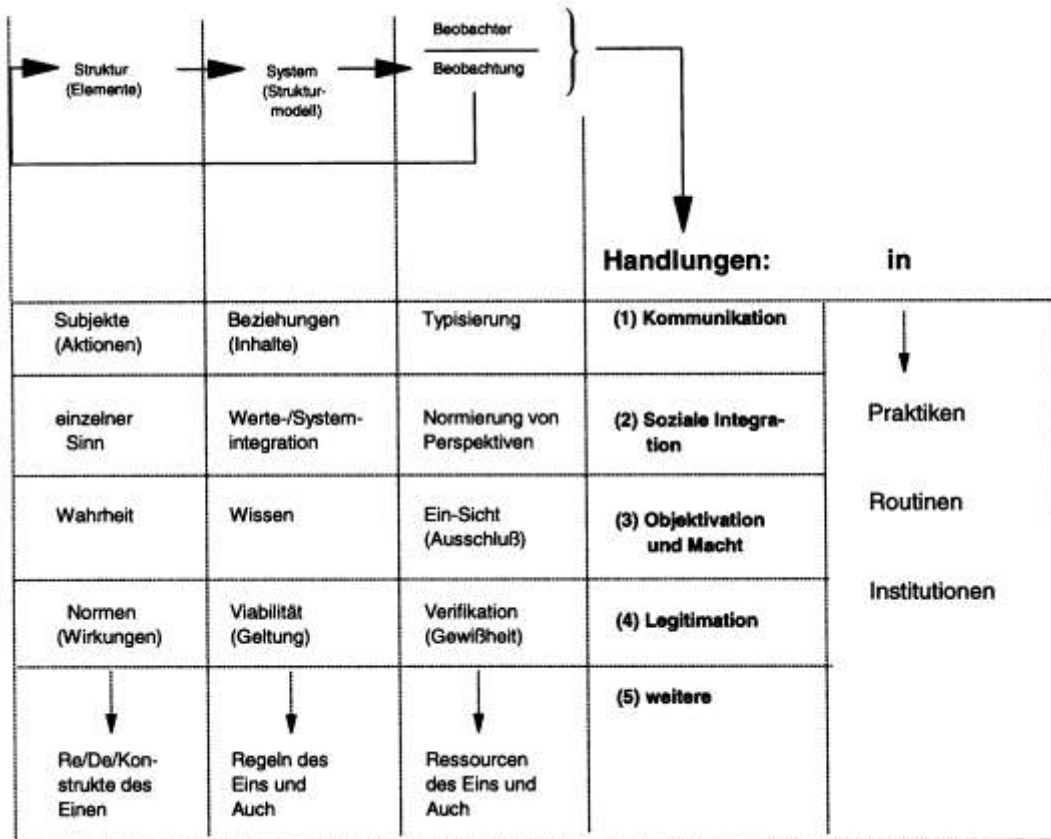


Abbildung: Mindestanforderungen an ein konstruktivistisches Lebensweltmodell

Die Grundvoraussetzung dieses Modells ist das Wechselspiel zwischen Beobachtern und Beobachtungen (vgl. dazu Band 1, Kapitel I). Beobachter sind alle Subjekte, die in die Wahrnehmung, in die Re/De/Konstruktionen von lebensweltlichen Vorgängen eingreifen und diese – in welcher Form auch immer – bearbeiten. Geschieht diese Bearbeitung in Form von Verständigung, die bestimmte Gegenstände und Prozeduren des Beobachtens erforderlich macht, dann kommt kein Beobachter ohne den Bereich der Beobachtung aus.

Beobachtungen sind Festlegungen in einem verständigenden, kulturellen Kontext. Hinter den Beobachtungen stehen also immer auch Handlungen und Teilnahmen an Vor/Verständigungen.

Schauen wir näher auf die Wirkungsebene der Beobachtungen, die Beobachter vornehmen, dann fällt auf, dass mindestens zwei Leistungen durch Beobachtung erforderlich werden, wenn wir in eine lebensweltliche Argumentation übergehen. Beobachter erzeugen sehr unterschiedliche Beobachtungen, aber als Verständigungsgemeinschaft bestimmter (hier z.B. sozialer) Beobachter halten sie sich in der Regel zwei Aspekte fest, die dann als Voraussetzung von Beobachtungen benötigt werden. Oder sagen wir es praxisbezogener: Jeder, der neu in soziale Beobachtungen eingeführt wird, ist immer schon mit diesen zwei Voraussetzungen, die meist stillschweigend gemacht sind, konfrontiert. Sie werden oft automatisch übernommen.

Die erste Voraussetzung möchte ich als das Verhältnis von Element und Struktur bezeichnen. Giddens (1995, 77) sagt, dass Strukturen Regeln, Ressourcen oder Transformationsbeziehungen enthalten, die als Momente sozialer Systeme erscheinen. In solchen Strukturen sind die Momente als Situationen oder die Elemente als eine bestimmte Regelmäßigkeit immer schon geordnet. Ich spreche hier von Elementen, die als Momente in einer beobachtenden Prozedur angesehen werden können. Nehmen wir an, ein Beobachter beobachtet ein kleines Kind beim Spiel. Was ist neben seiner sinnlichen Gewissheit des Augenblicks die soziale Wahrnehmung des Moments, die in seiner Beobachtung liegt? Er benötigt zum Beobachten offensichtlich bereits einen Sinn, eine Intention, eine vorausgesetzte Wahrheit oder Wirkungsannahme, die er als ein beobachtetes Muster von bestimmten Elementen (seiner Wahrnehmung, seiner Intentionen, seiner Perspektiven usw.) – hierbei als eine Struktur – in den Aktionen beobachten kann. Verfügt er nicht über diese strukturelle Kompetenz der Einordnung, der Wahrnehmung in seiner sinnlichen Gewissheit, so erscheint die Welt als ein Chaos von Auchts (von Momenten und Elementen ohne scheinbaren Zusammenhang), in dem keine hinreichende symbolische Ordnung herrscht.

Ein solches Chaos ist in der Wissenschaft nicht erwünscht. Er wüsste dann als Beobachter gar nicht richtig, auf was er achten soll und was zu vernachlässigen wäre. Wissenschaft drängt auf Ordnung aller Elemente in Strukturen. Aber sie unterliegt oft auch dem Problem, dass ihre Akteure meinen, sehr offen für alle Wahrnehmungen und Eindrücke zu sein, geradezu neutral erscheinen wollen, weil sie die vorausgesetzte Struktur, von der sie ausgehen, weder hinreichend reflektiert haben noch überhaupt als Vorverständnis bemerken. Dann wirkt eine unbewusste Vorannahme, die für den Außenbeobachter nicht minder strukturbildend als eine bewusste ist. Der Kritiker erkennt von außen dann die fehlenden Reflexionen auf die Voraussetzungen, die scheinbar neutral den Gegenständen der Wahrnehmung entnommen werden.

Gleichwohl kann die Strukturbildung zu eng werden, so dass wahrgenommene Momente oder Elemente nicht hinreichend mehr zur Geltung gebracht werden können. Dann vereinnahmt die Struktur, die vorausgesetzt wird, zu sehr die Wahrnehmung und bleibt nicht offen genug gegenüber Veränderungen in den wahrnehmbaren Elementen, den Perspektiven, Intentionen usw. Diese Gefahr der Engführung wohnt dem Begriffspaar Element-Struktur immer inne. Es handelt sich daher um eine Begrifflichkeit, die nicht dualistisch aufgefasst werden sollte,

sondern die eine grundsätzliche Spannung ausdrückt (vgl. dazu auch nochmals Band 1, Kap. II.1.2).

Die Strukturbildung ist, vor diesem Hintergrund, die Festlegung von relevanten Elementen oder Momenten in der Beobachtung, die zugleich als spätere Voraussetzung weiterer Beobachtungen genommen wird, um wissenschaftliches Beobachten nach den Maßstäben einer Verständigungsgemeinschaft zu organisieren. Sie ist damit ein re/de/konstruktiver Vorgang der Fixierung eines Eins gegenüber den Möglichkeiten der Auchs. Dies haben wir aus der ersten Kränkungsbewegung gelernt: Wissenschaftliches Beobachten und Argumentieren geht nicht ohne diese Fixierung und Ausschließung (die Notwendigkeit der Bestimmung absoluter Elemente im Relativen, was meint, dass zumindest im Blick auf ein Beobachtungsfeld etwas festgelegt wird, auch wenn es nur dermaßen begrenzt als „absolut“ erscheinen kann und ohnehin durch andere Möglichkeiten stets relativiert wird).

Elemente, die wir miteinander kombinieren und, wenn das Chaos sich lichtet, als Strukturen wahrnehmen und die dann gleichsam „dinghaft“ durch unsere Vernunft geistern, sind immer Teil von Beobachtungen. Die Elemente unserer Beobachtungen sind aufgrund von Intentionen im Beobachten immer schon strukturell geordnet. Wir können dies aufgrund der Unterscheidung von Selbst- und Fremdbeobachtern bemerken und korrigieren. Der Beobachter, der das kindliche Spiel beobachtet, kann die bevorzugte Wahrnehmung von Elementen und Strukturgebundenheiten, nachdem er überhaupt erst einmal über seine vorhandene Deutung solcher Elemente und Strukturen nachdenkt und diese nicht bloß naiv als gegeben nimmt, durchaus präzisieren, ergänzen, korrigieren.

Ein Beispiel hierfür ist die Kindern oft zugeschriebene „natürliche“ Verhaltensweise, die noch nicht durch Erwartungen und Einstellungen der Erwachsenenwelt getrübt erscheint. In die Beobachtungen der Kinder durch erwachsene Beobachter schleicht sich die Welt der Erwachsenen dadurch ein, dass Erwachsene offensichtlich als gesellschaftlich stark geprägt erscheinen. Wenn Kinder sich nicht konventionell in diesem erwarteten Sinne verhalten, so gilt dies den Beobachtern gern als „natürlich“. Aber würden sie genauer beobachten, so dürften sie nicht von Natürlichkeit sprechen und zugleich unterstellen, dass die Erwachsenen diese verloren hätten, sondern müssten bescheidener feststellen, dass es Unterschiede allein in der Beobachtung von bestimmten Konventionen gibt. Kindern, die sich nicht konventionell verhalten, dies als Natürlichkeit zuzuschreiben, ist ein zusätzliches Konstrukt, das durch die Beobachtung selbst nicht gerechtfertigt ist. Es steht zugleich sehr oft in der Erwartung eines Besser oder Schlechter, was die Beobachtungen ebenfalls nicht hergeben. Gerade bei solchen „naturalistischen“ Deutungen ist der Beobachter in der Aussagekraft seiner Beobachtungen gefährdet, weil er als Akteur sich seine eigenen Teilnahmevoraussetzungen (seine verloren geglaubte Kindheit/Natürlichkeit) verborgen hat. Besonders Pädagogen, die vom Kinde aus zu schauen meinten, wurden so immer wieder Opfer ihrer Naivität, weil sie in Kinder eigene Vorstellungen einer Natürlichkeit projizierten, die so auf der Ebene der Natur gar nicht beobachtbar war.

Interessant ist, dass plausible Beobachtungen fast nie aus der sinnlichen Gewissheit selbst heraus geschehen, sondern zugleich Unsicherheiten im vorausgesetzten Strukturmodell erforderlich machen. Beobachter werden nämlich für andere, neue, veränderte Strukturelemente vor allem dann Aufmerksamkeit aufbringen, wenn sie von Theorien wissen, die den Vorgang anders wahrnehmen und deuten. Als besonders problematisch wird der Beobachter seine eigene Theorie dann empfinden, wenn er sie nicht hinreichend mit den Strukturen seiner Theorie verifizieren kann. Aber dies ist meist durch den Einbezug einer Untertheorie störender Bedingungen ausgeschlossen (vgl. Band 1, Kap. II.1.5.2).

Die zweite Voraussetzung nenne ich das Verhältnis von System und Struktur- bildung. Für Giddens (ebd.) sind dies reproduzierte Beziehungen zwischen Akteuren (Beobachtern) oder Kollektiven (Verständigungsgemeinschaften), die als regelmäßige soziale Praktiken organisiert werden. Giddens hebt hier als Außenbeobachter auf die Bestimmung sozialer Beziehungen ab. Hier erkennt und bestimmt der Forscher z.B., was er wie erforschen will. Im Sinne einer symbolischen Ordnung bezeichnen Systeme aber auch die paradigmatische Ordnung der Strukturelemente zu einer höheren Gesamtstruktur, einem Ordnungs- Modell, das ein Wissen über Regeln, Bezüge, Beziehungen in reproduktiver oder rekonstruktiver Weise umfasst und das damit den Beobachtern im Feld (also nicht nur dem Forscher, der von außen blickt) vorschreibt, wie sie etwas beobachten sollen. Wir haben es also immer mit einer Verdopplung von Rollen zu tun:

- ▶ als Selbstbeobachter im Feld der Ereignisse unterliege ich immer schon bestimmten Teilnahmeverhältnissen, die meine Aktionen begleiten und eigene Beobachtungen leiten;
- ▶ als Fremdbeobachter mag ich mehr sehen, weil ich von außen auch Teilnahmen entdecke und zuschreibe, die der Selbstbeobachter übersehen hat;
- ▶ aber auch ich kann jederzeit durch einen weiteren Fremdbeobachter in meinem Feld in meinen Voraussetzungen beschrieben und/oder entlarvt werden.

Hier weiß z.B. unser Beobachter, der ein kleines Kind beobachtet, nicht nur von den Wahrnehmungen, auf die er in ihren Elementen und Strukturen besonders zu achten hat, sondern er weiß auch von den Regeln, nach denen er systematisch die Wahrnehmungen diskursiv interpretiert. In symbolischen Systemen, die wir Theorien nennen, sind sowohl für die Inhaltsseite als auch für die Beziehungsseite Regeln (als Bedingungen der Möglichkeit einer Festlegung von Eins und Auch) bestimmt. Diese Regeln betreffen zur Bestimmung eines Systems insbesondere die Raum-Zeit-Verhältnisse und die Normen der Wertung, die festgelegt sind (selbst wenn diese Festlegungen dem wissenschaftlichen Selbstbeobachter entgehen und erst kritisch durch Fremdbeobachter rekonstruiert werden).

Die zweite Voraussetzung macht es allerdings erforderlich, alltägliche und wissenschaftliche Beobachtungen zu unterscheiden. Der alltägliche Beobachter benötigt immer auch eine (zumindest selbst gestrickte) Strukturübersicht, die die Elemente seiner Beobachtungen in eine gewisse Ordnung bringt. In wissenschaft-

lichen Modellen aber ist hier ein System erforderlich, das wir auch als ein Strukturmodell bezeichnen können. Es besteht nach Kuhn (1976) aus einem paradigmatischen Kern mit unterschiedlichen Variationsmöglichkeiten.

Mit diesen Bestimmungen habe ich ein Konstrukt entworfen, das typisch für eine diskursive Verständigung ist. Wir setzen eine bestimmte Abfolge von Ideen voraus, schließen andere aus, lassen etliches fort, um einen Rahmen für Interpretationen zu gewinnen. Aber kann sich dieser Diskurs auch in der Verständigung bewähren? Für wen ist er viabel? Dies erfahren wir erst, wenn wir uns das Verhältnis von Prozedur und Inhalten näher ansehen.

Betrachten wir den oberen Teil meines Schemas noch einmal im Zusammenhang: Beobachter und Beobachtungen stehen in einem Wechselverhältnis, wobei es immer neue Beobachter geben kann, die vorherrschende Beobachtungsmuster aufnehmen oder verändern. Beobachtungen haben gegenüber Beobachtern ein gewisses Beharrungsvermögen, sofern sie (a) alles Beobachten auf bestimmte Elemente konzentrieren und dies zu einer Struktur (im wissenschaftlichen oder vorwissenschaftlichen Sinne) zusammenfassen. Zu einer wissenschaftlichen Theorie wird diese Zusammenfassung erst durch System (Ordnung) als Modell bzw. umfangreiche Theorie mit einer Festlegung der Gegenstände, Prozeduren, der geeigneten Beobachtungsmodalitäten und der dabei zugelassenen Beobachter. Insbesondere der letzte Punkt schränkt mein Modell von Beobachter und Beobachtung ein: Wissenschaften tendieren mit ihrer Festlegung der zugelassenen Beobachter dazu, sich für andere Beobachter und deren mögliche Beobachtungen zu immunisieren. Sie tendieren zu einer systemimmanenten Betrachtungsweise. Die Beobachtungen sind zirkulär in die Differenzierung von Strukturen und Systemen eingeschlossen. Beobachtungen strukturieren unter Beachtung dieser Voraussetzungen die Wahrnehmungen, die Beobachter machen. Beobachtungen halten die Kontinuität oder Veränderung von Strukturen und Systemen fest, die dann in der Argumentation symbolisch in Strukturen oder Systemen codifiziert und regelhaft festgeschrieben werden.

Mein Modell unterscheidet sich von Giddens Theorie der Strukturierung durch die entschiedeneren Hervorhebung des Wechselverhältnisses von Beobachter und Beobachtung. Beobachtungen sind dabei zugleich Ressourcen für die Bestimmung von Strukturelementen und Systembedingungen.

Die Beobachter in ihrem Nach- und Nebeneinander drücken stets ein plurales Herangehen an Weisen der Beobachtung aus. Beobachter markieren in meinem Modell in der Prozedur des Beobachtens eine größere Freiheit, eine mögliche Unterschiedlichkeit, Diversität und die Wahrnehmung neuer Aspekte oder Perspektiven, die in der gemachten und festgehaltenen Beobachtung stets schon festgeschrieben und vereinheitlicht sind. Die Beobachtungen konzentrieren die Prozeduren auf bestimmte symbolische Aktionen, die in Praktiken, Routinen und Institutionen wiederkehren. Beobachtungen verknappen somit die Beobachter. Sie sorgen durch Zirkularität von Struktur – System – Beobachtung dafür, dass sich Regeln etablieren, die Perspektiven begründen und Ausschlüsse auf Beobachterseite bedingen. Sie schränken die Freiheitsgrade der Beobachter ein. Insbesondere

unsere Reflexionen über Foucault und Bourdieu haben geholfen, dieses Verhältnis von Beobachter und Beobachtungen zu differenzieren.

Praktiken sind bewusst oder unbewusst ausgeführte, teilweise reflexive, in Zeit und Raum erscheinende, wiederkehrende Tätigkeiten. Anders als bei Giddens (1995, 53) bedingt die Kontinuität von Praktiken bei mir nicht notwendig ihre Reflexivität. Dies hängt damit zusammen, dass Selbst- und Fremdbeobachter im Blick auf solche Praktiken nicht identisch sein müssen. Insoweit kann ein Fremdbeobachter unbewusste Praktiken rekonstruieren, die für die Selbstbeobachter verborgen bleiben. Da bei Giddens eine Beobachtertheorie fehlt, entgeht ihm dieser Punkt, obzwar er unbewusste Wirkungen durchaus zugesteht. Nach Bourdieu beobachten wir sie bevorzugt als Felder, was uns zugleich unser beobachtendes „Fenster“ zu thematisieren zwingt. Sie erscheinen dann als Routinen, wenn die Wiederkehr in ritualisierter, fest vorgeschriebener Weise beobachtet wird. Solche Routinen werden meist nach einem Vorbild- oder Modellverhalten erworben; sie dienen vorrangig der Aufrechterhaltung und Bewahrung einer sozialen Integration.

Insbesondere Goffman (1971) beschreibt symbolvermittelte Routinen sehr ausführlich. Sie erscheinen als Arbeitstag, Freizeitregelungen, soziale Ereignisse wie Feiern, ritualisierte Begegnungen mit konventionellen Regeln, als Sportveranstaltungen, bürokratische Abläufe usw. Es gibt auch die intimeren Routinen des Geschlechtsverkehrs, des Essens und Trinkens, des Umgangs mit Kindern, des Streits und der Konfliktlösungen usw. Mit Bourdieu erkennen wir ein ganzes Feld praktischer Funktionen in solchen Routinen, die er als ein System kognitiver und motivationaler Strukturen bezeichnet, die in einem Habitus gipfeln. Dieser Habitus ist ein in Routinen stehender Erzeugungsmechanismus von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata, die sich als symbolische Ordnung ausdrücken. Am deutlichsten sehen wir diesen Ausdruck in Institutionen, in denen das symbolische Wissen und die Verhaltensstandards einer Kultur codiert und tradiert werden. Solche Institutionen wie Schulen, Gerichte, Gefängnisse, Irren- und Krankenhäuser disziplinieren, wie Foucault herausgearbeitet hat, wiederum die Praktiken und Routinen, die für alle menschlichen Handlungen einen sozialen Rahmen abgeben.

Handlungen finden in sozialer Hinsicht, so versuche ich sie zu re/de/konstruieren, immer in Praktiken, Routinen und Institutionen statt. Je mehr wir zu den Routinen und Institutionen übergehen, desto reglementierter werden die Handlungen beschreibbar. Dies korrespondiert mit einer Zunahme von symbolischer Disziplinierung.

Die Beobachter erscheinen als Selbst- und/oder Fremdbeobachter. Die im Wechselspiel von Beobachter und Beobachtungen liegenden Handlungsleistungen können wir nach sehr unterschiedlichen Seiten analysieren. Aus meiner bisherigen Analyse insbesondere der Lebenswelt sind die folgenden, auf die ich kurz näher eingehen will, besonders wichtig:

(1) Kommunikation:

	Struktur (Elemente)	System (Strukturmodell)	Beobachter ————— Beobachtung
(1) Kommunikation	Subjekte (in Aktionen)	Beziehungen (vor Inhalten)	Typisierung

Kommunikation bezeichnet ein wechselseitiges inhaltliches und beziehungs­mäßiges Interagieren von Menschen. Im Rahmen der Vielzahl der Beobachter gibt es unendliche Beobachtungen über Variationen von Kommunikationsstilen und Kommunikationsmerkmalen. Im Rahmen der Verständigung bestimmter Beobachter mittels Beobachtungen liegen unterschiedliche Typisierungen von Kommunikation vor. Dies ist zugleich eine Begrenzung der Möglichkeiten, offen zu kommunizieren.

Was begrenzt unsere Offenheit? In Beobachtungen setzen wir typisch immer schon das als Wiederholung voraus, was im Einzelfall ein singuläres Ereignis sein mag. Aber wer soll in einer Strukturierung und Systematisierung von Kommunikation ohne Typisierungen schauen können?

Die Elemente oder Momente, die mit solchen Typisierungen auftreten, sind Subjekte in ihren beobachtbaren Aktionen. Hier *erscheint* ein wahrnehmbares Handeln, das oft an Äußerlichkeiten festgemacht wird. Dies macht Kommunikation zugleich schwierig, weil das Subjektive gegen jede Typisierung streitet, wenn es sich subjektiv im weitesten Sinne äußern will. Insbesondere durch eine verobjektivierende und verdinglichende Beobachtungspraxis werden solche Äußerungsmöglichkeiten reduziert. Bemerkt man dies, so muss man radikal die Beobachtungspraxis ändern. In den Humanwissenschaften zeigen Handlungsforschungen mit teilnehmender Beobachtung, biografische und subjektzentrierte (qualitative) Methoden deshalb an, dass die Typisierungen stets fragwürdig sind. Der beobachtende Humanwissenschaftler ist sich seiner Strukturelemente (der Subjekte in ihrer Aktionsvielfalt) nicht eindeutig sicher (die in Kapitel III vorgestellte interaktionistisch-konstruktive Beziehungslogik verdeutlicht, weshalb die Unsicherheit notwendig ist). Ihre bloße Verdinglichung oder Versprachlichung reicht nicht hin, um die Ereignisbezogenheit von Kommunikation zu erfassen. Mindestens wird es erforderlich, die Unterschiedlichkeit von Beobachtungen aus der Sicht der Beobachteten wie der Beobachtenden zu erfassen. Wird Kommunikation hingegen als entsubjektivierte Verfahren funktionalisiert, wie es z.B. bei Luhmann geschieht, dann wird durch eine Maximierung von Typisierungen (Formalisierungen) genau das ausgelöscht, was Kommunikation lebendig macht und am Leben erhält: Subjektivität als nicht eindeutig formalisierbares Ereignis (vgl. Band 1, Kap. II.2.5). Dies gilt insbesondere auch für die Kommunikation als System: Beziehungen als zirkuläre Verhältnisse drücken Subjektivität in wechselseitigen Begegnungen, in Praktiken

und Routinen aus, die – als Typisierung – einer eigenen Psychologik unterliegen, wie in Kapitel III herausgearbeitet wurde.

Analysen zur Kommunikation unterliegen mindestens drei perspektivischen Fallen:

- ▶ Als Objektfälle wirken die vorgängigen Praktiken, Routinen und Institutionen, in die Kommunikation jeweils eingebettet ist (vgl. Kapitel IV.3.3.1). Sehen wir nur die Strukturelemente – die agierenden Subjekte – in ihrer Kommunikation, bilden wir ein Strukturmodell ihrer Beziehungen, die sich über bestimmte Inhalte vermitteln, losgelöst vom objektivierenden Hintergrund, dann verharren wir in zu oberflächlichen Typisierungen.
- ▶ Als Machtfälle wirkt der Umstand, dass es keine herrschaftsfreie Kommunikation geben kann (vgl. Kapitel IV.3.3.2). Sehen wir die agierenden Subjekte als machtfrei und autonom, als bloß autopoietische oder selbstorganisierte Monaden, ohne ihre Beziehungen und Inhalte vor dem Hintergrund von Praktiken, Routinen und Institutionen der Macht im kulturellen Kontext zu reflektieren, dann entsozialisieren wir unser konstruktivistisches Modell.
- ▶ Als Beziehungsfälle wirken vor allem die Interpunktionen, die im Kontext mit Objektivationen und Macht gebildet werden, und die eine vermeintlich autonome Beziehungsposition der Subjekte stets einklammern oder durchqueren (vgl. Kapitel IV.3.3.3). Übersehen wir die Beziehungsfallen, die es auch erforderlich machen, sich den Besonderheiten der Psychologik zu stellen, dann verharren wir zu sehr in einer kognitivistischen und rationalen Erklärung der Lebenswelt, die mittels Entpsychologisierung wesentliche Teile der lebensweltlichen Beziehungen vernachlässigt.

Nehmen wir diese Reflexion auf, und beziehen wir sie auf die Kommunikation in ihrer Bedeutung für Mindestanforderungen an eine konstruktivistische Lebensweltanalyse, dann sehe ich vor allem folgende Aufgaben:

- ▶ Im Bereich der Struktur (Elemente) erscheinen Subjekte in ihren zirkulären Aktionen, was stets ein Vorgang von hoher Offenheit und Beobachervielfalt bleibt. Alltägliche und wissenschaftliche Beobachtungen gehen hier meist unterschiedliche Wege, wobei die Beziehungswirklichkeit, wie ich sie dargelegt habe, bis heute zu sehr aus dem Beobachtungsspektrum der Wissenschaften herausfällt. Für lebensweltliche Diskurse ist sowohl die Anerkennung der hier herrschenden Unschärfe als auch eine große Offenheit der Beobachtungskonfigurationen und -prozeduren notwendig. Empirische Beschreibungen von Aktionen können nie hinreichend ohne Beschreibungen der Selbstbeobachter in ihren Aktionen vorgenommen werden. Teilnehmer und virtuelle Teilnehmer, Beobachter und virtuelle Beobachter sind in ihren wechselseitigen Wahrnehmungen mindestens zu unterscheiden, um hinreichend die eingenommenen Selbst- und Fremdbeobachterpositionen zu markieren.

- ▶ Im Blick auf ein wissenschaftliches Systemmodell der Kommunikation bevorzugt der interaktionistische Konstruktivismus die in Kapitel III vorgestellte Beziehungslogik. Sie sieht im Blick auf Kommunikation die Beziehungen vorrangig *vor* allen Inhalten, ohne damit Inhalte unterschätzen zu wollen. Dies verändert das humanwissenschaftliche Denken erheblich, weil es nicht nur die Beziehungen (in ihren Praktiken, Routinen, Institutionen) möglichst konkret in das kommunikative Bewusstsein holen will, sondern auch den Wissenschaftler in seiner Verstrickung hierin zu thematisieren hat.
- ▶ Gleichwohl entkommt kein Ansatz einer Typisierung. Diese bedeutet, dass wir aus der Vielfalt der Beobachtermöglichkeiten durch die Einschränkungen unserer Beobachtung bestimmte Subjekte in einem bestimmten Verhalten (in ihrer Selbst- und Fremdwahrnehmung) hervorheben und als Muster, als typisch, mit einem bestimmten Habitus, wie wir mit Bourdieu gesehen haben, beschreiben. Insoweit sind wir gezwungen, auch eine dekonstruktivistische Perspektive nicht nur zuzulassen, sondern stets zu fordern: Die konstruktivistische Verständigungsgemeinschaft benötigt die verschiedenen Beobachterperspektiven (der Akteure und Selbst-/Fremdbeobachter in direkter/virtueller/imaginärer Teilnahme), um so eine Relativierung der Typisierungen zu leisten und die Machtfrage in der Kommunikation sowohl für die Inhalts- als auch die Beziehungsseite wenigstens thematisieren zu können.

(2) *Soziale Integration:*

	Struktur (Elemente)	System (Strukturmodell)	Beobachter ————— Beobachtung
(2) Soziale Integration	einzelner Sinn	Werte-/System- integration	Normierung von Per- spektiven

Soziale Integration wird auf der Ebene der Beobachtung mittels einer Normierung von Perspektiven konstruiert. Solche Integration, die als Verhaltensprogramm auf die Herausbildung sogenannter Identität zielt, die sich auch als Muster sozialen Verhaltens oder gemeinsamer Werte und Normen von Verständigungsgemeinschaften bezeichnen lässt, basiert auf einer Sinnintegration, die intentional geprägt ist. Sinn ist das wesentliche intentionale Strukturelement, das die Voraussetzung für soziale Systemintegration bildet.

Soziale Integration stellt sich auf der Systemebene als normenreguliertes Verhalten dar. Solche Normenregulierung kontrolliert und diszipliniert verschiedenen Sinn unter einer gemeinsamen Perspektive. Diese erscheint als Lebenskonzept, als Weltbild oder Weltanschauung, als soziales Verständnis oder soziale Verständigungsleistung, die systemisch wirkt, also auf alle Sinnelemente und Sinn-

momente selbst zurückstrahlt und Beobachtungen in diesem Feld reguliert und normiert.

Die soziale Integration dient der Rekonstruktion einer Gesellschaft. Zwar müssen unter dem Druck von Pluralität heute nicht mehr alle bzw. überwiegende Teile der gesellschaftlichen Sinnproduktion nach einheitlichen Perspektiven angeeignet werden, was eine re/de/konstruktive Vielfalt ermöglicht, aber dennoch lassen sich immer wieder Haupt- und Nebenströmungen von Werte- und Systemintegrationen beobachten, die strukturell auf die Re/De/Konstrukteure zurückwirken.

Im Bereich der sozialen Evolution wirken die Beobachterurteile bestimmter Verständigungsgemeinschaften immer schon normativ und ausschließend. Dabei wird die soziale Integration immer wieder gerne als soziale Evolution herausgestellt. In einer neodarwinistischen Theorie der Evolution z.B. wird die natürliche Auslese nicht durch Typen, sondern individuelle Varianten realisiert. Es ist ein Beobachterproblem, inwieweit der Evolution dann nachträglich doch wieder eine Typisierung unterschoben wird. Dabei sind Typisierungen nach relativ festem Schema immer auch voreingenommene Re-Konstrukte, die bestimmten Theorieabsichten entsprechen. Anleihen in der biologischen Evolution als Erklärungsmodell erweisen sich hier aber nicht als geeignet, um für solche normativen Prozesse eine Legitimation zu finden. Auch hier wirken die Objekt-, Macht- und Beziehungsfallen. Sie haben uns verdeutlicht, dass es sich bei der sozialen Evolution keinesfalls um einen einheitlichen und widerspruchsfreien Raum handelt. Indem wir vielmehr unterschiedliche Interessen, Macht, Objektivationszwänge als Strategien bestimmter Verständigungsgemeinschaften erkennen, dekonstruieren wir zugleich die Vorstellung einer gesamtgesellschaftlich möglichen Universalisierung auf nicht hintergehbare Normenperspektiven hin. Zugleich halten wir damit dann den Anspruch fest, jegliche Normierung als Ausdruck einer sozialen Integration von Verständigungs- und Geltungsgemeinschaften hinterfragen zu müssen.

Nehmen wir die soziale Integration in ihrer Bedeutung für Mindestanforderungen einer konstruktivistischen Lebensweltanalyse, dann will ich folgendes besonders hervorheben:

- ▶ Der einzelne Sinn ist die Bezugnahme auf einen Sinn, ein einzelnes Sinn-element, das sich als Behauptung einer bestimmten Bedeutung, eines Argumentes, eines Wertes, einer Norm darstellt. Eine soziale Intention oder Bewertung wird aus solchen Sinn-elementen zusammengesetzt. Mitunter steht *ein* Sinn im Vordergrund der Behauptung, für die Post/Moderne als Multi-obligationsgesellschaft habe ich die Vervielfältigung der Sinn-elemente weiter oben bereits hervorgehoben. Je mehr die Beobachter in einem vorgeordneten Theoriemodell denken, desto mehr werden ihnen jedoch einzelne, teilweise widerstreitende Sinn-bedeutungen entgehen. Bei rekonstruktiven Praktiken ist deshalb gerade hier eine dekonstruktivistische Methode gefragt, die den bemerkten und erarbeiteten Sinn in seinen möglichen Ergänzungen oder nach blinden Flecken untersucht.

- ▶ Die Werte- oder Systemintegration ist in der Post/Moderne ohnehin schwierig geworden, da Werte und Deutungssysteme nicht nur gegeneinander streiten, sondern auch meist innerlich widersprüchlich geworden sind. Der Beobachter muss spezifizieren, unter welchem Fokus er eine solche Integration beschreibt. In dem Abschnitt über Praktiken, Routinen und Institutionen in der Lebenswelt ist deutlich geworden, dass eine solche Spezifikation schwierig ist, da jeweils unterschiedliche Sichtweisen in die Begründung einer Selbst- oder Fremdbehauptung von sozialer Integration eingreifen. So wird beispielsweise eine Identität gerne als Ausdruck solcher Integration zugeschrieben. Hier jedoch dürfen wir nicht den Fehler begehen, die Zuschreibung, die ein Strukturmodell darstellt, mit der Realität einer Werte- und Systemintegration (etwa vereinfacht gedacht als Abbild der Lebenswelt) gleichzusetzen. Es handelt sich immer um einen re/de/konstruktiven Behauptungszusammenhang.
- ▶ Aus der Sicht der eigenen Beobachtungen wird bei einer Re/De/Konstruktion von sozialer Integration immer eine Normierung eigener Perspektiven vorgenommen. Diese Normierung führt notwendig Werturteile der jeweiligen Verständigungsgemeinschaft in den Beobachtungsprozess ein. Wissenschaftlich transparent werden Beobachtungen erst, wenn der Hintergrund solcher Normierungen nicht verschleiert, sondern nach der Interessenlage dokumentiert wird. Hier zeigt sich auch, dass ein ethischer Anspruch im Grunde für jede Theorie unausweichlich ist, weil im Blick auf soziale Integrationen eine Normierung von Perspektiven immer erfolgt. Dann stellt sich die Frage: Welche ist die wünschenswerte? Inwieweit kann das Erwünschte normativ aus der Sicht einer Verständigungsgemeinschaft auch für andere sinnvoll aufgestellt werden? Der Konstruktivismus kann diesen Fragen nicht ausweichen, wie ich bereits weiter oben im Zusammenhang mit der Macht analysiert habe (vgl. Kapitel IV.3.3.2).

(3) Objektivationen und Macht:

	Struktur (Elemente)	System (Strukturmodell)	Beobachter ————— Beobachtung
(3) Objektivationen und Macht	Wahrheit	Wissen	Ein-Sicht (Ausschluss)

Objektivationen von Handlungen sind aus der interaktionistisch-konstruktiven Sicht immer mit Macht verbunden. Im Sinne Foucaults nehmen Beobachter, wenn sie Beobachtungen im Rahmen einer Verständigung organisieren, Ausschlüsse vor, die ihren Einsichten zugrunde liegen. Hier wird im Diskurs von Wahrheit und Wissen das Eins gegenüber möglichen Auchs betont. Keine verobjektivierende Theorie kann ohne Vereinfachung und Ausschluss existieren.

Die Kränkungsbewegungen haben deutlich gemacht, dass die Wahrheit, auch wenn sie heute als relativiert erscheint, nicht verschwindet. Wir benötigen sie immer wieder, um etwas verobjektivierend auszusagen. Auch im Alltag ist Wahrheit ein gängiges Beobachtungselement. Es hilft uns, sinnliche Gewissheiten, Wahrnehmungen und Sachverhalte zu koordinieren und unter eine gemeinsame (hoffentlich verhandelbare) Perspektive von Verständigung und Erklärung zu stellen. Dabei geht eine Verständigung allerdings einer Erklärung notwendig voraus. Nichts erklärt sich von allein, auch wenn wir in unseren Wahrnehmungen oft meinen, die Welt vollständig und richtig vor uns zu sehen. Aber oft sehen wir den Wald vor lauter Bäumen nicht. Wir bemerken nämlich kaum mehr, welche Vorverständigungen alle unsere Erklärungen – auch die scheinbar einfachsten und sinnlich gewisesten – benötigen. Was uns meist auch verborgen bleibt, das ist die Position der Macht, die sich durchgängig schon daraus ergibt, dass zwar alle Beobachter (d.h. Menschen) für Beobachtungen zugelassen sein sollten, es aber niemals gleichberechtigt sind. Die vorgängigen Verständnisleistungen unserer Lebenswelt machen hier schon deshalb eine Gleichbehandlung unmöglich, weil sie uns als irrational erscheinen würde. Ein Baby oder Kleinkind kann trotz eigener Kompetenzen nicht überall ein gleichermaßen kompetenter Beobachter wie ein Erwachsener sein; ein Gebildeter sieht mehr als ein Ungebildeter, ein alter Mensch anders als ein junger; eine Frau anders als ein Mann usw. Einerseits haben wir für die Beziehungswirklichkeit festgestellt, dass es keinen objektiv besten oder letzten Beobachter geben kann, andererseits kommt er lebensweltlich im Blick auf Objektivationen unseres symbolischen Zusammenlebens ständig vor. Hier konkurrieren auf Gleichberechtigung drängende Beziehungen mit den Ungleichheiten einer symbolvermittelten Welt. Objekt-, Macht- und Beziehungsfälle wirken nach dieser Sicht ständig ineinander.

Die Wahrheit ist als wissenschaftliches Kriterium immer in ein System des Wissens und in kulturelle Kontexte eingebettet. Wissenschaft als bloße Wahrheitsbehauptung in einem engen Sinne wäre ein naives, ahistorisches und ungebildetes Unterfangen. Selbst in den Techniken mit ihrem relativ eindeutigen Wahrheitsaussagen beginnt der kulturelle Kontext sich spätestens in den Anwendungen, dem Nutzen und den Folgen für die Umwelt bemerkbar zu machen. Allerdings ist der Diskurs des Wissens auch nimmersatt, weil er ständig nach mehr Wissen verlangt. Seine auf Gleichheit oder Pluralität zielende Unmöglichkeit wurzelt darin, dass dieses Mehr an Wissen nicht außerhalb einer ausschließenden, verengenden und vereinfachenden Beobachtung gewonnen werden kann. Jeder Sieg ist zugleich ein Verlust.

Besonders das Wechselspiel von Objektivitätsansprüchen und kommunikativen oder auf soziale Integration bedachten Handlungen verdeutlicht die Unausweichlichkeit von Macht und Interesse, die jeder verobjektivierenden Handlung zu eigen sind. Es zeigt allerdings auch die Komplexität von wahren und wissenden Beschreibungen. Die Strategie der Ausschließung von Kommunikationen oder sozialen Konstruktionen, um Fragen der Objektivität möglichst wissenschaftlich rein anzusetzen, scheitert heute zunehmend mehr an lebensweltlichen Zusammenhängen. Sie kann allenfalls als ignorante und vereinseitigende Strategie betrieben

werden, die sich für den lebensweltlichen Kontext der eigenen Theorie- und Beobachtungsbildung und auch für die lebensweltlichen Folgen nicht interessiert. Ein illustratives Beispiel hierfür ist der Bau und die Testung von Atombomben. Weder die lebensweltliche Ethik des Forschers (vgl. den Fall Oppenheimer) noch die lebensweltlichen Probleme für die Testopfer oder die Umwelt wurden hinreichend bedacht.

Nehmen wir Objektivationen und Macht in ihrer Bedeutung für Mindestanforderungen einer konstruktivistischen Lebensweltanalyse, dann will ich folgendes besonders hervorheben:

- ▶ Die Position der Wahrheit als ein Strukturelement ist stets durch die Beobachtungsstrategien als Re/De/Konstrukte von Wirklichkeit relativiert. Wahrheit in Diskursen ist kein ausschließlicher Platz, der uns stets sicher und eindeutig sein kann, sondern nur eine wechselhafte Besetzung. Dabei ist je nach Kontext die Verifikation einer von vielen Beobachtern geteilten Wahrheit unterschiedlich: Leichter fällt diese Konstruktion in den Techniken und Naturwissenschaften, sofern sie sich auf einheitliche Messprozeduren und allseits geltende Konventionen einigen können, ungleich schwieriger ist sie in den Humanwissenschaften, die sich mit komplexen Problemen der Lebenswelt beschäftigen (vgl. auch Hickman/Neubert/Reich 2004, 2009).
- ▶ Das Wissen unterliegt wie die Wahrheitssuche Praktiken, Routinen und Institutionen, die es jeweils an gesellschaftliche, soziale, kulturelle Zeitgeisteserscheinungen anpassen. Gerade hierin erscheinen Machtpositionen, die sich dadurch verschleiern, dass sie in einer Zeit als gewohnt, vertraut und sinnvoll – kurzum als normal – gelten. Solche Geltung wird auf mehr oder minder fiktive gesellschaftliche, soziale, kulturelle Mehrheiten bezogen. Dieser Bezug verschleiert sehr oft den Zugang zur Vielgestaltigkeit der Lebenswelt. Insoweit erfordern rekonstruktive Objektivationen eine Anstrengung, im Wissen auch über die gewohnten, vertrauten, sinnvollen und normalen Perspektiven hinauszusehen und neue Konstruktionen zu fördern. Es gibt z.B. in der gegenwärtigen deutschen Gesellschaft nicht nur einen gesellschaftlichen, sondern vor allem auch einen wissenschaftlichen Reformstau: Nicht die Wiederkehr des scheinbar bewährten Selben, das in seinen gewohnten Bahnen kreist, sondern die Kreativität von neuen Lösungen ist gefragt. Dazu aber müssen erst einmal neue Fragen zugelassen werden. Aber dies bedeutet Machtverluste, die gerade traditionelle Institutionen – insbesondere Universitäten – nicht freiwillig zugestehen (vgl. dazu z.B. Bourdieu 1992). Noch deutlicher mag dies für das deutsche Schulsystem gelten, dass trotz empirischer Belege für seine Ineffizienz nach wie vor als besonders gut gepriesen wird (vgl. auch Reich 2009).
- ▶ Wissenschaftler betonen ihre Einsichten meist mehr als ihre Auslassungen und Ausschließungen. Konstruktivisten sind aufgrund ihrer Beobachtungs- und Erkenntnisansprüche gezwungen, die eigenen Einsichten nicht zu überschätzen. Solche Überschätzung halten sie gerade anderen Ansätzen als Fehler vor. Insoweit ist hier ein Moment der Selbstkritik von vornherein ein-

gebaut. Dies fordert bei re/konstruktiven Tätigkeiten insbesondere eine dekonstruktive Haltung heraus: Wie können wir die Ausschlüsse ertragen? Welche Ergänzungen erscheinen als möglich?

(4) *Legitimationen:*

	Struktur (Elemente)	System (Strukturmodell)	Beobachter ————— Beobachtung
(4) Legitimation	Normen (Wirkungen)	Viabilität (Geltung)	Verifikation (Gewissheit)

Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal von Handlungen ist die Legitimation. Sie reicht von strikter Reflexion bis hin zu bloßer Rechtfertigung. Als Strukturelement hebt sie immer auf bestimmte Normen und deren Wirkungen in einem lebensweltlichen Kontext ab. Die Ereignisse der Lebenswelt werden aus legitimierender Perspektive kurzum als Wirkungen und dann als Fakten beschrieben, die einen normativen Sinn, eine normative Intentionalität und Zweckmäßigkeit, Nützlichkeit oder Hoffnung ausdrücken. Solche Legitimationen kennen wir auch aus dem Alltagsleben, wobei in diesem aber öfter auch Wunschenken oder bloße Verteidigungshaltungen artikuliert werden. Normen sind dann z.B. auch negative Bezüge im Sinne von „die Anderen machen dies auch so“. Die Praktiken, Routinen und Institutionen scheinen hingegen in unterschiedlichem Grad durch sich selbst legitimiert. Es sind normative Wirkungsgefüge, die allein schon durch Funktionalität für sich sprechen. Aber erst eine wissenschaftliche Reflexion sichert ihnen eine Legitimation, die sie als viabel (im Kontext einer spezifischen Geltungstheorie) darstellt. Allerdings steht diese Viabilität stets auch unter den Perspektiven der Objekt-, Macht- und Beziehungsfallen.

Es stellt sich die Frage, inwieweit in Kommunikation, sozialer Integration und Objektivationen/Macht nicht bereits inhärent Legitimationsansprüche enthalten sind. Dies ist sicherlich der Fall. Wenn wir nämlich auf die Beobachtungsleistungen sehen, dann sind Typisierungen, Normierungen von Perspektiven, Ausschlussbedingungen immer unter einem Legitimationsdruck. Die beobachteten Strukturelemente und mehr noch das entwickelte System/Strukturmodell sollen nicht nur eine Aussage, sondern meist auch eine Theorie legitimieren. Aber diese Legitimation, die in den drei Perspektiven eingeschlossen ist, reicht in der Regel in wissenschaftlichen Diskursen nicht hin. Sie muss auch gesondert reflektiert werden, um Transparenz zu gewinnen. Damit reflektiert die sich legitimierende Sicht auf die Voraussetzungen, die sie macht. Reflektieren wir z.B. auf kommunikative Handlungen, dann werden die Subjekte in ihren Aktionen nunmehr als normative Figuren und Operationen in einem Legitimationskonzept unseres Ansatzes erkennbar. Dies macht zumindest eine gehaltvolle Theorie aus.

Alle Behauptungen von Elementen, die sich auf ein Eins fixieren, setzen Normen voraus. Als System setzen sie voraus, dass etwas als viabel erachtet wird. Dies ist die Geltungsreflexion, die eine Beobachterperspektive legitimiert. Schließlich suchen wir auch für die Beobachtung stets eine Legitimation anzuführen, die ich als Verifikation bezeichnen will. Wir sind im eigentlichen Sinne nicht in der Lage, Sachverhalte eindeutig zu falsifizieren, weil wir sie nie gegen alle möglichen Einwendungen und Möglichkeiten absichern können. Wir verifizieren vor allem durch empirische Belege immer das, was wir gerade mit unseren Einsichten können, d.h. vor allem durch Ausschluss gewinnen. Als Gewissheit von Beobachtungsleistungen dient es dann direkt der Legitimation, die wir für die Strukturelemente und ein System begründend nutzen.

Nehmen wir die Legitimation in ihrer Bedeutung für Mindestanforderungen einer konstruktivistischen Lebensweltanalyse, dann will ich folgendes besonders hervorheben:

- ▶ Unter einer legitimierenden Perspektive erkennen wir schon für die Wahrnehmung von Strukturelementen, dass wir nicht nur Nutznießer von verifizierbaren Gewissheiten in unserer Beobachtung sind, sondern auch bereits ihr Opfer. Die Verifikation normiert unsere Einseitigkeiten, indem sie Wirkungen beschreibt, die als zukünftige Norm für unser beobachtendes Handeln gelten. Solche legitimierten Normen schreiben sich als einzelne Wahrheit, einzelner Sinn, als relevantes Subjekt mit musterhaften Aktionen ein. Die Legitimation vollendet scheinbar die Beobachtungen, indem sie ihnen eine Gewissheit verleiht, die uns unangreifbar gegen Kritik macht. Doch dürfen wir nicht übersehen, dass die Legitimation durch und durch selbst ein re/de/konstruktiver Vorgang ist. Dominiert eine Rekonstruktion, dann werden wir schnell Teilnehmer einer vorgegebenen Theorie. Dominiert eine Dekonstruktion, dann erschöpfen wir uns oft im bloßen Kritisieren vieler theoretischer Elemente, ohne die eigene Theorie darlegen zu müssen/wollen. Dominiert unsere Konstruktion, dann werden wir oft blind gegen die Lösungen von Anderen.
- ▶ Diese Schwierigkeiten wiederholen sich auf der Ebene des Systems oder der Strukturmodelle. Die Zuschreibung einer Viabilität als Geltungserfordernis verweist uns auf Interessen- und Machtlagen, die das zu legitimierende Re/De/Konstrukt erst in seinem Kontext zeigen. Versuche, solche Kontexte zu universalisieren, sehe ich als prinzipiell gescheitert an, weil sie das, was wir ereignishaft als Macht in Kontexten erleben, ebenso leugnen müssen wie alle Unwägbarkeiten und Unbestimmtheiten der Kontexte selbst, die durch unterschiedliche Beobachter ans Tageslicht kommen. Setzen wir hingegen auf eine Universalisierung bestimmter Beobachter, dann erheben wir einen von diesen (oder eine Verständigungsgemeinschaft) in eine gleichsam göttliche Position. Selbst wenn er vorher keine Macht hätte (was gänzlich unwahrscheinlich ist), so hätte er nachher so viel Macht, dass wir diesen Beobachter besser schon vorher bekämpfen sollten.

- ▶ Es geht hier nämlich nie um eine bloße Verifikation von bestimmten Ereignissen durch neutrale Beobachtungen, Beschreibungen oder Aussagen, um aus dieser Gewissheit Fakten und Geltungen abzuleiten. Die Ansprüche, Faktizität zu beobachten, sind immer schon durch Geltungsansprüche bestimmt. Die Geltungsansprüche unterliegen zwar einem Legitimationsdruck, aber keine Verständigungsgemeinschaft kommt ernsthaft in Schwierigkeiten, wenn Fremdbeobachter ihr Abweichungen zwischen Legitimationsanspruch und Durchführung vorhalten. Schwierigkeiten ergeben sich nur dann, wenn der eigene Legitimationsanspruch inkohärent wird, indem die störenden Bedingungen, die verifiziert werden, zunehmen oder die Beobachterrollen sich verschieben, weil die Interessen- und Machtlage sich selbst verändert. Diese Aussagen gelten allesamt auch für den Konstruktivismus. Er hat sich dem Legitimationsdruck durch andere Theorien oft – in Formen des radikalen Konstruktivismus – dadurch gestellt, dass er möglichst nah an naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zu verifizieren versuchte, warum seine neue Struktur- und Systemsicht legitim sei. Dies führte, so denke ich, zu einer beklagenswerten Einseitigkeit, die wir heute durch eine kulturell-theoretische Öffnung ausgleichen sollten.

Aber wird man mir an dieser Stelle der Legitimation nicht zurecht ebenso eine Einseitigkeit vorwerfen können? Ich denke ja. Im Blick auf lebensweltliche Legitimationen können wir auch gar nichts anderes erwarten, denn die Legitimationen, die sich auf Kommunikation, soziale Integration und Objektivationen/Macht beziehen, sind schon aufgrund dieses Bezuges für andere Interessen- und Denkanahmen einseitig orientiert. Ihr legitimes Mittel, die Verifikation durch ein empirisches Sinnkriterium, lässt hier keinen Ausweg, weil dieses nicht außerhalb von Typisierungen, Normierungen und Ein-Sichten/Ausschlüssen bestimmter Verständigungsgemeinschaften, die einen normativen Rahmen setzen, situiert sein kann.

Ist so gesehen wissenschaftlicher Fortschritt überhaupt noch möglich? Ja, aber nicht als universeller Vorgang, der unabhängig von der Lebenswelt uns quasi als ein natürliches oder göttliches Abbild zur Verfügung steht. Fortschritt selbst ist aus Sicht des interaktionistischen Konstruktivismus eine legitimierende Beschreibung der Entwicklung von kommunikativen, sozial-integrativen und objektivierenden/machtbezogenen Verständigungsgemeinschaften. Wir haben aber die Gewissheit verloren, dass diese Gemeinschaften – auch als wissenschaftliche Gemeinschaften – hinreichend erfassen können, was an einzelnen Beobachterpositionen, an gültigen Teilnahmen und sinnvollen Handlungen für immer passend erscheinen soll. Fortschritt ist nur ein Beobachterkonstrukt eines „Mainstreams“, eines Sogs von gewohnten, vertrauten und normalen Handlungen. Deshalb ist der Dekonstruktivist eine wesentliche Figur im interaktionistischen Konstruktivismus, auch in den Erfolg oder Misserfolg des eigenen Ansatzes, einen möglichen Kritiker schon mitzubedenken. Ohne ihn laufen wir Gefahr, fortschrittsgläubig im Sinne einer unkritischen Haltung den eigenen Voraussetzungen gegenüber zu werden.

(5) *Weitere* Handlungsbeschreibungen im Wechselspiel von Beobachter und Beobachtungen sind als Re/De/Konstrukte stets möglich und bezogen auf unterschiedliche Thematisierungen sinnvoll. Die vier genannten Aspekte aber scheinen mir für eine konstruktivistische Sicht als grundlegend notwendig, weil sie bei Inhalts- und Beziehungsbetrachtungen der Lebenswelt beobachtbar sind und uns helfen können, die Viabilität von Aussagen und Theorien zu überprüfen. Kommunikation ohne die Aspekte der sozialen Integration, die die Offenheit des kommunikativen Handelns in Normen-, Wert- und Sinnbezügen bündigt, wird zu einer oberflächlichen Betrachtungsweise. Objektivationen und Macht sind die durchgängigen Vermittlungen jeder Kommunikation, sozialen Integration und für jegliche Legitimationsleistungen wesentlich. Legitimationen schließlich sind ein diskursiv erzeugtes Band von Verständigungsgemeinschaften, um Handlungen begründet in den Kontext ihrer Sicht und in Abgrenzung zu anderen Sichtweisen zu stellen. Mit den vier Aspekten wird daher ein interaktionistisch-konstruktiver *Mindestanspruch* an Deutungen gestellt, der zwar erweitert werden kann, aber nicht minimiert werden sollte. Werden einzelne Aspekte nämlich ausgeblendet, so wird der Hintergrund re/de/konstruktiven Handelns zu wenig in die Tiefe und Breite nachvollziehbar.

Sehen wir auf die Strukturelemente in unseren Beobachtungen, dann fungieren sie im Rahmen der verschiedenen Handlungsaufgaben als Re/De/Konstrukte des Einen, um vielfältige Auchs auszuschließen. Bereits in der ersten Kränkungsbewegung habe ich die Unvermeidlichkeit dieser Position nachgezeichnet. Dank der Beobachtertheorie des interaktionistischen Konstruktivismus sind wir den reduktiven Schwächen dieser Position aber nicht hilflos ausgeliefert. Als Norm können wir verlangen, dass bereits die Auswahl der Strukturelemente einer kritischen Reflexion unterliegt:

- ▶ rekonstruktiv, indem sie sich vergegenwärtigt, seit wann und warum diese Struktur relevant wurde;
- ▶ konstruktiv, indem herausgearbeitet wird, welche Wirkungen für welche Beobachter (Teilnehmer, Akteure, Beteiligte) dies lösungsorientiert bedeutet;
- ▶ dekonstruktiv, indem ein Teil der Forschungsarbeit auf die Verstörung (ggf. bis hin zur Zerstörung, zur Aufgabe) der eigenen Perspektive verwendet wird.

Blicken wir auf die Verwandlung der Strukturelemente in ein System oder in ein Strukturmodell, dann erkennen wir deutlich ein Generalisierungsproblem, das uns scheinbar vom Stückwerk in die Ganzheit führt, aber darin große Gefahren birgt:

- ▶ rekonstruktiv sollten wir deshalb versuchen, die Generalisierung ebenso zu hinterfragen wie die Strukturelemente, und wir sollten uns immer bewusst machen, dass wir mit Rekonstruktionen von Wirklichkeit hantieren;
- ▶ konstruktiv, indem wir das generalisierte Konstrukt auf möglichst viele Sachverhalte in Praktiken, Routinen, Institutionen beziehen, um seine Viabilität

(auch in den sozialen Folgen für unterschiedliche Menschengruppen) zu prüfen;

- ▶ dekonstruktiv, indem wir diese Prüfung dort anhalten, korrigieren, verwerfen, wo sie sich als nicht hinreichend in Bezug auf die immer einzuholenden Perspektiven der Selbstbeobachter (also vor allem der Betroffenen) in solchen Kontexten erweist.

Was uns immer kritisch stimmen sollte, das ist der Umstand, dass diese Forderungen meistens daran scheitern, dass Systeme und Strukturmodelle bereits im vorhinein festlegen, wie die Beobachtungen nur ablaufen können. Hier erscheint ein Immanenzproblem, das allen Wissenschaften innewohnt. Es führt zur Begrenzung von Beobachtungen, denn diesen Sinn hat in erster Linie das Unternehmen, Strukturelemente zu definieren und Systeme oder Strukturmodelle aufzubauen. Deshalb fordert der interaktionistische Konstruktivismus mehr als eine Einstellung, die auf ein bloßes Machen hin orientiert. Ähnlich wie der Pragmatismus sollte auch der Konstruktivismus nicht in einem Utilitarismus aufgehen. Dies gelingt dann umso mehr, wenn eine kulturkritische Haltung neben die re/konstruktive Deutung und Gestaltung von Lebenswelt tritt. Und um die Fallen der Immanenz zu überwinden, müssen Konstruktivisten sich auch in andere Systeme und Strukturmodelle hineinversetzen, um deren Beobachtungsmöglichkeiten zu nutzen. Dies kann allerdings keine Nutzung im Sinne einer willfährigen Übernahme sein, sondern bedeutet Rekonstruktion aus einer eigenen Sicht bei gleichzeitiger Beachtung systemtranszendierender Beobachtungen. Da Theorien hier sehr widerständig sind, erscheint es als unabdingbar, einen Wechsel in die konkreten Felder der Praktiken selbst vorzunehmen. Dieses Anliegen, das wir von Bourdieu kennen, bedeutet für Rekonstruktionen, möglichst umfassend die Akteure, Teilnehmer, mehr oder minder entfernt Beteiligte – die immer allesamt auch Beobachter sind – in die rekonstruktiven Beobachtungen, die wir als Fremdbeobachter führen, einzubeziehen. Konstruktiv verlangt dies einen empirischen Ansatz, der vor allem die Kurzzeitperspektiven von Untersuchungen aufgibt und sich stärker auf die Unschärfen der Analyse selbst – bis hin in die zirkulären Aspekte der Beziehungswirklichkeiten – mit langem Atem einlässt. Dekonstruktiv aber bedeutet es eine ständige Selbstkritik, die auch durch direkte Auseinandersetzung mit äußeren Kritikern stimuliert werden kann und muss.

Schauen wir letztlich auf die Wirkungen, die die Beobachtungen dann ihrerseits auf die Auswahl und Sicht von Strukturelementen einnehmen, dann erkennen wir auch an dieser Stelle ein Reduktionsproblem. In jeder Theorie sehen wir meist nur das, was wir erwarten. Für anderes haben wir gar keine Kategorien. Auch hier muss die Rekonstruktion nicht nur als Hilfe, sondern auch als Hilflosigkeit verstanden werden. Was haben wir in unserer Beschränktheit nicht in den Blick nehmen können? Was ist in unseren Konstruktionen noch sehr einseitig ausgefallen? Können wir dekonstruktiv betrachtet überhaupt hinreichend mit unserem Ansatz die Komplexität der Lebenswelt erfassen, oder haben auch wir nur eine der vielen Theorien uns re/konstruiert, die zu nichts führen: Weder eine kritische analytische Sicht auf die derzeitigen Verhältnisse noch Lösungsansätze zu einer

Veränderung? Beobachtungen stellen aus dieser Sicht Ressourcen (im vermittelten Bezug von Eins und Auch) dar, die Lösungen thematisieren helfen. Wissenschaftlich gesehen dominieren besonders in den Humanwissenschaften derzeit aber oft noch die Analysen, die eher im Nachhinein den Veränderungsprozess der Moderne begleiten, weniger aber die Konstrukte aktiv mitgestalten, die massenhaft Menschen erreichen und ihrerseits auf Veränderungen und Lösungen einwirken. Dieses Defizit – etwa im Gegensatz zu den Naturwissenschaften, der Technik, der Medizin – liegt an einer geistes- und gesellschaftswissenschaftlichen Überbetonung der Rekonstruktion. Es hat auch in der Wissenschaft deutlich – hier stimme ich mit Bourdieu überein – mit der hauptsächlich agierten Form der Lehre zu tun. Wenn es Professoren vorwiegend darum geht, alle möglichen Abwehrsysteme gegen praktische Umsetzungen von Wissenschaft ins Feld zu führen, dann siegen die abstrakten Rekonstruktionen um ihrer selbst willen. „Ihre ersten Opfer sind die Studenten: Wenn sie nicht spezielle Dispositionen, das heißt eine spezielle *Aufsässigkeit* mitbringen, sind sie dazu verdammt, zum wissenschaftlichen oder wissenschaftstheoretischen Krieg immer zu spät zu kommen, wie die Professoren auch, denn statt sie, wie es sein müsste, dort ansetzen zu lassen, wohin die am weitesten fortgeschrittenen Forscher vorgezogen sind, scheucht man sie immer wieder – das ist eine der Funktionen des akademischen Klassikerkults, das ganze Gegenteil einer wirklich kritischen Wissenschaftsgeschichte – auf erprobtes Gelände zurück, wo man sie in alle Ewigkeit die Schlachten der Vergangenheit noch einmal ausfechten lässt.“ (Bourdieu/Wacquant 1996, 282) Im Rahmen der Umstellung auf Bachelor- und Masterstudiengänge verstetigen sich diese ewigen Gefechte, indem sie dann auch noch kanonisiert wie in Schulbüchern gelehrt und abgefragt werden, weil die Lehre selbst standardisiert abgeprüft werden muss, so dass die neueste Forschung immer zu früh kommen wird. In diesen Gefechten dominiert die Rekonstruktion. Die Dekonstruktion bleibt meist auf einen Vergleich klassischer, d.h. erlaubter Interpretationen und Gegeninterpretationen beschränkt. Die eigene Konstruktion aber fehlt oft. Sie ist für eine konstruktivistische Denkweise jedoch unverzichtbar. So zerstört eine Verschulung und durchgehende Zertifizierung von Lern- und Studienleistungen genau das, was sie eigentlich fördern will: Kompetenzen für eigenständiges, kritisches, engagiertes Denken. Wollen wir dies erreichen, so muss grundlegend umgedacht werden: Allen Lernenden sollte von Anbeginn ermöglicht, aber auch von ihnen gefordert werden, konstruktive Beiträge schon während ihrer Lernprozesse zu leisten.

Mit den Mindestanforderungen habe ich einführend auf wichtige Aspekte und Funktionen aufmerksam gemacht. Nun stellt sich jedoch die weiterführende Aufgabe, ein Diskursmodell zu finden, das es uns erlaubt, sowohl die Breite der Beobachtungen als auch die Zirkularität der Beobachterpositionen hinreichend zu beachten. Nach der bisherigen Argumentation sind wir gezwungen, von vornherein umfassende Beobachterpositionen anzubieten und Re/De/Konstruktionen im Rahmen einer Anerkennung der Kränkungsbewegungen vorzunehmen. Zwar scheint auch mein im bisherigen Abschnitt entwickeltes Modell durchaus schon tauglich, zumindest anzugeben, was in Diskursen alles geleistet werden müsste,

wenn wir legitimierend nach einer Position suchen, die uns sagt, wie die Prozedur beschaffen ist und welche Felder der Argumentation dabei mindestens zum Einsatz kommen sollten. Damit habe ich Konsequenzen aus den bisherigen Argumentationen gezogen und diese in eine Übersicht gebracht. Aber nun gilt es, ein ganz spezifisch interaktionistisch-konstruktives Diskursmodell auszuarbeiten, das unter den Voraussetzungen der Mindestanforderungen steht und diese noch genauer formal beschreiben lässt. Dies liegt an Schwierigkeiten, die uns das bisherige Modell bei Versuchen einer konkreten Umsetzung noch bietet:

- ▶ Zwar ist die Spannung zwischen Beobachter und Beobachtung erkennbar und auch eine Zirkularität zwischen den Positionen (Strukturelement – System/Strukturmodell – Beobachtung) hergestellt, aber noch besser wäre es, wenn die Diskurstheorie die bloß beschreibende Ebene im Sinne einer Zuschreibung von Beobachtungsfeldern verlässt und aus spezifisch interaktionistisch-konstruktiver Sicht die Positionen auch inhaltlich besetzt.
- ▶ Die tabellarische Auflistung zeigt eine große Fülle möglicher Felder der Beobachtung, was dazu verleitet, sich auf einzelne Felder zu beziehen, um sie möglichst detailliert zu analysieren. Dies ist für eine metatheoretische Einordnung von Diskursleistungen immer sinnvoll. Aber wir müssen nun auch konkretisieren, welches vereinfachte Modell, welche Typisierung, Normierung von Perspektiven, welche Einsicht wir als Prozedur praktizieren, um aus spezifisch interaktionistisch-konstruktiver Perspektive Diskurse zu re/de/konstruieren.
- ▶ Eine Schwäche des Modells der Mindestanforderungen ist, dass es zwar die Beziehungs- und Inhaltsseite für Kommunikation unterscheiden lässt, so aber leichthin der Eindruck entsteht, als sei dieses Feld unabhängig von den anderen zu reflektieren. Dies ist ein Umstand, der uns aus der gegenwärtigen Forschung bekannt ist, in der meist sehr abgegrenzte Untersuchungen nach den beschriebenen Feldern durchgeführt werden. Wäre es nach der bisherigen Argumentation aber nicht besser, ein Diskursmodell zu entwickeln, das von vornherein diese Einseitigkeit vermeiden hilft, das uns zumindest zwingt, möglichst alle der zuvor analysierten Perspektiven in einer Prozedur in den Blick zu nehmen?
- ▶ Eine weitere Schwäche ist die Ausblendung des Unbewussten, das wir nur implizit in die Mindestanforderungen hineindenken können. Aber gerade unbewusste Prozesse gehören auch Diskursen an, wie ich insbesondere in den Kränkungsbewegungen und in Kapitel III argumentiert habe.
- ▶ Bei der Konstruktion eines Diskursmodells ist auch die bisher geleistete Argumentation umfassender einzubeziehen und in ihrer Grundstruktur aufzuheben: Selbst- und Fremdbeobachter, Verständigungsgemeinschaften, objektivierende Beobachtungen, Beziehungen und Lebenswelt sind als Perspektiven in ein Diskursmodell zu integrieren, das insbesondere konstruktiven Ansprüchen genügt und nicht nur auf Untersuchungsfelder sich orientiert. Wir benötigen ein Modell, das vor allem zirkulär ausgelegt ist, um

die symbolischen, imaginären und realen Perspektiven, die wir einnehmen, in ihrer Bewegung und Rückkopplung zeigen.

- ▶ Gleichzeitig müssen wir dekonstruktiv bedenken, dass das Diskursmodell, das wir aufstellen wollen, im Blick auf die Mindestanforderungen nur eine Legitimation eines spezifischen Ansatzes darstellen kann. Insoweit können und sollten wir nach der Darlegung des spezifischen interaktionistisch-konstruktiven Diskursmodells immer auch wieder auf das Modell der Mindestanforderungen als ein mögliches Korrektiv – als Ausdruck einer selbstreflexiven konstruktivistischen Sicht von Mindestanforderungen – zurückkommen.

Unternehmen wir nun also einen neuen Anlauf, indem ich Plätze eines konstruktivistischen Diskurses festlege und ein spezifisches Modell vorstelle.

4.2. Die Plätze des Diskurses

Es gibt keinen Diskurs ohne Beobachter. Es gibt keinen Beobachter, der nicht irgendeinen Platz in seinen Beobachtungen einnimmt. Aber welche Plätze sind sinnvoll? Welche sind wissenschaftlich gültig?

Alle Bemühungen um Erkenntnistheorien scheinen immer wieder darum zu kreisen, zunächst die gültigen Plätze der Beobachter zu fixieren. Dabei sind die Methoden sehr unterschiedlich: Sei es, dass man eine ausgewiesene Beobachterposition (den unbewegten Beweger; Gott) sucht, um von diesem Platz aus alle weiteren Beobachtungsmöglichkeiten abzuleiten; sei es, dass man aus einer inneren, dialektischen Spannung (hier bieten sich die unterschiedlichsten Plätze an: Mimesis – Kinesis; Innen – Außen; Subjekt – Objekt; Produktivkräfte – Produktionsverhältnisse usw.; als Sprachspiel hierüber vgl. insbes. Tyler 1991) diese Ableitung symbolisieren will; stets ringen Plätze als Statthalter für Beobachtungsperspektiven. Dies ist ja auch genau der Sinn und die Geltung solcher Plätze: Schließlich kann ich als Beobachter eine Perspektive nur einnehmen, wenn ich mich auf einem bestimmten Platz situiere.

Die Argumentation, die schon im vorigen Abschnitt entfaltet wurde, geht nun dahin, dass in symbolischen Ordnungen, auf die Diskurse zielen, solche Situierungen und die Wahl von Plätzen unvermeidlich sind. Dies entspricht dem Fazit der ersten Kränkungsbewegung: Zwar mag uns alles relativ geworden sein, aber dies nötigt zu einer absoluten Aussage. Es hatte sich ja als Paradoxie des Relativen erwiesen, dass es ohne Absolutes gar nicht sein kann. Aber wir wissen, dass unsere Einfalt des Absoluten nur als Relativität zu ertragen ist.

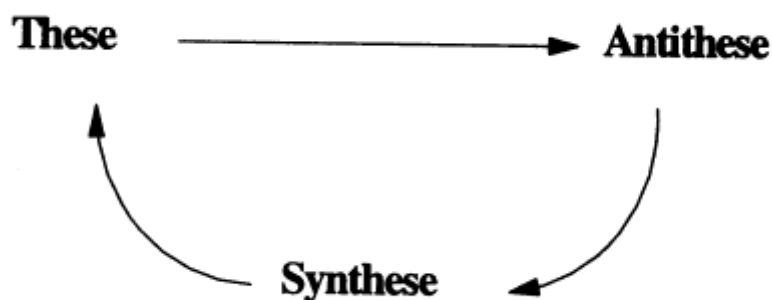
Es muss deutlich sein, dass dies ein Sprachspiel ist. Mit dem späten Wittgenstein bedeutet dies, dass es hier ganz und gar vom Gebrauch meiner Sprache abhängt, welches Spiel gespielt wird. Richard Rorty hat in seiner Fortentwicklung des Pragmatismus deshalb im „Spiegel der Natur“ besonders Wittgenstein interpretiert, um performative Selbstwidersprüche zu vermeiden, wenn er sagt, dass

etwas „ist“, ohne dies noch im Sinne einer Letztbegründung oder absoluten Aussage tun zu können. Ich sage also, etwas „ist“ und setze es scheinbar absolut, aber ich gestehe gleichzeitig zu, dass dies eine relative Aussage im Nach- und Nebeneinander der vielen Aussagen ist, und dass ich weder die Macht habe noch haben will, diese Pluralität zu ändern, auch wenn dies bedeuten könnte, dass ein anderer Ansatz kommen mag, der zurück zu absoluten Aussagen findet. Er würde meinen Ansatz vernichten, aber zugleich auch das vernichten, was Demokratie im Blick auf Wissenschaft bedeuten muss – die Ankunft einer unvermeidbaren Relativität. Besonders John Dewey, den Rorty auch anführt, hatte dies erkannt, indem er betonte, dass wir unsere Wahrheiten ohnehin nur auf Zeit gewinnen können, denn sie sind an unsere Handlungen und Erfahrungen in diesen gebunden, so dass es einem wissenschaftlichen Selbstwiderspruch gleichkäme, die historische Kontextualität wissenschaftlichen Handelns selbst zu verleugnen. Wissenschaft in der Demokratie aber setzt diese Anerkennung voraus, ohne deshalb in eine Beliebigkeit absinken zu müssen. Auch wenn deshalb alle Aussagen nur noch bedingt als „absolut“ erscheinen können, weil sie grundlegend relativiert sind, so können sie zumindest auf Zeit gelten, auch wenn wir nicht zu optimistisch sein sollten, denn solche Geltungen, das begründete Dewey auch, beruhen immer auf *selective interest*, so dass die Setzung des Einen ein Anderes ausschließt.

Vor diesem Hintergrund will ich die Wahl von Plätzen begründen, aber diese nötigt nicht, nur einen bestimmten einzunehmen. Es sind auch sehr unterschiedliche Plätze möglich, auch wenn wir eben schon von Mindestanforderungen gesprochen haben. Lässt sich nun konstruktivistisch eindeutig ableiten, welche Plätze wir überhaupt wann und warum in wissenschaftlichen Diskursen für sinnvoll halten?

Hier atmet uns der gesamte Streit der Philosophiegeschichte an, weil es in ihr immer auch darum ging, die einheimischen Plätze zu finden, von denen aus wir die Wahrheit und eine eindeutige Bestimmung unserer Wirklichkeit finden.

Seit Hegel hat man sich angewöhnt, dabei einen Dreischritt ins Denken einzuführen, der eine Grundfigur diskursiven Argumentierens darzustellen scheint:

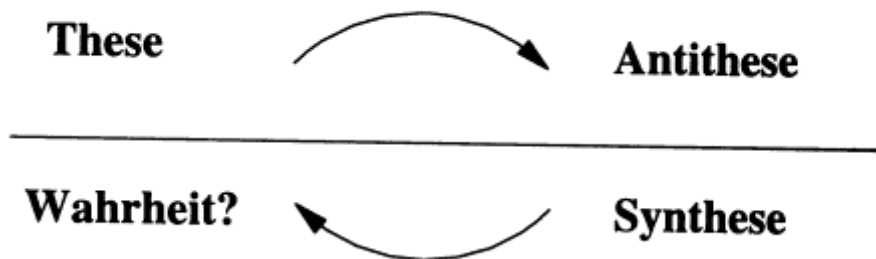


Ein jeder Diskurs beginnt mit einer These, einer Markierung, einer Aussage, die sich einem Anderen (Antithese) zu stellen hat, denn kein Diskurs erscheint völlig neu oder an einem reinen, offenen Ort, um sich dort allein einzuschreiben. Aus

der Spannung der Ergänzung zwischen neu und alt, zwischen dem, was hinzutritt, und dem, was schon vorhanden ist, eröffnet sich eine Synthese, die erneut in das Geflecht zur These zurückkehrt.

Besonders mit Hegel wird klar, dass die Bewegung zwischen solchen Plätzen für das Denken wesentlich ist. Dies kann man in der „Phänomenologie des Geistes“ z.B. sehr eindringlich studieren. Aber steht bei einem Diskurs nicht noch mehr auf dem Spiel?

Erweitern wir einmal unser Bild um den Platz der Wahrheit:



Diskurse eröffnen sehr komplexe Reihen von Thesen, Antithesen und Synthesen, um am Ende aber doch immer, wie Thomas Kuhn (1976) es sagt, zu gewissen theoretischen Kernen zu gelangen, die als Zusammenfassung wahrer Ansichten (eines Paradigmas) gelten. Offensichtlich benötigen wir einen Platz der Wahrheit, wenn wir von Diskursen sprechen, denn weder die Thesen oder Antithesen, aber schon gar nicht die Synthesen sind hier willkürlich nach Begründung und Geltung. Sie führen letztlich alle zur Wahrheit; dies ist zumindest das traditionelle Bild von Wissenschaft. Woran liegt das? Die Wahrheit soll als Platz gebildet werden, damit unverrückbar und fest auch für nachfolgende Generationen die schon gebildeten Schlussfolgerungen Bestand haben, damit sich ein Fortschritt im Denken ergeben kann, der auf wahren Grundlagen steht.

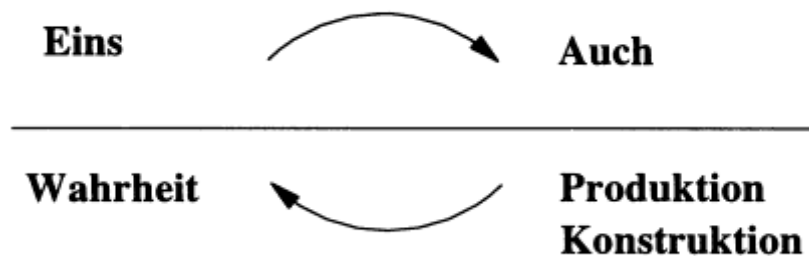
Im Grunde ist meine Abbildung aber ein wenig irreführend. These, Antithese und Synthese sind eine Bewegung, eine Prozedur des Denkens, die die Wahrheit in jedem Element generiert. Die Abbildung stimmt nur insofern, wenn wir sie zirkulär begreifen: Auf jeder Stufe wird Wahrheit generiert, aber sie wird erst begründet und geltend gemacht, wenn wir für sie die Generierung selbst problematisieren. Wir stellen also Thesen, Antithesen und Synthesen in Argumentationen auf, um dann aus diesem Zirkel heraus – ganz gleich an welcher Stelle! – den Blick darauf zu richten, dass *dies* nun eine Wahrheit sei. Diese aber fällt dann scheinbar aus der Prozedur heraus, um fixiert und tradiert werden zu können.

Dazu benötigen wir Beobachter, die diese Wahrheit feststellen. Und Hegels „Phänomenologie des Geistes“ ist deshalb ein so grandioses Werk, weil es diese Beobachter in so vielen Spielarten zeigt: Sinnliche Gewissheit, Wahrnehmung, Verstand, Vernunft (in ihren verschiedenen Weisen) bringen sich in den Drei-

schritt des Denkens ein, um Wahrheit selbst als eine flüssige Form, als Prozedur, zu erzeugen.

Es entsteht allerdings das Problem, dass die Wahrheit als Verflüssigung immer wieder in eine statische Wahrheit verwandelt wird, wenn sie als symbolischer Inhalt Sinn und Bedeutungen verwalten hilft.

Nun erweisen sich die Hegelschen Begriffe bei Einzelanalysen immer wieder als hilfreich, aber es sind viele Thesen, Antithesen oder Synthesen in größeren Diskursen möglich. Wir suchen verallgemeinerte Kategorien, um Plätze im Diskurs und notwendige Verbindungen aufzudecken (der von Hegel für dieses Problem entwickelten Lösung gehe ich hier deshalb nicht mehr weiter nach, auch wenn die nachfolgende Argumentation implizit mitunter seine Analysen voraussetzt). Da scheint sich folgendes Konstrukt anzubieten:



Jeder Diskurs scheint von einem Eins auszugehen, d.h. von *einer* These, von *einem* Satz, *einer* Aussage, Behauptung usw., die sich an ein Auch wendet: andere Thesen, Sätze, Aussagen, Behauptungen, also insgesamt Sachverhalte, aber auch an andere Menschen, die als Personen in bestimmten Funktionen (z.B. Wissende, Prüfende, Lesende, Studierende usw.) stehen.

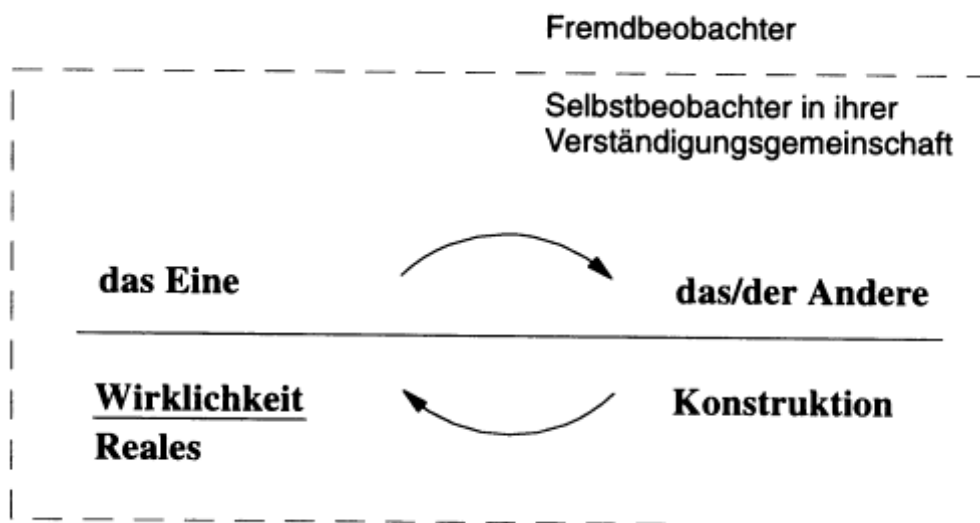
In der ersten Kränkungsbewegung habe ich ausführlich dieses Spiel von Eins und Auch thematisiert. Es ist das Eingangsspiel in jedem wissenschaftlichen Sprachspiel: etwas setzen, um es zu ergänzen; etwas behaupten, um es zu überprüfen; etwas kritisieren, um es zu verbessern; usw. – immer ein Spiel von Eins und Auch.

Hegel sieht dieses Spiel dann als gegeben an, wenn ein subjektives Bewusstsein von einer sinnlichen Gewissheit als reichster Erkenntnis (alle Sinne mögen berührt und offen sein) zur Wahrnehmung (dieses Nehmen selbst ist Reduktion) kommt, *weil* es nach Wahrheit sucht. Das ist der erste Schritt im traditionellen Diskursdenken! Ich setze etwas, nehme es wahr, betone, behaupte es, usw., um dann in einem zweiten Schritt dieses Eins mit seinen Möglichkeiten (kontemplativ oder aktiv) zu konfrontieren: Dann erscheinen die Auchs.

Aus solcher Gegenüberstellung muss nichts resultieren; wir mögen das eine gesetzt und etwas anderes auch noch erfahren haben, aber in dieser Stimmung (bloßen Wahrnehmung) verbleibt es: Dann geschieht aber auch kein Diskurs. Ein Diskurs in traditioneller Deutung macht es erforderlich, dass nun mindestens zweierlei zusätzlich geschieht:

- ▶ die Gegenüberstellung selbst kommt erstens zu einer Synthese, indem beide Seiten zu einer Produktion oder Konstruktion, zu einem Her- oder Vorstellen gelangen,
- ▶ diese Synthese erzeugt zweitens etwas Neues: Wahrheit. Diese Wahrheit wird zur Basis für das weitere Agieren, sie fundiert also das nächste Eins, das in den weiteren Gang der Argumentation (des diskursiven Zirkels) eingebracht wird.

Dies ist ein traditionelles Verständnis von Diskursplätzen, das sich implizit für sehr viele Diskurstheorien rekonstruieren lässt. Besonders Lacan hat sich explizit in seiner Diskurstheorie mit solchen Plätzen auseinandergesetzt. Bei ihm stehen das Agens, der Andere, die Produktion und die Wahrheit als Plätze zur Verfügung. Auch wenn ich Lacans Theorie als Anregung schätze und zunächst versucht habe, diese auszubauen, so habe ich erkennen müssen, dass es unmöglich war, sie konstruktivistisch nur zu modifizieren. Insoweit ist in Vermittlung mit den Anregungen ein ganz eigener Ansatz entstanden. Suchen wir also jetzt gezielt Plätze und Besetzungen, die der bisherigen Argumentation entsprechen. Welche Plätze ergeben sich aus einer interaktionistisch-konstruktivistischen Sicht?



Der Fremdbeobachter, der am äußeren – offenen – Rahmen steht, soll markieren, dass jede Diskurstheorie in Abhängigkeit von Beobachtern steht, die aus der Verständigungsgemeinschaft der Selbstbeobachter herausfallen können. Aus konstruktivistischer Sicht ist dies eine triviale Behauptung, aus der Sicht mancher Diskurstheorien allerdings bereits eine unmögliche, sofern sie darauf bestehen, eine universelle Wahrheit für *alle* Beobachter herausgefunden zu haben. Solche Theorien vermögen dann *für diese Geltung* keine internen und externen Beobachter mehr zu unterscheiden, da der Maßstab eines *gemeinsamen* Beobachtens stets schon als Voraussetzung mitgedacht werden muss. Dann nämlich scheint der

Beobachter entweder durch das symbolische System selbst ersetzt werden zu können oder Ausdruck einer universellen Verständigungsgemeinschaft zu sein. Für Konstruktivisten sind solche Positionen unmöglich: In der symbolischen Gefangenschaft einer universalisierten Wahrheit wird die Freiheitsposition des Beobachtens so stark beschränkt, dass alle Weiter- oder Neuentwicklung stets schon vorausgesehen werden muss. Eine solche Position hat sich aber bisher in der menschlichen Kulturgeschichte als die unwahrscheinlichste der denkbaren erwiesen, da die symbolischen Ordnungen stets verändert wurden. Auch die Gefangenschaft durch eine Verständigungsgemeinschaft erscheint als nicht haltbar, da die Vorbedingungen zur Erfüllung selbst als Idealsetzung oder kontrafaktische Bedingung der Möglichkeit von sinnvoll erscheinender Verständigung in eine Reduktion der Beobachervielfalt führt. Gerade deshalb waren die Kränkungsbewegungen für meine Argumentation entscheidend, da sie die Reduktionen selbst markieren helfen, die solche Unmöglichkeit von Universalisierung verlangen. Das Unmögliche wird nur durch rigide Beschränkungsleistungen oder allgemeine Unverbindlichkeiten (insbesondere hohe moralische Erwartungen, die kaum in der Lebenswelt erfüllt werden) erreicht, um sich damit aber schon als unerreichbar zu dekonstruieren.

Allerdings sieht dies nur der Fremdbeobachter, der die Illusionen von Selbstbeobachtern erkennt. Dies aber bietet auch dem Selbstbeobachter die Chance, seine Gefangenschaft zu verlassen und die Perspektiven zu erweitern, zu wechseln, zu kritisieren.

Der Fremdbeobachter erscheint damit als freie, aber auch zunächst meist unverbindliche oder kritische Position, die im Blick auf Diskurse eingenommen wird. Doch ist dies überhaupt möglich? Je mehr in einer Kultur ein bestimmter Diskurs dominiert, um so stärker wird seine Freiheit eingeschränkt werden. Dann wird aus dem Fremdbeobachter am äußeren Rand des Diskurses ein Selbstbeobachter im Inneren, den wir als Verständigungsgemeinschaft bezeichnen. Diesen Wechselverhältnissen sollten wir noch etwas näher nachgehen.

Der Beobachter kann nie aus der Rolle seiner (kulturbezogenen und lebensweltlichen) Bestimmung von Bedeutung, Sinn, Geltung usw. einer von ihm immer erst zu situierenden Diskurstheorie entbunden werden. Oft sehen wir erst aus Kulturvergleichen heraus, dass es die äußere Beobachterposition gibt. Sie erscheint uns durch das *für uns* Befremdliche der Diskurse, das für die andere Kultur als Selbstverständlichkeit gilt. In der Post/Moderne erscheinen solche Kulturvergleiche aber immer stärker *in einer globalisierten Kultur*, die zugleich einen einheitlichen Sinn als Multioptionsgesellschaft verloren hat. Wenn wir hier das Nach- und Nebeneinander von Diskursen betrachten, erscheint die Wichtigkeit der verschiedenen Beobachterpositionen sehr deutlich. Sie markiert nämlich die Möglichkeit, zwischen den Diskursen zu wechseln. Dies erscheint nur demjenigen als unmöglich, der in *einer* diskursiven Formation gefangen ist.

Nun schließt dies keineswegs aus, dass der Fremdbeobachter bloß Gefangener eines anderen Diskurses in einer anderen Verständigungsgemeinschaft ist. Bei Diskursen ist die symbolische Bevorratung von Wissen bereits so groß, dass als Fremdbeobachter stets schon jemand vorausgesetzt ist, der einiges aus einer

anderen Teilnahme heraus verstanden hat. Dies aber erscheint außerhalb von Verständigungsgemeinschaften als unmöglich.

Wenn nun Diskurstheorien aus dieser Unmöglichkeit ableiten, dass deshalb die Verständigungsgemeinschaft im Blick auf dieses Verständigen selbst eben doch eine universelle Leistung erbringen *muss* (denn die Verbindlichkeit eines sinnvollen Verständigens erscheint ja als Voraussetzung, dass sich die Positionen überhaupt einigend beobachten können), so ist dies allerdings ein reduktiver (kognitivistischer) Trugschluss:

- ▶ Es mag stets Fremdbeobachter geben, die nichts von dem verstehen, was die Verständigungsgemeinschaft mit ihrem Diskurs intendiert, aber doch beurteilen, was sie sehen, meinen, vermuten; hier erscheint die Unverständlichkeit, die das Verstehen leitet und die Dekonstruktion jeder Verständigung bis hin zum Unverständnis antreibt; gerade dieses Phänomen scheint in der Gegenwart sowohl ab- als auch zuzunehmen;
- ▶ Unverständnis kann ich aber nicht damit bezwingen, dass ich es ausschließlich als kognitives Verständigen mit bestimmten Regeln wieder einführe, denn in diesem Zirkelschluss muss ich stets das voraussetzen, was erst bewiesen werden soll; dies ist übrigens die Pointe der Transzendentalpragmatiker gegen ihre Kritiker: Ihr müsst stets schon das voraussetzen, was wir zu beweisen suchen; allerdings verpufft diese Beschränkung in der Lebenswelt, weil die gemeinten Fremdbeobachter schon gar nicht mehr verstehen, was sie hätten verstehen müssen, um zu begreifen, was ihnen fehlt (vgl. dazu Reich [2000](#));
- ▶ das Unverständnis, das als eine Vorstufe zum wahren Verständnis, das die universellen Geltungsansprüche des Verständigen noch nicht begriffen hat, gesehen wird, zwingt die Fremdbeobachter in eine Verallgemeinerung, die sich in den Widerspruch rückt, aus der Ansicht einer Verständigungsgemeinschaft dominant für alle werden zu müssen; dies aber erscheint nun gerade heute Fremdbeobachtern gegen solche Diskurse als die unwahrscheinlichste Position, weil sie zunehmend lebensfremd wird; die Lebensfremdheit entsteht besonders daraus, dass Verständigung in solchen Theorien – wie z.B. insbesondere der Transzendentalpragmatik nach Apel und anderen – nur als kognitiv-sprachlicher und vernünftiger Vorgang betrachtet wird und kommunikative, affektive usw. Schwierigkeiten ebenso ausblendet wie Fragen der Macht;
- ▶ damit aber wird, dies zeigen alle bisherigen Punkte, der Fremdbeobachter doch auch nur stets aus der Position eines Selbstbeobachters diszipliniert, um sein dekonstruktives Spiel nicht zu weit zu betreiben; dies wird auch jeder Fremdbeobachter für sich zugeben müssen: Die Weite seines Treibens, die Offenheit seiner Blicke, das Wagnis seiner Kritik hängen von dem Freiheitsgrad ab, den er beansprucht, auch zwischen Diskursen zu schwanken und im Nach- und Nebeneinander mit ihnen umzugehen; eine solche Erweiterung der Perspektiven muss immer erst vom Fremdbeobachter geleistet werden; wenn er in einem eigenen Diskurs verharrt und bloß den einen gegen den anderen

stehen lässt, dann sinkt die Wahrscheinlichkeit einer Öffnung seiner Perspektiven und die Gefahr einer Universalisierung seines Standpunktes steigt, selbst wenn er einen anderen universalisierenden bestreitet;

- ▶ in diesem Spannungsfeld erscheint aber überhaupt erst der Konstruktivismus, der anerkennt, dass der einheitliche Sinn, eine universalisierende Verständigung als *Vorleistung* verschwunden sind; eine erzwungene Verständigung für alle ist immer ein Geständnis, und dies benötigt eine Disziplin, die zwingen darf (z.B. im Rahmen der Autorität universitärer Meisterlehren); die Auflösung solcher Verständigung löst auch Geständnisse auf und öffnet – aus der Sicht der traditionellen Vernunft in unerträglicher Weise – der scheinbaren Willkür das Tor zum Platz des wahren Wissens, das pluralisiert, singularisiert, dekonstruiert usw. wird;
- ▶ was aber hindert noch in einer Lebenswelt wie der heutigen, diese Freiheiten von Beobachtern aufzuhalten und sie auf ein Sprachspiel zurückzuzwingen, das die Unerträglichkeit des Verlustes wahren Sinns oder wahrer Anthropologie, wahrer Normen oder Erwartungen usw. überspielen will? Es ist stets das Zurück in eine Verständigungsgemeinschaft von Selbstbeobachtern. Es ist der Zwang zum Geständnis im Gefängnis der Beschränkung des eigenen Sprachspiels. Solche Gefangenschaften werden von der Verständigungsgemeinschaft organisiert. Sie steht deshalb innerhalb der Platzhalterschaft (und, wie wir noch sehen werden, der inhaltlichen Besetzungen in dieser), um die bestimmte Festschreibung einer diskursiven Argumentation zu markieren. Deshalb habe ich bei den einführenden Mindestanforderungen an ein konstruktivistisches Lebensweltmodell auch die Legitimationen als einen Bestandteil notwendiger wissenschaftlicher Selbstreflexion hervorgehoben. Es gibt keinen Diskurs ohne eine solche Verständigungsgemeinschaft, denn Diskurse erfordern ein Mindestmaß an Öffentlichkeit und Veröffentlichung; sie sind weder als Privatsprache noch bloß als individuelle Liebhaberei zu entwickeln (vgl. dazu nochmals das Privatsprachenargument in Band 1, Kapitel II.1.3.2). Die Verständigungsgemeinschaft kontrolliert das diskursive Geschehen, indem sie paradigmatisch die Plätze des Diskurses feststellt und seine inhaltlichen Besetzungen – nach Kuhn die theoretischen Kerne des Paradigmas – aussagt und nach außen – gegen andere Verständigungsgemeinschaften – verteidigt.

Auch für Konstruktivisten können wir diese Rückkehr in die Selbstbeobachtung feststellen. Aber dies reicht nicht aus, um einen konstruktivistischen Anspruch zu erfüllen. Als Selbstbeobachter will der Konstruktivist immer auch in die Position eines Fremdbeobachters wechseln, er will – nach traditioneller Vorstellung – damit das Unmögliche: Nicht nur re/konstruieren, sondern auch die eigenen Beobachtungen dekonstruieren. Damit wird er in wissenschaftlichen Diskursen hochgradig angreifbar, denn er zeigt viele Perspektiven, die dann für einen Angriff sinnvoll sind. Hinzu kommt, dass er den Sinn seines Argumentierens stets selbst angreifen muss, sofern er nicht im Gefängnis und Geständnis der Selbstbeobachtung allein verharren will.

Hier erscheinen uns die Kränkungsbewegungen, die wir thematisiert haben, noch einmal deutlich. Vor allem jene Verständigungsgemeinschaften, die sich ein letztes normatives Muster universeller Verständigung festhalten, beharren dem Grunde nach auf einem einseitigen Diskurstyp. Das ist konstruktivistisch betrachtet immer problematisch, denn – wie wir gesehen haben und wie ich auch noch weiter thematisieren werde – solche Einseitigkeit ist weder lebensweltlich wahrscheinlich noch hinreichend in der post/modernen Lebenswelt als quasi-neutrale (gerechte, wahre, vernünftige) Norm beanspruchbar. Eine solche Normierung setzte voraus, dass es in der Tat einen *letzten* (entscheidenden) Diskurs geben müsste, was angesichts der Plätze, die diskursiv zur Verfügung stehen, für den Konstruktivisten schon eine Unmöglichkeit darstellt. Die konstruktivistisch zur Verfügung stehenden Plätze haben sich nämlich gegenüber dem traditionellen Ausgangsmodell verändert. Ich will diese Veränderungen nun interpretieren.

(1) Der Platz des Einen

Ausgangspunkt aller Diskurse scheinen stets Ereignisse, Ziele, Strukturen, Symptome usw. zu sein, die in einer Einheit, als Eins, als das Eine, das wichtig, entscheidend, markant, bedeutsam usw. ist, wahrgenommen werden müssen. Solches Nehmen schließt notwendig die Auswahl eines Eins (des Wahren im Nehmen) als auch die Aktion des Nehmens selbst ein. Dieses Eine muss mit dem Wahren, auf das es rekurriert, aber noch keinen Wahrheitsanspruch verbinden, sondern agiert dieses Nehmen als das, was geschieht: Ich oder wir nehmen dieses Eine wahr und schon scheint ein Platz markiert, von dem aus alles weitere geschieht. Das Eine ist der Platz, der kontemplativ oder aktiv eingenommen wird, um etwas zu markieren, geschehen zu machen, in Gang zu setzen. Wir können eben nicht alles in einen Diskurs werfen, nicht mit allem beginnen, nicht alle Symbolvorräte, Ideen, Imaginationen usw. hier als Platz vorstellen, sondern immer nur eine Auswahl, eine Beschränktheit, mit der wir – wie auch immer – beginnen.

Von vornherein müssen wir allerdings bedenken, dass dies Eine nicht aus dem heiteren Himmel kommt. Auf dem Platz des Einen kann alles Mögliche als Start in jedem Diskurs sitzen. Doch die Möglichkeiten sind an Bedingungen geknüpft, die das Erfinden durch das Entdecken begrenzen. Jede Konstruktion auf dem Platz des Einen steht unter dem Verdacht, Rekonstruktion zu sein, vielleicht sogar unbemerkt. Deshalb haben wir aus lebensweltlicher Sicht Mindestanforderungen an eine konstruktivistische Betrachtung gestellt. Wir scheinen frei, alles auf diesen Platz setzen zu können – und dann los. Das Zirkelspiel unserer Beobachtungen, der von uns wahrgenommenen Strukturelemente und des darüber errichteten Strukturmodells aber sind immer schon vorgängig zu uns als Beobachtern. Unsere beobachtende Freiheit wird durch das subvertiert, was schon geschehen war, bevor wir *diese* Freiheit hatten. Die Freiheit selbst ist dadurch subvertiert. Dann sitzen wir im Zirkelschluss – und dies ist stets das Anliegen von Diskursen. Hier lohnt eine diskursive Betrachtung und Analyse im Fluss der Argumente, wie wir noch sehen werden.

Eine Doppeldeutigkeit macht deshalb jeden Beginn eines Diskurses aus: Einerseits scheint man frei, jede inhaltliche – auch möglicherweise neue – Besetzung auf diesem Platz unterzubringen, andererseits beginnt schon das Entscheiden für das Eine auf einer Grundlage. Dies ist einleitend bei den Mindestanforderungen an eine konstruktivistische Lebensweltanalyse bereits deutlich geworden. In dem hier vertretenen Diskursmodell wird es uns wieder begegnen, wenn wir die Zirkularität der Plätze und möglicher Besetzungen untersuchen.

Auch für den Konstruktivismus ist ein Platz wesentlich, an dem etwas markiert wird. Ich kann nur in Aktion des Diskurses treten, wenn etwas geschieht oder unterbleibt (eine besondere Form des Geschehens). Es gibt verschiedene Beobachter, die hierüber Feststellungen treffen können.

Ist dies nun ein universeller Platz? Beginnt nicht alles immer mit Einem? Könnten wir uns nicht versteifen, dass genau dies eine anthropologische Tatsache sei?

Es lassen sich unzählige Beispiele anführen, mit denen wir logisch die Notwendigkeit des Einen gegenüber dem Anderen beweisen können. Unser konstruktivistisches Modell, um Mindestanforderungen an eine Lebensweltanalyse festzulegen, war auch ein solcher Beweis. Nur müssen wir als Konstruktivisten reflektieren, dass solche Beweise trotz der naheliegenden Versuchung, sie zu universalisieren, bloß Konstrukte sind. Dies mag gerade den Wissenschaftler beleidigen, weil er doch oft denkt, alles besser und logischer als Andere herausgefunden zu haben. Aber diese Beleidigung ist mittlerweile Alltag der Wissenschaft. Sie hat ihre Heiligkeit verloren und steht ernüchtert als ein Blick neben anderen: Dein Beweis, ja, er ist logisch, aber wozu ist er gut? Wozu können wir Anderen ihn gebrauchen? Oder schärfer meist: Bemerkten die Anderen überhaupt, wozu da etwas gut sein soll? Dieses Dilemma kann man von Kants Behauptung eines vernünftigen Aprioris (etwa seine Regeln zum ewigen Frieden) bis hin zur Transzendentalpragmatik von Apel studieren: Eine sehr logische Argumentation, wie Verständigung für alle vernünftig erscheint, wird breit entfaltet, ohne dass diese Vernunft in der Lebenswelt die Relevanz erreichen konnte, die ihr – logisch gesehen – zukommen müsste. Das aber ist der eigentliche Sinnverlust der Wissenschaft: Menschliche Verständigungsgemeinschaften gebrauchen Wissenschaft nicht in dieser Einseitigkeit, weil sie nicht vorwiegend wissenschaftlich-logisch leben. In der weiteren Argumentation wird es deshalb auch darauf ankommen, die wissenschaftlichen Diskurse als nur eine Spielart der diskursiven Möglichkeiten zu zeigen.

Die lebensweltliche Verknüpfung von Verständigungsgemeinschaften und Behauptungen von wahren Diskursen erzwingt für eine konstruktivistische Sicht den Verzicht auf eine Metalogik für alle Verständigungsgemeinschaften (denn eine solche wertneutrale oder übermenschliche Gemeinschaft gibt es nicht) ebenso wie die Bevorzugung der nur einen vernünftigen Verständigungsgemeinschaft, die alle zu belehren hat.

Wir begründen dies aus der lebensweltlichen Beobachtung von verschiedenen Beobachtern, die es zwischen/in/gegen Kulturen gibt: Fremdbeobachter, die außerhalb der Diskurse sitzen und auf diese schauen; Selbstbeobachter, die in den Verständigungsgemeinschaften existieren.

Auch dem Leser bleibt es überlassen, zwischen der Position des äußeren Beobachters und dem Verständnis z.B. der hier vertretenen Verständigungsgemeinschaft interaktionistischer Konstruktivisten hin und her zu wechseln. Der Sinn meiner Konstruktion ist nicht universell. Er ist auch nur dann einleuchtend, wenn wir durch die Konstruktion etwas für die Re- und Dekonstruktion von Diskursen gewinnen. Das aber muss erst noch gezeigt werden.

Nehmen wir diese Argumente an, dann können wir aus der Sicht eines Fremdbeobachters sofort geltend machen, dass das Vorhaben unserer Vergabe von Plätzen des Diskurses bereits eine zu problematische Setzung ist. Ist diese Setzung nicht gänzlich willkürlich? Und schleichen sich in dieses Verfahren nicht auch bestimmte Momente der Vereinseitigung, der Ethnisierung, wenn wir auf den Kontext einer bestimmten kulturellen Herkunft schauen, und damit der Kolonialisierung gegenüber anderen Sichtweisen ein?

Es ist in der Tat ein post/moderner und damit schon gespaltener Blick: Wir sind sicher, dass wir als Beobachter Plätze verteilen dürfen und können; wir sind ferner sicher, dass alles von einer gesetzten Bewegung seinen Anfang nimmt: Wir nehmen zunächst das Eine wahr, von dem aus alles zu beginnen scheint; aber ebenso sicher sind wir auch, dass wir dies nicht allmächtig und alleine vollbringen können. Dies ist nicht nur der Blick eines postmodern inspirierten Konstruktivismus, sondern einer der noch geltenden Moderne überhaupt. Sie sucht sich ihre Kraft in einer ersten Gewissheit zu bestimmen.

In Hegels „Phänomenologie des Geistes“ ist dies die erste Stufe der sinnlichen Gewissheit, die in die zweite Stufe der Wahrnehmung immer dann umschlägt, wenn eine Aussage in der Verständigung von Menschen erreicht werden soll. So behaupten wir uns in einem selbst gewählten Ausgangspunkt, der schon im ersten Blick sich einen Überblick verschaffen will: Da ist etwas markiert, davon können wir ausgehen. Dies ist ein Grundgedanke jeder Aufklärung: Beobachte die Dinge genau, erkenne und bestimme die Welt. Der Glaube an fremde Mächte, die uns bestimmen, ist erschüttert, der Siegeszug der Wahrnehmung und Beobachtung als Bewusstwerdung unserer eigenen Mächtigkeit ist uns zunehmend gewiss geworden. Nur die Untätigkeit erzeugt eine selbst verschuldete Unmündigkeit, von der Kant spricht. Die bewusste Wahrnehmung aber scheint Garant eines Fortschritts. Und deckt sich dies nicht mit industriellen Fertigungserfahrungen? Am Anfang ist eine Zielorientierung, die die Wahrnehmung des Eigeninteresses bedingt. Also z.B.: „Ich will diese Ware herstellen, um Gewinn zu erzielen.“ Dann stellt sich dem eine Schwierigkeit entgegen, eine Differenz zwischen Ziel und Resultat. Aus dieser Spannung heraus entstehen Lösungsversuche der Konstruktion bzw. Produktion, deren Wirkungen am Ende in der Wirklichkeit des Marktes erprobt werden. Gelingt die Verwirklichung, dann bleibt dies nicht ohne Einfluss auf das Ziel, dessen Wahrnehmung eben noch Ausgangspunkt war.

Dies ist der Sog der Moderne. Aber zugleich fühlen wir uns in ihr, von ihr entfremdet: Dies ist der Reiz, sie als Postmoderne zu denken.

In einer Gesellschaft, die sich auf das Machen orientiert, die sich konstruktivistisch begreift, die sich eine Evolution zugesteht und hierin eine Entwicklung hin auf etwas anderes, die zugleich aber auch zugesteht, dass dies alles

ein Vorgang von Handlungen sein soll – dabei sogar von Wahrnehmungen eigener Interessen ausgehen soll – ist dieser Platz des Einen notwendig. Er ist sinngebend für den Ausgangspunkt aller Aktionen: Im Einen selbst müssen Kriterien und Bestimmungen gesetzt sein, die uns zu weiteren Handlungen fort-treiben.

Dabei ist das Eine an dieser Stelle allerdings ambivalent. Einerseits kann es in bloßer Einfalt verharren: Wir nehmen dies Eine und lassen es wirken. Dann kümmern wir uns nicht weiter darum. Damit aber begründen wir als Selbstbeobachter auch keinen Diskurs. Wenn wir hingegen aus dem Einen heraus zu Handlungen gelangen, die mit dem Einen operieren – das Experiment, der Instrumentalismus, die Waren- und Gedankenproduktion sind hierfür Sinnbilder –, dann erscheint es als erster Platz eines (auch) diskursiven Verhaltens.

Für die Fremdbeobachter allerdings bleibt immer die Möglichkeit, überall Diskurse zu sehen. Sie können sie selbst dort sehen, wo die Selbstbeobachter meinen, gar keinen Diskurs geführt zu haben. Sie meinten vielleicht bloß so zu leben, wie es alle tun, aber der Fremdbeobachter erkennt aus seiner anderen Perspektive eine Bedeutung, die er als Diskurs proklamiert.

Deshalb ist es für eine konstruktivistische Diskurstheorie sehr wichtig, den Diskursbegriff sehr weit zu halten. Aus der Sicht jener Verständigungsgemeinschaften, die sich selbst öffentlich als Diskurs aussagen, indem sie Diskurse an Wissensbedingungen knüpfen, fallen – wie Foucault folgerichtig betonte – mittels Ausschließungen meistens schon alle anderen relevanten Diskurse heraus, die in der Lebenswelt ihre Netze knüpfen. Nur der Fremdbeobachter kann solche Verknüpfungen enttarnen, nur der Fremdbeobachter des Fremdbeobachters die darin versteckte diskursive Formation dekonstruieren usw.

Das Eine ist ein mächtiger Platz. Auf ihm muss man zunächst etwas zur Geltung bringen (als Selbstbeobachter, wenn ich meinen Diskurs begründe, als Fremdbeobachter, wenn ich den Diskurs von Anderen als meinen führe). Eine Bestätigung für die Relevanz des Platzes finden wir darin, dass es uns schwerfällt, eine Alternative für ihn zu finden.

Wovon nimmt in westlichen Gesellschaften, in Industrieländern und im Kapitalismus alles seinen Anfang? Scheinbar immer von der Vereinfachung. In ihr steckt auch der Beobachter, der seine Beobachtungen macht. Hier erscheint die Herkunft der Beobachter (vgl. Band 1, Kapitel I). Es wird nicht nur in der Wissenschaft (empirisches Sinnkriterium) diesem Platz eine hohe Bedeutung zugesprochen, sondern auch im Alltag: Die Wahrnehmung des Einen (das Wichtige, Bedeutsame, Relevante, Sichtbare, Gewisse usw.) scheint stets das zu sein, auf das wir am meisten vertrauen können.

Den Platz des Einen beobachten unterschiedliche Beobachter. Sie schwanken zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung. Insoweit können die symbolischen Inhalte, die den Platz des Einen einnehmen, sehr unterschiedlicher Natur sein. Über diesen Platz können alle Beobachtungsvorräte agieren. Die Ereignisse, die hier Platz greifen, scheinen nicht begrenzt, aber sie müssen im konkreten Fall immer auf ein Eins begrenzt werden. Dies ist die grundlegende Paradoxie dieses Platzes und damit aller Diskurse.

Aus der bisherigen Argumentation wissen wir, dass in der Post/Moderne scheinbar alles diesen Platz einnehmen kann. Aus konstruktivistischer Sicht mögen wir betonen, dass das Eine eben jenes geistige oder materielle Konstrukt sei, was Ausgangspunkt einer Beobachtung, einer Unterscheidung wird, die im Netzwerk von Beobachtungen und Unterscheidungen sich dann fortpflanzt, teilt, faltet, multipliziert usw. Und so wird es sich uns in unterschiedlichen Konfigurationen von Diskursen auch gleich noch zeigen: Das Eine ist der Platz, der offen für alle Inhalte/Beziehungen von Welt und Lebensformen ist, wenn die Macht, diesen Platz einzunehmen und für Beobachter/Verständigungsgemeinschaften besetzt zu halten, nur groß genug ist.

Aus der Gesamtargumentation dieses Buches wissen wir aber auch, dass es keine inhaltliche Einheit ohne menschliche Beziehungen gibt, weil die Mächtigkeit, mit der Inhalte verteilt und vertreten werden, nur illusionär als reine Aufgabe und Fragen von Theorie begriffen werden können. Insoweit stehen hinter allem, was uns als das Eine in Diskursen angeboten wird, immer Beziehungen und über diese vermittelte Mächte, und es gehört gerade zu den Spezifika einer konstruktivistischen Diskurstheorie, möglichst diese Hintergründigkeit gegen das Eine zu entbergen.

Hinter oder neben dem symbolisch vermittelten Einen steht als motivierender Antrieb, vielleicht auch als Unbewusstes oder als Unmögliches, zudem immer das Imaginäre, nach dem ebenfalls der Beobachter diskursiv greift (deshalb führten wir in Kapitel III einen Diskurs auch über die imaginäre Beziehungswirklichkeit). Hier findet der Diskurs seine eigenen Unschärfen, wie gleich noch zu diskutieren sein wird.

(2) Der Platz des Anderen

Ein Eins hat immer ein Gegenüber. Alles, was als das Eine erscheint, richtet sich auf etwas. Steht dabei eine Sache, ein Gegenstand, Ding usw. im Vordergrund, so erscheint als Anderes ein Platz der Differenz: Ein Eins bezieht sich auf einen Unterschied, der einen Unterschied macht. Die inhaltsorientierten Beobachter beziehen ihre Beobachtungen immer auf solche Vereinseitigungen, um mit Gegenständen, Dingen, manipulierbaren Sachen und Sachverhalten umzugehen, die sie als das Eine aufgenommen haben, um es nun in ein Anderes zu verwandeln. Im Grunde scheint dies das Eine nur zu präzisieren oder zu ergänzen, aber diese Präzisierung oder Ergänzung bedeutet eben eine Differenz: Das Eine bleibt sich nicht gleich, es bleibt kein stilles Abbild, das unberührt gelassen wird, sondern es wird auf Sachen, Gegenstände, Dinge usw. – auf ein Anderes – bezogen. Das Eins zerfällt in die vielen Auchs, so haben wir bereits mit Hegel gesehen. Die Auchs aber zeugen von Differenzen.

Das Eine ist ein offener Platz, aber er wird mit Interessen und Intentionen belegt. Ein Interesse leitet mich, etwas auf diesem Platz als das Eine hervorzuheben. Das Andere zeigt: Nicht alle folgen meinem Interesse, es gibt Widerstände, Unterschiede. Eine Intention leitet mich, hier etwas zu bevorzugen. Das Andere zeigt: Die vielen Auchs müssen erst meinen Intentionen einverleibt werden. Wir

nehmen etwas und machen es zu dem Einen, das wir *einsetzen*: In diesem Sinne verstehe ich den ersten Platz.

Aus der Spannung zwischen dem Einen und dem Anderen ergeben sich Ausichten auf den nächsten Platz: die Konstruktion. Im Vor- und Herstellen wird als Experiment, Erprobung, Instrumentalisierung, Verobjektivierung usw. erzeugt, was eindeutige Regeln finden, klare Bestimmungen definieren, Techniken realisieren und Waren fertigen kann. Wir nehmen zunächst das Eine wahr, um dann mittels (kontemplativer oder aktiver) Handlungen uns auf ein widerständiges anderes oder Andere zu beziehen, die sich uns entgegenstellen. Dabei entstehen inhaltliche Schwierigkeiten, Probleme, die zu lösen sind. Insoweit erzeugen die Plätze des Einen und des Anderen ein Spannungsverhältnis, denn erst aus solcher Spannung werden wir angetrieben, eine Lösung zu suchen. Wo das Eine für sich bleibt, da ist zumindest für den Selbstbeobachter kein Diskurs erforderlich. Dies ist eine Gefahr unseres Modells der Mindestanforderungen: Ich setze diese Anforderungen, beschreibe ein Tableau der notwendigen Reflexion, und schon scheint sich alles in diese Felder einordnen zu lassen. Aber wo bleibt die Bewegung, die diese Einordnung immer erst erzeugt?

Deshalb bilden wir jetzt ein neues Modell: Nur die beobachtete Spannung im Verhältnis zu Differenzen erzeugt einen Wechsel der Plätze.

Nach meiner interaktionistischen Theorie sind es immer Beziehungen zu a/Anderen, die die Hintergründigkeit aller Aktionen abgeben. Aber solche Hintergründigkeit mag gerade in Diskursen verborgen sein, denn sie verschleiern allzu oft die Beziehungsseite, indem sie uns symbolische Angebote (also nicht den Anderen, sondern *das* Andere) unterbreiten, um die Beziehungen zu versachlichen. Dennoch lauert hinter dem Platz des Anderen stets die Beziehung: Das Eine richtet sich versachlicht auf ein schon verobjektiviertes Abstraktum (das Andere), aber menschlich a/Andere stehen dabei immer gegenüber, sofern wir die Subjekte beobachten, die hier vorhanden sind – imaginäre andere und symbolisch Andere. Allerdings können diese Subjekte versachlicht erscheinen. Sie wirken über die Rituale der Interaktion als Personen, Rollen, Habitus, Status, Prestige, Imago, sie beziehen sich auf Macht und Autorität, sie erscheinen in Strukturen von Institutionen und Funktionen.

Nun haben wir allerdings ein weiteres Problem: Richtet sich das Eine nun vorrangig auf sachlich Anderes oder persönlich a/Andere? Sind alle Sachen bzw. Inhalte in Beziehungswirklichkeiten eingebettet oder deutet der Begriff „Anderes“ auch die Möglichkeit an, dass die Bewegung bloß auf der Inhaltsebene stattfinden kann? Wir haben es mit einem doppeldeutigen Platz zu tun:

Die beziehungsorientierten Beobachter werden es für unvermeidlich halten, dass jede Aktion, jede Bewegung in irgendeinem Sprach- oder Denkspiel immer an andere Menschen gerichtet ist, also notwendig als Gegenüber zunächst immer Beziehungen herstellt. Interaktionen sind dann die Basis allen menschlichen Agierens, Handelns usw. Dieser Platz entspricht in dieser Betonung unserem interaktionistischen Anspruch, denn wir hatten behauptet, dass alle komplexere und damit notwendig unschärfere Situierung von Erkenntnis Interaktionen mit einschließt. Dies gilt in mehrfacher Weise, wie ich hervorgehoben habe:

- ▶ zunächst ist gar kein Selbst und damit auch niemand, der etwas vertritt, ohne einen a/Anderen, d.h. ohne Beziehung, überhaupt denkbar;
- ▶ sodann ist jede symbolische Vermittlung von Wissen/Wahrheit/Diskursen immer an eine symbolvermittelte Interaktion rückgebunden;
- ▶ schließlich ist jede menschliche Kommunikation imaginär über die Spiegelung eines anderen vermittelt, was uns zu der Aussage führte, dass solcherart die Beziehungswirklichkeiten immer weitreichend in die Herausbildung symbolischer Ordnungen – und damit auch in die Ordnung von Diskursen – eingreifen.

Wenn wir die Beziehung auf dem Platz des Anderen dem Einen gegenüberstellen, dann reflektieren wir eine Bewegung, deren Bedeutsamkeit für die Erkenntnistheorie des 20. Jahrhunderts immer unabweisbarer wurde. Gleichwohl müssen wir gerade für die Immanenz von Diskurstheorien anerkennen, dass in ihnen meist der Platz des Anderen nur als inhaltliche Differenz dominant ist. Diskurse tragen hier beziehungsauslöschenden Charakter, sie versachlichen und entflechten Aussagen gerade von den Beziehungen, so dass wir meist als Fremdbeobachter erst fragen können, was dem Selbstbeobachter im Diskurs entgeht: Steht hinter deinem Ansatz der Differenz nicht immer auch ein Platz der Beziehung auf Menschen? Und solch ein Platz ist durchaus im Abstraktum der Differenz (des Anderen) implizit eingeschlossen: Schließlich wird auch hier ein Unterschied erzeugt, der Unterschiede macht. Daher will ich explizit für diesen Platz stets doppeldeutig fragen: Nach der Differenz *und* der Beziehung. Ich sehe also stets die Verdopplung: Das Andere und den/die a/Anderen.

(3) Der Platz der Konstruktion

Das Eine, das sich auf Andere/s richtet, erzeugt eine Wirkung, die wir als Konstruktion, im engeren Sinne auch als Produktion, als Herstellung beobachten können. Sie mag bloß geistiger Natur sein oder auch materieller Art, sie mag bloß Wirkungen antizipieren oder auch direkt in Realität umsetzen, aber die Konstruktion ist immer erreicht, insofern das Eine überhaupt Andere/s trifft, um dann in eine Vermittlung beider Seiten umgesetzt zu werden.

Solche Konstruktionen erscheinen, das habe ich mehrfach dargelegt, allerdings in einer Vielfalt von Möglichkeiten, aus denen drei Klassen in meiner Beobachtertheorie hervorragen:

- ▶ Als Rekonstruktionen stehen sie unter der Dominanz der Wiederherstellung, die unter dem Anspruch steht, auf Bestehendes, Traditionelles, bereits Konstruiertes zurückzugreifen. Hier dominiert das Entdecken gegenüber dem Erfinden.
- ▶ Als Konstruktionen verweisen sie auf Innovatives, Kreatives, auf Neues. Hier dominiert das Erfinden gegenüber dem Entdecken.
- ▶ Als Dekonstruktionen lösen sie den Überschwang der re/konstruktiven Entdeckungs- und Erfindungsgabe auf. Die jeweilige re/konstruktive Lösung er-

scheint in ihrer Fragwürdigkeit, was in das Handeln eine kritische Reflexion auf die Bedingungen dieses Handelns einführt.

Diese drei Beobachterklassen lassen sich auch auf die Produktion beziehen. Produktionen sind vor allem im Bereich der Warenherstellung meist Reproduktionen, d.h. die Wiederherstellung von seriellen Mustern in Massenfertigung. Die moderne Industrie und der Massenkonsum fußen auf solcher Serialität, auch wenn die Werbungspsychologie oft das Gegenteil – nämlich eine Pseudo-Individualität – propagiert, um ein scheinbar Neues und Kreatives zu betonen. Solche Formen der Innovation, des Kreativen und des Neuen, gibt es auch im Bereich der Warenproduktion, aber sie sind bei Profitorientierung meist nur flüchtige Momente im Strom des Entwerfens von Prototypen, die sich die Warenproduktion allenfalls als Antrieb neuer Serialität leisten kann. Die Dekonstruktion geht der Warenproduktion als bewusster Vorgang hingegen oft ab. Besonders als Destruktion der eigenen Bedingungen erscheint sie immanent z.B. in der Automation, die als Totengräber des eigenen Systems fungiert: Je umfassender automatisiert wird, desto weniger Arbeitskräfte werden beschäftigt, desto schwieriger wird die Verwertung der Waren nach ihrer Tauschwertseite.

Die Konstruktion ist – nach der hier geübten begrifflichen Konvention – ein umfassenderer Beobachterplatz als die Produktion (vgl. Kapitel IV.3.3.1.3): Sie ist aufgrund der Breite des Blickens nicht auf die Notwendigkeiten des Produzierens in gegebener Produktionsweise gebunden. Die Produktion zielt schwerpunktmäßig auf ein bestimmtes (wert- und profitorientiertes) Herstellen; die Konstruktion schließt alle Möglichkeiten des Vor- und Herstellens ein.

Konstruktion kann auch reines Vorstellen bleiben, in dem nichts gegenständlich hergestellt wird. Erst in dem Wechsel auf den Platz der Wirklichkeit wird sich zeigen, was das Vor- und Herstellen für Wirkungen erzielt.

Auch hier wird wie für jeden anderen Platz, den wir diskutieren, ein Beobachter benötigt, der solche Wirkungen beobachten und sich eine gezielte Beobachtung daraus ableiten will.

Nun ist es schon eigentümlich, dass der Ort der Konstruktion/Produktion von dem Einen etwas weiter abgerückt ist und mit dem Anderen in direkterer Verbindung steht. Dies ist von den Plätzen her kein Zufall, denn die Konstruktion, die als Wirkung beobachtet werden kann, erscheint gegenüber dem Ausgangspunkt, dem Einen, ja als ein Unterschied, als eine Veränderung, die erst durch die Spannung zum Anderen aufgebaut wurde. Das Eine, das mit sich selbst identisch ist, ist für Konstruktionen uninteressant. Erst vermittelt über das Andere entsteht die Notwendigkeit, konstruktiv zu werden. Um als Konstruktion zu wirken, benötigt das Eine zuvor einen Widerstand, ein Gegenüber, eine Aufhebung durch eine Differenz. Dies gilt selbst für Serienfertigungen. Sie müssen sich als Produkte gleichen, als Verkaufsgegenstände unterscheiden. Wir werden gleich noch sehen, dass dies ein folgenreicher Umstand ist.

(4) *Der Platz der Wirklichkeit/des Realen*

Die Konstruktion als eine eingetretene Veränderung, als markierter Unterschied, bleibt nicht folgenlos, sondern kehrt in gewisser Weise als Grundlage zu dem Einen zurück, ohne zu völliger Übereinstimmung zu gelangen. Als Wirkung ist sie das Resultat von Handlungen. Die Konstruktion hat eine Wirkung erzielt; diese wird festgehalten, symbolisch notiert oder markiert, was den Platz der Wirklichkeit besetzt. Konstruktivisten behaupten gerade deshalb, dass wir als Beobachter, als handelnde Menschen, die Wirklichkeit konstruieren. Und auch Diskurse, von denen wir hier handeln, implizieren diese Zirkularität.

Gegenüber traditionellen Diskurstheorien (und auch gegenüber Lacan) verwandle ich den Platz der Wahrheit in einen der Wirklichkeit. Wahrheit kann kein Platzhalter mehr sein, sondern nur noch eine Besetzung.

Dies könnte man mir als einen Widerspruch auslegen, der meine Unwissenschaftlichkeit zeigt. Ich spreche von Diskursen, ohne zu bemerken, dass ich mit dem Konstruktivismus selbst schon einen Diskurs anführe, der meine Redeweise legitimiert. Die Wahrheit muss ein Platz sein, denn sonst könnten wir nicht mehr wissenschaftlich sprechen. Aber ich ersetze diesen Platz durch die Wirklichkeit. Das erscheint dem Kritiker, der den Platz der Wahrheit hier erhalten will, als unreflektiert, unbegründet, als Mangel an Logik.

Aber genau diese Kritik verkennt die Radikalität der neuen, konstruktivistischen Sichtweise, um sich im alten Denken erhalten zu können. Auch dieses alte Denken kennt ja schon den Widerspruch, sich nur aussagen zu können, indem sie sich schon ausgesagt hat. Die eleganteste Lösung wäre es, wenn man diesen Widerspruch anerkennt und logisch bezwingt: Wir wissen, dass es widersprüchlich ist, aber wir können diesen Widerspruch dadurch auflösen, dass wir seine Gültigkeit, seine Reichweite, seine Begründbarkeit und Bewährung selbst logisch erklären und unsere Lösung dann verbindlich machen. Dann können wir den Platz der Wahrheit erhalten.

Der interaktionistische Konstruktivismus kann die Logik solcher Verständigungsgemeinschaften – etwa der Transzendentalpragmatiker – gar nicht logisch widerlegen. Sie haben sich mit solcher Logik in einen Diskurs des Wissens eingekapselt, der seine eigene Geltung erzwingt, ohne jedoch eine lebensweltliche Gültigkeit erzwingen zu können (vgl. dazu meine Auseinandersetzung mit der Transzendentalpragmatik [2000](#)). Und dies gilt vielfach auch für Konstruktivisten, sofern sie ihr wissenschaftliches Sprachspiel als neue, universelle Wahrheit markieren, oft *ohne* es zu bemerken.

Ihre Bewährung bleibt stets als Ideal ausgesetzt: Seht diese Konstruktion, sie ist logisch gültig, aber die Menschen befolgen sie eben *noch nicht alle*. Es fehlt offensichtlich an Vernunft. Und deshalb sind sie angetreten, den Menschen die Vernunft zurückzugeben. Aber damit zirkulieren sie bloß in der Vernunft, in der Kognition; sie vereinseitigen das Leben auf eine enge Beobachtungslogik. Der konstruktivistische Ansatz hingegen stellt sich keiner engen Logik allein, sondern schaut weiter: In die Kränkungen solcher Logik, in die Unschärfe, die wir hinnehmen müssen, wenn wir nicht im Schneckenhaus Universität das Leben verschlafen wollen. Und schärfer noch: Die Transzendentalpragmatiker oder andere

verbleibende Letztbegründer, die am Platz der Wahrheit als Endpunkt der diskursiven Reflexion festhalten, sind eben nicht Analytiker wie Foucault, weil sie die aufgestellte Logik nur begründend durchdenken und die Bewährung in der Lebenspraxis vernachlässigen. So entgeht ihnen das, was der eigenen Logik aus anderen Beobachterperspektiven widerstreitet: Die Wahrheiten wechseln nicht nur, sie sind als Wissen auch stets mit Macht, Disziplin(ierung), Vereinseitigung verbunden.

Eine Einschränkung meiner Kritik will ich vornehmen. Meine Sympathien gelten der Transzendentalpragmatik und mehr noch Habermas insoweit, wie sie als kontrafaktische Forderung an die Verständigungsgemeinschaft deren Schwächen offenbar werden lassen und durch ihre Forderungen zumindest sichtbar werden lassen, was als kontrafaktisches Ideal bleibt (vgl. dazu Band 1, insbes. Kap.1.3 und 2.4). Diese Leistung ist nicht zu unterschätzen.

Auch in Lacans Diskurstheorie ist die Wahrheit in einem traditionellen Sinne noch ein Platz. Die Besetzungen sind bei ihm der Meistersignifikant, das Wissen, das Begehren (a), das Subjekt. Eine konstruktivistische Diskurstheorie aber hat den Platz der Wahrheit, auf dem sich ein wahres Wissen situieren könnte (= die Psychoanalyse?) verloren. An die Stelle des Platzes der Wahrheit rückt die Wirklichkeit, die zwar mit einer Wahrheit (neben anderen!) besetzt sein kann, aber diese Besetzung ist heikel, weil im Laufe der Zeiten am Platz der Wirklichkeit die Wahrheiten wechseln. Auch den Meistersignifikanten von Lacan übernehme ich nicht in die interaktionistisch-konstruktive Diskurstheorie, da er sich auf eine enge strukturalistische Sprachinterpretation stützt. Nein, aus meiner Sicht ist es vielmehr die Wahrheit (in ihren Variationen) selbst, die in Diskursen zirkuliert, an verschiedenen Plätzen sich einnistet. So kann die Wahrheit auf den Platz der Wirklichkeit gelangen, aber nie die Wahrheit einer alles umgreifenden Wirklichkeit sein. Die Wirklichkeit selbst ist ohnehin nur ein Platz neben anderen, aus unserer Sicht in diesem Sprachspiel mit dem Wechselspiel des Einen, des Anderen und einer vermittelnden Konstruktion verbunden.

Warum fallen die Plätze der Konstruktion und der Wirklichkeit auseinander? Ist nicht jede Konstruktion explizit oder implizit schon Wirklichkeitserzeugung?

Implizit trifft dies gewiss zu. Jede Konstruktion erzeugt ihre eigene Wirklichkeit. Aber dies bedeutet noch nicht, dass dies auch explizit von einer Verständigungsgemeinschaft oder einem größeren Kreis von Beobachtern erkannt wird. Die Explikation richtet sich nach den Wirkungen der Konstruktionen, die nicht mit dem Vorgang des Konstruierens (einer Wirklichkeitserzeugung) gleichgesetzt werden sollten. Erst in der Wirklichkeit (Realität), d.h. z.B. erst auf dem Markt, innerhalb einer wissenschaftlichen Verständigungsgemeinschaft, innerhalb bestimmter Machträume usw. entfalten sich Wirkungen, die *als Wirklichkeit* von größeren Menschengruppen gesehen und anerkannt werden. Der Platz der Konstruktion mag so z.B. dem Erfinder zukommen, aber ob dieser Erfinder als ein weltfremder und realitätsloser Spinner am Platz seiner Konstruktion gilt, oder ob er breite Anerkennung in einer anerkannten (aber von wem?) Wirklichkeit findet, das wird an zwei unterschiedlichen Plätzen entschieden. Der Platz der Wirklichkeit entscheidet so gesehen über Erfolg oder Misserfolg der Konstruktionen, zumindest

über Geltung oder Sinnlosigkeit, wobei der Druck der Anerkennung durch größere Menschengruppen hergestellt wird.

Das Maß der Wirklichkeit ist bei Ernst von Glasersfeld die Viabilität, eine vorwiegend biologisch gedachte Passung, der sich Konstruktionen zu stellen haben (vgl. Bd. 1, Kapitel II.1.5.1.2). Wer aber entscheidet darüber letztlich? – die Verständigungsgemeinschaft. Als deren differenzierteste rationale Form kennen wir die wissenschaftliche Verständigungsgemeinschaft, als sehr rigide und schwankende aber bestimmt im Kapitalismus der Markt die Erfolgsgeschichten. Seine Mechanismen üben ihre Kraft bis hinein in die angeblich freien wissenschaftlichen Urteilsbildungen aus. Insoweit ist der Platz der Wirklichkeit im Kapitalismus besonders heikel. Allerdings scheint er mir in jeder Kultur heikel zu sein, denn die Wirklichkeitsdefinitionen sind immer ein Ort mehr oder minder subtiler Machtansprüche. Diese definieren sich im Gebrauch, einer Viabilität, die durch den kulturellen Kontext – darin aber eben auch selektive Interessen – hergestellt wird.

Kapitalistische Viabilität aber zerfällt in unendliche Möglichkeiten des Gebrauchs und des Tauschs. Aus diesen ragt in jedem neuen Zirkel, der diskursiv durchschritten wird, das Eine heraus, das in der Wirklichkeit entstanden ist, um über die Wirklichkeit als neue Wirklichkeit zu zirkulieren.

In solcher Zirkulation sind die hier vorgestellten Plätze ethnozentrisch geprägt: Westliche, kapitalistische Plätze sind erfolgsorientiert; sie wollen eine Wirklichkeit sich im Sinne einer Berechnung und Kontrolle des Erfolgs festhalten und dies an alle ihre Aktionen zurückbinden. Ihre Platztheorie ist im Grunde sehr einfach: Mache eine Tat, stelle sie in einen Kontext (überwiegend von Sachen, teilweise von Beziehungen), erzeuge etwas Neues (produziere/konstruiere), und halte dir die Wirkungen so fest, dass sie das nächste Mal deine Handlungen effektivieren (suche nach der Wirklichkeit als Ordnung). Insoweit entlarvt sich meine konstruktivistische Diskurstheorie als westliche Ethnozentrik. Aber indem wir dies erkennen, verneinen wir auch jede Universalität, was bedeutet, dass wir andere Ethnozentriken nicht ausschließen können und wollen. Besonders Konstruktionen aus anderen Kulturkreisen, die aber angesichts der Globalisierung immer schwieriger zur Geltung kommen können, sollten andere Sichtweisen entwickeln können. Deshalb habe ich den Fremdbeobachter außerhalb des Diskursrahmens situiert, um damit zu signalisieren, dass aus dieser Position unterschiedliche Diskursarten re/de/konstruiert werden können. Für einen Konstruktivisten bedeutet dies die Aufforderung, sich ständig auch als Fremdbeobachter gegenüber dem eigenen Diskurs zu denken, also möglichst zu versuchen, andere Beobachterpositionen als die vorausgesetzten eigenen einzunehmen. Eine dekonstruktive Herausforderung! Gleichwohl wird dies nicht verhindern, dass er dabei innerhalb von etablierten Verständigungsgemeinschaften Vorlieben praktizieren wird. Die Position des Fremdbeobachters steht stets unter dem Druck einer Vereinnahmung aus selbstbeobachtenden Perspektiven.

Doch noch in anderer, noch grundlegenderer Sicht ist der Platz der Wirklichkeit sehr heikel. Die Wirklichkeit ist stets durch die Ereignisse gebrochen, verstört, subvertiert, in denen das Reale wirkt. Zwar sehen wir es immer erst im Nach-

hinein, aber wir stellen es in solch staunender, erschrockener, verstörter Sicht als etwas fest, das unseren vermeintlich symbolisch sicheren Wirklichkeiten eine Grenze zuweist: Das Loch, die Lücke, das nicht Vorhersagbare, das am Ende so Unwahrscheinliche, das als größter angenommener Unfall meist hinweggedacht wurde; all dies gelangt am Platz der Wirklichkeit zur Sicht, wenn das Reale erscheint. Es subvertiert unsere Wirklichkeiten, und es gehört aufgrund der damit verbundenen Ängste mittlerweile zum guten symbolischen und imaginären Spiel, dass wir gerade in unseren virtuellen Wirklichkeiten massenhaft ein antizipiertes Reales in Form von Horror, Serienmördern, Unglücken und Katastrophen simulieren. Die Serialität seiner virtuellen Eroberungen scheint unsere Wirklichkeiten zu schützen, denn der Horror im Film- und Fernsehkonsum inflationiert das Reale, um es zugleich als virtuelle Wirklichkeit zu verbergen. Doch wir entkommen ihm nicht, weil und insofern wir den massenmedialen Effekten unserer Zeit nicht entgehen können.

Das Reale schauen wir immer erst im Nachhinein. Es drängt uns, in die diskursiven Zirkel zurückzukehren und über die Wahl des Einen sogleich Differenzen oder Beziehungen zu organisieren, die vermittels Konstruktionen den Platz der Wirklichkeit wieder sicher machen. Einen dauerhaften Schutz jedoch können wir nicht erreichen.

In den Kränkungsbewegungen habe ich immer wieder auf die Eigentümlichkeit des Wechselverhältnisses von Realität (Wirklichkeit) und Realem hingewiesen. Auch eine konstruktivistische Diskurstheorie kann nicht alles in bewusste Konstruktionen von Wirklichkeiten aufgehen lassen, sondern hat den Bruch im (stets schon re/de/konstruierten) Wirklichen anzunehmen, der für Überraschungen, Unwägbares, Unheimliches, aber auch für Kreatives und zu Bestaunendes steht.

(5) Die Verbindungen der Plätze

Die Plätze sind Plätze von Beobachtern, die von einem Platz zum anderen sehen, die sich Perspektiven bilden, was notwendig zu Verengungen, zu Ausschließungen, damit aber auch zu Bestimmungen, zu Abfolgen, Ketten von Argumenten führt, die auf Plätzen siedeln und wuchern, die wachsen und geerntet werden; was zu Figurationen von Sprach- und Denkspielen führt, die wir schließlich Diskurse nennen.

Solche Verbindungen scheinen einer strengen Kausalität zu unterliegen, denn hier werden die Plätze in strikter Abfolge absolviert, d.h. die Blicke und Perspektiven sind gerichtet, sie schweifen nicht ziellos umher, sondern situieren sich an festgelegten Orten und beziehen sich von einem Ort auf den anderen. Und trotzdem ist die Kausalität durchbrochen, indem sich in der Bewegung immer ein Zirkel schließt, ein hermeneutischer, wenn man will, ein systemischer oder zirkulärer, wie es im Konstruktivismus heißt. Denn wenn wir den Kreis der Blicke und Perspektiven schließen, wenn wir die Vernetzungen der Orte aufeinander beziehen, dann löst sich die Enge einer kausalen Ausschließlichkeit in die Zirkularität einer rückgekoppelten Bewegung auf. Alles, was von dem Einen ausgeht, kehrt zu ihm zurück und verändert es. Dies gilt gleichermaßen für alle anderen Plätze.

Als Fremdbeobachter dieser hier aufgestellten Diskurstheorie – also in der Absicht der Selbstdekonstruktion – möchte ich zunächst einige kritische Fragen an diesen Ansatz richten, um Problemlagen zu verdeutlichen:

Ist nicht auf den Plätzen des Einen, des Anderen und der Konstruktionen die Wirklichkeit stets schon inbegriffen? Wie kann sie als isolierter Platz erscheinen? Auf die erste Frage will ich antworten, dass dies Inbegriffensein in der Tat notwendig gilt. Es gibt ja nicht *die* Wirklichkeit, sondern eine Wirklichkeit im Einen, auf das man sich festlegt, im Anderen, auf den oder das man sich bezieht, in den Konstruktionen, die selbst Wirklichkeiten schaffen. Deshalb ist keiner der Plätze isoliert zu begreifen. Die Plätze sind notwendig zirkulär, aber sie erscheinen in einer Ordnung, die wir als Beobachter uns aufstellen, um uns besser nachvollziehbar zu machen, wie Diskurse sich aufbauen und in sich selbst kreisen.

Bei Konstruktivisten gibt es diesbezüglich immer wieder problematische Auffassungen über Wirklichkeit. Entweder verabsolutieren sie die bloß individuelle, solipsistisch erscheinende Welt *als Wirklichkeit*, oder sie überhöhen die wirkliche Welt durch eine Hinterwelt (insbesondere die Natur oder natürliche Vorgänge), aus der das eigene konstruierende Wirklichsein abgeleitet wird. Die Wirklichkeit aber ist nur ein Platz in dem Sprachspiel, das wir Diskurs nennen. Und darin, dies ist meine Behauptung, ist sie auch nie ständig zugegen, sondern unterliegt phasenweise dem Vergessen: Jetzt denke ich nur an dies Eine und vergesse alle (weitere) Wirklichkeit; jetzt bin ich in der Spannung zum Anderen und vergesse die Wirklichkeit; im Konstruieren selbst ist das Wirklichkeitsvergessen geradezu sprichwörtlich; also denken wir uns diesen Platz: Wirklichkeit. Auf diesem kehrt für die Fremd- und Selbstbeobachter alles das ein, was wir eben noch vergessen haben. Es ist nur eine Unterscheidung, die wir treffen, aber Unterscheidungen sind eben in dieser Zirkulation der stete Ausgangspunkt für diskursive Reflexion.

Ist der Selbstbeobachter nicht Gefangener seiner Verständigungsgemeinschaft? Wie kann es ihm dann überhaupt gelingen, seine eigenen Perspektiven zu erweitern?

Als Selbstbeobachter in einem Diskurs sind wir immer Gefangene der Regeln und Normen einer Verständigungsgemeinschaft, ob uns diese nun bewusst oder unbewusst sind. Allerdings zeigt nun gerade die Entwicklung der Kränkungs- bewegungen, dass die Selbstbeobachter sich in ihrem Dilemma zunehmend erblicken konnten. Sie müssen dabei – auf verschiedenen Ebenen, wie ich noch darlegen werde – erkennen, dass ihre Position zwar notwendig, aber nicht hinreichend ist. Notwendig ist z.B. auch für Konstruktivisten die Anerkennung durch eine Verständigungsgemeinschaft, die das konstruktivistische Sprachspiel für sinnvoll, viabel, pragmatisch nutzbar usw. hält. Aber Konstruktivisten müssen zugleich anerkennen, dass sie nicht das einzige Sprachspiel auf der Welt betreiben. Im Nach- und Nebeneinander der Diskurse können und müssen sie dabei andere Möglichkeiten anderer Beobachterperspektiven zugestehen. Dann aber wird es notwendig, den engeren Kreis der Selbstbeobachtung zu verlassen und in den Zirkel der Verständigung mit anderen Diskursen und Verständigungsgemeinschaften einzutreten. In der Form der Abrechnung („die können das nicht, die sind blind an dieser Stelle“, „die schließen das aus“; usw.) dominiert dabei die Ab-

grenzung, die meist den Mangel trägt, den eigenen Ansatz bloß gegen mögliche Einwände zu immunisieren. Die Betonung einer systemimmanenten Eindeutigkeit führt dann dazu, dass die systemtranszendente Hinterfragung zu kurz kommt. In der Form der Zuschreibung symbolischer Vereinfachung („die kommen aus der und der theoretischen Ecke“, „das kennt man schon von dem defizitären Ansatz“, „das hat damals schon nichts gebracht“; usw.) verteidigen sich die Selbstbeobachter gern und suggerieren zugleich, dass sie die Anderen doch zur Kenntnis genommen haben. Doch all diese Abrechnungen, Abgrenzungen und vereinfachenden Zuschreibungen, die in theoretischen Diskursen unvermeidlich auftreten, müssen nun gerade dem Konstruktivisten als besonders problematisch erscheinen. Da er in seinem Diskurs behauptet, dass die Re/De/Konstruktion erst Wirklichkeiten und Wahrheitsbesetzungen schafft, so kann er nicht einfach andere Ansätze in ihrer Selbstbeobachtung vernichten oder übergehen, sondern müsste sie – was eine große Selbstüberforderung darstellt – kritisch in seinem Ansatz aufheben.

Aufhebung bedeutet gegenüber den anderen Strategien die Suche nach kritischer Verwendbarkeit, nach den Gründen für und weniger gegen, nach der Verbindung mit und nicht der Unverbindlichkeit. Diese offene Position ist durch die Produktion von erkenntnistheoretischer Unschärfe gefährdet. Gleichwohl ist es ja nun diese Unschärfe, die die Erkenntnis in der Gegenwart beunruhigt. Und deshalb erscheinen gegenwärtig zunehmend mehr Konstruktivisten, die aus solcher Beunruhigung zwar eine Theorie der Selbstbeobachtung konstruieren, dabei aber deutlich anerkennen müssen, dass der Fremdbeobachter für sie zu einer notwendigen dekonstruktiven Position wird, die sie als offene Verständigungsgemeinschaft immer mitbedenken sollten.

Führt ein solches Denken des Aufhebens aber nicht in die Beliebigkeit, wobei der Konstruktivismus dann sogar zu einem Sinnbild für den jeweiligen Mainstream, die Politik des jeweils massenhaft dominanten Diskurses wird?

Diese Gefahr besteht dann, wenn der Konstruktivismus überwiegend subjektiv und nicht zugleich sozial aufgefasst wird. Insoweit besteht für den Konstruktivismus nicht nur das Erfordernis einer Beobachtertheorie, die vielfältig und vielseitig schauen will, sondern auch die kritische Reflexion auf eigene Teilnahmen in den Handlungen und auch Beobachtungen. Die darin immer schon enthaltenen und meist nicht direkt sichtbaren selektiven Interessen bilden einen Kontext, den auch der Konstruktivismus nicht übergehen kann. Um dies zu reflektieren, schlägt der interaktionistische Konstruktivismus deshalb eine Anknüpfung an den Pragmatismus vor, der bisher zu sehr – insbesondere im radikalen Konstruktivismus – übergangen wurde. In ihm finden wir sowohl die Idee der Konstruktion als auch des kulturellen Kontextes, den wir immer schon in Interaktionen und Kommunikationen voraussetzen. Erst eine solche Anknüpfung an kulturelle Kontexte, wie es neben dem interaktionistischen Konstruktivismus auch der Kulturalismus von Peter Janich versucht, vermag die Beliebigkeit einzuschränken.

Die Beliebigkeit kann auch innerhalb des konstruktivistischen Diskurses vermieden werden. Zunächst entsteht folgende Frage: Ist der Fremdbeobachter nicht

immer auch Teil einer Verständigungsgemeinschaft? Wie aber soll er, wenn er Verständigungsgemeinschaften unterliegt, noch relativ frei auf andere Diskurse anderer Verständigungsgemeinschaften schauen? Dieses Mitbedenken bedeutet zunächst, dass Konstruktivisten sich mehr als andere Theorien in andere Positionen hineinversetzen müssen, um nicht im dogmatischen Schlummer ihres Symbolsystems zu verharren. Dann aber werden sie aus der Position der Fremdbeobachtung mit anderen Verständigungsgemeinschaften konfrontiert. Dieser Positionswechsel bedeutet, dass man zuerst die Intentionen und Prozeduren dieser anderen Ansätze aus deren Perspektive heraus verstehen muss, was zunächst Verzicht auf eigene Rechthaberei bedeutet. Aber ist dieser Verzicht überhaupt durchführbar? Es bieten sich zwei Lösungen an:

Die eine Lösung ist unter der Intention einer universalistischen Verständigungsgemeinschaft hinreichend bekannt. Aus dieser Sicht sind Fremd- und Selbstbeobachter von vornherein gezwungen, sich an gewisse Regeln des Sprachspiels zu halten, wenn Verständigung – auch aus unterschiedlichen Perspektiven – überhaupt möglich sein soll. Hier wird, wenn man es boshaft formulieren will, eine gemeinsame Rechthaberei a priori festgelegt. Diese Lösung bleibt konstruktivistisch gesehen unbefriedigend, weil sie entweder ins metaphysische Denken zurückfällt oder sich dessen Folgeprobleme auflädt. Dies habe ich in den Kränkungsbewegungen problematisiert.

Die zweite Lösung hingegen ist unangenehm. Sie zerfällt nicht nur in prinzipielle Unübersichtlichkeit – die könnte ja noch irgendwann von jemandem geordnet werden (wenngleich dies äußerst unwahrscheinlich ist) –, sondern erweist das Unübersichtliche als das Unterschiedene und Widersprüchliche, als Pluralität, Mangel an Verständigung auf gemeinsamer Grundlage, als Singularität von Ereignissen, Ambivalenz von Deutungen usw. aus. Dabei darf nicht übersehen werden, dass es für jeden Fremdbeobachter einen anderen Fremdbeobachter gibt, für den er in die Position des Selbstbeobachters rückt. Hier gibt es keinen Meta-Beobachter als „wirklich besseren“. Zudem bedingt die Reihenfolge und Hierarchie von Beobachtungen selbst schon eine Verständigung konstruktivistischer Selbstbeobachter, die sich ihren Fremdbeobachter schon aus der eigenen Perspektive denken und deuten. Dieses Denken und diese Deutung müssen wir von der möglichen Konfrontation mit tatsächlichen Fremdbeobachtern unterscheiden. Die Notwendigkeit dieser Unterscheidung erscheint besonders dann, wenn wir aus dem Beobachterbereich einer engeren, traditionellen wissenschaftlichen Beobachtung (die dargestellten Kränkungsbewegungen) hinaustreten und in die Beobachterbereiche der Beziehungswirklichkeit und Lebenswelt eintreten. Hier erscheint das Unangenehme: Wissenschaft kann nur vereinseitigend ihre Beobachtungen von der Pluralität, Unübersichtlichkeit, Ambivalenz usw. reinigen. Konstruktivisten aber, wie ich sie verstehe, weigern sich, diese Reinigung unreflektiert oder beliebig mitzumachen. Sie lassen sich auf die Lösungen, die unangenehm sind, selbst ein.

Dieses Einlassen, so denke ich und dies verstehe ich als konstruktivistisch, lässt uns Möglichkeiten der Beobachtung in relativer Freiheit, sofern wir bereit sind in inhaltliche und beziehungsmaßige Metakommunikation einzutreten. Dies wird

gleich zu unserem entscheidenden Problem werden: Wie lassen sich die genannten Plätze so besetzen, dass wir für Diskursanalysen beide Seiten der Metakommunikation, die nichts anderes als einen reflektierten Wechsel von Selbst- und Fremdbeobachterpositionen meinen, realisieren?

Diese Frage werde ich Schritt für Schritt argumentativ zu beantworten versuchen. Wir werden dabei verschiedene Diskurstypen entwickeln, um aber erst aus deren Zusammenhängen heraus erkennen zu können, wie der geforderte Wechsel ermöglicht werden kann.

Als Besetzungen für die Plätze schlage ich folgende Elemente vor:

W_1 = Wahrheit
W_2 = Wissen
a = imaginäres Begehren
A = Andere
S = Subjekt

W_1 = Wahrheit

Die Wahrheit ist für den Konstruktivisten immer eine Angelegenheit auf Zeit, ein Absolutes, das der Relativierung unterliegt, ein Eins, das seine Auchs hat, und wir schreiben sie bei schwierigeren Problemen, die nicht technischer oder konventionell eindeutig geregelter Natur sind, im Plural als Wahrheiten. Gleichwohl erscheinen die Wahrheiten erst im Nach- und Nebeneinander der Diskurse, in den einzelnen Diskursen aber zirkuliert notwendig *die* Wahrheit. Es ist eine Wahrheit, die in Diskursen traditioneller Art oft als Übereinstimmung von (äußerem) Sachverhalt und (wahrer) Sachaussage gedeutet wird. Selbstbeobachter benötigen solche Wahrheit. Fremdbeobachter dekonstruieren sie als eine unter vielen. Deshalb ist die Wahrheit auch kein Diskursplatz, sondern eine Besetzung von Plätzen in Diskursen. Wir werden im Detail sehen, was diese Besetzung bedeutet.

W_2 = Wissen

Das Wissen scheint zunächst alles Wissen zu sein, das plurale Wissen, das immer in Verbindung mit Wahrheiten steht. Allerdings haben wir in den Kränkungs-bewegungen erfahren, dass sich dieses Wissen nie als reiner Ort zeigt, sondern als eine machtvolle Besetzung von Plätzen. Als solches Wissen ist es hier gemeint. Die Selbstbeobachter denken gerne, dass ihr Wissen auf den Plätzen alles Wissen sei, was notwendig und hinreichend den Diskurs führen lässt; die Fremdbeobachter dekonstruieren dies als Illusion. Wahrheit und Wissen stehen immer in einer direkten Verbindung, denn sie definieren und begrenzen sich gegenseitig.

a = imaginäres Begehren

Das Imaginäre zerfällt in unzählige Vorstellungen und Projektionen, wobei der Begriff des Begehrens uns hilft, den Antrieb der Prozedur zu bezeichnen. Subjekte scheinen vom Begehren getragen zu sein, motiviert, angespornt usw. Solche Imaginationen zeigen sich als Mehr-Lust, als Lösung einer Imagination,

die auf mehr desselben drängt, aber auch als unerfüllte oder unerfüllbare Wünsche, Träume, Illusionen. Der Selbstbeobachter ist sich seiner Imaginationen oft sicher, aber meist weniger bewusst; der Fremdbeobachter rekonstruiert und dekonstruiert sie aus der Distanz. Dabei ist nie zu vergessen, dass der Fremdbeobachter, wenn wir ihn denn beobachten, ebenso ein imaginäres Begehren zeigt. Die Position *a* bezeichnet vereinfachend für die imaginäre Seite eine Bewegung von *a* nach *a'*, wie sie weiter oben (Band 1, Kapitel II.3.5) ausführlich beschrieben wurde. Diese Bewegung von der eigenen (*a*) zur durch andere beeinflussten, rückgekoppelten (*a'*) Vorstellung ist immer als Hintergrund zu denken, wenn wir diese Seite in der Diskurstheorie vereinfachend nur mit *a* bezeichnen.

A = Andere

Andere sind auch Subjekte, aber sie werden aus der Position des Subjekts als „wirklich“ Andere, als Außenstehende wahrgenommen. An den Wirkungen der Außenwelt bemerken wir diesen Anderen, der sich nur selten so verhält, wie wir es wünschen. Wir müssen ferner zugestehen, dass aus jedem Anderen sofort ein Subjekt wird, sofern wir die Blickwinkel wechseln. Der Selbstbeobachter definiert Andere, um sich überhaupt positionieren und aussagen zu können.

S = Subjekt

Subjekte sind auch Andere, aber sie werden aus der Position des Subjekts als jene Position definiert, in der der eigene Ansatz, die Identität, die Selbstbehauptung und alles weitere, was mit Selbst beginnt, dominieren.

Ein Beobachter kann als Selbst- oder Fremdbeobachter nun diese vorgegebenen diskursiven *Plätze* mit diesen Besetzungen versehen. Er scheint sich frei auf diesen Plätzen und mit den Besetzungen bewegen zu können. Was sollte ihn hindern? Er kann mit seinen Beobachtungen an beliebigen dieser Diskursplätze sich aufhalten und von ihnen aus seine Perspektiven entfalten. Und dennoch wird er über kurz oder lang genötigt, die Plätze zu wechseln, um Verbindungen aufzuspüren, die anderen Orten erzeugt werden. Insoweit werden Beobachter nie frei sein, Besetzungen und Platzauswahlen willkürlich vorzunehmen. Auch die hier vorgestellten Plätze und Besetzungen, die ich gleich für konkrete Diskurstypen diskutieren will, sind nicht willkürlich. Es sind konstruierte, kulturell und ethnozentrisch geprägte Diskursannahmen. Die hier vorgestellten Plätze sind ein Konstrukt einer voreingenommenen (positiv formuliert: begründeten) Ortsbestimmung für Diskurse. Allerdings fordern sie als interaktionistisch-konstruktive Diskurstheorie (in der Selbstbeobachtung) notwendig Fremdbeobachter heraus. Mögen diese andere Plätze und Besetzungen finden, aber es wird sich jedem Beobachter zeigen, dass er stets mehrere Plätze und Besetzungen benötigen wird, um Diskurse zu re/de/konstruieren. Und er wird den Wechsel in seinen Beobachtungen selbst benötigen, um nicht in engen kausalen Zuschreibungen systemische Wirkungen von Diskursorten zu übersehen.

Die strikte Zirkularität in meinen Diskursbildern habe ich zuvor (Reich 2005, Kapitel 4) dadurch ausgedrückt, dass ich die Subjekte und Andere in den Bildern

selbst durchgestrichen habe: S markiert dann, dass im Durchlauf durch den Diskurs das Subjekt nie sich selbst gleich bleiben kann, sondern durch die Bewegung selbst, die Rückkopplung, verändert wird. Dies gilt ebenso für A. Ein solcher Zusatz mag helfen, die Symbolik als statische stets zu hinterfragen.

Aber im Grunde müssten wir dann alle Besetzungen durchstreichen, denn im Durchlauf bleibt meistens nichts sich gleich. Es sei denn, dass W_1 dazu dient, eine Wahrheit zu verewigen: Dann ist zumindest die Intention auf eine Kontinuität des Unveränderlichen gerichtet. Als Konstruktivisten erkennen wir recht schnell, dass solche Intentionen nur gewisse Zeitperioden wahren. Und mit dem Platz der Wirklichkeit betonen wir, dass hier prinzipiell (schon durch das Wirken des Realen) Durchstreichungen an der Tagesordnung sind.

Hier wird man fragen können, weshalb ich dem Realen nicht einen eigenen Diskurstyp gestatte. Ist das Reale nicht die prinzipielle Durchstreichung aller herkömmlichen Diskurse?

Dies trifft dann zu, wenn wir das Reale schauen und konstruierend verarbeiten. Dabei aber wird es stets symbolisch oder imaginär einverleibt, so dass es, obwohl es die durchstreichende Grenze in der Wirklichkeit uns bezeichnet, in diese Wirklichkeit diszipliniert zurückkehrt. Damit wird das Reale selbst durchgestrichen, es verliert seinen Schrecken oder wir verlieren unsere Unkenntnis, ohne dass damit irgendetwas auf Dauer bezwungen werden kann: Das Reale bleibt die stete Grenze.

Der interaktionistische Konstruktivismus schlägt die Markierung dieser Diskursplätze und Verbindungen als plausibles Platzkonstrukt für unseren Kulturkreis vor, obgleich er sich eingestehen muss, dass

- ▶ es bloß ein Konstrukt für eine bestimmte Zeitepoche und in dieser für bestimmte gesellschaftliche Vorannahmen ist,
- ▶ es damit keineswegs universell begründet noch für alle Fälle eindeutig genug ist,
- ▶ es als Konstrukt zugleich auch einengend für die Betrachtung von Diskursen wirkt und daher nur *eine* Möglichkeit darstellen kann, Diskursanalysen zu betreiben,
- ▶ andere Konstruktivisten auch andere Plätze und Besetzungen dieser Plätze finden mögen und werden.

Seine Begründung findet dieses Konstrukt allenfalls im Gebrauch, der zu überraschenden Einsichten, zu neuen Blickweisen führen mag. Und in dieser Hinsicht kann es für jeden Konstruktivisten lehrreich sein, seine Wahl von Plätzen mit diesen hier vorgelegten abzugleichen und sich an ihnen kritisch abzuarbeiten und abzugrenzen.

Mit den Plätzen fordere ich dazu auf, sich über die Zirkularität von Argumenten Aufschluss zu geben: Was ist auf dem Platz des Einen, des Anderen, der Konstruktion, der Wirklichkeit situiert?

Schauen wir zurück auf die Kränkungsbewegungen, so können wir feststellen, dass sie in direkter Verbindung zur konstruktivistischen Diskurstheorie stehen.

Der ersten Kränkungsbewegung entspricht, dass die Wahrheit als eindeutiger Platz verschwunden ist. Wahrheit kann allenfalls eine Besetzung auf einem der Plätze sein, aber es gibt sie aus konstruktivistischer Sicht nicht mehr als eindeutigen Platz. Wir können diesen Platz als Wirklichkeit beschreiben und gewinnen so eine größere Aufmerksamkeit für unsere eigene Ambivalenz: Das, was wir für wirklich halten, und das, was uns als Reales erscheint, werden sich hier geltend machen. Aber wie lösen wir das Problem des Erscheinens von Eins und Auch, absolut und relativ, in der Diskurstheorie? Offensichtlich müssen wir Besetzungen einführen, die sowohl das Eins als auch mögliche Auchs bezeichnen helfen. Hier ist es nicht unerheblich, dass das Eine den Auchs in doppelter Weise konfrontiert ist: Es richtet sich stets auf das Andere oder den/die a/Anderen als Auchs; zugleich steht hinter/vor ihm in der Wirklichkeit stets auch das Auch, das seine Einheit subvertiert. Es ist in Diskursen die größte Naivität, das Eine nur als das Eine sehen zu wollen. Vom Platz des Starts eines Diskurses ist also das Auch nie nur als Gegenüber, sondern stets auch als Voraussetzung vorgegeben. Diese strikte Zirkularität gilt auch für die anderen Plätze.

Der zweiten Kränkungsbewegung entspricht, dass ich als Platz des Anderen nie nur die sachliche Differenz sehe, sondern immer nach der Beziehung frage. Diese Beziehung muss sich in Besetzungen niederschlagen, die konkrete Subjekte und Andere umfasst.

Die dritte Kränkungsbewegung hat uns enthüllt, dass das Unbewusste sich stets gegen das Bewusste (Wissen, Wahrheit) geltend macht. Dann wird es unumgänglich sein, einen Diskurs auch des Unbewussten einzuführen.

Schauen wir auf das einführende Modell der Mindestanforderungen für eine konstruktivistische Lebensweltanalyse zurück, dann wird durch die zirkuläre Verknüpfung der vergebenen Plätze deutlich, dass in dem Diskursmodell nun stärker die Bewegung des Diskurses reflektiert werden kann.

4.3. Vier ausgewählte Diskurstypen

Am Beispiel von vier Diskurstypen will ich mögliche inhaltliche Besetzungen der Plätze des Diskurses verdeutlichen und damit auch Antworten auf die Erfordernisse aus der Reflexion der Kränkungsbewegungen geben. Auch Lacan verwendet vier Diskurstypen und dabei Plätze und Besetzungen, die sich jedoch deutlich von den hier vorgeschlagenen unterscheiden. Die von mir gegebene Auswahl der Diskurse ist nicht zufällig, sondern folgt der bisherigen rekonstruktiven Analyse. Gleichwohl lassen sich mit diesen vier ausgewählten Diskurstypen nicht alle diskursiven Phänomene deuten (vgl. Kapitel IV.4.6).

Ich unterscheide dabei den „Diskurs des Herrn“ als klassische Form eines autoritären Diskurses, der klar Macht und Abhängigkeit zu regeln scheint und sich als Macht des Glaubens oder einer (oft absolut gesetzten) Wahrheit entfaltet; den

„Diskurs des Wissens“ als eine aufgeklärte Form, die auf die Macht der Relativität des Wissens bei gleichzeitiger Wahrheitsbehauptung der eigenen Vernunft pocht; den „Diskurs von Beziehungswirklichkeiten“, in dem es um die Beziehungen als verstandenes Wissen zu gehen scheint; schließlich den „Diskurs des Unbewussten“, der Grenzbedingungen einer Bewusstheit von Diskursen überhaupt offenbar werden lässt.

Am Beispiel dieser vier Diskurse werde ich inhaltliche Besetzungen der Plätze von Diskursen zunächst in sehr allgemeiner Hinsicht diskutieren.

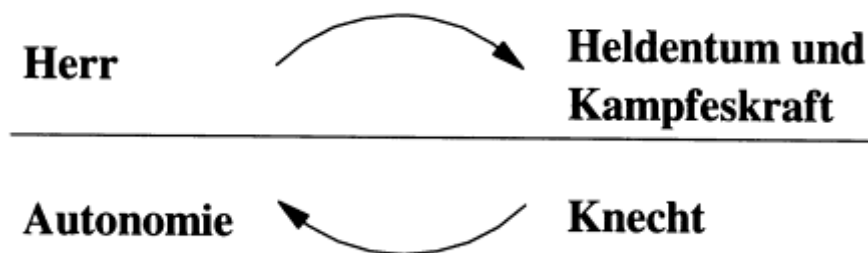
(a) Der Diskurs des Herrn

Wie besetzen wir nun die Plätze? Das ist zunächst die Entscheidung, wer die Plätze besetzt: Welche Beobachter stehen zur Verfügung?

Einerseits haben wir äußere Beobachter. Wir beobachten einen Diskurs und ziehen über ihn und die in ihm agierenden Personen Schlüsse. Wir sind hier Fremdbeobachter. Andererseits sind wir meist selbst in Diskurse verstrickt; wir sind Selbstbeobachter, die von innen schauen und sich einen Blick von außen imaginieren.

Sodann hängt es ganz vom Diskurstyp selbst ab, was wir sehen. Dies wird uns der Diskurs des Herrn sogleich verdeutlichen. Wir gehen dabei in zwei Schritten vor. Zunächst analysiere ich nochmals immanent den Diskurs des Herrn nach Hegel (aa). In einem zweiten Schritt werden daraus Konsequenzen für eine Diskurstheorie aus konstruktivistischer Sicht gezogen (ab).

(aa) Nehmen wir eine Sicht dieses Diskurses, wie sie von Hegel in seinem Abschnitt über „Herr und Knecht“ in der „Phänomenologie des Geistes“ differenziert analysiert wurde (vgl. dazu Kapitel II.2.1.). Wie sind hier die Plätze besetzt?



Auf der Stelle des Einen sitzt der Herr, denn er ist Ausgangspunkt aller Aktionen gegen Andere, insbesondere gegen Knechte. Für sich hat er die Furcht des Todes abgestreift, riskiert sein Leben, um andere Menschen dazu zu bringen, sich zu unterwerfen. Ganz gleich, an wen er sich als Anderen richtet, so setzt er an die Stelle dieses Anderen sein Heldentum und seine Kampfeskraft, die allein Unterwerfung hervorrufen können. Nur Herren, die sich selbst als Andere nicht unterwerfen, bleiben Herren. Von diesem Wissen müssen sie ausgehen, und dieses

Wissen steht ihnen stets gegenüber. Deshalb pochen Herrenkulturen auch auf dieses Wissen, das als Helden- und Kampfeslehre vorrangiges Ziel ihrer Übungen und Gebärden bleibt. In seinen machtvollen Gesten zwingt der Herr die Knechte dazu, sich doppelt zu produzieren: Einerseits produzieren sie ihre Unterwerfung, indem sie den Herren nachgeben, andererseits produzieren sie für die Herren den Lebensunterhalt, damit diese als Herren sich reproduzieren können. Diese doppelte Produktion macht Knechte aus. Allerdings reflektiert die doppelte Produktion der Subjektivität von Herren und Knechten schon auf die Zirkularität des Prozesses, denn indem die Herren die Unterwürfigkeit der Knechte erzwingen, erzeugen sie am Platz der Wirklichkeit als Folgewirkung zugleich ihr Herrendasein, denn alle ihre Aktionen beweisen die wahre Wirklichkeit ihrer Herrschaft. Diese Herrschaft kehrt als Erfahrung für die Herren wie für die Knechte ständig wieder, und die gedankliche Antizipation dieser Wiederkehr lässt eben die Knechte aus Angst vor der Gewalt schuften, um den Herren ihren Lebensstandard und damit ihre Freiheit, gegen Knechte kämpfen zu können, stets neu herzustellen. Der Herr aber fühlt sich am Platz seiner Wirklichkeit autonom – als wahrer Herr.

Wie beobachtet sich hierin der Herr selbst? Er muss vor allem die Zirkulation beobachten, denn keiner der hier behaupteten Plätze darf fehlen, wenn sein Diskurs sicher sein soll. Stets müssen die Aktionen von ihm, dem Herrensubjekt ausgehen. Ständig richten sie sich auf andere Subjekte, die Knechte, aber nicht unvermittelt, sondern stets über den Habitus – sein Heldentum, seine Ehre, seine Kampfbereitschaft, seine Macht und Gewalt – vermittelt. Diese andere Seite ist wesentlich, denn sie erzeugt Knechte, die sehen, dass es nicht um die willkürliche Tat bloß eines Subjekts, eines Herren geht, sondern dass dieser Eine immer schon bei Anderen (seiner Art) ist. Diese Voraussetzung erzeugt die Beziehung zum Herrn als Produktion knechtischen Verhaltens, reproduziert schließlich ein Verhalten, das einerseits Unterwerfung und andererseits Arbeit für den Herrn darstellt. Die Folgen aus dieser Unterwerfung und Arbeit erscheinen als Wirklichkeit des Herrn: Je stärker alle seine Aktionen zirkulieren und zu dem gewünschten Ziele führen, um so höher ist seine Macht und Autonomie.

Allerdings muss der Herr aufpassen, denn in der Zirkulation selbst lauert ein Feind seines Diskurses. Erstens muss die Zirkulation tatsächlich immer wieder hergestellt werden, was den Herrn zu immer neuen Aktionen zwingt. Zweitens muss er deshalb aber rüstig bleiben und sich selbst zwingen, weder Todesfurcht aufkommen zu lassen noch sein Waffenhandwerk und andere Drohgebärden zu vernachlässigen. Da sein Gegenüber sein eigenes Heldentum und seine Kampfkraft ist, muss er diese ständig betonen, an seiner Selbstbeherrschung arbeiten und geeignete Kampfspiele einführen, um ständig gewappnet zu sein. Drittens lauert dauernde Gefahr durch andere Herren, die versuchen könnten, sich an ihm zu vergreifen, weil es in der angestrebten Autonomie selbst keine Vernunftgrenze gibt, die einem sagen könnte, dass es nun genug sei. Aus diesen drei Gründen ist der Herr in seiner Selbstbeobachtung sehr stark von seinen kämpferischen Tugenden abhängig, die er als Zwang gegen sich kultiviert und bei Risiko seines Lebens immer praktiziert. Damit jedoch verwandelt sich das Ziel seiner Autonomie, die in

seinem Diskurs auf den Platz der Wirklichkeit sitzt, in eine systemische Folge seines Unvermögens, tatsächlich autonom zu sein: In seiner scheinbaren Autonomie werden ihm Zwänge auferlegt, die damit aber auch diese Autonomie im Grunde verhindern.

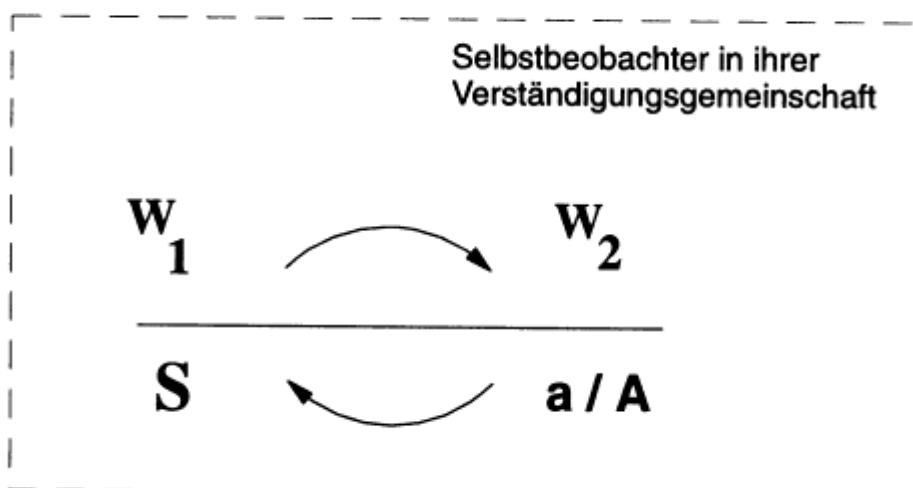
Schlimmer noch kommt es für den Herrn, wenn wir ihn von außen beobachten. Wir bemerken, dass er zwar entscheidende Plätze im Diskurs in bestimmter Weise besetzt hat, dass aber gerade in dieser Besetzung schon sein Feind lauert. Zwar erzeugt er die Unterwerfung des Knechtes durch Gewalt und Macht, aber dadurch, dass der Knecht nun für ihn arbeitet, untergräbt er seine eigene Autonomie, denn er macht sich in seiner Reproduktion, in der Beschaffung seiner Nahrungsmittel und seines Lebensunterhaltes, von diesen Knechten abhängig. Die Zirkulation im Wechselspiel mit Anderen erzeugt systemische Netze, die der Selbstbeobachtung entgehen mögen. Interessiert sehen wir dann als äußere Beobachter, wie sich Herrensysteme selbst zugrunde richten, indem sie ihr Heldentum vernachlässigen, verweichlichen und damit alle Kampfeskraft für dauernde Unterwerfung verlieren; oder indem sie den Kampf gegen die Knechte soweit verschärfen, dass sich der Herr dadurch selbst ruiniert; oder wir sehen, dass die Herren untereinander kein Maß mehr kennen, so dass ihre wechselseitigen Kämpfe sie so sehr schwächen, dass die Knechte auf einmal den Aufstand proben usw.

(ab) Der Diskurs des Herrn in dieser von Hegel exemplarisch analysierten Form erscheint in allen Beziehungen dieser Welt immer wieder, nur die Namen der Protagonisten wechseln. Wir erleben solche Diskurse als Rekonstruktionen vergangener Herrensysteme, die uns immer wieder faszinieren. Wir sehen ihn bis heute in Konflikten und kriegerischen Auseinandersetzungen rund um die Welt immer wieder aufflammen. Oft erscheint uns dies wie eine Bedrohung aus archaischen Urgründen, die wir zivilisiert nicht mehr verstehen wollen. Gleichwohl erleben wir diesen Diskurs aber nicht nur auf der Makroebene gesellschaftlicher Systeme, sondern auch in den Mikroebenen in unserem Alltag, wo er auf dem Spielplatz, in Familien, auf der Arbeit, in allen Alltagsformen immer wieder in begrenzter Form erscheint. Wir können dabei sogar einen Austausch der Besetzung der Plätze erleben, wenn die Knechte sich zu Herren aufschwingen und die vorherigen Herren zu Knechten machen, was aber an der Grundkonfiguration nichts verändert.

Und dennoch ist diese Variante, auch wenn wir sie bis in unseren Alltag verfolgen und beobachten können – meist bleiben die Wirkungen hier eher überschaubarer, wenngleich nicht immer gut distanzierbar –, nur die rohe Form, die wir für diesen Diskurstyp einsetzen. *Als Diskurs* nämlich tritt er schon ganz anders, in reflektierter Form, auf.

Setzen wir also, wie es sich für einen Diskurs gehört, allgemeinere Kategorien für die bisher personifiziert gedachten Abläufe. Wir erhalten dann das folgende Modell:

Fremdbeobachter



- W_1 = Wahrheit des Herrn (Selbstbehauptung: „Ich bin der Herr!“) auf dem Platz des Einen
- W_2 = Der Platz des Anderen: Das herrschaftliche Wissen als bereits symbolisierte Beziehung zu den Knechten
- a = Begehren und Imagination der Herren als Vorstellung über Knechte und als imaginäre Herstellung knechtischen Verhaltens am Platz der Konstruktion
- A = Die Knechte am Platz der Konstruktion, wo sie durch den Herrn als Knechte hergestellt werden und sich selbst als Knechte vor- und herstellen
- S = Der Herr als Subjekt auf dem Platz seiner Wirklichkeit; allerdings ist diese Wirklichkeit durch das Reale (noch nicht diskursiv Bedachte) subvertiert

Ausgangspunkt ist hier W_1 , die Wahrheit, die aber für Konstruktivisten kein Platz, sondern stets nur eine Besetzung sein kann, ein symbolischer Ausgangspunkt, der eine Ordnung darstellt – z.B. Gott als oberster Herr, vielleicht auch ein Tyrann als oberster weltlicher Herr, immer öfter eine Abstraktion als ein versachlichter Stellvertreter –, eine symbolische Ordnung, die die Position des Einen besetzt. Wenn ich im folgenden im Blick auf vereinfachte Wahrheitsaussagen auch von Meisteraussagen spreche, dann ist damit eine Position bezeichnet, die sowohl vom Zeichen als auch dessen Bedeutung her gedacht ist und eine symbolische Ordnung verkörpert. Wir könnten auch von einer symbolischen Kernordnung in einer Ordnung sprechen, einem Paradigma, das aus einem theoretischen Kern und möglichen Variationen besteht. Was hier den Meister in den jeweiligen Aussagen ausmacht, wird immer erst durch konkrete Analyse der Machtbedingungen enthüllt. Von der symbolischen Ordnung auf dem Platz des Einen aus denkt sich alles und hat sich alles zu denken, denn W_1 symbolisiert, dass der Platz des Einen durch einen Begriff von Macht, Souveränität, Autorität usw. besetzt ist, der auf alles weitere bestimmend wirkt. Bei Lacan gibt es entgegen der hier vertretenen Diskurstheorie immer ein Symptom, von dem alles ausgeht. Dieses nennt er Agens. Aus einer konstruktivistischen Sicht unterliegt der Ausgangspunkt hingegen einer Fülle von Möglichkeiten, die als Interessen, Aktionen, Ziele, dabei auch Symptome als das Eine, auf das man sich bezieht bzw. reduziert hat, agiert werden. Das Eine markiert *als diese Ausschließung* die Beobachterposition als

Einstieg in alle Diskurse. Ihm gegenüber steht nun eine Differenz, denn Beziehungen treten hier in den Hintergrund zurück, weil der Vordergrund für Diskurse gereinigt und gesäubert wird. Zwar wissen wir als äußerer Beobachter, dass die Wahrheit in Form von vereinseitigender Festlegung, als Meisteraussage oder Herrensymbold usw., denjenigen entgegentritt, die sie als Menschen unterwirft, aber in subtilerer Weise stehen für diese Menschen in Diskursen Stellvertreter, die sich inhaltlich zeigen. Es ist das *Wissen* all dieser Menschen, symbolisiert durch W_2 , das hier herausgefordert wird. Der Diskurs des Herrn verlangt, dass die Wahrheit W_1 das Wissen W_2 argumentativ beherrscht. Die Herrschafts- (und damit auch Knechts-) Ideologie hat sich mit anderen Worten als Wissen darüber zu entfalten, was die Herren so stark, so wichtig, so gefährlich macht, und dies ist als Diskurs bis an alle Kinderohren heranzutragen, denn der Diskurs gebietet das, was man sagen kann, und er scheidet das aus, was zu sagen gefährlich ist.

Der Glaube der Weltreligionen zeigt die Brisanz solcher Diskurse, denn sie bestimmen in der Tat alles Wissen, indem sie es beschränken und sich einverleiben. Ihre vereinfachende Wahrheit bezieht sich auf alle Differenzen, alle möglichen Auchs, um diese zu verbieten, zu kontrollieren, so zu organisieren, dass W_1 in einem hellen, klaren Licht erscheint. Daraus sind unzählige Kriege im Namen „der einen guten Sache“ – hier erscheinen die Meisterlehren der Weltreligionen – und nicht lösbare Konflikte in menschlichen Beziehungen entstanden, die bis in die Gegenwart fortwirken. In weltlicher Hinsicht radikalisiert sich dies meist auf einfache Botschaften der Rechte der Stärkeren, die als Wissen aufzutreten meinen: Rassismus, Vererbungslehren, heimliche Anthropologien usw. sind besonders geeignet, den Zweck zu verfolgen, das Wissen von Meisterlehren her beherrschbar zu machen.

Mit W_1 haben wir eine Position eingeführt, die auf der symbolischen Ebene das Absolute eines Diskurses gegenüber allen möglichen Relativierungen behauptet. Wir wissen aus der ersten Kränkungsbewegung, dass solche Meisteraussagen, paradigmatische Kerne, symbolische Ordnungskonstrukte – oder wie immer wir W_1 spezifizieren – notwendig in jedem Diskurs erscheinen. Sie sind ebenso notwendig wie alles bisher und zuvor oder gleichzeitig konstruierte Wissen, das als W_2 den Kontext für W_1 darstellt.

W_2 ist die Pluralität allen Wissens, aber dies stellt sich je nach Beobachterperspektive unterschiedlich dar. Innerhalb einer Verständigungs- oder Diskursgemeinschaft ist dieses Wissen als Kontext stets auch auf das begrenzt, was als Wissen zugelassen ist. Der Fremdbeobachter hingegen kann dieses Wissen immer erweitern und bereichern. W_2 enthält deshalb mehrere Wahrheiten, zumindest als Wahrheitsmöglichkeiten. Je mehr jedoch hierbei das Wissen einer Pluralität entzogen wird, um so mehr mag es dazu verkommen, auf die bloße Rekonstruktion weniger Wahrheitssätze nach W_1 zurückzufallen. Das Wissen, das der Dominanz der Vereinfachung ausgesetzt ist, wird dann systematisch entwertet.

In keinem Diskurs können wir dem Wechselspiel zwischen W_1 und W_2 entkommen: Immer konstruieren wir etwas, was als ein Unterschied Unterschiede produziert/konstruiert, d.h. indem wir etwas sagen, schreiben, tun, so können wir dies nur aus *einer* Sicht, Markierung, Konstruktion usw., auch wenn wir wissen,

dass unser Unvermögen diese Einfalt in die Vervielfältigung treiben sollte. Was ist unser Unvermögen? Es ist die Unmöglichkeit, der Einfalt durch ein Wissen entkommen zu wollen. Vielfalt entsteht, wenn Beobachter – als Selbstbeobachter sind sie in der Verständigungsgemeinschaft eingeschlossen, als Fremdbeobachter stehen sie außerhalb des jeweiligen Diskurstypus – auf die Komplexität des systemischen Netzes, in dem alles gefangen ist, achten können. Sie entsteht durch die Zirkularität, in der alles verwoben ist, durch die Relativität dieses Etwas, mit dem wir gerade scheinbar absolut angefangen haben, ohne zu einem Ende kommen zu können. Und doch lauert in jeder Vielfalt für jeden Beobachter die Einfalt. Wir erkennen dies aber erst, wenn wir von W_2 auf W_1 zurückschließen, d.h. wenn wir die Zirkularität, das hier vorliegende Wechselverhältnis, selbst als Beobachter akzeptieren.

Deshalb ist das bestimmende Verhältnis von W_1 auf W_2 eigentlich ein Unmögliches, denn es existiert nur als Einfalt, die sich durch Rückkopplung immer auflösen wird; es ist ein unmöglicher Wunsch aus der Sicht des Einen, von dem aus wir anfangen, auf Dauer alles Wissen am Platz des Anderen zu kontrollieren.

Was aber konstruiert/produziert dieses Wechselverhältnis? Wer sitzt hier am Platz der Konstruktion? Auch hier greift unsere Unterscheidung von Selbst- und Fremdbeobachter ein, denn beide sehen nicht gleich. Was erscheint für den Herrn (in seiner Verständigungsgemeinschaft) am Platz der Konstruktion/Produktion, wenn er seinem eigenen Diskurs Glauben schenken will?

In seiner Konstruktion fasst der Herr symbolisch zusammen, was er sich aus dem Prozess als Folge imaginiert: Es erscheint hier seine Lust am Herrschen selbst, die nach immer mehr ruft, sein Glaube an die eigene Überlegenheit, an die Unterlegenheit schwacher Menschen, insgesamt sein Begehren, das ihn andere Menschen und sich selbst als etwas anderes wahrnehmen lässt. Und genau dies kann der Herr auf eine Meisteraussage hin vereinseitigen, denn am Platz der Produktion/Konstruktion kann nur ein Bestreben seines Selbst stehen, seine Mehrlust und sein Begehren, selbst den Meister zu verkörpern. Der Buchstabe a soll dies für uns ausdrücken. Wir halten für den Selbstbeobachter fest, dass klein a jene imaginäre Achse menschlicher Interaktion in der Kommunikation symbolisiert, die stets betont, dass der Selbstbeobachter sich einen anderen/ein anderes darüber imaginiert, was sein Begehren sehen will. Wahr ist hier, was erwünscht ist. Weiter oben habe ich festgestellt, dass solche imaginäre Basis jeder Kommunikation über die Achse a zu a' vermittelt wird. Dies wäre auch hier der korrektere Ausdruck. Aus Vereinfachungsgründen fasse ich die Bewegung a zu a' hier zu klein a zusammen. In diesen Prozess greifen insbesondere Verdichtungen ein (vgl. auch Band 2, Kapitel III.2.3.2.2.).

Ein kurzes Beispiel soll dies erläutern. Ein Herrenkrieger kommuniziert mit einem Knecht. Sie sprechen miteinander, indem sie symbolvermittelt interagieren. Beide wissen um den Diskurs des Herrn. Die Frage entsteht, ob und inwieweit sie sich kommunikativ tatsächlich verständigen können und in ihren Wahrnehmungen zu einer symbolvermittelten Wahrheit gelangen, die eindeutig für beide ist. Nimmt man ein gängiges Modell zur Wahrheitsbeschreibung von Aussagen, dann sind diese theoretisch wahr, wenn der zu beschreibende Sachverhalt mit der

theoretischen Aussage übereinstimmt. Sie sind praktisch richtig, wenn Handlungsvorschläge oder -entschlüsse mit erstrebenswerten Zielen, akzeptablen Zielen und/oder geltenden Normen übereinstimmen. Wie aber soll dies erreicht werden? Wenn unser Herr und unser Knecht die Übereinstimmung bestimmen wollten, so benötigten sie einen Dritten, der ihnen als Beobachter bestätigt, dass es so ist, wie sie meinen. Dieser Dritte könnte dann auch noch zusätzliche Unterscheidungen einführen, die von der Wahrheit die Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit der Aussagen und Vorschläge/Entschlüsse unterscheidet (vgl. z.B. Waldenfels 1994, 402 ff.). Doch wer soll dieser Dritte sein?

Die Aufgabe dieses Dritten ist die Aufgabe des Diskurses. Er bestimmt, was gesagt werden kann, wenn etwas gesagt wird. Deshalb ist es für die Beobachter eben auch entscheidend, stets zu situieren, in welcher Art von Diskurs sie sich befinden und von welcher Verständigungsgemeinschaft dieser kontrolliert wird. Und hier nun, wo wir im Diskurs des Herrn sind, ist der beglaubigende Dritte, der bestätigt, was in der Kommunikation von Herrn und Knecht wahr und wahrhaftig geschieht, bloß der versachlichte, diskursiv in eine Besetzung von Diskursplätzen zurückgekehrte Herr, wobei diese Plätze damit ein bestimmtes Spiel von wahrer Wirklichkeit determinieren: das Herrenspiel.

Nun wird deutlicher, dass es hier gar nicht darum gehen kann, möglichst eine gleichberechtigte Wahrnehmung von Interessen einzuleiten, sondern dass der Platz der Konstruktion eindeutig von den Wünschen der Herren besetzt wird: Ihre Imagination aller anderen in diesem Spiel ist eine der Beherrschung, weshalb ihre Produktionen/Konstruktionen als Selbstbeobachtung immer nur zu klein a, damit zu ihrer eigenen Imagination von anderen, von unterworfenen und unterdrückten Menschen kommen kann. Dies erklärt uns auch, weshalb Herrensysteme immer voller Verachtung auf die anderen, die sich unterdrücken lassen, blicken, denn genau dies ist ihre produzierte Konstruktion: Solche Menschen aus ihrer Imagination heraus als minderbemittelt abzuwehren, weil sie gar nicht auf die Individualität und daraus abgeleitete Ansprüche anderer Menschen schauen, sondern stets nur die eigene Projektion solch anderer vor Augen haben. Darin drückt sich ein Unvermögen aus, den anderen als Anderen anerkennen zu können (vgl. dazu nochmals meine Argumentation über Levinas, Band 1, Kapitel II.2.2).

Als Fremdbeobachter sehen wir hier einen Diskurs, der Macht und Gewalt produziert, weil die Wünsche der Herren und ihre Mehrlust, sich als Meister immer neu agieren zu sehen, nie ein Ende finden kann. Diese Herren zirkulieren in ihrer Wahrnehmung über klein a in sich selbst, sie nehmen weder Leid noch Elend der Knechte, der Anderen wahr, sie lassen diese in ihrem Herrenspiel gar nicht zu, sie bestreiten deren legitime Geltung. Hier ist die Grundlage dafür zu sehen, dass solche Herrenkulturen das Menschsein oft dadurch bestimmten, dass ein freier Wille vorliegt. Sklaven, Indianer, andere rassisch unterlegene wurden in solchen Systemen oft als Tiere ausgegeben, weil sie sich nicht nach dem gesetzten eigenen Maßstab verhielten.

Auf Dauer waren solche Zuschreibungen nie haltbar. Selbst die größte Unterdrückungsapparatur erzwingt immer noch, dass für etwas unterdrückt wird. Darin aber behaupten die Knechte auf einmal eigene Mächtigkeit. Zu irgend etwas sind

sie am Ende immer gut: Meist zur Produktion des Reichtums, den die Herren verzehren. Hier bemerken wir, dass sich am Platz der Konstruktion neben klein a auch groß A eingeschrieben hat: Der Andere im Sinne einer Abhängigkeit des Herrn von jenen Knechten, die er meint, so ausschließlich kontrollieren zu können. Auch hier unterscheidet sich mein Ansatz von Lacan. Bei ihm wird in psychoanalytischer Deutung alles über klein a vermittelt gedacht. Ich hingegen verkompliziere das Wechselspiel, indem groß A als symbolische Figur (nach Mead) oder als realer Anderer (nach Levinas) eingeführt und zugelassen wird. Zwar sehe ich auch, dass jegliche Kommunikation sich über eine imaginäre Achse vermittelt und symbolisch immer auch das Begehren der je einzelnen Interessenposition von Menschen ausdrückt – hiervon sind auch die Knechte nicht frei –, aber dies hindert nicht, dass es in jeder Kommunikation, die ein Subjekt ergreift, immer auch ein anderes Subjekt, damit einen Anderen gibt. Und da beobachten wir nun anders als die Herren, dass am Platz der Produktion eben nicht nur ihre Überlegenheit und Macht reproduziert wird, sondern auch eine Mächtigkeit der Knechte, die über die Produktion der Lebensmittel und Versorgungsketten der Herren, die vermeintliche Autonomie der Herren unterlaufen und sich auf den Platz der Konstruktion als Andere einschleichen. Für Hegel ist dieser Platz geradezu paradigmatisch: Die Knechte erwerben hier ihr Wissen, um irgendwann das knechtische Bewusstsein abzustreifen. Hier erscheint das Paradigma der bürgerlichen Revolution. Doch was geschieht nach der Revolution? Auch die bürgerlichen Demokratien haben ihre Herren nicht verloren, wengleich sie begrenzter, subtiler, unternehmerischer erscheinen. Gleichwohl ist kein Herr auch als machtvoller Politiker, Unternehmer, Vorgesetzter usw. frei von der Wirkung der Anderen (der Wähler, der Lohnarbeiter, der Mitarbeiter usw.) am Ort der Konstruktion/Produktion.

Am Platz der Konstruktion sitzt für den Selbstbeobachter a (und erst darüber vermittelt A) und für den Fremdbeobachter a und A. Die Position a verharrt in der Reproduktion der Herrenimaginationen. Die Position A markiert die Reproduktion von Knechten, aber auch die Andersartigkeit der Knechte gegenüber erwünschter Unterdrückung (a): Sie zeigt zumindest eine Eigenständigkeit – für Hegel z.B. die geleistete Arbeit und ihre Entwicklung als Position eigener Mächtigkeit –, die den Herrn in Abhängigkeit bringt.

Was aber sitzt am Platz der Wirklichkeit? Was bleibt an inhaltlichen Plätzen?

Es ist das Subjekt selbst, das hier als „Meister“ hergestellt wird. In diesem Diskurs wird der Herr nur wirklich zum Herrn, wenn es ihm gelungen ist, sich als Herr und Meister zu zeigen. Gleichwohl aber ist dieses Subjekt nicht identisch mit dem, von dem es in seiner Wahrheitsbehauptung unter W_1 ausgegangen war: Es hat sich durch den Anderen verändert. Kein Herr bleibt sich allein selbst gleich, denn die Knechte als A bringen ihn – ob er will oder nicht – in eine Abhängigkeit, die sich nicht mehr abschütteln lässt. Davon sind auch seine Imaginationen (a) betroffen. Am Platz seiner Wirklichkeit ist er als Herr nur solange sicher, wie der Diskurs symbolisch funktioniert, aber stets schon unsicher, weil er nie weiß, was das Reale an Subversionen bereithält: Seinen Tod im Kampf, überraschende Aufstände, Krankheiten, die Macht anderer Herren usw.

Die Besetzungen der Plätze zeigen, dass die Positionen S und A sehr relative sind: In jedem Durchgang schon verändern sie die Ausgangspunkte, sie nehmen S und A in strikte Zirkularität, fangen sie in ein systemisches Netz von Beziehungen und Bezüglichkeiten, selbst wenn die Macht und Gewalt nur auf einer Seite zu stehen scheinen. Der Herr benötigt den Knecht, um Herr zu sein, der Knecht hingegen den Herrn, sonst wäre er kein Knecht. Und der Ort der Konstruktion ist die entscheidende Stelle, an der sich Herrensyste^me reproduzieren, denn wenn die Knechte nicht für die Herren arbeiten, können diese nicht kämpfen oder dominant werden, und wenn die Herren nicht die Orte der Produktion beherrschen und in kontrollierten Formen anwesend sind, werden die Knechte faul.

Schauen wir nochmals auf unseren Diskurs. Was bleibt als Wirklichkeit des Herrn? Offenbar kann seine Wirklichkeit nur als Folge im Zusammenhang mit den unterdrückten Knechten betrachtet werden. Umgekehrt ist die Wirklichkeit der Knechte ohne das systemische Zusammenwirken mit Herren kaum beschreibbar. Beides aber wiederum hat systemische Folgewirkungen auf den Ausgangspunkt W_1 und das Wissen W_2 . Die Herren als Selbstbeobachter ihres Diskurses dürfen am Platz der Wirklichkeit keine systemische Folge situieren, sondern müssen stur dort die Wahrheit der Behauptung von W_1 als zusammenfallend mit ihrer subjektiven Position S platzieren. Für die Herren werden die Plätze der Wirklichkeit und des Einen, von dem aus sie die Welt in den Blick nehmen (= nur ihre Wahrheit) identisch erlebt. Sie lassen beide illusionär in eins fallen, was sie über kurz oder lang immer ins Verderben stürzt. Sie führen so nämlich eine Komplexitätsreduktion durch, die zu wenig die Folgen ihres Tuns thematisiert. Genau dies aber ist der Genuss der äußeren Beobachter, die Herrensyste^me scheitern sehen (die gegenwärtige Medienindustrie führt uns solches in allen Variationen oft klischeehaft vor). Diese Beobachter erkennen, was in konkreten Fällen als systemische Folge übersehen blieb – z.B. eine ständige Mehrlust nach Unterwerfung von immer mehr Menschen, bis auch die Kräfte des Herrn aufgezehrt sind; oder ein Begehren nach Kampf jeder gegen jeden, so dass die Herren sich wechselseitig umbringen; vielleicht auch die Überbeanspruchung der Knechte, so dass deren Siechtum den Reichtum der Herren ruiniert; vor allem aber die unzureichende Wirklichkeit der Herren, die das Reale ausblendet und oft in Verblendung endet.

Die erschlichene Wahrheit, mit der sich die Knechte in diesem Diskurs über die Produktion/Konstruktion auch indirekt auf dem Platz der Wirklichkeit einnisten, wird den Herren zum Verhängnis, weil sie als Selbstbeobachter dies nicht wie die Fremdbeobachter bemerken. Dies schränkt ihre Handlungschancen ein. Entweder sie stärken ihre Macht so sehr, dass sie die Knechte und damit sich selbst auf lange Sicht ruinieren, oder sie schwächen ihre Macht, um durch die Knechte oder andere Herren besiegt zu werden. Selten gelang ihnen in der vorbürgerlichen Geschichte eine Machtbalance.¹ Heute gelingt die Machtbalance dann besser, wenn das Feld der Macht des Herren lokal und situativ begrenzt wird. Hier können sie sich als Tyrannen in der Familie, auf der Arbeit, in Politik und

¹ Dies Phänomen beschäftigte Elias in seiner Theorie zum Prozess der Zivilisation. Vgl. dazu z.B. seinen Beitrag über den Königsmechanismus, Elias (1976, 2, 222 ff).

Religion nach wie vor aufspielen, aber ihre Gegnerschaft ist gewachsen, weil sie in Zeiten der Demokratie wie Protagonisten aus einer archaischen Zeit erscheinen. Und ihre Macht ist dann auch nicht durchgängig auf alle Lebensbereiche ausweitbar, sondern erscheint als begrenzt. Verharren sie auf der Position des wahren Subjekts (die alleinige Herrenposition), dann wird über kurz oder lang ihre Illusion zu groß, ihr Realitätssinn zu beschränkt, was den Untergang beschleunigt. Wird dieses Unvermögen als Problem des Diskurses des Herrn durchschaut, dann drängt die Vernunft zu einer höheren, besseren Lösung: Dem Diskurs des Wissens, der Universität, der ein Diskurs der Aufklärung ist.

(b) Der Diskurs des Wissens

Ist das aufgeklärte Subjekt auf dem Platz des Einen situiert, so richtet es sich mit seinem Diskurs an alle Welt. Dieses Subjekt behauptet z.B.: „Ich kann Wahnsinnige von Normalen unterscheiden.“ Wer sitzt dann auf dem Platz des Anderen? Zunächst sind es alle anderen Subjekte, die wie dieses Subjekt versuchen mögen, Wahnsinnige und Normale zu unterscheiden. Dann aber sind es auch alle Wahnsinnigen und Normalen, die in die Geltung dieses Diskurses treten. Denn sie sind jene Anderen, an die sich das Subjekt wendet; sie stellen mithin eine imaginäre Beziehungswirklichkeit her, die dann zur konkreten wird, wenn das Subjekt z.B. als Arzt tatsächlich seine unterscheidende Auswahl betreibt.

Aber was würde eine solche Position vom Diskurs des Herrn unterscheiden? Dieses Subjekt wäre ein neuer Herr, auch er würde seine Meisterlehre aussenden, um alles Wissen zu beherrschen, indem es Wahnsinn und Normalität nach seinem Maßstab verteilt. Also muss es eine andere Lösung des Problems geben, wenn wir uns aus den Verstrickungen der Diskurse des Herrn befreien wollen.

Betrachten wir dazu zunächst, warum unser Ausgangspunkt einer subjektiven Behauptung, Wahnsinn und Normalität zu unterscheiden, so heikel ist. Was ist das Heikle? Problematisch ist offenbar insbesondere die interaktionistische Grundfigur. Sie ist der Beziehungswirklichkeit nah, und damit steht sie in der Gefahr, sehr schnell unscharf zu werden. Denn alle Wahnsinnigen und Normalen sind auf den Plan gerufen, wenn sie so direkt aus der Macht eines Subjekts angesprochen erscheinen. Deshalb ist das Sprachspiel der Wissenschaft genötigt, das Interaktionistische zu tilgen. Nicht ein Arzt teilt persönlich nach wahnsinnig und normal auf, sondern sein wissenschaftliches Fach, die Medizin, die Psychiatrie und ihr Erkenntnisstand, der sich in Lehrbüchern, Fachbüchern, Geheimwissen und Geheimbünden manifestiert. Alle Wahnsinnigen und Normalen sind hiervon auszuschließen, ihnen bleibt nichts als Vertrauen auf die Macht einer Arbeitsteilung, die nach wissenschaftlichen Standards zu verfahren verspricht. Enthüllen wir einen Teil dieser Versprechungen, wie es Foucault in „Wahnsinn und Gesellschaft“ unternahm, dann entdecken wir einen Diskurs im Wandel, der jeweils auf seiner erreichten Stufe dieses Versprechen als Konstruktion eines Wissens generiert (vgl. hierzu auch Foucaults Studien zu „Sexualität und Wahrheit“, insbes. Bd. 1: „Der Wille zum Wissen“, 1992 b). Aus den Wechseln der Beobachterpositionen ziehen wir geschockt das Resultat, dass die machtvollen wissenschaftlichen Unterscheidungen eine elitäre Machtspielart weniger Eingee-

weihter darstellen, die Wahnsinn und Normalität diskursiv verteilen, ohne hinreichend (von wem auch?) kontrolliert werden zu können. Aber dies ist ohnehin der Normalfall fehlender Kontrolle in einer nach diesem Diskurstyp orientierten Gesellschaft, unter den genauso Kranke, Soldaten, Schüler und andere Abhängige fallen, die diszipliniert werden. Und dies geschieht, wie Foucault eindringlich nachweist, nicht linear, sondern zirkulär, weil die Disziplinierten eben jene Disziplin produzieren, die zum Gelingen der diskursiven Formationen erst beiträgt.

So hat sich unter der Hand eine Verschiebung ereignet: Aus dem lebendigen Subjekt wurde auf dem Platz des Einen die Wissenschaft als Theorie (Fachwissen, Entscheidungswissen, Disziplinierungs- und Kontrollwissen) gesetzt.

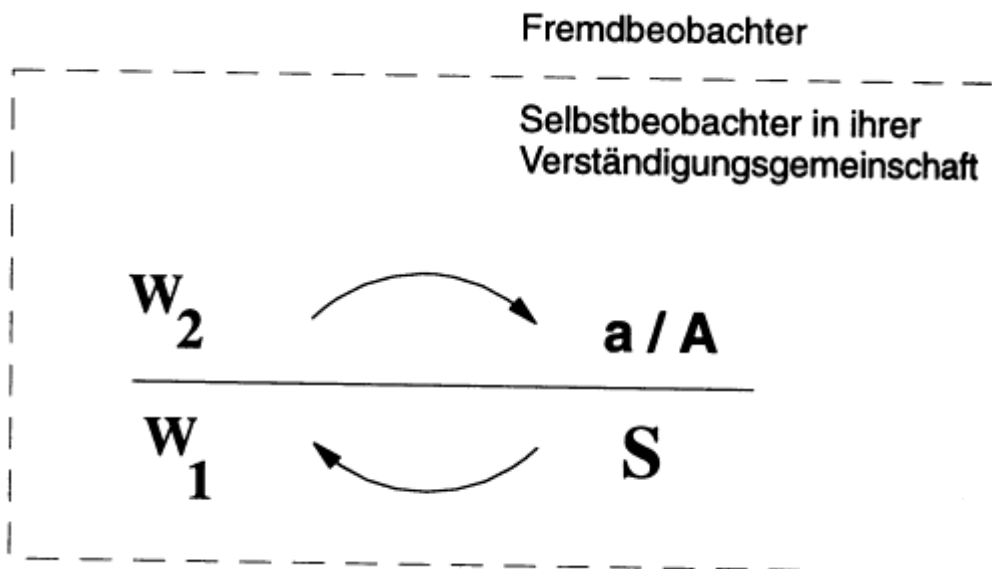
Dies ist nun eine entscheidende Stelle im Prozess der Moderne, die durch die Aufklärung noch beschleunigt wurde. Sie verdrängt die Subjektposition durch Versachlichung und lässt die Beziehungsseite in den Hintergrund rücken. Diese Verdrängung feiert im vermeintlichen Siegeszug der Vernunft und in ihrem Gefolge der scheinbar omnipotenten Wissenschaften Triumphe, die den Ausgangspunkt von Diskursen auf *das* Wissen konzentrieren und diesem das Subjekt gegenüberstellen. So scheint das Subjekt alle Rechte auf Autonomie zu gewinnen, weil es ja stets prüfen kann, was es von dem gesetzten Einen her annimmt, aber dies wird zugleich dadurch unterlaufen, dass das Wissen gegenüber den Subjekten so ungeheuer anwächst, dass sie die autonome Prüfung scheinen aufgeben zu müssen. Sie müssen den Experten und Wissenden in Arbeitsteilung stets vertrauen.

Die Plätze sind in diesem Diskurs wie folgt besetzt (vgl. nächste Seite).

Auf dem Platz des Einen sitzt in diesem Diskurs das Wissen. Was aber ist das Wissen? Wer sammelt es? Was privilegiert es zum Wissen? Das Wissen ist den Wissenschaften überantwortet, die das Privileg der Begründung, Geltung, der Kontrolle und Vervielfältigung, der Entwicklung und korrekten Verbreitung beanspruchen. Was aber sind die Wissenschaften? Sie sind ein in sich zerfallendes, differenziertes, unüberschaubares Wissen, das sich in die Unzahl von Fächern spaltet und das nur noch Experten verstehen. Durch diese Expertenrolle wird der Wissenschaftler in seinen Praktiken der Wissensbewahrung immer wichtiger, wenn es darum geht, das Wissen zu beurteilen (vgl. Bourdieu 1992).

Der Wissenschaftler aber ist im Einzelfall je ein singuläres Subjekt, wohingegen es der Wissenschaft daran gelegen ist, die Singularität zu löschen und eine Universalität zu etablieren. Deshalb soll das Wissen die Beziehungen, die in ihm eingewoben sind, die Interessen, Parteilichkeiten, Einseitigkeiten von Subjekten, vermeiden oder verschleiern, um als scheinbar überparteiliche, wertfreie, universelle Sache plausibel einen Diskurs zu vertreten, der schon von seinem Ausgangspunkt her jede Wahl und Freiheit jenen zu gestatten scheint, an die er sich richtet. Und damit steckt dieser Diskurs schon in seinem Dilemma, denn auf dem Platz des Einen, von dem aus das Wissen der Ausgangspunkt in diesem Diskurs wird, sind längst jene Anderen, an die man sich wertfrei zu richten scheint, einbezogen. Wie im konkreten Fall die Kritik am Positivismus immer wieder belegen konnte: Wertfreiheit von Wissen übersieht die Wertungen, die als Denkvoraussetzungen usw. in das Wissen schon eingedrungen sind, wenn es über die Wahrnehmung von Interessen auftritt. Allerdings ist der Positivismus nur ein Extrem-

punkt von Wissenschaft, der das hier beschriebene Dilemma auf seine Spitze treibt.



- W₂ = Das Wissen sitzt am Platz des Einen; es ist steter Ausgangspunkt aller Aktionen in diesem Diskurs
- a = Das Wissen wird am Platz des Anderen als immer mehr Wissen begehrt; aber dieses Mehr kennt als Differenz keine Grenze, es ist unendliches Wissen
- A = Das Wissen bezieht sich auf Andere, die es als Differenz erst zulassen (schon Wissen de, Prüfer, Kontrolleure, Institutionen) *oder* die es als Unwissende vernichten können
- S = Das Subjekt auf dem Platz der Konstruktion wiederholt oder erzeugt Wissen als Vor- oder Herstellung
- W₁ = Auf dem Platz der Wirklichkeit sitzt die Wahrheit, die die Wissenserzeugung als Resultat begleitet: die Konstruktionen zerfallen in unendliche Relativität, wenn das Wissen nicht auf Wahrheit hin konzentriert, gereinigt, kontrolliert, diszipliniert wird (dies ist die Position, die den unwissenden A begrenzt); aber das Reale subvertiert diese Wirklichkeit, denn es zeigt (wenn es bemerkt wird) die Unmöglichkeit einer dauerhaften Begrenzung

Damit ist das Wissen immer problematisch. Dies sehen wir in der heutigen Zeit der Unübersichtlichkeit, Widersprüchlichkeit, Gegensätzlichkeit und Ambivalenz von Wissen und vermeintlich Wissenden zunehmend deutlicher. Für Geld oder Interessen kann sich das Wissen in Gutachten verwandeln, die aus ihrer Sicht alles wissenschaftlich begründen, auch wenn dabei ein Chaos von Widersprüchlichkeiten entstehen mag. Für die einen Wissenschaftler sind z.B. Atomkraftwerke gefährlich, für die anderen völlig harmlos, für die einen leben wir in einer ökologischen Krise und in einem Zeitalter von Klimaveränderungen, für die anderen sind dies natürliche Schwankungen, die es schon immer gegeben hat. Unzählig sind die gegensätzlichen Begründungsketten in einer Pluralität des Wissens geworden, die zweifeln lassen, ob es so etwas wie Wissen überhaupt noch gibt. Traue keinem Wissen, das du nicht selbst manipuliert hast, denn nur so weißt du

etwas darüber, was es verbirgt. Und dort, wo man sich früher in Wissenschaften eingeschrieben hat, um letzte Wahrheiten zu hören, hört man heute mehr von gegensätzlichen Auffassungen und modischen Trends als von der *einen* Wahrheit, weil die Wissenden sich wissentlich zunehmend darauf einigen, dass das Wissen als eine abschließende Wahrheit unwissenschaftlich ist. Und dennoch vertrauen wir auf das Wissen, indem wir der Technik, den Fortschritten der Medizin, naturwissenschaftlichen Ergebnissen, die sich ständig bewähren oder zumindest nicht andauernd in Katastrophen führen, auch in ihren Ergebnissen vertrauen können. Unter der Hand schleicht sich damit die Unterscheidung von den bewährten Ergebnissen der *hard sciences* und den ungenaueren der *soft sciences* in unsere Deutungen ein. Aber es gibt nur begrenzte Regeln, die uns erklären, wann wir von dem einen Feld in das andere geraten.

Doch sehen wir genauer auf diesen Diskurs, um zu verstehen, warum dieser paradoxe Ausgangspunkt unvermeidlich ist.

Auf dem Platz des Anderen sitzt in diesem Diskurs nun kein mündiges Subjekt, das entschieden das Wissen zurückweist, annimmt, es von vornherein aus dem Diskurstyp herausnimmt, sondern das Eingeständnis, dass Wissen nach immer mehr Wissen drängt und dass dies die vorgängige Annahme einer Verständigung in diesem Diskurstyp sein muss. Wissen, mit anderen Worten, verträgt keine Grenzen; seine einzig mögliche Entgegensetzung scheint darin zu bestehen, bloß immer mehr oder *anderes* Wissen und dessen Kontrolle durch Andere zu erzeugen.

Der Selbstbeobachter in diesem Diskurstyp, der Wissenschaftler, wird dies sofort zugeben. Wir können über jedes Wissen streiten, so wird er sagen, aber nicht über den Sinn von Wissen, immer besser, angemessener, hinreichender unsere Forschungsinteressen zu verfolgen. Warum denn sonst sollte er Wissenschaftler sein? Und dieser Sinn setzt voraus, dass wir für jedes Wissen nur das stets zu verbessernde Wissen als Gegenüber anerkennen können, wenn wir uns in diesem Diskurstyp als Forschungs- und Lehrgemeinschaft von Wissenden verstehen wollen. In diesem Grundsatz verbergen wir das subjektive Begehren des Wissenschaftlers nach Wissen und sein subjektives Streben nach stets mehr Wissen in einer sachlichen Behauptung, die das subjektive Begehren als nachrangig erscheinen lässt, das verobjektivierte Wissen aber verherrlicht. Der Selbstbeobachter wird kaum fragen, warum nun ausgerechnet er sich welchem Wissen zuwendet, weil solche biografischen oder psychologischen Momente dem Wissen selbst nichts anzuhaben scheinen. Und deshalb wird der Platz des Anderen hier auch nicht als einer des subjektiven Begehrens, sondern des sachlichen Fortschritts gewürdigt, denn die Vermehrung des Wissens soll gerade die persönlichen Wünsche in den Hintergrund für die große Gemeinschaft der Wissenden treten lassen.

Als Fremdbeobachter können wir dies kritischer betrachten. Sehen wir den Wissenschaftler mit seinem Wissen am Platz des Einen agieren – denn er wählt aus all dem Wissen das ihm gemäße zunächst immer schon aus –, dann erkennen wir auf der Seite des Anderen seine eigene, wunschbesetzte Imagination von mehr Wissen, was zugleich seine Macht gegenüber anderen Subjekten *als Beziehung*

ausdrückt. Denn wie will ein Wissender je sicherstellen, dass sein Wunsch nach mehr Wissen in die Möglichkeit der Allseitigkeit von Wissensvermehrung übergeht? Er kann dies nur durch die Illusion, dass Wissen immer schon mehr Wissen ist, was verschleiert, dass Wissen oft genug anderes Wissen anderer Subjekte ausmerzt, vernichtet, bestreitet und durchgehend selektiven Interessen folgt. Darin aber erscheint eine neue Figur, ein Anderer, der entweder als kontrollierender oder disziplinierender Anderer mit Autorität im Sinne eines *bestimmten* Wissens auftritt, oder der Außenstehende, der das Etikett des Nicht-Wissens trägt, der Unwissenheit, der Unwissenschaftlichkeit, die aus den wunschgetriebenen Vermehrungsprozessen des Wissens ausgeschlossen bleiben muss.

Der Ort, die Wissenden in ihrer Macht zu stärken, ist der Platz der Konstruktion von Wissen und immer mehr Wissen, der deshalb strengstens geschützt und durch die Gemeinschaft der Wissenschaftler als jener, die die bisherige Bewegung dieses Diskurstyps stützen, kontrolliert wird. Wie geschieht dies?

Das Wissen tritt am Ort seiner Konstruktion den Subjekten, die sich mit dem Wissen auseinandersetzen, entgegen. Für diese Begegnung hat es sich einheimische Orte der Konstruktion geschaffen, die ritualisiert betrieben werden und genügend abschreckende Kraft enthalten, um den Subjekten einerseits Freude und Lust durch Anerkennung, Habitus, Status, Prestige usw. zu bereiten, sich dem Wissen und einer unendlichen Mehrlust nach Wissen stellen zu dürfen, sie dabei andererseits aber auch hinreichend einschüchtern, damit die Freude und Lust nicht ins Gegenteil des Übermutes und der Enttraditionalisierung umschlägt. Wissen schafft als universitärer Diskurs Disziplin in mehrfacher Hinsicht: Disziplinen von Wissenschaft selbst, Disziplinierung der Wissenschaftler durch Kontrolle ihrer Laufbahnen, ihres Wissens, ihrer Anerkennung, Disziplin der Studierenden, weil Fleiß, Ordnung usw. erforderlich sind. Tritt das Wissen als geballte Macht den Subjekten gegenüber, so wirkt diese Disziplinierung auf allen Ebenen, weil z.B.

- ▶ die Subjekte doch nie alles wissen können, was ihre Leistungen und/oder ihr Versagen individualisiert und hinreichend Schuldgefühle aufbauen lässt,¹
- ▶ sich das Wissen damit stets als neue Möglichkeit der Lösung anbietet, weil es ja doch niemand jemals ausschöpfen kann (dies ist die unendliche Legitimierung, dass das Gegenüber von Wissen nur mehr Wissen sein kann),
- ▶ die Subjekte sich auf Zeit trösten, indem sie Verständigungsgemeinschaften etablieren, die sich als Theorie- oder Ideenschulen einen Teil der Macht des Wissens aneignen und als Besserwisser gegen Andere ins Feld führen können, was Statusgewinne, Prestige, besondere Vergütungen einbringen kann. Hier schlägt das symbolische Kapital in ökonomisches, soziales, kulturelles um (vgl. Kapitel IV.3.3.1.1).

¹ Nach Nietzsche erscheint gerade hier eine Maximierung des Schuldgefühls, die verhindert, dass die Wissenden die Last abschütteln, die sie sich bei ihrem Gang in die Wüste des Wissens als Kamele aufgeladen haben. Sie müssen zum Löwen werden, der sich brüllend von der Last befreit, und sie sollen erst wieder „Kinder“ werden, um spielerisch mit dem Wissen umgehen zu können. Vgl. Reich (1988, 263 ff.).

Obwohl nun das Wissen immer von Wissenden vertreten wird, so rückt deren unmittelbare Position in den Hintergrund. Da steht kein Schamane mehr, der uns direkt auffordert, dies oder jenes zu tun, sondern da liegt ein Buch, das von einem Autor stammt, den keiner von uns persönlich kennen muss, weil das Wissen nicht mehr auf persönlichen Beziehungen beruht, sondern sich versachlicht hat. Jede Person, die ein Wissen im Diskurs des Wissens, der Universität, vertritt, kann als persönlicher Agent zurücktreten und behaupten, dass dies nicht nur seine Meinung ist, dass subjektive Beziehungen hier keine Rolle spielen, weil es immer nur um das Wissen geht. Das Wissen ist die entsubjektivierte Position, in deren Falle wir schon sitzen, wenn wir nach Objektivität, wissenschaftlichem Fortschritt, universeller Geltung und eindeutiger Gültigkeit verlangen. Jeder weiß, dass dies kein Subjekt leisten kann, sondern nur das Wissen selbst. Das ist zumindest die Wahrheit des Diskurses, von dem wir hier sprechen.

Der Platz der Konstruktion steht allen Subjekten als Entdecker offen, aber nur wenige werden ihn als Erfinder nutzen können, denn die Allmacht des Wissens erfordert lange Wege der Aneignung, um auf diesem produktiven/konstruktiven Platz zugelassen zu werden. Jene Wissenschaften z.B., die in der Zivilisation einen besonderen Platz auch im Alltag der Menschen beanspruchten und aufgrund der Konflikte oder Ängste von Menschen hohe Relevanz erreichten, konnten durch geschickte Codifizierung und Geheimhaltung ihr Ansehen durch Wissen steigern und diesen Diskurs als kräftige Einnahmequelle etablieren (so besonders Mediziner und Juristen). Dabei werden die Wissenschaften aber auch selbst Opfer ihrer Codifizierungen, die das Wissen gegenüber den praktischen Tätigkeiten soweit anwachsen lässt, dass die eigene Ausbildung ihres Nachwuchses stets gefährdet erscheint. Wissenschaft kann zur theoretischen Selbstbeschäftigungsmaßnahme werden, die sich immer mehr verästelt, ohne dass ein praktischer Nutzen noch beurteilbar erscheint. Mehr oder minder erreicht im 20. Jahrhundert dieses Problem alle Disziplinen, wenngleich der ökonomische Nutzen sich immer ungleicher verteilt, weil das Wissen nach Angebot und Nachfrage im Rahmen von Wertsetzungen verteilt wird, die mit den Beziehungen der Menschen zu tun haben, mit ihren Ängsten, sozialen, politischen und vor allem ökonomischen Netzwerken von Macht und Verteilung, die das Wissen für bestimmte Zwecke, Gewinne und Interessen einsetzen.

Nur dem Wissen selbst scheint dies nichts anhaben zu können. In diesem Diskurs wähle ich deshalb die *Subjekte* nicht als direkte Gegenüber, sondern a/Andere, die dem Wissen, das vom Platz des Einen ausgeht, konfrontiert sind. Sonst müsste zugegeben werden, dass Subjektives auch mit dem Wissen geschieht. Aber gerade davon soll das Wissen unberührt bleiben, weil es das ist, was sich auf dem Platz des Einen zur Wahl stellt, und dies geschieht nach einem Modus der Unendlichkeit: Das Wissen hört nie auf. So ist als Gegenüber die Unendlichkeit als Position a (die Imagination von ständigem Mehr-Wissen) gewählt, was nur sehr schwer subjektiv angegriffen werden kann. Aber andere Subjekte als A erscheinen als Beziehungspartner, die aufgrund ihres umfangreicheren oder anderen Wissens uns die Differenzen, die im vorgebrachten Wissen sich zeigen, in Frage stellen können.

Nur im schlimmsten Fall erscheinen hier Andere, die unwissend sind: Sie sind die Bedrohung für diesen Diskurs schlechthin. Ihre Dummheit allein kann das Wissen und die Wissenschaft vernichten. Aber gegenüber dem Diskurs der Wissenden bleiben sie stets Fremde.

Die wissenschaftlichen Subjekte gelten in diesem Diskurs am Ort der Produktion/Konstruktion, d.h. sie müssen sich immer schon auf die unendliche Arbeit einlassen, bevor sie gegenüber diesen Ansprüchen etwas aussagen können. Treffen Wissen und Subjekte aufeinander, dann produzieren sie aus dem ersten Schritt der Bedeutung des Wissens auf dem Platz des Einen (= Auswahl, Ausschließung, Reduktion) und Anderen (= dieses Wissen und jenes Andere, auf das es sich auch bezieht, durch das es ergänzt wird) stets ein Mehr an Wissen, ein Mehr an Unterschieden, damit auch ein Mehr an anderen/Anderen.

Es lohnt, diesen Vorgang weiter zu unterscheiden. Nehmen wir zunächst den Selbstbeobachter in seiner Verständigungsgemeinschaft in diesem Diskurs:

In seinen Beobachtungen steht er in einem Grundwiderspruch, denn kein Subjekt kann alles Wissen überschauen. Nur ein Teil des Wissens tritt ihm entgegen, und aus diesem Teil mit seinen widersprüchlichen Wissensvorräten sucht sich dieses Subjekt einen weiteren Teil heraus, den es als sein Wissen seiner Zeit annimmt. Dieses Wissen wird rezipiert, indem es rekonstruktiv angeeignet wird.

Was wird hier konstruiert/produziert? Das Wissen wird um einen Besitzer vermehrt. Auf diese Weise vermehrt sich auch das Wissen, denn je mehr Menschen über etwas Bescheid wissen, um so stärker wächst die Macht des Wissens an. Hier produziert das Wissen in sehr wörtlichem Sinne Andere, d.h. Subjekte, die als Andere für ein Wissen eintreten, weil sie es angenommen haben. In dieser Funktion des Anderen zirkulieren sie dann in diesem Diskurstyp, denn sie erscheinen als jene, die das Wissen vom Platz des Anderen aus gegen Subjekte vertreten werden. Sie erscheinen als Besserwisser. Diese Position ist maßlos, denn ein Ende von Wissen ist nie abzusehen.¹ So gibt es Menschen, deren Genuss in der Aneignung von Wissen besteht, weil dies die zugleich sicherste Position ist, von der aus man in die Zirkulation zurückkehren kann: Man weiß alles besser, sofern man nur etwas weiß.

Der Selbstbeobachter nimmt die Produktion von Wissen selbstverständlich hin. Er nennt es Lernen, Begreifen, Behalten, alles Leistungen, die etwas herstellen helfen. Aber was stellen sie her? Repräsentiert solche Herstellung tatsächlich *das* Wissen?

Hier greift eine Illusion, die am Platz der Konstruktion/Produktion sitzt. Als Herstellung des Subjekts umgreift sie einerseits das Vorstellen des Subjektes, dass sein Bild, seine Anschauung von Wissen tatsächlich das repräsentiert, was dieses Subjekt meint. Und hier meint es, dass seine Vorstellung, d.h. sein je subjektives Wissen mit *dem* Wissen übereinstimmt. Das aber ist unmöglich, denn es würde der Zirkularität dieses Diskurses ein Ende setzen und zwangsläufig in den Diskurs des Herrn zurückfallen.

¹ Warum diese Position gerade für Lehrer/Pädagogen gefährlich ist, habe ich anderen Ortes zu zeigen versucht, vgl. Reich (2005, Kapitel 2 und 11).

Als Herstellung eines Subjekts, das sich als Wissendes erlebt und damit gleichzeitig ein symbolisch von sich getrenntes Subjekt ist, erzeugt es andererseits die Illusion eines Wissenden, der als Anderer über das Wissen anderer Subjekte scheinbar beliebig verfügen kann, obwohl diese Anderen gar nicht zu Worte kommen. Das müssen sie scheinbar nicht, weil das gesetzte Wissen ja für alle gilt und Geltung *für jedes Subjekt* beansprucht. Das zeigt Wissen als Verknüpfung mit Macht.

In beiden Fällen jedoch unterliegt der Beobachter einer Illusion: Dies muss der Selbstbeobachter sich verbergen. Er setzt nämlich an die Position der Wirklichkeit die Wahrheit des Wissens, obwohl dort gar nicht *eine* Wahrheit sitzen kann. Denn jeder Selbstbeobachter wählt aus der Pluralität des verfügbaren Wissens nur aus oder konstruiert etwas, was die Pluralität erweitert, um damit etwas herzustellen, was seine Aneignung ist, und diese Aneignung kehrt auf den Platz der Wirklichkeit nun als Wahrheit ein, indem sie sich dort als Meisteraussage, als symbolische Ordnung *dieses einen* Wissens zeigt. Der Selbstbeobachter aber, dem scheinbar *das* Wissen gegenübergetreten ist, der es sich angeeignet hat, situiert wie selbstverständlich die Wahrheit dieses Wissens blind auf dem Platz der Wirklichkeit. Aber dort kann es nie vollständig sein, weil und insofern es selbst widersprüchlich ist, weil es *das* Wissen kurzum gar nicht gibt und nie geben kann. Das Wissen als plurales entwertet die Einzellösungen. Schon symbolisch also kann es auf dem Platz der Wirklichkeit nur Wahrheiten als unterschiedliche Lösungsversuche für unterschiedliche Probleme und Handlungen geben.

Aber die Wirklichkeit ist noch in einem weiteren Sinne gekränkt. Das Reale, auf das wir immer dann schauen, wenn wir überrascht werden, dekonstruiert selbst das bereits vorhandene plurale Wissen. Das Wissen ist nie vollständig, es wird durch das Reale überrascht. Eine geschlossene Lösung aller Operationen könnte das Unerwartete auslöschen und das Wissen als symbolisches System perfekt machen. Aber die menschliche Lebenswelt kennt solche Perfektheit nicht: Immer erst im Nachhinein solch symbolischer Lösungen erkennen wir durch reale Ereignisse, wie beschränkt unser bisheriges Ordnungssystem war. Wir erkennen unsere (Ent-)Täuschungen, unser Unvermögen. Das Reale wird zur Grenze am Platz der Wirklichkeit, denn durch seine Wirkungen spüren, erfahren, erleben wir unsere Begrenztheit von symbolischer Ordnung. Es begrenzt auch unsere Imaginationen, denn wir erschrecken dort am meisten, sind dort am überraschtesten oder erstaunt, wo wir uns nicht haben vorstellen können, was tatsächlich unerwartet geschehen ist.

Ist aber am Platz der Wirklichkeit ein einseitiges, ausgewähltes Wissen situiert, so wird es auch am Platz des Einen, das durch diesen Platz fundiert wird, nie *das* Wissen sein können, sondern ist durch seine Wirklichkeit bereits korrumpiert. Aber dies einzusehen fällt Wissenschaftlern gewöhnlich sehr schwer.

Bleibt diese Einsicht dem Selbstbeobachter verborgen, dann speichert er naiv Wissen ab und verwechselt dies mit Wissenschaftlichkeit. Erkennt der Selbstbeobachter hingegen das Dilemma dieses Diskurses, dann kann er sich nur noch retten, indem er das eine Wissen gegen anderes ausspielt. Hier läuft er entweder Gefahr, in den Diskurs der Herrn zurückzufallen, wenn er seine Meisteraussagen

auf dem Platz des Einen einsetzt, oder er wird tolerant und lässt eine Pluralität von Wissen zu, was aber stets seine Position im Kampf aller gegen alle gefährdet. Dies ist heute die ausgewiesene Position all jener Denker, die sich der Postmoderne zurechnen (vgl. dazu nochmals insbes. Kapitel IV.3.3.2.3).

Nun gibt es Selbstbeobachter, die Wissen nicht nur aneignen, sondern selbst neues Wissen erfinden. Konstruktivisten verweisen sehr subtil darauf, dass eigentlich bereits jede Aneignung eine Konstruktion von Wirklichkeit darstellt, aber dies kann nicht soweit gehen, die Unterscheidung von Nachentdecken und Erfinden zu verwischen. Ein Selbstbeobachter, der nun meint, neues Wissen erfunden zu haben, kann diese Behauptung nicht so ohne weiteres aufstellen. In diesem Diskurstyp kann er nicht mit Macht, wie im Diskurs des Herrn, seine Erfindung gegen alles Wissen einsetzen, sondern muss zunächst das Wissen über die stete Mehrlust an Wissen an Orten der Produktion/Konstruktion aufnehmen, bevor er mit diesem schon vorhandenen Wissen eine Erweiterung, Ergänzung, Modifikation im Fluss des Wissens selbst vornimmt. Mit seiner Erfindung stellt er eine neue Meisteraussage, eine symbolische Ordnung her, die dann als Wissen zirkulieren kann, wenn er sie in das System des Wissens irgendwie einzubringen vermag. Dies ist gar nicht so leicht, wie es vielleicht von außen scheint. Und das Einbringen selbst ist immer noch keine Garantie für ein neues Wissen, denn jetzt muss es im Kreislauf dieses Diskurstyps auch noch aufgenommen werden, was voraussetzt, dass zumindest einige Subjekte es sich aneignen und in die eigene Herstellung von Wissen übernehmen. Erst mit der Anerkennung in einer wissenschaftlichen Verständigungsgemeinschaft zirkuliert das Wissen, um als Erfindung anerkannt zu sein. Deshalb ist es nicht nur günstig, sondern für den Selbstbeobachter und Erfinder von Wissen nahezu unerlässlich, selbst ausgewiesenes und anerkanntes Mitglied einer solchen wissenschaftlichen Verständigungsgemeinschaft zu sein, um genügend Macht zu besitzen, diese Zirkulation tatsächlich erreichen zu können. In der Wissenschaft sind es allemal die Zitatekartelle, die darüber entscheiden, wer im Diskurs des Wissens eine Hauptrolle einnimmt oder wer bloß Statist bleibt.

Als Fremdbeobachter schauen wir anders auf diesen Diskurs. Wenn wir nicht der Illusion der Selbstbeobachter erliegen wollen, die sich ihre enge Produktion von Meisteraussagen immer wieder als Wahrheit ihres Wissens herstellen und dieses zirkulieren lassen, als gäbe es nichts anderes, dann verliert dieser Diskurstyp seine Mächtigkeit und von Selbstbeobachtern oft konstatierte ausschließliche Bedeutsamkeit, um alle Dinge des Lebens angemessen zu regeln. Auch wenn es Wissenschaftler nicht gerne sehen, aber dieser Diskurs ist nur ein möglicher neben anderen.

Wir erkennen gegenüber dem Diskurs des Herrn eine wesentliche Verschiebung der inhaltlichen Besetzung der Plätze. Dort, wo es im Diskurs des Herrn insbesondere die heikle Stelle einer vereinfachten Wahrheit als Ausgangspunkt am Platz des Einen gibt, ist diese nunmehr auf den Platz der Wirklichkeit verschoben. Die Pluralität von Wissen kann zwar auf dem Platz des Einen als Behauptung der Wissenschaftsgemeinschaft zugelassen werden, aber der Untergrund, auf dem das *eine* Wissen jeweils wurzelt, seine Basis, ist eindimensional, ausschließend, ver-

engend. Davon kann und wird der Platz des Einen mit dem vermeintlich pluralen Wissen nie unberührt sein. Plurales Wissen kann stets nur ein Kampfbegriff sein, sofern es auf dem Platz des Einen sitzt, denn dieser Platz ist gegenüber einer Pluralität selbstwidersprüchlich: Die Pluralität *und* die Behauptung des Einen sind unmöglich. Insofern ist plurales Wissen im Diskurs der Universität vom Platz des Einen aus gedacht eine Unmöglichkeit. Das Wissen kann, wenn es agiert, nie vollständig als *das* plurale Wissen auftreten. Der Wunsch nach stetem Mehr-Wissen garantiert auch noch keine Pluralität, und die Konstruktion des Subjekts führt deshalb ja auch schließlich in die Unmöglichkeit, *das* Wissen zu erzeugen, weil es immer nur ein Wissen als ausschließendes gibt, weil es Meisteraussagen produziert/konstruiert, die dann als neue Ausgangspunkte in diesem Diskurs zirkulieren. Dennoch steht dieser Diskurs im Zugeständnis, dass sich das Wissen nie auf das *eine* Wissen beschränken lässt.

Sehen wir auf die Zirkulation in strikter Selbstbeobachtung, dann erkennen wir, dass das Wissen als Diskurs ohne ein Absolutes, ohne Meister, nicht existieren kann. Nur von einer metatheoretischen Beobachterperspektive, die auf ein Wissen unabhängig von konkreten Inhalten schaut, können wir uns als Fremdbeobachter erklären, dass das Wissen selbst stets relativ sein muss. Tritt es jedoch über den Platz des Einen vermittelt in einem Diskurs auf, so wird es notwendig abschließend.

Naiv gegenüber diesem Diskurs bleiben alle diejenigen, die den Platz der Wirklichkeit, wo immer nur Meisteraussagen auf Zeit situiert sind, als einen Platz der Wahrheit verstehen, dessen Wirklichkeit unbegrenzt erscheint. Sie verstehen nicht, dass dieser Platz als Ausgangspunkt für *bestimmte* Verständigungsgemeinschaften fungiert. Sie träumen dann von letzten Weltformeln, einer endgültigen Theorie, die alles erklärt, einem abschließenden und hinreichenden Wissen. Unterstützt werden solche Illusionisten oft von der Erwartung jener, die den universitären Diskurs von außen nicht durchschauen und die Erfolge der Moderne mit der Wahrheit von komplexitätsreduzierender Wissenschaftlichkeit verwechseln. Sie haben dann noch nicht die Ausschließlichkeit der Meisteraussagen und deren Einseitigkeit bemerkt, die immer durch diesen Diskurstyp hergestellt wird.

Jeder wissenschaftliche Diskurs kann bezweifelt werden. Wenn heute von Krisenphänomenen wie einer „Risikogesellschaft“ (Beck 1986) und einer ökologischen Krise gesprochen wird, so sind dies nicht Ausnahmen, die sich besiegen lassen, sondern immer wieder konkrete Fremdbeobachtungen gegenüber den Selbstgefälligkeiten des Diskurses.

Aus solcher distanzierenden Beobachtung dieses Diskurstyps erklärt sich uns auch, weshalb es Wissenschaftler gibt, die besonders Wert darauf legen, dass die Wissenschaften sich selbst kritisch reflektieren, Ideologiekritik üben, die eigenen, verborgenen Quellen ihres Wissens offenlegen (so z.B. insbesondere die „Kritische Theorie“ von Horkheimer und Adorno). Sie haben in der Zirkulation dieses Diskurses begriffen, dass die Illusionen über Wissenschaften schnell Überhand nehmen, wenn die Reduktionen am Ort der Wirklichkeit als universalisierte Wahrheit verborgen und verschleiert werden. Genau dafür aber treten Wissen-

schaftler immer wieder ein, wenn sie diesen Diskurstyp gegen andere retten wollen, um ihre Privilegien zu sichern. Zur Diskurs- oder Ideologiekritik gehört es dann notwendig, aus den Perspektiven des Selbstbeobachters in den Gefangenschaften von spezifischen universitären Diskursen in die Perspektiven möglicher Fremdbeobachtung zu wechseln. Von dieser Fremdbeobachterposition aus gelingt eine Dekonstruktion der Intentionen jeweiliger Verständigungsgemeinschaften, in deren Gefangenschaft ich die Kritik am eigenen Diskurs nicht mehr betreiben kann. Für den je gefangenen Wissenschaftler aber muss dieses Herausgehen geradezu als unmenschlich erscheinen. Dies verleitet ihn, in seinen nach außen legitimierten und verteidigend aufgebauten Diskursen als vermeintlich sicheren Ordnungen zu verharren. Es erklärt, weshalb nach Thomas Kuhn die Paradigmen sich in der Regel nur dann ändern, wenn die machtvollen Besetzer und Nutznießer diskursiver Positionen aussterben oder andere gegen sie Machtpositionen entwickeln können.

Es ist aus der Argumentation der interaktionistisch-konstruktiven Position heraus unumgänglich, sich einen weiteren Diskurstyp anzusehen, der in den beiden bisherigen Mustern verborgen blieb: Der Diskurs der Beziehungswirklichkeit.

(c) Der Diskurs der Beziehungswirklichkeit

Beim Diskurs des Wissens habe ich anfänglich unterstellt, dass auf dem Platz des Einen die Interessen vom Subjekt liegen müssten, was sich aber nicht bewahrheitete: Das Subjekt war dort gerade zu verbergen und durch das Wissen zu ersetzen.

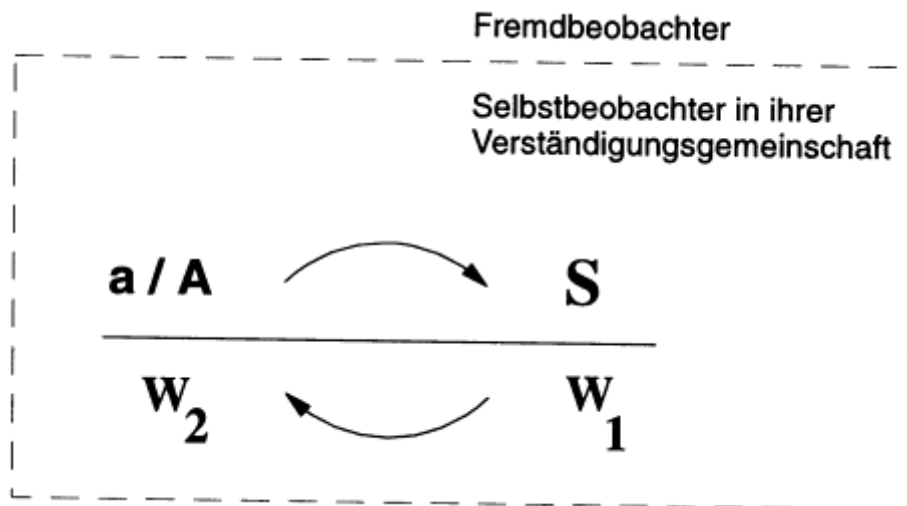
In der Beziehungswirklichkeit nun scheint die Angelegenheit offensichtlich: Das Subjekt muss auf dem Platz des Einen situiert sein, und dieses Subjekt richtet sich an ein anderes Subjekt oder mehrere Subjekte, die am Platz des Anderen stehen.

Vergebe ich nun die inhaltlichen Plätze, dann bietet sich folgender Diskurstyp an (siehe nächste Seite).

Auf dem Platz des Einen sitzt hier ein Subjekt, aber für den Selbstbeobachter ist es immer ein Anderer als Subjekt, der für ihn agiert und auf den er reagiert. Es ist als Anderer ein stets schon durch die Zirkulation veränderter Anderer, der sich auf das Subjekt bezieht, wobei die Zirkulation in der Beziehungswirklichkeit nie eine ausschließende, autonome Position zulässt. Jedes Subjekt zirkuliert in Beziehungen, jedes ist immer schon beziehungsmäßig vorausgesetzt. Es hat sich immer schon in Beziehungen ausgebildet, bevor es sich bezieht.

Und auf dem Platz des Einen, wo der andere/Andere situiert ist, und dem es als Subjekt gegenübersteht, trifft es auf eine Verdopplung:

Einerseits bezieht es sich auf seine Imagination eines anderen, denn es kann diesen anderen doch nie direkt sich einverleiben oder in den anderen über seine Beziehung unvermittelt eintreten und dort wirken. Seine vermittelte Wirkung ist bloß seine Vorstellung dieser Wirkung, bis der Andere sich hierzu geäußert hat. Äußert sich der Andere in diesem Sinne, dann aber ist er selbst Subjekt und uns als Anderer konfrontiert. Der Selbstbeobachter entkommt so nie dem Dilemma, den anderen in diesem Diskurs nur über sich und sein individuelles Vorstellen vermittelt zu erreichen.



- a = Das Bild des anderen ist *eine* Imagination
- A = Der Andere tritt als *ein* Anderer in den Diskurs ein
- S = Das Subjekt ist auf dem Platz des Anderen, sofern sein Bild des anderen oder der symbolisch Andere sich auf diesen Platz bezieht (als Gegenüber, als Anderer)
- W₁ = Auf dem Platz der Konstruktion sitzt die Wahrheit, die vor- oder hergestellt wird
- W₂ = Das Wissen sitzt am Platz der Wirklichkeit; Beziehungen werden als Wissen erfahren, aber im Nach- und Nebeneinander der re/de/konstruierten Wahrheiten ist dieses Wissen relativ

Gleichwohl kann andererseits ein Wechsel in die Rolle des Fremdbeobachters uns – und damit auch jeden Selbstbeobachter mit Selbstdistanz – erkennen lassen, dass der Platz des anderen nicht nur ein imaginiertes Platz in einer interaktiven Kommunikation ist, sondern dass dort tatsächlich ein Anderer sitzt, der ebenso zirkuliert wie das Subjekt, weil dieser Andere eben auch ein Subjekt ist, das zu sich selbst immer nur in Vermittlung mit etwas „außer sich“ zurückkehrt. Ob und wann wir diesen Anderen nun auf die Position des Einen setzen oder als Anderen situieren, bleibt ganz den Vorstellungen und Wahrnehmungen des Beobachters überlassen.

Subjekt und Anderer stehen sich gegenüber, aber diese Gegenüberstellung ist nicht eine einfache Wechselbeziehung, sondern eine verdoppelte Beziehung, deren symbolische Festschreibung (= das, was wir vom Anderen „real“ erfahren) immer über die imaginierte und damit begehrte Vorstellung (= das, was wir uns über den anderen einbilden) vermittelt wird. Insoweit ist die Forderung an den Platz des Einen, sich im Anderen direkt umzusetzen, in diesem aufzugehen, etwa ein Input-Output-Modell zu realisieren, unmöglich, denn es übersteigt die Möglichkeiten des Subjekts. Und da der a/Andere aus meiner subjektiven Beobachtung immer auf den Platz des Einen rückt (ich als imaginär Begehrender eines anderen oder ein symbolischer Anderer, der mir äußerlich in einer Aktion erscheint), drückt dieses Diskursmodell sehr klar die Rückbezüglichkeit, die Zirkularität von Verhalten und Beobachtungen in der Beziehungswirklichkeit aus: Es ist unmöglich, diese nach wahr oder falsch, nach Anfang oder Ende zu be-

urteilen, denn die Zirkulation selbst auf den Plätzen des Einen und Anderen verbietet jedes lineare oder kausale Ableitungsverhältnis.

Aber der Selbstbeobachter gibt sich mit diesem Verbot selten zufrieden. In der Selbstbeobachtung der Subjekte in diesem Diskurstyp lauert die Gefahr, alle Beobachtungen vorschnell in ein Wissen über den anderen/Anderen und damit sich selbst aufgehen zu lassen. Dies hängt mit dem Platz der Konstruktion/Produktion zusammen, an dem in jeder Beziehung bestimmte Verständigungen hergestellt werden, über die man sich klar ist, die unesehen übernommen werden, die Geltung und Gültigkeit haben, die mit anderen Worten die Meisteraussagen oder die symbolische Ordnung in den Mustern einer Beziehung ausmachen. Dies können Einigungen im Sinne von Konventionen, Traditionen usw. über die Muster der Beziehung selbst sein, aber auch alle hierin verwobenen Inhalte, die durch die Beziehungswirklichkeit betroffen sind.

Warum aber sitzt diese komplexitätsreduzierende Kraft hier auf dem Platz der Produktion/Konstruktion? Ein Blick auf spezifische Diskurse in Beziehungswirklichkeiten lehrt uns dies schnell: Pragmatisch gesehen kann man in Beziehungen nie anders, als sich gegen das abzugrenzen, was auch noch beziehungsmäßig, inhaltlich, symbolisch oder imaginär sein könnte, d.h. man muss sich in irgendeiner Form – diese mag noch nicht einmal offen formuliert werden – auf jene verengenden Perspektiven einigen, mit denen man in der Zirkularität des Aufeinanderbezogeneins diese Beziehung organisiert und praktikabel hält. Sie wäre sonst keinem Beziehungsalltag gewachsen. Und deshalb sitzt am Platz der Wirklichkeit hier auch das Wissen, das sich allein in Abhängigkeit aus diesen Meisteraussagen gewinnen und ablesen lässt, weil es sonst keinen Ort der Herleitung in diesem Diskurs hat. Wahr ist, was ich aus den Aussagen in den Beziehungen weiß, obwohl ich weiß, dass diese Aussagen die Komplexität reduzieren, weil sie am Ort der Konstruktion notwendig verengend sein mussten. Insoweit gilt die Wahrheit nur für die Dauer der Konstruktion! Deshalb verändern sich die Wahrheiten nach Auflösungen von Beziehungen auch so gravierend. Sie schlagen dann in sofortiges Unwahrsein um, weil das Wissen am Platz der Wirklichkeit die alten Wahrheiten in neuem Licht erscheinen lässt, wenn die Konstruktionen sich ändern.

In diesem Diskurs sitzt das Wissen auf dem Platz der Wirklichkeit. Es kann dabei nur plurales, unübersichtliches Wissen sein, das zudem stets durch das Reale überrascht werden kann: Eben noch meinen wir, alles zu wissen und die symbolische Ordnung klar zu überschauen, jetzt staunen wir, was geschehen ist.

Wenn wir die Pluralität der Post/Moderne ernst nehmen, dann scheint unser Stauen abzunehmen. Wir erwarten ja geradezu, da wir ohnehin nicht alle Wissensvorräte überschauen können, dass es irgendwo ein Wissen gibt, das uns die noch so unwahrscheinlichste Erscheinung des Realen bereits vorgezeichnet hat. Aber was nützt dieses uns nicht bekannte Wissen? Es mindert die Erscheinung des Realen nicht. Es zeigt allenfalls, wie vielfältig das Wissen geworden ist.

Therapeuten, die sich mit Beziehungsdynamiken beschäftigen, können nie wissen, was *wirklich* zu tun ist. Diese Wirklichkeit kommt allein dem Wissen zu, das ein interagierendes Beziehungssystem für sich als Lösung findet. Aber die

Therapeuten können wissen, dass das Wissen im Blick auf die Wahrheitskonstruktionen relativierenden Charakter am Platz der Wirklichkeit trägt. Sie können mit dieser Beobachtung vor allem absolute und unerfüllbare Forderungen des Beziehungssystems dekonstruieren und lösungsorientiert arbeiten, indem sie ein relativierendes Wissen als Lösungsmöglichkeit fördern.

Aber gibt es nicht eine Grenze dieser Relativität des Wissens auf dem Platz der Wirklichkeit? Sie erscheint sofort, wenn wir in den Diskurs der Universität wechseln: Dann fordern wir Wahrheit. Oder im Diskurs des Herrn: Dann fordern wir die Herstellung einer *bestimmten* Subjektivität. Aber in der Beziehungswirklichkeit werden solche Zuschreibungen zur Festlegung einer *bestimmten* Lebensweise, was mit dem Anspruch auf Freiheit, Demokratie und Subjektivität, auf Pluralität und Offenheit der Lebensformen, wie es für die Post/Moderne typisch geworden ist, sofort kollidiert. Andererseits führen viele Menschen diesen Diskurs mit der Ausschließlichkeit *eines* Wissens auf diesem Platz. Dies trägt einen tragischen Charakter, wenn dieses Wissen nicht gegen die Wirklichkeit auf Dauer durchgesetzt werden kann. Solche Tragödien aber werden zum neuen Beweis für die Unmöglichkeit, die Beziehungen nach Wahrheiten zu konstruieren und diese Wahrheiten ungebrochen zu verwirklichen.

Was aber wäre, wenn die pluralen Ansprüche in diesem Diskurs ein falscher Schein sind, wenn sie die Menschheit in den Untergang – einen selbst verschuldeten – führten? Dann müsste – wie schon Platon in seinem Wächterstaat fordert – ein Herrendiskurs geführt werden, der die Freiheiten begrenzt. Oft haben wir neuerdings aus der Sicht des Diskurses der Universität solche Aufforderungen gehört. Aber sie sind in der Gegenwart unwahrscheinlicher denn je: In den Beziehungsgeflechten der Post/Moderne hören die Menschen zunehmend weniger auf die komplizierten theoretischen Diskurse, sie geben sich vielmehr der Lebenswelt selbst hin, die im Kapitalismus alles zu bieten scheint. Und sie unterliegen einem dabei produzierten Schein auch offensichtlich zusehends mehr. Er verspricht die Pluralität schlechthin durch Vervielfältigung aller Möglichkeiten. Andererseits ist es genau dieser Schein, der die größte Gefährdung der Beziehungen selbst darstellt, wie wir später mit Baudrillard diskutieren werden. Denn wenn am Platz der Konstruktion sich die Wahrheiten von Beziehungen nach den Mustern virtueller Teilnehmer realisieren, dann führt dies schnell zu einer Degradierung der konstruktiven Wahrheitsmacht des handelnden Beziehungspartners: Die Subjekte werden dann in ihren Imaginationen wie im Blick auf reale Andere durch die Virtualität entmachtet, die ihnen die eigene Beziehungsarbeit abnimmt und durch Klischees von Beziehungen ersetzt. So erlebt man zusehends weniger die Dekonstruktion der eigenen Wahrheiten am Platz der Wirklichkeit, so wächst kein Beziehungswissen als Selbsterfahrung, sondern wird illusionär am Platz der Wirklichkeit durch Schein-Welten ersetzt.

Der Selbstbeobachter in Beziehungen entwickelt meist nicht umfassend die Position des Wissens in alle Breite. Er verharrt vielmehr auf seinem Erfahrungswissen. Und darin steckt bereits eine erste große Gefahr. Was kann geschehen?

Besonders einengend ist die Position, wenn der Selbstbeobachter den Anderen auf dem Platz des Einen bloß als sein Konstrukt von klein a zulässt und dieses

Konstrukt für die ganze Wirklichkeit hält. Damit verkennt er die Unmöglichkeit einer klaren und bestimmenden Beziehungsinteraktion oder Beziehungskommunikation von vornherein. Er erklärt sie zu seiner eigenen Möglichkeit, was einen Platz der Macht gegen den Anderen bedingt, denn nur die Vorstellung des Anderen, wie sie über die eigene wahrnehmende Imagination gegeben erscheint, scheint die ganze Wirklichkeit abzubilden, widerzuspiegeln, tatsächlich umfassen zu können. Die daraus entspringenden Anlässe, unglücklich zu werden, sind hinreichend von Watzlawick u.a. beschrieben worden. Sie führen in Beziehungen dazu, dass man Anfang und Ende eines wahren Wissens, eines tatsächlichen Verhaltens, einer Schuld und einer kausalen Erklärung zuschreibt, indem man sich selbst als Subjekt die Macht verleiht, stichhaltig über jeden Anderen entscheiden zu können.

Demgegenüber sind Interaktion und Kommunikation unter den Bedingungen eines relativierenden Austauschs über unterschiedliche Wahrnehmungen und Sprach- und Denkspiele als Öffnung von Perspektiven besser geeignet, Beziehungen reflektiert zu führen. Therapeuten denken, dass sie dann auch glücklicher sein können.

Nun handeln in den Diskursen der Moderne Selbstbeobachter allerdings keineswegs aus bloßen egoistischen Motiven so, als wäre ihre Wahrnehmung der anderen die einzig richtige. Der Druck auf die Selbstzwangapparatur, den wir mit Elias feststellten, die Disziplinierungen und Disziplinarmächte, die alle Körper und Beziehungen durchqueren, wie wir mit Foucault sahen, führten zu Intensivierungen von Beobachtungsleistungen, die sich auf immer längere Interdependenzketten, auf komplexe Handlungsfolgen einzustellen hatten. Angesichts von Anpassungsdruck an gesellschaftliche Zwänge bei gleichzeitiger Freisetzung möglicher Kreativität und Veränderungen in den Zwängen selbst steigerte sich so die Widersprüchlichkeit menschlicher Beobachtungs- und Handlungsmöglichkeiten, die immer wieder Rückzüge auf scheinbar sichere Wahrnehmungen aus den Kontexten der eigenen Sozialisation und darin dominanter Beobachtungsmuster veranlasst. Diese Rückzüge werden dann zur Offensive gegen Beziehungspartner, sie erscheinen als An- und Übergriffe insbesondere gegen Minderheiten, Unterdrückte, Sündenböcke, allesamt Lebenserfahrungen, die das 20. Jahrhundert bis ins Extrem ausprobierte, obwohl gleichzeitig durch Emanzipationsbewegungen der Andere in seiner anderen Wahrnehmung immer stärker in den Dickichten der Lebenswelt erscheinen und auch den Diskurs der Beziehungswirklichkeit besetzen konnte.

Als Fremdbeobachter erkennen wir, dass die Gefahr der Überwältigung, der Verdinglichung des Anderen in der Kommunikation nur dann gemildert werden kann, wenn die Positionen von Subjekt und Anderen austauschbar bleiben, wenn klein a nicht die Überhand in jeder Interpretation gewinnt und sich als Meisteraussage in ein scheinbar abgerundetes und sicheres Wissen über Menschen einschleicht. Dies wollte insbesondere Levinas vermeiden, wie ich weiter oben diskutierte (Band 1, Kapitel II.2.2), wenn er den Anderen kontrastierend zum Selbst als unvermittelbar und unverwechselbar hervorhob.

Dann erkennen wir auch, dass ein Diskurs der Beziehungswirklichkeit, der nicht der Illusion der Möglichkeit der einlinigen Bestimmung des Anderen unterliegen will, sich nur ausformen kann, wenn die Wahrnehmung des anderen/Anderen, obwohl sie auf dem Platz des Einen sitzt, vielfältig aktivierbar und verschiebbar bleibt, d.h. wenn er auf keinen Fall starr komplementär zum Platz des Subjekts steht, sondern die Beobachterplätze stets gewechselt werden können, was eine Symmetrie zum Ausdruck bringen würde. Dies bedingt dann in diesem Diskurs aber eine Selbstreflexion des Subjekts, das sich von vornherein auf einem unmöglichen Platz im Blick auf sein Gegenüber reflektieren muss, um nicht der Verdinglichung des Anderen durch seine Vorstellungen und Wünsche zu erliegen. Konsequenterweise kann dies aber nur gelingen, wenn der Andere eine Mächtigkeit zurückerhält, die ihn gegen klein a, gegen die Wunschvorstellungen, gegen das einverleibende Begehren, gegen die Vereinnahmung schützt, indem sie ihn stets als bedeutsam in die Zirkulation dieses Diskurses zurückkehren lässt. Der Andere ist auf dem Platz des Einen ernst in seiner Andersartigkeit zu nehmen. Dieses Ernstnehmen wäre ein wünschenswerter Beginn eines jeden Diskurses über Beziehungswirklichkeiten.

Damit habe ich in diesem Diskurs zwei Möglichkeiten skizziert, die sehr gegensätzlich sind: Einerseits jene Beobachter, die Beziehungen nach ihren eigenen Wunschvorstellungen über andere bestimmen, wobei sie leicht auf Diskurstypen wie den „Diskurs des Herrn“ oder den „Diskurs des Wissens“ zurückgehen, um ihre Macht auszudrücken; andererseits jene Beobachter, die den Anderen und damit auch sich selbst als Andere zulassen, obwohl sich in ihnen dagegen alles sträuben mag, wenn sie ihrem Begehren nach der Sicherheit ihrer Wahrnehmung folgen. Sie müssen lernen und anerkennen, dass ihre Wahrnehmung nicht Wahrnehmung für alle Anderen schlechthin sein kann.

Die zweite Position favorisiert der interaktionistische Konstruktivismus. Aber es ist keine Position der Stärke, sondern zunächst der Schwäche. Sie gibt eine eigene Schwäche und Unmöglichkeit zu, was gerade von jenen, die die erste Position mit Macht besetzt halten, als Unfähigkeit gedeutet werden kann, überhaupt angemessen einen Diskurs zu führen. Genau dies aber ist die notwendige Illusion, wenn man die Existenz dieses Diskurstyps überhaupt bestreitet, um beruhigt zu den „Herrendiskursen“ oder „Universitätsdiskursen“ zurückzukehren, um alle alltäglichen, beziehungsmaßigeren, auch unbewussten Bewegungen zu verleugnen. Bevor wir diese Diskurse im Zusammenhang nochmals betrachten, müssen wir dem „Diskurs des Unbewussten“ aber noch näher nachgehen.

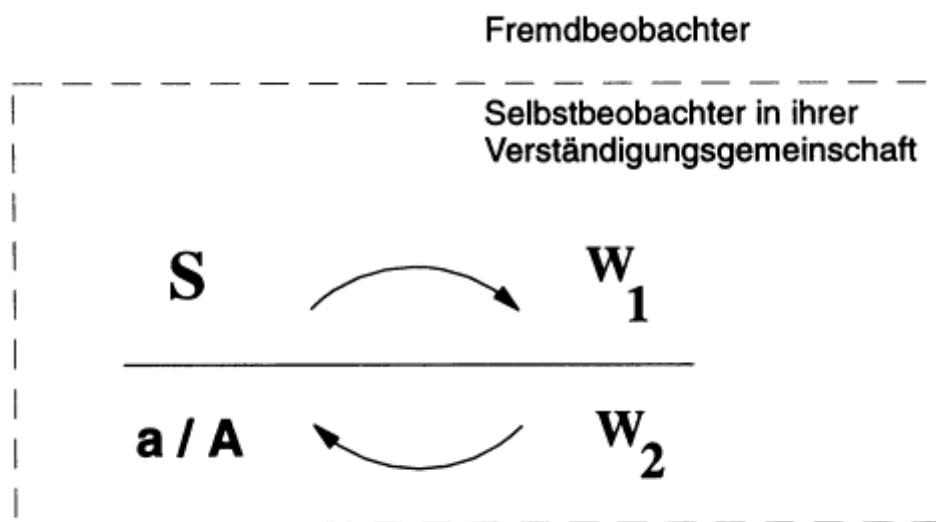
(d) Der Diskurs des Unbewussten

Eigentlich scheint es unmöglich, etwas von einem Diskurs des Unbewussten auszusagen zu können, da es ja gerade Aufgabe von Diskursen ist, bewusste Aussagen festzuhalten. Wie sollen wir dann das Unbewusste erreichen?

Selbstverständlich geht dies nur bewusst. Aber wir sprechen bewusst über etwas, was in den Grenzen des Bewussten selbst nicht ausgeschöpft wird. Es gibt, so die Behauptung, Dinge, Geschehnisse, Ereignisse, die bewusst ablaufen mögen, wenn Beobachter sie bemerken, die dabei aber etwas produzieren/konstruieren, was

diesen Beobachtern selbst entgeht, so dass andere Beobachter von unbewussten Folgen, Ereignissen usw. im Sinne einer Ursachenzuschreibung, einer Erklärung oder eines Verstehensversuches sprechen. Dies habe ich in der dritten Kränkungs-
bewegung ausführlich diskutiert.

Wie kann ein solcher Diskurstyp beschrieben werden? Seine Plätze scheinen wie folgt besetzt zu sein:



- S = Das Subjekt ist auf dem Platz des Einen, es hat seine ureigensten subjektiven Gefühle und Wahrnehmungen
- W₁ = Auf dem Platz des Anderen sitzt die Wahrheit, sie scheidet das Verworrene vom symbolisch Deutbaren
- W₂ = Das Wissen sitzt am Platz der Konstruktion: aus der Spannung zwischen Subjekt und der vom Subjekt entworfenen Wahrheit auf dem Platz des Anderen wird ein Wissen über das Unbewusste konstruiert
- a = Am Platz der Wirklichkeit steht das Begehren und die Imagination, mehr über sich zu erfahren, und die Unmöglichkeit, alles erfahren zu können
- A = Das Andere, Fremde, Unbekannte, das Unbewusste erscheinen am Platz der Wirklichkeit, weil das Subjekt sich nie ganz versteht; oder das Reale wird als Schrecken, Staunen, Erregung usw. erlebt

Auf dem Platz des Einen sitzt das Subjekt, das als sein Gegenüber Meisterausagen sieht, vorgestellte Bilder, Denk-, Sprachannahmen, die alle nur eines darzustellen scheinen: Eine Entgegensetzung, die rückbezüglich etwas über das Subjekt selbst aussagt. Dies alles kann bewusst oder unbewusst geschehen, es kann reflektiert oder unreflektiert sein. In dieser Figur als wahrnehmende und differenzierende Subjektivität erleben wir uns ja ständig: Wir stellen uns etwas vor, denken, tun etwas, sehen etwas, fühlen, schmecken, riechen, hören, um damit über die Begrenztheit unseres Körpers, unserer Haut, unseres Selbst hinauszugehen auf etwas, das uns immer schon gegenübersteht – und merkwürdigerweise kann dies sogar unser eigener Körper, unsere Haut, unser Selbst sein.

Entscheidend für das Unbewusste aber ist vor allem der Platz der Konstruktion, an dem erst entschieden wird, ob etwas überhaupt unbewusst geschehen war.

Der Selbstbeobachter zieht zunächst aus jeder subjektiven Aktion gegen ein beliebiges Gegenüber bewusste Folgen. Er sieht Wirksamkeiten seiner Handlungen, seiner Träume und Vorstellungen usw., indem er sie auf sich selbst zurückbezieht. Er spricht davon, was er geschaffen hat, was er produziert und konstruiert, warum er dies tut, was man damit erreicht usw. Erst mit geeignetem Beobachterabstand mag er stutzig werden: Früher sah ich die Dinge und Ereignisse so, aber erst heute erblicke ich, was diese Handlungen für meine weitere Entwicklung bedeuteten. Damals konnte ich das nicht abschätzen. Obwohl ich damals alles bewusst wahrnahm, so blieben die Folgen mir unbewusst. Oder er staunt, wenn er seine Träume betrachtet. Da erscheinen unerklärliche Bilder und Aktionen, verdichtete und verschobene Ereignisse aus einer scheinbar irrealen Welt, die mit Wünschen und Traumata korrespondieren, die irgendwie aus dem tiefen Inneren emporsteigen, ohne dass dieser Vorgang selbst, über den wir bewusst sprechen mögen, zugänglich wird. Da bleibt etwas unbewusst. Oder er wird nachdenklich, wenn er seine Beziehungen zu a/Anderen beobachtet. Warum fühlt er sich zu den einen hingezogen, aber nicht zu a/Anderen? Woher kommen diese inneren Stimmen, die die Welt nach Sympathien und Antipathien abgrenzen, nach Gefühlen und Schwankungen in diesen, die uns oft (unbewusst) handeln und sprechen lassen?

Der Fremdbeobachter kann sich diese Vorgänge scheinbar klarer platzieren. Er mag durch Beobachtung erkennen, dass agierende Subjekte stets einen Teil ihrer Aktionen nach Motiven, Gefühlslagen, Vorstellungen führen, die ihnen im Moment der Aktion selbst unbewusst sind, aber auch, dass die Folgen, die sie durch alle diese Aktionen konstruieren, selbst unbewusste Wirkungen entfalten, die erst von späteren Beobachtern herausgefunden werden mögen.

Damit ist dieser Platz der Konstruktion immer heikel: War er eben noch in irgendeinem anderen Diskurstyp ein Platz bewusster Vorgänge und Abläufe, so wird er in diesem Diskurs zu einer schwierigen Stelle nachträglicher Interpretation oder einer Interpretation neben jenem Beobachter, der gar nicht bemerkt, was geschieht. Stets also kann das Unbewusste in jedem anderen Diskurs eingeschlossen sein, wenn es nur Selbst- oder Fremdbeobachter gibt, die am Ort der Konstruktion sich etwas entdecken, was dem Bewusstsein entging, was vergessen, verfehlt, verdrängt wurde.

Gleichwohl präsentiert sich auf diesem Platz in diesem Diskurs das Wissen, denn das jeweilige Wissen über den Zusammenhang von Wahrnehmung und Meisteraussagen ist ja das einzige, was zunächst konstruiert wird. Das Unbewusste kann sich nie als ein Nichts produzieren/konstruieren, sofern wir es wissen, weil wir einen symbolvermittelten Zugang zu ihm finden. Wir können nur aus einem bewussten Wissen heraus die Konstruktion des Unbewussten beurteilen, auch wenn dieses Wissen einschließt, dass wir zugeben müssen, damit nie das Unbewusste gänzlich einfangen oder auch nur ermessen zu können. In diesem Spiel sind wir doppelt gefangen: Einerseits sprechen wir über das Unbewusste wie über ein vor- und hergestelltes Wissen, indem ich z.B. diesen Text schreibe; andererseits kann das Unbewusste längst in die Veranlassung dieses Schreibens ein-

gedrungen sein, indem es sich z.B. als Ersatzbefriedigung oder Ablenkung, als Sublimierung oder Rationalisierung usw. geltend macht, weil unbewusst noch etwas ganz Anderes, was ich bisher gar nicht durchschaue, dahintersteht.

Was bleibt dann für den Platz der Wirklichkeit? Das Unbewusste kann kein wahres Wissen präsentieren. Das produzierte/konstruierte Wissen bezieht sich vielmehr stets auf andere/Anderes, was die Unmöglichkeit ausdrückt, für das Unbewusste eine klare oder wahre Wirklichkeit auszusagen, weil diese hier nur als Potenz aufgefasst werden kann, die in den jeweiligen singulären Realisierungsmöglichkeiten des anderen/Anderen erscheint.

Dies ist genauer zu betrachten. Erneut unterscheide ich hierzu den Selbst- und Fremdbeobachter.

Der Selbstbeobachter, der zu *seiner* symbolisch aufgefassten Wirklichkeit des Unbewussten kommen will, gelangt über seine Produktionen/Konstruktionen zwar zu einem Wissen über das, was er produziert hat, aber dies bleibt ihm zunächst fremd, steht ihm wie ein Gebilde gegenüber, das mit Anderen zu tun hat. Da er diese anderen aber vermittelt über seine Imaginationen wahrnimmt, da er sich begehrend und wünschend auf andere bezieht, erfährt er als Wirklichkeit seine Vorstellung von anderen, um so über Andere nichts und über sich alles zu erfahren. Dies aber ist für den Selbstbeobachter eine fatale Falle, denn wenn er diese Wirklichkeit als alleinige Wahrheit annimmt, dann mag er verrückt werden, denn als Subjekt kann er sich nicht ausschließlich in seinen Imaginationen begründen, weil er so weltfremd wird, weil so keine äußere Realität hinreichend eingreift, seine Vorstellungen zu begrenzen. Der Verrückte schafft in solchem Falle seine Wirklichkeit aus einer vermeintlichen Autonomie, die ihn aus den Beziehungen mit anderen und sich so weit entrückt, dass er bloß noch in sich zirkuliert. Dann führt er keinen Diskurs mehr, denn auch der Diskurs des Unbewussten bleibt ihm verschlossen, weil er die Brüchigkeit seiner Wirklichkeit durch den Eintritt des großen, fremden Anderen nicht mehr erkennen kann.

Nur der Selbstbeobachter, der hier auch auf die Position des Fremdbeobachters wechseln kann, mag sich der Verrücktheit enthalten oder sie als begrenztes Spiel entfalten können. Er muss realisieren, dass alle seine Meisteraussagen, die sich als Wissen produzieren/konstruieren, unmöglich in eine wahre Wirklichkeit des Anderen zurückkehren können. Und dies ist hier komplizierter als im Diskurs der Beziehungswirklichkeit. Es ist nicht nur der äußere Andere, der hier nicht erreicht werden kann, sondern auch das innere andere, was eben als Unbewusstes in der Psychoanalyse bezeichnet wird, das am Platz der Wirklichkeit immer fundamental Anderes bleibt. Zwar können wir als Beobachter die gewagtesten Hypothesen hierüber abgeben, zwar können alle möglichen Selbstzwänge und Kontrollversuche gestartet werden, aber im Grunde bleibt mein Imaginäres auf diesem Platz unerreicht, insofern es immer erst in der Zirkulation *symbolisch begrenzt* geschaut werden kann. So wird die Wirklichkeit des Unbewussten allenfalls für eine Erklärung der Zirkulation und der Besonderheiten hierbei taugen, aber nicht abgeschlossene Ansichten erbringen. Das Imaginäre als Vorstellung von anderen und das je Andere als das Fremde, das auch in mir selbst Fremde und Andersartige, das mich erstaunt und immer wieder verblüfft, wenn ich mich traue hinzu-

sehen, sitzt hier am Platz einer Wirklichkeit, die alle anderen Wahrheiten dekonstruiert.

So sitzen das Symbolische und Imaginäre auf dem Platz der Wirklichkeit, um dann auch noch durch das Reale dekonstruiert zu werden. Das Reale ist das nicht durchschaute a/Andere, das wir im Schrecken, im Staunen, in möglichen Erregungen, die aus dem Nichts zu kommen scheinen, erleben. Eben noch saß z.B. unsere Imagination auf dem Platz der Wirklichkeit, nun tritt an ihre Seite das Reale. Vielleicht hatten wir uns in einem schönen Tagtraum eingerichtet, um auf einmal von einer unbegreiflichen Angst erfasst zu werden. Diese tritt wie ein äußeres, unbegriffenes Schicksal in unseren Tagtraum ein und zerstört ihn. Vielleicht aber hatten wir auch einen symbolisch Anderen als Wirklichkeit aufgerichtet, und nun zeigt sich durch vorher unbekannte Zeugen oder Wahrnehmungen, dass wir uns getäuscht haben. Der Andere ist nicht der, der er wirklich zu sein schien. Ein Reales zerstört seine Realität, weil es uns zu einer neuen Wirklichkeitsauffassung zwingt. Können wir nun sicher sein, dass es die abschließend richtige sein wird? Wir können es auf diesem Platz unmöglich wissen. Hier mögen besonders Abwehrleistungen symbolischer oder imaginärer Art herausgefordert sein, um diese Unmöglichkeit zu bewältigen und sie in Möglichkeiten zu überführen. Nur selten gelingt es uns, diese Unmöglichkeit zu akzeptieren und sie für sich stehen zu lassen.

Wie wirkt eine solche (unmögliche) Wirklichkeit auf die Wahrnehmung zurück? Das Subjekt steht auf einer fragwürdigen Grundlage, die stets gegen es gekehrt sein kann, weil es nicht in sich zugleich agierend schauen und begründet handeln kann, weil es in sich eine Leere, einen Riss, eine Dunkelheit verspürt, die existenziell aufgerissen wird: Das Unbewusste selbst schweigt stets, wenn wir es nicht nach diesem Diskurstyp im Nachhinein oder von außen schauen wollen, es produzieren/konstruieren, um Aktionen der Subjekte zu verstehen, deren Motive, deren Begehren und Wunschvorstellungen uns sonst unklar blieben. Schauen wir aber solchermaßen gezielt, dann geraten wir in die Welt symbolischer Ordnung, die als Diskurs sich entwickelt und das Unbewusste als Unmögliches selbst symbolisch möglich machen will, indem wir Berichte erstellen, Beobachtungen in Sprach- und Denkspielen gerinnen lassen, alles kommentieren.

Damit ist uns ein eigenartiger Diskurstyp entstanden. Aus der Sicht der Psychoanalyse taugt er, wenn auf das unbewusste Fundament jeder subjektiven Aktion geschaut wird, um über innere Antriebe, über inneres Begehren und dessen Wechselspiele zwischen Lust- und Realitätsprinzip zu spekulieren. Es wird diskursiv eine Hintergründigkeit der oberflächlichen Handlungen und menschlichen Begegnungen intendiert, die aber selbst offen für das Unbewusste als das nie vollständig Greifbare bleibt. Aus der Sicht des Realen erscheint das Unbewusste als noch nicht bewusste Folge, die die Menschen überrascht, die sich hinter ihrem Rücken produzierte, um immer erst später oder zu spät bestaunt zu werden.

So entsteht ein Diskurs, der das Subjekt an den Ort des Einen zurücksetzt, um ihn in seiner Einfalt zu zeigen: Stets bezieht es sich auf eine Reduktion, eine Auswahl von Meisteraussagen und symbolische Ordnungen, die erst das Wissen konstruieren und damit auch plurales Wissen schon aus der Perspektive der Ein-

falt schauen müssen. Dies ist die Subjektivität mit all ihren Unschärfen. Deshalb bleibt als wahre Wirklichkeit entweder nur die Imagination von Wirklichkeit aus einem Begehren des Subjekts selbst heraus oder als zurückkehrendes, nicht gewusstes Reales. Beobachter, die diesen Platz der Wirklichkeit besetzen, sind dann am Platz einer Dekonstruktion, denn der gesamte Diskurs ist eine Konstruktion von Spekulationen des Beobachters darüber, wo seine Grenzen liegen.

4.4. Der Wechsel der Beobachterplätze

Die vorgestellten Diskurstypen können wir auch als Metadiskurse bezeichnen. Sie sind von hoher Allgemeinheit und für Einzelanalysen sehr offen (vgl. als ein einführendes Beispiel Neubert [2003](#)). Als Beobachterperspektiven sind sie geeignet, Diskurse einzuordnen und nach dem Spiel ihrer Abfolge kritisch zu analysieren. Dabei ist es erstens interessant zu sehen, welcher der hier genannten vier Diskurse bei verschiedenen Themen schwerpunktmäßig betroffen ist; zweitens ist es aber auch wesentlich zu analysieren, wie sich dies in den Positionen von Selbst- und Fremdbeobachter verschiebt; drittens wird es entscheidend sein, die Metadiskurse als ein Sprach- und Denkspiel zu nutzen, mit dem man etwas über Leerstellen von Diskursen erfahren kann.

Bei der Vorstellung der einzelnen Diskurse ist deutlich geworden, dass eigentlich alle Diskurse in den anderen Diskursen Bedeutungen assoziieren lassen. Wir haben bei gleichbleibenden Plätzen nur die Besetzungen um jeweils einen Schritt verschoben, was als Sprach- und Denkspiel Unterschiede generierte, die Unterschiede produzieren. Eine besondere Rolle kommt dabei dem Diskurs der Beziehungswirklichkeit zu. Dies liegt daran, dass Diskurse im wesentlichen eben dazu dienen, die Beziehungen durch Versachlichung und Entsubjektivierung zu verschleiern, damit auch die Machtfrage zu verbergen.

Der Diskurs des Wissens bzw. der Universität ist bis heute der Prototyp einer solchen Entwicklung. Gegen ihn lässt sich schon mit dem Diskurs des Unbewussten einklagen, dass dann, wenn auf dem Platz des Einen vorrangig das Subjekt gesehen wird, die Wahrheit selbst unwägbar wird. Mit dem Diskurs der Beziehungswirklichkeit aber wird deutlich, dass sich diskursive Bemühungen überhaupt, sofern wir aus ihnen Menschen nicht entfernen wollen, auf einer Interaktion gründen, deren Verschleierung nur darin bestehen kann, an die Stelle der Subjekte oder Personen Statthalter und Stellvertreter treten zu lassen, die uns das Subjektive und den Anderen vergessen machen sollen. Mit dem Diskurs der Beziehungswirklichkeit können wir gegen solche Selbstvergessenheit antreten, indem wir diesen Diskurs gegen die anderen Diskurse anführen und sie als seine Ableitungen, Absonderungen, Selbstvergessenheiten dekonstruieren.

Dies reicht im interaktionistischen Konstruktivismus so weit, dass ich von einer herausgehobenen Bedeutung der Beziehungswirklichkeit gegenüber den anderen Diskurstypen sprechen will. Darin drückt sich aus, dass der Diskurs der Beziehungswirklichkeit die einzige Chance für Menschen bietet, sich relativ frei und

gleichberechtigt miteinander auszutauschen, also auch eine Interaktion und Kommunikation zu ermöglichen, die größtmöglich frei von übertriebener Herrschaft und Macht sein kann, obwohl gerade dieser Diskurs uns immer wieder belehrt, dass es keine Machtfreiheit gibt.

Allerdings sollten wir bedenken, dass der Austausch der oben genannten Positionen im Diskurs der Beziehungswirklichkeit uns schnell wieder in den Diskurs des Unbewussten führt. Verschieben wir die Besetzungen um einen Zug, dann sitzt auf dem Platz des Einen das Subjekt, um sich und seine Wirklichkeit zu erfahren. Es erfährt die Wahrheiten seiner Subjektivität und konstruiert hieraus ein Wissen, das symbolisch den a/Anderen zu bezwingen scheint. Im Diskurs der Beziehungswirklichkeit steht der a/Andere auf dem Platz des Einen, was markiert, dass es um Interaktion, prinzipielle Dialogizität, geht, nicht aber um reine Subjektivität. Diese scheint im Diskurs des Unbewussten für das Subjekt angesprochen, erweist sich aber auch hier als Illusion. Denn am Platz der Wirklichkeit muss das Subjekt in all seiner Subjektivität anerkennen, dass diese nicht in sich aufgeht, sondern am a/Anderen ihre Grenze findet. Ein Wissen jedoch findet das Subjekt über solche Vorgänge allein im Diskurs der Beziehungswirklichkeit. In diesem Diskurs ist die Wahrheit als Konstruktion direkt ausgewiesen, das (plurale, offene, widersprüchliche, ambivalente) Wissen erscheint als Wirklichkeit in Beziehungen.

Es ist diese Relativität des Wissens auf dem Platz der Wirklichkeit, die uns ein Primat des Diskurses der Beziehungswirklichkeit aufstellen lässt, weil nur in diesem Diskurs Kommunikation als Kommunikation über Kommunikation hinreichend reflektiert möglich erscheint.

Und dennoch bleibt die Frage, ob wir irgendeinem dieser Diskurstypen so ohne weiteres ausweichen können. Die historische Dominanz der Herren- vor den Wissensdiskursen und die sehr junge Erkenntnis über die Bedeutung von Diskursen des Unbewussten (Freud) und Beziehungen (der hier vertretene Ansatz) kann nicht unbeachtet bleiben. Aber sind diese Metadiskurse nicht vielmehr allesamt bestimmend für die sogenannte zivilisatorische Post/Moderne?

Es gehört zur Lebenskunst – sei es in Spezialisierungen dieser Diskurse selbst oder in den Wechselfällen des Alltags – sich sicher in diesen Metadiskursen zu bewegen und die Sprach- und Denkspiele mitzugestalten, die hierdurch als rekonstruktive Grundlage unserer Lebensführung angeboten werden. Mag man auch noch so sehr konstruktivistisch – also eigenständig erfinderisch und kreativ – agieren oder dekonstruktiv die vorgegebenen Rekonstruktionen entlarven, in dem Spiel um Subjekte und andere/Andere, um Wissen und Meisteraussagen wird man nicht umhin können, die Plätze zu wechseln, sich unterschiedliche Diskurse und deren Geltung in wechselnden Verständigungsgemeinschaften zu verdeutlichen, sich eigene Perspektiven zu erschließen. Für den interaktionistischen Konstruktivismus ist dabei ein Wechsel der Perspektiven maßgeblich. Wir wollen uns weder auf einen bestimmten Platz noch dessen spezifische Besetzung festlegen, weil wir meinen, dass diese Einengung uns in die geschilderten Fallen der einzelnen Diskurse führt, die wir allenfalls – und dies ist unsere neue Falle – durch einen Wechsel, durch eine Verschiebung der Besetzungen bestimmter

Plätze vermeiden können. Deshalb war unser einführendes konstruktivistisches Lebensweltmodell, mit dem man immerhin schon Felder einer Analyse bezeichnen kann, nicht hinreichend: In ihm verbleibt die Bewegung des Diskurses noch zu sehr feldorientiert (erst untersuchen wir dies, dann das), wohingegen wir jetzt der zirkulären Bewegung direkter nachspüren. Der Mindestanspruch im ersten Fall orientierte sich darauf, bestimmte Felder überhaupt zu markieren, die als unverzichtbar für eine konstruktivistische Reflexion von Lebenswelt erscheinen. Dies bleibt einer traditionellen Sichtweise am ehesten verständlich. Der Mindestanspruch im zweiten Fall erweitert sich, da in der Bewegung vor allem das Unbewusste und Reale deutlicher in unser Erkennen hinzutreten und in der Prozedur reflektiert werden können. Dies erscheint gegenüber traditionellen Sichtweisen von Diskursanalysen als radikal neu (und unverständlich?).

Nun mag man bestreiten, dass die Plätze hier richtig gewählt und die Besetzungen hinreichend begründet wurden. Allein ein Wechsel in den möglichen Kombinationen der Besetzung der Plätze mit den vier vorgeschlagenen Beobachtungsperspektiven würde eine Fülle weiterer Diskursmöglichkeiten eröffnen. Sie erweitern sich, wenn wir auch die Plätze variieren oder gänzlich andere Beobachtungsinhalte oder -beziehungen einführen. Dies kann und sollte gerade ein interaktionistischer Konstruktivismus stets herausfordern, denn der Wechsel der Beobachter wie der Beobachtungen ist eben Kennzeichen im variantenreichen Spiel der Diskurse selbst. Gleichwohl gibt es immer Plätze und Besetzungen in diesem Spiel. Die hier eingeführten haben sich bei von uns bisher durchgeführten Diskursanalysen als besonders handhabbar erwiesen.

4.5. Exemplarische Konkretionen von Diskursanalysen

Konkrete Diskursanalysen und Überlegungen zur Diskurstheorie, wie wir sie z.B. bei Foucault finden, zeigen andere Beobachtermöglichkeiten und -perspektiven als die hier geschilderten auf. Gleichwohl lassen sie sich im Spiel der Plätze und Besetzungen auch auf die hier konstruierten Typen zurückbeziehen. Wir können fragen, welcher der Diskurstypen in solchen Konkretionen wieder aufscheint. Wir können im Wechselspiel der vier Metadiskurse sogar ein Sprachspiel einrichten, das es uns erlaubt, alle möglichen Diskurse in dieses Spiel einzuordnen. Ein Sinn solcher Spiele ergibt sich besonders dann, wenn wir auf den Wechsel der vier Diskurse schauen: Wie verändern sich die Positionen z.B. eines beliebigen Diskurses der Universität, wenn wir ihn aus den Perspektiven einer Besetzung nach der Seite des Diskurstyps des Herrn, der Beziehungswirklichkeit und des Unbewussten gestalten? Spielen wir einmal dieses Sprachspiel an ausgewählten Beispielen, weil ich hierdurch den kritischen Charakter der konstruktivistischen Diskurstheorie am besten belegen kann.

4.5.1. Anknüpfung an bisher diskutierte Diskurse

In einem ersten Schritt will ich einige mögliche Diskurse aufzählen, die wir kennen. Da mögen uns zunächst die Theoriediskurse einfallen, die wir schon nach Theorien ordnen: Der Diskurs der Psychoanalyse, der Wissenssoziologie, des symbolischen Interaktionismus, der Relativitätstheorie, der Quantenmechanik, der Autopoiese, um nur einige zufällig ausgewählte zu nennen. Dann mögen uns übergreifende Diskurstypen einfallen: Der Diskurs der Normalität, des Wahnsinns, der Sexualität, der Macht, der Geschwindigkeit, der Maschinen usw., die sich auf bestimmte Phänomene in der Lebenswelt beziehen und an diesen verdeutlichen, nach welchen von den Diskursen produzierten Regeln wir handeln und leben. Eine Sonderform mögen dann noch Diskurse einnehmen, die Soll-Forderungen symbolisieren: Die Diskurse der Herrschaftsfreiheit, der Gerechtigkeit, der Gleichheit, der Freiheit usw. fordern Bedingungen der Möglichkeit von Diskursen ein, die sie diskursiv erörtern.

Nun könnten wir alle diese Diskurse in eine allgemeine Diskurstable eintragen. Die Versuchung ist groß: Benennen wir am besten alle möglichen Plätze und Besetzungen, um eine Übersicht zu erhalten. Wenn man allein alle Drehungen und Wendungen der uns zur Verfügung stehenden Plätze und Besetzungen nimmt, dann ergibt sich schon ein großes Spektrum. Aber dieser Versuchung wollen wir widerstehen, denn wir müssen uns zuvor Rechenschaft darüber ablegen, was eine solche Anwendung bringen soll. Als Sprachspiel in einer Selbstbeschäftigung sind unendliche Diskurstable möglich, aber mit welchem Sinn? Hier sollen die vier Metadiskurse einen ausgewiesenen Sinn erfüllen: Sie sollen uns als vereinfachendes Modell helfen, bestehende Diskurse nach der Vielfalt ihrer Beobachtungsmöglichkeiten zu untersuchen und in ihren Beschränkungen und Auslassungen zu kritisieren. Obwohl meine Denkfiguren zunächst als sehr simpel erscheinen, werden sie hierbei gute Dienste erweisen können. Ich habe vier Beispiele ausgewählt, die nochmals einige Gedanken aus der bisherigen Argumentation aufnehmen. Insbesondere die beiden letzten sehr kurzen Beispiele über Habermas und Luhmann erfordern das Nachlesen der ausführlicheren Kritik in Band 1.

Beispiel 1: Der Diskurs von Selbst- und Fremdzwängen nach Elias

In einer interessanten Verbindung von Soziologie und Psychoanalyse hat uns Norbert Elias durch seine Studien zum Zivilisationsprozess insbesondere auf das Phänomen des Übergangs von den Fremd- zu den Selbstzwängen in der Moderne aufmerksam gemacht (vgl. Kapitel I). Der von Elias dargestellte Diskurs ist selbst ein Diskurs der Universität. Am Platz der Wahrnehmung sitzt hier das Wissen, das durch die Wahrheit seiner Meisteraussagen fundiert wird. Also ist auch die These von der Existenz der Fremd- und Selbstzwänge eine Meisteraussage, was voreilige Universalisierungen dekonstruiert. In meiner Diskurstheorie habe ich hier gegen wissenschaftliche Diskurse immer schon eine dekonstruktive Sicht eingebaut. Nehmen wir nun aber den Diskurs der Fremd- und Selbstzwänge

konkreter in den Blick, so müssen wir den Beobachter schauen lassen. Was sieht er – möglichst unbefangen – als erstes?

Der Diskurs des Unbewussten: Betroffen scheint hier in erster Linie das Subjekt selbst zu sein, so dass wir unseren Beobachter eine erste Wahl treffen lassen. Er wählt das Subjekt als Ausgangspunkt und setzt es auf den Platz des Einen. Die Setzung von Fremd- und Selbstzwängen, so denkt sich der Beobachter, erfolgt durch das Subjekt. Diese Zwänge entsprechen, vereinfacht ausgedrückt, einer Position, in der die Handlungs- und Interdependenzketten von Menschen vieltätig mit notwendig anzueignendem Wissen, Meisteraussagen, Beziehungsfragen und subjektiver Identität immer schon vermittelt erscheinen. Die Zwänge kommen nie aus einem Nichts. Dennoch müssen sie erst einmal geschaut werden, damit wir überhaupt bemerken, was vorliegt: „Das Subjekt nimmt einen Zwang wahr“, diese Markierung wird zum Ausgangspunkt.

An wen wendet es sich? Sein Selbst, so könnten wir in allgemeiner Sicht sagen, wendet sich an einen Zwang, der zu ihm zurückkehrt. Dieser Zwang soll helfen, die Konstruktion von Beziehungen herzustellen und hierüber ein möglichst sicheres Wissen aufzubauen. Wir haben damit also eine Bewegung vom Subjekt auf Meisteraussagen (W_1), die die Zwänge darstellen, die Beziehungen konstruieren helfen, um zu einem wahren Wissen hierüber (z.B. Tugendlehren, Disziplinierungen, Moral) anzuwachsen. Am Ort des Anderen sitzt somit die Wahrheit der Zwänge, das, was sie für das Subjekt darstellen (sollen). Hiermit wird schon eine Tücke dieses Diskurses beschrieben. Jene Selbstzwänge, die am Platz des Einen sitzen, und die wir gar nicht bemerken, lassen (ohne kritischen Beobachter) auch nicht den Anderen oder das Andere aufscheinen: Sie funktionieren einfach so, automatisch, unbewusst. Erst wenn bewusst etwas Anderes hinzutritt (Differenz), bemerken wir den Zwang, der uns dazu treibt, zu handeln. Wir selbst stehen in dieser Beziehung zu uns.

Handeln wir, so besetzen wir am Platz der Konstruktion unsere Zwänge mit Wissen. Dies mag zunächst eigenartig erscheinen. Wir könnten ja auch denken, dass wir am Platz der Konstruktion die Zwänge selbst konstruieren. Aber wie soll dies geschehen?

Sitzt das Subjekt auf dem Platz des Einen, bemerkt es über die Spannung zum Anderen überhaupt, dass hier Zwänge auftreten – etwa durch die Fremdbestimmung der Eltern, die etwas verbieten, oder durch die innere Stimme eines schlechten Gewissens –, dann wird am Platz der Konstruktion das Wissen geprüft oder erzeugt (vor- oder hergestellt), was als Muster bisher bezüglich des Umgangs mit solchen Situationen und Zwängen erworben wurde. Dies ist die bewusste Seite. Der Fremdbeobachter sieht sie meist deutlich, der Selbstbeobachter mag sie leicht übersehen, sofern er in seinen Praktiken und aus Gewohnheit handelt.

Am Platz der Wirklichkeit steht einerseits das eigene Begehren, sich immer wieder wirklich in seinem erfolgreichen Durchleben der Interdependenzen und ihrer Kontrolle zu erfahren (paradoxiertweise eine Mehrlust nach Fremd- und besonders nach Selbstzwang), andererseits aber auch der Andere/das Andere, der/das fremd bleibt, weil die Selbstzwangapparatur nie völlig durchschaut werden kann.

Ein Zugang zu Aspekten der Psychogenese im Zivilisationsentwurf bei Elias kann insbesondere durch diesen Diskurs des Unbewussten eröffnet werden. Elias macht uns ja gerade darauf aufmerksam (und dies ist seine besondere Leistung im Anschluss an Freud), wie die Selbstzwänge als unbewusste Strukturen eine Apparatur von Zwängen generieren, die wir als Diskurs deuten können (sofern wir nicht als Selbstbeobachter unreflektiert in dieser Apparatur existieren). Dieses Unbewusste ist weniger ein traumhaft Unbewusstes als vielmehr ein noch nicht bewusstes, das sich an den Automatismen erlernter Zwänge orientiert, um am Platz der Wirklichkeit davon überrascht werden zu können, dass die einverlebten und begehrten Zwänge nicht immer aufgehen. Das Reale macht sich hier z.B. geltend, wenn körperliche Symptome aufgrund von Überforderung aufbrechen, die Kultur sich verändert und erworbene Zwänge nicht mehr passen usw.

In klein a wird das Begehren des Selbst dargestellt, die Welt so zu sehen, wie es durch die Wünsche des Selbst vermittelt wird; als großer Anderer aber greifen tatsächlich Andere/s in solches Begehren ein und bezähmen es, obwohl es – und dies symbolisiert das Feld der Wirklichkeit und seine Subversion durch das Reale – eine nicht zu vermeidende Spannung zwischen a und A gibt, die sich individuell je anders lösen wird. So konstruieren sich in diesem Diskurstyp große Varianzen, die insgesamt zwar den Titel Zwänge tragen mögen, obgleich sie individuell sehr unterschiedlich ausfallen.

Unser Beobachter, der recht unbefangen an die diskursive Verortung der Fremd- und Selbstzwänge nach Elias gegangen ist, hat, so denke ich, zunächst folgerichtig gehandelt. Er hat die Besetzungen so auf den Plätzen situiert, wie es im Alltag meist geschieht: Das Subjekt wird auf den Platz der Wahrnehmung gestellt und wir sehen mit den Zwängen, was geschieht.

Der Diskurs des Wissens: Elias allerdings hat diesen Diskurs nur aufschreiben und rekonstruieren können, weil er in einem anderen Diskurstyp das Problem verankerte. Dies ist der Diskurs des Wissens. Bei ihm steht auf dem Platz des Einen das Wissen über Fremd- und Selbstzwänge. Er fängt deshalb an, diese als Phänomene zu beschreiben und zu klassifizieren. Die Ausgangsperspektive ist hier das schon vorhandene Wissen, das dann in die Differenz gestellt wird:

- ▶ zu klein a, indem das Wissen selbst immer weiter differenziert wird. Elias ergänzt ununterbrochen die Phänomene der Zwänge und erweitert sie in seinen Betrachtungen, wie eine Analyse seiner Schriften uns zeigen kann. Eine Mehrlust an den Ergänzungen der Differenzen in den Zwängen ist erkennbar. Wir können dies auch als das Begehren von Elias selbst deuten, seine eigene Theorie – in Beziehung zu uns, seinen Lesern – zu vervollkommen;
- ▶ zu groß A, zu jenem symbolischen Wissen von Anderen, die abzu prüfen, zu zitieren, zu kritisieren sind. In seinem „Prozess der Zivilisation“ macht Elias ausgiebig von diesen Methoden Gebrauch. Kein Wissenschaftler kann eine Theorie aufstellen, ohne sich anlehnend oder abwertend an große Andere zu wenden. Versachlicht erscheinen sie als Quellen, persönlich als Freunde oder Gegner.

Aus dem Spannungsfeld, das sich zwischen Einem und Anderen ergibt, entspringt die Lösung am Platz der Konstruktion: Hier ist das Subjekt mächtig, etwas eigenes zu wagen: „Seht! Ich erkenne folgende Fremd- und Selbstzwänge.“ Es konstruiert. Als solch ein Konstrukteur gelingt es Elias, uns diese Theorie zu entwerfen. Wenn wir seinen Diskurs dann später durchgehen, dann müssen wir an diesem Platz diesen Entwurf nacherfinden, namentdecken, was allemal ein Vor- und ggf. ein Herstellen erzeugt.

Hat Elias konstruiert, haben wir es rekonstruiert, dann sitzt am Platz der Wirklichkeit die Wahrheit: „Das haben wir jetzt begriffen! Fremd- und Selbstzwänge *sind* ...“ Und schon haben wir unsere Wahrheit, die in die Wahrnehmung als unsere neue Wirklichkeit zurückkehrt. Ja, jetzt sehen wir diese Zwänge in fast allen menschlichen Handlungen.

In dieser neuen Position sind wir viel sicherer als in der vorherigen. Dort war die Wirklichkeit zweifelhaft, die Fremd- und Selbstzwänge erschienen im (unbewussten) Erleben mehr oder minder zufällig nach den Aktionen der Subjekte aufzuscheinen; hier nun erscheinen sie sicher und wahr.

Gleichwohl muss unsere neue Position eingestehen, dass sie stets durch die vorherige gekränkt werden kann. Dies wäre nur zu verhindern, wenn der Diskurs mit der Wahrheit die Wirklichkeit zum Abschluss bringen könnte. Dies aber ist unmöglich. So kann es sein, dass wir meinen, eine vollständige Liste mit Fremd- und Selbstzwängen nach Elias gefunden zu haben, aber diese Vollständigkeit ist eine Illusion. Und als Illusion gilt sie mehrfach: Sie gilt für alle die Beobachter, die gar nicht in den Besitz des Diskurses der Universität gelangen können – diese wissen gar nicht, was sie tun; sie gilt auch für die Beobachter, die vermeintlich wissen, was sie tun, die aber nicht wissen können, was sie noch nicht wissen (Erscheinen des Realen).

Jetzt mögen wir neugierig geworden sein. Was geschieht in den verbleibenden zwei Diskurstypen? Gehen wir zunächst zum Diskurs des Herrn.

Der Diskurs des Herrn: Setzen wir auf den Platz des Einen anstelle des Wissens die Meisteraussage eines Selbstzwangs (z.B. als Aufforderung zu einem bestimmten Zwang), dann erscheint das Wissen (über Zwänge) als Anderes, als Differenz. Der bestimmte Zwang ordnet sich so z.B. ein in die Disziplin. Aus dieser Spannung heraus erzeugt sich am Platz der Konstruktion entweder eine Mehrlust an diesem Zwangsgeschehen (der erwünschte Regelfall in einer zwanghaften Erziehung = Wiederholung) oder es lauert ein Anderes an diesem Platz, das erst konstruktiv einverleibt werden muss (z.B. Transfer des Selbstzwangs auf unbekannte Umstände). Das selbstzwangorientierte Subjekt ist dann am Platz der Wirklichkeit situiert, wobei die erfolgreiche Bewältigung der vorhergehenden Plätze die Qualität und Quantität von Selbstzwang ausmachen.

Allerdings ist diese Interpretation Wunschdenken aus der Immanenz einer Wirkung, die sich die Herren erhoffen. Der Fremdzwang muss hier sehr kontinuierlich und effektiv wirken, um souverän das Subjekt am Platz der Wirklichkeit zu erzeugen. Für die Herren gilt, dass sie Selbstzwänge in übertriebenem Maße (Abstreifen von Todesfurcht) entwickeln müssen, um sich als Herren zu behaupten. Damit aber wird die Problematik ihres Scheiterns bereits angezeigt:

Der Vorgang der Selbstbeherrschung wird brüchig bleiben, denn das Subjekt verinnerlicht am Platz der Konstruktion sehr von außen die Zwänge; es wird wenig selbst aktiv bei ihrer Fortentwicklung. Dies gilt für Herren wie für Knechte gleichermaßen. Ihr Erfindungsreichtum bleibt ungenutzt. Deshalb taugen eher klare Unterwerfungen, Tradierungen und Gewohnheitsbildungen, um nach diesem Diskurs zu verfahren. Gleichwohl ist er in der Erziehung bis heute wirksam, weil und insofern sich hier die Tradierung von Macht am klarsten und einfachsten stellt: „Wenn du erfolgreich deinen Selbstzwang entwickeln willst“, so spricht die Erziehung, „dann *musst* du ...!“

Der Diskurs der Beziehungswirklichkeit: Im Diskurs der Beziehungswirklichkeit entdecken wir eine neue Bewertung. Hier sitzt am Platz des Einen klein a oder groß A. Was kann dies bezogen auf Zwänge sein?

Das Subjekt ist in diesem Diskurs auf dem Platz des Anderen situiert, es nimmt als Selbstbeobachter auf dem Platz des Einen zunächst immer den a/Anderen wahr:

- ▶ als klein a seine Imaginationen von anderen, womit überhaupt eine Beziehung hergestellt wird; diese kann allerdings rein innerlicher Natur bleiben;
- ▶ als groß A (die über a vermittelte) wahrzunehmende Aktion, das Ereignis, Symptom, Phänomen usw., das eine auch äußerlich sichtbare Beziehung konstituiert.

Über die eigenen Imaginationen von a haben sich nun auf diesem Platz schon alle Zwänge eingeschlichen, die unser Subjekt zu vertreten hat. Sie nehmen den a/Anderen sofort in die Gefangenschaft einer Zurechnung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden, Sympathien und Antipathien, denn das als „normal“ erkannte Verhalten (die sozialisierten Zwänge) entscheidet je nach seinem erreichten und ausgefeilten Stand über zugelassene oder abgelehnte, angenehme oder unangenehme, freundschaftliche oder feindliche Beziehungen an diesem Platz. Deshalb wird in der Nachfolge der höfischen Gesellschaft in der bürgerlichen Kultur auch so viel Wert auf die Etikette gelegt, die diese Gefangenschaft symbolvermittelt bearbeitet. Je stärker jedoch die Position des Subjekts emanzipiert wird, das am Platz des Anderen sitzt, um so mehr mag auch die Etikette zerfallen: Schließlich wird es mehr und mehr zu einer Frage subjektiven Empfindens, was in Beziehungen schicklich ist. Aber dies ist schon paradox formuliert: Denn schicklich bleibt es schließlich doch, was nur einen relativierten Ausdruck für Etikette darstellt.

Wir sehen hieraus, dass aus der Spannung von a/Anderen und Subjekt am Platz der Konstruktion offenbar Wahrheiten entstehen, die für den Moment der Beziehung ihre Geltung bekunden. Dies relativiert sehr stark die noch eben übermächtigen Zwänge aus der Sicht des Diskurses des Wissens. Im Diskurs der Beziehungswirklichkeit werden die Wahrheiten munter aus den Interaktionen der Subjekte konstruiert. So erzeugen sich diese Subjekte ein temporäres, mehr oder minder zufälliges, singuläres Wissen auf dem Platz der Wirklichkeit, das unzählige Abstufungen, Ausnahmen, in der Post/Moderne sogar direkte Wider-

sprüche zulässt. Einseitig aus dieser Sicht ist alle Diskurstheorie der schlaunen Gelehrten, die über Zwänge handeln, denn die Beziehungen sind ein lebendiger Vorgang.

So verwundert es nicht, dass in der Post/Moderne, in einer Kultur, die stärker auf Beziehungsdiskurse setzt, die Selbstzwänge sich verändern. Sie werden aufgeweicht und ausgehöhlt, wenngleich sie nicht an ihr Ende getrieben werden können, solange der gesellschaftliche Verkehr Umgangsformen, Regeln, Kodifizierungen usw. erzwingt. Aber die Variabilität der Zwänge steigt, wie der Wandel der Etikette, des Verhaltens, der Normierung von Image, Status, Prestige usw. im 20. und 21. Jahrhundert zeigt.

Betrachten wir nun nochmals zusammenfassend den Wechsel der Besetzungen auf den Plätzen. Diskurse drängen in ihrer Selbstwahrnehmung stets auf den Typus der Universität. Nur hier sind sie sicher zu führen. Aber genau ihre Dekonstruktion durch die anderen Diskurse zeigt uns eine Beobachervielfalt, die die Ausschließlichkeit des universitären Diskurses kränkt. Wir sind damit erneut in die Kränkungsbewegungen eingetreten, nur dass wir sie diesmal idealtypisch als Diskurstypen und den Wechsel zwischen ihnen fassen. Im Blick auf Elias haben wir folgendes gelernt:

Der Diskurs des Unbewussten zeigt als erster Zugang, dass wir bei einer alltäglichen Betrachtung – ganz anders als im Diskurs der Universität – zunächst sehr subjektorientiert vorgehen. Die Spannung entsteht hier aus den Aktionen, Ereignissen, Wahrnehmungen des Subjekts im Blick auf das Eine, auf dem die Subjektivität gesetzt erscheint, und dem Anderen, das durch eine Wahrheitssetzung als Ausdruck dieser Subjektivität eingegrenzt wird. Dies verändert die Position gegenüber dem Wissens- bzw. Universitätsdiskurs erheblich: Nicht das Wissen wird zunächst genommen (es könnte vieldeutig sein), sondern die subjektive Setzung, die sich auf kulturell schon Bekanntes, Schickliches, Zwanghaftes bezieht. Aus dieser Sicht sehen wir, dass in dieser Spannung zunächst wenig Freiheit liegt. Diese kann sich im Diskurs des Unbewussten oder des noch nicht Gewussten und Durchschauten erst am Platz der Konstruktion herstellen, wenn Wissen erzeugt wird. Je mehr wir in unserem Leben in solcher Spannung gestanden haben und diese einer Lösung zuführten, um so stärker wächst das Wissen an, wie man sich situativ gegenüber Zwängen verhält. Hier trägt das Wissen eine eigene Mächtigkeit, aber weniger das Subjekt, das solches Wissen erst vor- und herstellt. Dies bleibt jenen vorbehalten, die uns überhaupt erst einen Diskurs des Wissens erzeugen (also z.B. Elias). Für den Alltag ist es mehr ein Nachentdecken, Nacherfinden der Wissenstatbestände, die schon erdacht und erfunden wurden. Das Unbewusste in diesem Diskurstyp erlaubt es kaum, über die Subjektivität der Setzungen hinauszugelangen, wenn auch das Wissen darüber verfeinert werden kann. Aber es bleibt am Ende eine entfremdete Wirklichkeit, in der das Ich sich als anderen oder Andere schaut, ohne sie als einfache Wahrheit vereinnahmen zu können.

Der Perspektivwechsel wird hier für den universitären Diskurs sehr interessant: Hat der Konstrukteur von Wissen bedacht, dass dieses als Disziplin(ierung) den

Alltag durchquert? Nimmt er die veränderte Position des Subjekts wahr? Was bedeutet dies für die Macht von Diskursen?

Dort aber, wo der Diskurs des Wissens sich seiner Wahrheit sicher ist – am Platz der Wirklichkeit – steht im Diskurs des Unbewussten entweder bloß die Mehrlust nach Zwängen und deren immanente Bewältigung oder eben das Andere, Fremde, nicht Zwing- und Zwängbare – also die größte Unsicherheit im Erleben einer zwanghaften Perspektive.

Gerade hier wird der Diskurs des Wissens kritisierbar: Ist es doch auf Dauer und in der Singularität der Ereignisse (im individuellen Erleben) sehr unwahrscheinlich, dass am Platz der Wirklichkeit eine Wahrheit von erfolgreichen Zwängen sitzen kann. Solch einen Erfolg sieht man *nur in der Theorie*, in der Abstraktion, die mit großem Abstand den Sinn fürs Detail verliert. Handelt hingegen das Subjekt subjektiv vom Platz des Einen aus, so wird es gerade an diesem Platz keine Wahrheit finden können, sondern nur sich selbst in seinen Imaginationen und Spiegelungen mit Zwängen erleben oder die Undurchdringlichkeit, Brüchigkeit, Löchrigkeit des Zwanghaften überhaupt erfahren. So mag es Elias wie uns allen ergangen sein: Sicher ist er in den Bestimmungen des Wissensdiskurses, unsicher in der Privatsphäre seines Unbewussten.

Wir benötigen diesen Perspektivwechsel, um uns vor der scheinbaren Übermacht unserer Wissensdiskurse zu schützen. Und gerade hier kann eine konstruktivistische Beobachtertheorie als Diskurstheorie uns helfen, indem sie jede Rekonstruktion von Wissen über Perspektivwechsel zu dekonstruieren versteht. Dies ist der wesentliche Sinn des Denk- und Sprachspiels, das wir hier unternehmen.

Im Diskurs des Herrn erkennen wir dabei eine Regression auf gewaltvolle Lösungen, die meistens dann einsetzen, wenn die Zwänge selbst agiert werden. Klassisch hierbei sind die Fremdzwänge, die auf den Platz des Einen gestellt werden. Dann verschwinden die vielfältigen Subjekte, und z.B. in der Gestalt des drohenden Vaters erscheint der Fremdzwang in Ausdruck und Geste: „Gehorche!“ Die Wahrheit selbst hat Platz genommen, wer sollte sie hinterfragen? So wird die Geschichte der Fremdzwänge gebildet, denen gegenüber das Wissen als zwar mögliche Differenz erscheint, aber doch nur als eine Differenz, die den Sinn des Gebotes noch einmal vergegenwärtigt. Das Wissen in diesem Diskurs erscheint in der Regel als Abgleich mit den schon vorhandenen und symbolisch kodifizierten Anpassungsleistungen. Die Wahrheit des Gebotes hat ihre Tradition im Wissen, das als Kontext für das Wahrheitsgebot bereitsteht. „Es war schon immer so, dass die Kinder dem Vater gehorchen mussten!“ Andererseits zeigt dieser Vater die Notwendigkeit einer Verinnerlichung in Selbstzwänge an, denn in der Generationenfolge der Herren kommt es nun gerade darauf an, dass sie Andere beherrschen, weil sie sich selbst beherrschen können.

Gerade dieser Diskurs zeigt, dass Fremdzwänge fast immer in Selbstzwänge übersetzt werden. Am Platz der Konstruktion sitzt zwar einerseits der große (drohende) Andere (also z.B. der Vater), aber andererseits eben auch die eigene Imagination a, die den Fremdzwang re/de/konstruktiv verwandelt: In Annahme (also Selbstzwang), in Trotz oder Boykott (der scheinbar einzige Weg des Ent-

kommens), in positive Selbstbesetzung (Selbsteinsicht, die meist eine gesteigerte Form von reflektiertem Selbstzwang produziert).

Am Platz der Wirklichkeit sitzt hier das Subjekt. Es erscheint als eine Wirkung, ein Ergebnis der Wahrheit und des Wissens, einer Konstruktion schließlich, die immer durch die Kontrolle des Anderen und eigene Imaginationen begleitet wird. Hier lernt der Diskurs des Wissens eine andere Begrenzung kennen. Er sieht, wie Wahrheit und Wissen sich in Gewalt verwandeln und über Subjekte verteilen. Er kann erkennen, dass das Subjekt nicht mehr Konstrukteur mit hoher Mächtigkeit (der Reflexion, der Herstellung) ist, sondern am Platz eines Wirkens, eines Geschehen-Werdens sitzt: Als ein in die Wirklichkeit geworfenes, existierendes, bezwungenes.

Der Diskurs der Beziehungswirklichkeit ergibt ein verändertes Bild. Hier ist der Platz des Einen doppelt besetzt: a stellt ein subjektives Begehren dar, das durch das Erleben und Erfahren von Lebenswelt bereits durch Wissen beeinflusst ist. Auch ist dieses Wissen, wenn es aus Herrendiskursen erzeugt wurde (und keine Erziehung scheint mir frei hiervon sein zu können), bereits mit Wahrheitseinschlüssen besetzt, die a eine kulturell ermöglichte Freiheit zukommen lassen wollen. Doch kann eine Kultur – selbst unter Berücksichtigung großer individueller Vielfalt – das Begehren bezwingen? Die Imaginationen gehen vielfältige, sonderbare, unkalkulierbare Wege. Wird diese Vielfalt in Form z.B. eines Wunsches, eines Begehrens, einer Lust auf dem Platz des Einen zum Ausgangspunkt eines Diskurses, dann sehen wir in Hintergründe unserer symbolischen Handlungen. Hier vermuten wir verborgene Motivationen, sublimierte Handlungen, versteckte Interessen, verdrängte Muster. Selbstbeobachter müssen in der Regel hier nicht wissen, was sie warum tun; Fremdbeobachter versuchen zu re/dekonstruieren, was jene nicht wissen können oder wollen.

Als A stellt es den Anderen dar, dessen Bedeutung am Platz des Einen sehr schwankend sein kann. So hat im Diskurs des Herrn das Kind ja eine Beziehung zu seinem Vater, nur dass dieser in diesem Diskurs nicht die Beziehung lebt, sondern die Wahrheit auf dem Platz des Einen favorisiert. Aber ist die Beziehung dadurch ausgeschlossen? Gewiss nicht. Sie mag, wenn auch noch so verkümmert, stets erscheinen, wenn wir nur genauer hinsehen.

Hier ist das Subjekt selbst der Andere, der sich im a/Anderen spiegelt. Ohne die anderen Meta-Diskurse kann diese Spiegelung kaum geschehen, denn die anderen Diskurse schleifen die Inhalte in die Beziehungswirklichkeit. Aber ohne die Beziehungswirklichkeit bleiben die anderen Diskurse lebensfern und entrückt. Alle Spannungen zwischen Einem und Anderen stellen sich hier über Subjekte her. Am Platz der Konstruktion werden sie durch Wahrheiten gereinigt, und dies bedeutet, dass gerade hier ein Wechsel in die Diskurse des Herrn und Wissens oft stattfindet. Dann wird die Beziehungswirklichkeit durch deren Inhalte und Besetzungsabläufe überschwemmt. Die Selbst- und auch Fremdbeobachter verkennen dann die Mechanismen dieses Diskurstyps, weil sie in andere Typisierungen zurückfallen. Warum geschieht dies so leicht?

Die Wahrheit in Beziehungen ist stets relativ, das wissen alle, die Beziehungen führen. Die Wirklichkeit der Beziehungen ist ein Wissen, das die eingeschränkte Wahrheit enthält: Beziehungswahrheiten als Konstrukte gelten so lange, wie die Beziehung ihre Wirklichkeit hat. Im Nach- und Nebeneinander der Beziehungen aber erfahren wir als Wissen, wie eingeschränkt diese Wahrheiten sind. Das aber ist für viele Menschen ein unerträglicher Zustand. Gerade Beziehungen werden deshalb rationalisiert und ritualisiert, wie wir diskutiert haben, um symbolische Ordnung in Verbindung mit Interessen und Macht zu erhalten.

Im Grunde ist dieser Diskurs zutiefst Ausdruck der konstruktivistischen Weltsicht, denn in ihm sitzt am Platz der Wirklichkeit ein plurales Wissen. Gleichwohl erscheint in ihm das Problem der Wahrheit am Platz der Konstruktion, und in vielen Beziehungen scheint dies dann auch die Wirklichkeit zu betreffen: Denn solange die Wahrheiten *dieser* Beziehung gelten, scheint nichts unumstößlicher als sie (sowohl die Wahrheit als auch die Beziehung). Unter der Sicht solcher Unumstößlichkeit erscheinen dann besonders die Zwänge, von denen wir hier handeln, als Garanten einer unverbrüchlichen Beziehung (Liebe). Aber als generalisierte und universalisierte Zwänge zerstören sie auch sehr schnell die Spannung in der Beziehung. Es findet eine Regression in den Diskurs des Herrn statt, wenn die Wahrheit nur dieser Beziehung in den Vordergrund tritt. Schwer hingegen ist das Wissen als plurales am Platz der Wirklichkeit auszuhalten: Beziehungen erzeugen zwar ein Wissen über uns, aber es gibt weder ein sicheres noch vollständiges Wissen. Hier macht sich zudem das Reale geltend, indem es das unvollständige Wissen auch noch durch unvorhersehbare (mitunter schreckliche) Ereignisse subvertiert.

Im Diskurs der Beziehungswirklichkeit zeigen sich Fremd- und Selbstzwänge als Konstrukte, denn als Wahrheitsaussagen gelten sie am Platz der Konstruktion. Je mehr wir ein Wissen hierüber erwerben können, desto stärker können wir sie in gewissen Grenzen auch verändern. Wir wissen dann, dass sie bloß Konstrukte sind, die in unseren Beziehungen zirkulieren. Aber, und dies zeigt die Mächtigkeit der Wissensdiskurse, dann müssen wir das Subjekt als Konstrukteur auf den Platz der Konstruktion einsetzen, damit diese Änderung auch symbolisch (reflektiert) erscheinen kann.

Beispiel 2: Foucaults Diskurs der Macht

Foucault hat ein großes Gespür für Perspektivwechsel gehabt, und seine Diskursanalysen kommen meinen Vorstellungen sehr nah. Er erkennt, dass Diskurse – und hier meint er Wissensdiskurse – immer Beziehungen und komplexere Blickweisen auslöschen. Deshalb ist ihm eine Archäologie wichtig, die im Blick auf Diskurse uns die Vielfalt entbirgt, die wir dann allerdings in einer Genealogie – als „glücklichem Positivismus“ – wieder in die Einfalt treiben. Mit dieser Unterscheidung macht Foucault in anderer Argumentation auf das Dilemma aufmerksam, dass auf dem Platz der Wirklichkeit in den Wissensdiskursen die Wahrheit sitzt, die immer unter Ausschlussbedingungen steht und damit eigentlich (auf Dauer) unmöglich ist.

Der Diskurs der Universität: Er wird bei Foucault ganz nach meinen Stufen entwickelt. Allerdings hilft er, die Besetzungen zu differenzieren.

Wenn das Wissen auf dem Platz des Einen sitzt, dann ist bei Foucault dieses Wissen immer mit Macht verknüpft, die sich als Verknüpfung auch in die Wahrheit am Platz der Wirklichkeit einschreibt. Foucault differenziert die Positionen des Wissens und der Wahrheit und bezeichnet die Verbindung zwischen beiden mittels Strategien, die wir weiter oben konstruktivistisch gedeutet haben (vgl. Kap. IV.3.3.2.1). Dort haben wir zweierlei gesehen: Am Platz der Konstruktion sitzt z.B. für Foucault die Disziplin(ierung), wenn sich Wissen und Macht im Spannungsfeld mit Selbstansprüchen (a) und Fremdansprüchen (A als strukturelle Gewalt) vermitteln. Diese Position ist in unserer Diskurstheorie nun durch das Subjekt belegt. Und genau dies ist auch die Argumentation bei Foucault: Macht geschieht nicht vorwiegend gegen das Subjekt (dies wäre stärker, wenn auch nicht ausschließlich, im Herrendiskurs der Fall), sondern als Diskurs des Wissens in der Moderne gerade mit jedem Subjekt, das diskursiv vereinnahmt wird. Deshalb unterliegen alle Subjekte nicht nur der Macht, sondern konstruieren/produzieren sie ständig neu. Aus der Sicht meiner Diskurstheorie ist dies selbstverständlich. Aber andererseits sehen wir hier nun auch Foucault mit seinem Diskurs als Konstrukteur auf diesem Platz. Dies relativiert seine Argumente dadurch, dass wir seine Konstruktion und Wahrheitsfindung als eine neben anderen erkennen müssen. Gleiches gilt übrigens auch für meine Konstrukte, die ich hier äußere.

Nach meiner Sicht kann auch der Diskurs des Wissens nicht die Machtfrage lösen. Foucault hat folgerichtig herausgearbeitet, dass wir in Kontexten des Wissens Macht nie beseitigen können. Wohl aber können wir ihre Hegemonie, gesellschaftliche Übertreibungen, Unterdrückungsapparaturen, die immer wieder auf Herrendiskurse regredieren, vermeiden helfen. Aber dies bedingt auch, dass wir in den Diskurs der Beziehungswirklichkeit wechseln und diesen nicht übersehen.

Der Diskurs der Beziehungswirklichkeit: Dort steht auf dem Platz des Einen der Andere, den Foucault in seinen Analysen immer wieder hervortreten lässt: Der Wahnsinnige, der Gefangene, der Kranke, der Disziplinierte. Dieser ist bei Foucault nicht getrennt vom Begehren (a) gedacht, er spiegelt sich stets in uns. Und wir beziehen uns auf ihn, um am Platz der Konstruktion unsere Wahrheiten zu generieren. Am Ende bleibt ein Wissen, das unsere Wahrheiten dekonstruiert: Die Vernunft benötigt den Wahnsinn, um zu sich zu kommen; die Freiheit erzeugt die Unfreiheit, um sich auszusagen; die Gesundheit benötigt die Krankheit, um die Medizin in eine bevorrechtigte Sicht zu rücken; alle ausschließlich und selbstbezüglich gedachten gesellschaftlichen oder kulturellen Strukturen zeigen sich in einem Gewebe aus Wissen, Macht und Wahrheit verwoben. Situieren wir am Platz der Wirklichkeit ein Wissen hierüber, dann können wir uns in unseren Beziehungen realistischer erblicken, weil wir mittels dieses symbolischen Wissens die gefühlsmäßigen, imaginierten, spontanen usw. Ansprüche reinigen und versachlichen, ohne jedoch dabei einen universellen Wahrheitsanspruch erzielen zu können. Das Wissen in/über Beziehungen dekonstruiert die Wahrheitsansprüche in den Wirkungen (am Platz der Wirklichkeit). Zwar mag eine einzelne

Konstruktion in den Beziehungen stets nach Wahrheit verlangen, aber sie kann – in den Beziehungen selbst – nie umfassend und auf Dauer für alle wahr *sein*.

Der Diskurs der Beziehungswirklichkeit subvertiert den Diskurs des Wissens. Zwar hat dies Foucault nicht in der hier vorgeschlagenen Begrifflichkeit ausgeführt, aber in seinen Analysen lässt es sich deutlich erkennen. Eine Erneuerung der Politik allein gegen Machtverhältnisse erscheint für Foucault im Diskurs des Wissens als unmöglich. Schließlich werden ja gerade in diesem Diskurs die Wahrheiten auf dem Platz der Wirklichkeit geschaffen. Von hier aus besteht auch stets die Gefahr einer Regression auf *Herrendiskurse*: Es ist nur ein kleiner Wechsel, die Wahrheit vom Platz der Wirklichkeit auf den Platz des Einen zu überführen und alle Subjekte auf *diese* Wahrheit zu verpflichten. Aus dieser Sicht ist die Macht ein Dispositiv. Und auch allein die *Rede* von der pluralen Gesellschaft wird dies nicht verhindern, wenn die Machtkonstellationen undurchschaut bleiben und sich mit Wissen und Wahrheit vermischen.

In der Schrift „Die Macht und die Norm“ setzt sich Foucault (1976, 114 ff.) kritisch mit den Grundbedingungen eines Machtdiskurses auseinander. Aus der Sicht des Herrendiskurses scheint es so, dass die Macht am Platz der Wahrnehmung so etwas wie ein Besitz sei: „Sie haben Macht“, so lautet dann die Aussage. Diese Macht bezieht sich als Besitz dann auf Unterscheidungen, die alles weitere zu konstruieren scheinen, um am Ende das Subjekt zu besetzen. Doch dies ist eine Illusion dieses Diskurses, der in der Post/Moderne kaum noch taugt. Wie ist für uns Macht hingegen zu beschreiben?

„Die Macht wird nicht besessen, sie wirkt in der ganzen Dicke und auf der ganzen Oberfläche des sozialen Feldes gemäß einem System von Relais, Konnexionen, Transmissionen, Distributionen etc. Die Macht wirkt durch kleinste Elemente: die Familie, die sexuellen Beziehungen, aber auch: Wohnverhältnisse, Nachbarschaft etc. So weit man auch geht im sozialen Netz, immer findet man die Macht als etwas, das ‚durchläuft‘, das wirkt, das bewirkt.“ (Ebd., 114) Die Macht spielt in Augenblicken, in Wiederholungen. Und darin ist sie komplementär: Sie wird nie nur von einer Seite besessen.

Bereits seit dem 19. Jahrhundert, so versucht Foucault darzulegen, korrespondieren Macht und Wissen. Die Agenten der Macht sind nicht mehr selbstherrlich – wie im Diskurs des Herrn –, sondern müssen ihr Wissen entsprechend einer ausgeübten Macht zurückerstatten. Die Moderne drückt dieses Phänomen als ein Bedürfnis zur Legitimation von Handlungen aus. Dieses Bedürfnis wird institutionalisiert (in Disziplinen) und macht aus freischwebenden Gelehrten Professoren (Staatsbeamte), um symbolische und herrschaftliche Anschlussfähigkeit zu sichern. Hier entstehen eine Buchführung und eine Bürokratisierung, deren Undurchschaubarkeit für Außenstehende – sehr schön in Bildern bei Kafka überführt – scheinbar durch Wissen (und zunehmende Wissensspezialisierung) vermieden werden kann. Aber dieses Wissen verharmlost bloß die prekäre Situation am Platz der Wirklichkeit: Verallgemeinerungen, Schätzungen und Statistiken (ebd., 119) sollen helfen, solche Berichterstattungen und Legitimationen in eine wahre symbolische Ordnung zu überführen. Doch diese Wahrheit wird mit einer großen Illusion erkaufte. Dekonstruieren wir mit

Foucault diese Illusion, dann müssen wir erkennen, dass der Diskurs der Universität immer in der Gefahr eines Rückfalls in einen Herrendiskurs steht und auch als Diskurs des Wissens nie frei von Machtansprüchen ist. Foucault zeigt, „dass sich Macht immer an Wissen und Wissen immer an Macht anschließt. Es genügt nicht zu sagen, dass die Macht dieser oder jener Entdeckung, dieser oder jener Wissensform bedarf. Vielmehr bringt die Ausübung von Macht Wissensgegenstände hervor; sie sammelt und verwertet Informationen.“ Dabei ist die ökonomische Macht und das durch sie wechselseitig erzeugte Wissen immer bedeutsamer geworden. Deshalb ist es auch Unsinn, den Diskurs des Wissens noch an die Universität zu binden. „Die Ordinarienuniversität ist nur die sichtbarste, verkalktete und ungefährlichste Form dieses Sachverhalts. Man muss schon sehr naiv sein, wenn man glaubt, dass die Verbindungen von Macht und Wissen im Universitätsmandarin gipfeln. Diese Verbindungen sind anderswo tiefer verankert, heimtückischer verbreitet und anders gefährlich.“ (Foucault 1976, 45) Nach Foucault müssen wir den Diskurs der Universität in einen Diskurs von Macht und Wissen überführen, wenn wir nicht den Illusionen des modernen Humanismus, der sich über solche Machtzusammenhänge täuscht, aufsitzen wollen.

Die „reine“ Wahrheit ist nie haltbar. Bei Foucault erscheint die Unhaltbarkeit durch die Verquickung mit Macht. Dies löscht einen Wahrheitsanspruch im idealisierten Sinne aus. In unserer konstruktivistischen Diskurstheorie kann die Wahrheit am Platz der Wirklichkeit in noch umfassenderer Weise nicht hinreichend sein, weil sie auch die Erscheinung des Realen nicht auszulöschen vermag: Die Wahrheit ist bloß endlich an einem unendlichen Platz. Dabei kann es die Macht sein, die ihre Unmöglichkeit zeigt, es können aber auch alle anderen Ergänzungen und Unterscheidungen sein, die das unmögliche Vorhaben dekonstruieren.

Foucault wechselt oft zugleich auf die Diskurse des Wissens und der Beziehungswirklichkeit, wenn er Erscheinungsweisen und Wirkungen der Macht beschreibt. Einerseits sitzt im Wissensdiskurs das Subjekt unter Begrenzung durch das Spannungsverhältnis eines Wissens über Macht und den mächtigen Gegenübern (a und A) am Platz der Konstruktion, um diese Mächtigkeiten in stets neuen Spielen zu entfalten und zu riskieren, in eine Wahrheit in der Wirklichkeit zu überführen; andererseits geht diese Wahrheit in den Beziehungen nie auf, weil die Beziehungen nie zu dieser Wahrheit wirklich gelangen können. Zwar mag sich die Macht mit Besitz, mit Reichtum und bestimmten Klassenverhältnissen, auch mit bestimmten Staatsapparaten verbinden, um als Herrendiskurs das Subjekt zu produzieren, was zu dieser Macht passt, aber dieses Subjekt erscheint als zu archaisch, als zu gebündigt, als dass es der Post/Moderne standhalten kann. Solange Herrschaftsverträge durch Gesellschaftsverträge abgelöst sind, kann der Herrendiskurs nicht durchgehend in einer Kultur mächtig werden, in der Wissensdiskurse in den Universitäten und Beziehungsdiskurse im Alltag (in der post/modernen Kommunikation) dominieren. Denken wir aber Wissen und Alltag (Kommunikation) zusammen, dann wird das Bild der Macht als einer Kraft einseitigen Besitzes oder einer Zugehörigkeit zu bestimmten Personen dekonstruiert.

Insoweit wendet sich Foucault gegen Marx, der das Phänomen der Macht einerseits dramatisierte – als Machtfrage im Klassenkampf –, andererseits aber unterschätzte – als Machtfrage in allen Beziehungen. Allein Veränderungen der Produktionsweise und der kapitalbedingten Aneignungen reichen nicht hin, die über Arbeit hinausreichenden Erscheinungen wie Lust, Begierden, Bedürfnisse, Unstetigkeiten, Gewalttätigkeiten, Ablenkungen usw. abzulegen oder neu zu disziplinieren. Marxisten unterschätzen die Bedeutungen des Diskurses der Beziehungswirklichkeit.

Der Diskurs des Unbewussten: Das Subjekt, das auf dem Platz des Einen sitzt, um sich seinen Wahrheiten zu stellen und daraus sein Wissen zu konstruieren, ohne je zu einer subjektiven, klaren und nicht-entfremdeten Wirklichkeit zu kommen, dies scheint hingegen bei Foucault jene Leerstelle zu sein, die er selbst als typisch für den Übergang in die Moderne ansieht. Hier verschwindet eben das Subjekt. Wenn Foucault in „Sexualität und Wahrheit“ über die Konstruktion von Sexualität und Sex argumentiert, dann schließt er das Subjekt in seinem Diskurs des Unbewussten geradezu aus. Er fragt nach dem Wissen – also klassisch im Diskurs des Wissens – und sucht strukturelle Komponenten herauszustellen, die für ihn die „Wahrheit“ dieses Diskurses bestimmen helfen. Dies ist aber wohlgerne nicht mehr die Wahrheit traditioneller philosophischer Ansätze, sondern eine durch den Einbezug der Lebenswelt und ihrer Machtfallen bereicherte Ansicht. Und doch scheint ein eigenartiges Verkennen der Sexualität an den Tag zu treten, wenn man seine Studien liest. Die Sexualität als Diskurs des Wünschens, des Begehrens, der Lust, als Diskurs des Unbewussten, wo das Subjekt sich seinen subjektiven Wahrheiten konfrontiert, um hieraus ein Wissen zu konstruieren und es zugleich zu verfehlen, dies bleibt bei Foucault ausgeklammert. Es dominiert hingegen bei Lacan (vgl. dazu nochmals Band 1, Kap. II.3.5).

Beispiel 3: Der herrschaftsfreie Diskurs nach Habermas

Habermas schlägt uns einen herrschaftsfreien Diskurs vor, der die kontrafaktische Position der Wahrheit der Herrschaftsfreiheit am Platz der Wirklichkeit situiert. Es ist ein Diskurs des Wissens bzw. der Universität, der hier etabliert wird, und das ist seine Begrenztheit und Macht.

Auf dem Platz des Einen sitzt das Wissen, und Habermas hat hier sehr viel wahr- und aufgenommen, um uns seinen Diskurs differenziert zu begründen. Wir erfahren zwar weniger von seinem eigenen (subjektiven) Begehren und den damit verbundenen privaten Imaginationen, aber über die symbolisch Anderen, die in dieses Spiel um Wahrheit eingreifen, werden wir umfassend aufgeklärt. Und Habermas lässt auch keinen Zweifel, dass am Platz der Konstruktion das Subjekt selbst sitzt, um sich über sich und andere aufzuklären. Doch schon hier erscheint eine eigenartige Ambivalenz, die aus der Geschichte des Wissens selbst entspringt – damit auch aus der Geschichte der symbolisch Anderen, die wir hier zu Rate ziehen können: Die subjektive Re/De/Konstruktion, die immer in Verständigungsgemeinschaften eingebettet ist, hat den metaphysischen Anspruch und eine Geltung auf Universalität verloren. Wir sind im nachmetaphysischen Denken angekommen. Es gibt im Wissen und den Wahrheiten selbst kein Kriterium mehr,

das uns auf den Plätzen der Konstruktion und der Wirklichkeit die Wahrheit in einer Substanz, einer starken Theorie, in inhaltlich universaler Weise sichert. Dies ist auch Habermas gewiss.

Aber es gibt die Verständigungsgemeinschaft, die ich bisher als Selbstbeobachter der Diskurse herausgestellt habe. Wie sieht es dann um die Selbstbeobachtung dieser Gemeinschaft aus? Diese Selbstverständigung nimmt Habermas als einen Diskurs des Wissens sich vor, und es ist festzustellen, dass seine Argumentation dabei sehr schlüssig ist. Ein Teil solcher Verständigungsgemeinschaften erkennt nach und nach Kriterien, die die Bedingungen der Möglichkeit von Wahrheit markieren: Als Notwendigkeit eines herrschaftsfreien Diskurses am Platz der Wirklichkeit.

Nun ist die Wirklichkeit aber nicht vollständig im Sinne solcher Verständigung beschaffen, wie es dieser universitäre Diskurs erstrebt. Dies verwundert uns aus der Sicht unserer Diskurstheorie nicht: Die Wahrheit am Platz der Wirklichkeit wird nie in striktem Sinne vollständig, universell oder stetig sein können. Dann müsste sie nämlich entweder Subjekte dort selbst herstellen (das wäre der Diskurs des Herrn) bzw. die Wirklichkeit so dogmatisieren, dass das Wissen, das sie begründet, vereinseitigt wird. Gerade dies aber will Habermas nicht.

Deshalb müssen wir das Argument vom herrschaftsfreien Diskurs also offensichtlich hin auf eine Idealsetzung verschieben. Aber dies eröffnet eine neue Willkür: Wird es als Meisteraussage auf den Platz des Einen gestellt, so wird es Herren, Autorität, Macht benötigen, damit es die Subjekte (und die Verständigungsgemeinschaft) so funktionieren lässt, wie sie in dieser Vision funktionieren sollten. Damit aber wird gerade Herrschaftsfreiheit unmöglich. In welchen Diskurs sollen wir dann dieses Ideal einsetzen?

Wenn man auf das Ideal der Herrschaftsfreiheit rekurriert, so scheint es sich noch am leichtesten in den Diskurs der Beziehungswirklichkeit einsetzen zu lassen. Dort sitzt die Wahrheit im Nach- und Nebeneinander des Re/De/Konstruktiven selbst und erzeugt für den Platz der Wirklichkeit Wissen. Die höchste Form von Herrschaftsfreiheit erscheint in Beziehungen wohl dann, wenn wir allen und jeden erlauben, das zu re/de/konstruieren, was uns am Ende die Unübersichtlichkeit eines gegensätzlichen, widersprüchlichen Wissens beschert, das aus unserer Toleranz entstehen kann. Aber nun stehen auf einmal verschiedene Verständigungsgemeinschaften mit gegensätzlichen Interessen auf, und das wollte Habermas in der Reflexion auf die strukturellen Gegebenheiten des Kapitalismus ja nun gerade nicht. Er wollte Herrschaftsfreiheit als eine Maxime der Begrenzung solcher Interessen, die gegen Verständigung in dem von ihm ausgewiesenen Sinne stehen.

Will man nicht in den Diskurs des Herrn zurück, der eine solche Sicht allein über Macht und Gewalt sinnvoll (auf Zeit) realisieren kann, will man auch nicht im dogmatischen Schlummer der Wahrheit auf dem Platz der Wirklichkeit verharren, dann bleibt der Diskurs der Beziehungen, um im Wissen miteinander zu erkennen, wie die Wahrheiten am Platz der Konstruktion sich in ein Nach- und Nebeneinander auflösen. Auch wenn die Habermassche Lösung aufgrund ihrer Intention noch der beste *theoretische* Fall zu sein scheint, so sieht dies in der Praxis ganz

anders aus, weil es dann Agenten der Kontrolle und damit Machthaber des Ausschließens geben wird. Schon oft ist unter dem Mantel eines Ideals die reine Unterdrückung praktiziert worden. Das Habermassche Ideal mag Kompromissbereitschaft und Toleranz fördern – keine Beziehung kommt ohne sie aus. Und es mag die Herrschaftsbezogenheit in Beziehungen diskutieren helfen, um ihre rohesten Formen zu begrenzen. Aber es zeigt die Unmöglichkeit des Vorhabens selbst, diese Begrenzung als universelles Schema einzuführen: Müssten wir dann doch auch Personen (Subjekte und Andere) namhaft machen, die solche Kontrolle durchführen. Geschieht dies außerhalb des Diskurses der Beziehungswirklichkeit, dann werden wir in die Probleme der anderen Diskurse zurückfallen und am Platz der Wirklichkeit die Wahrheit als Dogma oder das Subjekt als dogmatisiertes oder die Selbstvergewisserung des bloß Subjektiven und Entfremdeten erhalten. Realisieren wir das Ideal der Herrschaftsfreiheit aber in den Beziehungen, dann müssen wir leider erkennen, dass es nur ein Ideal neben anderen ist – zudem ein sehr unwahrscheinliches, so wie wir Beziehungen führen. Schließlich dekonstruiert gerade der Diskurs des Unbewussten unsere kognitiven Konstruktionen, unsere Kopfgeburten, die die Subjektivität ausschließen, um sich abstrakt an ihren Verallgemeinerungen befriedigen zu können. Doch die Pointe unserer Wechsel der vier Diskurse ist es, dass solche Befriedigungen unbefriedigend bleiben.

Wer immer sich angeregt über Habermas mit den Bedingungen der Herrschaftsfreiheit beschäftigen will, der scheint nicht ohne eine sehr viel genauere, konkretere Analyse der Beziehungen, die Menschen führen, weiterzukommen, wenn er überhaupt präzisieren will, was Herrschaft (und diese ist zu rekonstruieren, wenn wir von Freiheit sprechen wollen) ist. Ansätze dazu finden sich schon bei Habermas, aber leider bleiben sie meist zu entfernt vom Subjekt, seinem Begehren und seinem Erleben, so wie es konkret entäußert wird.

Beispiel 4: Der entsubjektivierte Diskurs nach Luhmann

Darin nun gleichen sich Habermas und Luhmann in eigenartiger Weise: Das Subjekt ist nach und nach verschwunden, die Bedeutung der Wahrheit erscheint immer mehr als ein Spiel der Zeichen, als eine Regie eigener Art.

Luhmanns Version des Diskursspiels ist nicht nur bedeutend konservativer als die von Habermas, sie ist auch einseitiger. Luhmanns Stärke im Diskurs des Wissens, den er allein praktiziert (und das ist schon seine Schwäche: die Eindimensionalität seines Weltbildes), basiert auf dem Ausspielen aller vier Plätze.

Die Wahrnehmung wird von ihm stets über die Beobachterposition betont. Er differenziert die Blickweisen, indem er sie jeweils direkt ins Spannungsfeld mit der Differenz stellt, ohne allerdings die Beziehungswelt konstruktiv zu entfalten. Ihm fehlt – auch im Gegensatz zu Habermas – jegliche Psychologie, die das Subjekt konkret berührt. Bei Luhmann ist alles versachlicht und entsubjektiviert. Das Wissen agiert vom Platz des Einen aus und trifft auf Differenzen, die Beobachter feststellen (soweit zählt auch noch das Subjekt), aber deren subjektive Bedeutung diesem Wissen nichts anhaben kann. Am Platz des Anderen steht Luhmanns Begehren (a) nach immer mehr Wissen, nach Unterschieden, Unter-

schieden, Unterschieden. Alles ist am Ende nur noch sich Unterscheidendes. Und dies ist die kognitive, strukturelle, autopoietische Macht des Subjekts selbst, das sich aus dem generiert, was es generiert. Ein gigantisches Sprachspiel mit unendlichen Unterschieden.

Am Platz der Wirklichkeit sitzt bei Luhmann die Wahrheit. Aber es ist keine einfache Wahrheit mehr, keine Meisteraussage, die inhaltlich vertreten wird, sondern nur noch eine prozedurale Wahrheit, eine formale Wahrheit, ein Funktionalismus, der für alle und keinen gilt. Das muss man nicht einmal mehr Wahrheit nennen. Das erscheint als Autopoiese, als Kommunikation, als Codierungsnotwendigkeit (binärer Code). Die Meisteraussage sucht sich Meistersignifikanten, Kunstworte, eine Kunstsprache, bis hin zur Unverständlichkeit. Diese Wahrheit muss auch keiner mehr verstehen, denn sie sitzt ausschließlich am Platz der Wirklichkeit eines speziellen Diskurses einer speziellen Verständigungsgemeinschaft, die für die eigene Selbstkonstruktion produziert. Vielleicht ist dies die beste Form der Karriere im Diskurs des Wissens und der Universität: Gut scheint, was keiner mehr verstehen kann.

Dennoch mag man sich mit Mühen auch bei Luhmann für den Diskurs des Wissens interessante Sprachspiele absuchen, denn das Spiel von Eins und Differenz wird hier beherrscht, das Spiel der Konstruktionen wird in einer Metasprache als Erscheinungsform belegt – und dies kann immer wieder überraschen. Aber es steht unter dem Mangel der Eindimensionalität: Alles, was nicht in die binären Schematisierungen in immer neuen funktionell differenzierten Wortpaaren passt, wird eliminiert. Diese Eliminierung erscheint dem Leser aber erst aus der Fremdbeobachtung: Luhmanns zu große Auslassungen sind es, die sein Werk als eindimensional zeigen. In dieser Eindimensionalität kann er zum Diskurs des Herrn noch kommen, denn in dem Wechselspiel von Wissen und Wahrheit lernen wir nach Luhmann eine Beobachtung erster und zweiter Ordnung zu unterscheiden. Doch bleibt, wie ich ausgeführt habe, diese Ordnungssuche zu einfach, weil sie die Beziehungen in ihrer lebendigen Komplexität ebenso ausklammert wie das Unbewusste. Wir können diese Diskurse daher auf Luhmann nur als Abgrenzungen gegenüber seinen Auslassungen anwenden.

4.5.2. Dekonstruktion des Diskurses der Beziehungswirklichkeit: das Simultane nach Baudrillard

Die symbolische Welt, ausgedrückt im Wissen über die Welt, richtet sich gegen das Imaginäre, begrenzt es, indem sie Ordnung schafft, uns eine Realität konstruieren hilft, in der wir uns – mehr kritisch oder meist eher unkritisch – orientieren und zurechtfinden können. Symbolisch muss alles passen, was der Ausdruck der Viabilität (auch bei Konstruktivisten) sehr schön versinnbildlicht: Die Realität muss immer passen, denn dies ist das wahrscheinlichste Kriterium, das bei ihrer Konstruktion taugt.

Für Baudrillard erscheint – auch wenn er sich nicht direkt auf den Konstruktivismus bezieht – in solchen Gedankengängen ein perfektes Ver-

brechen: „Die Perfektion des Verbrechens liegt in der Tatsache, dass es immer bereits vollendet ist – *perfectum*. Schon bevor es sich ereignet, ändert es den Lauf der Welt, wie sie ist. Also wird es niemals aufgedeckt werden. Es wird kein Jüngstes Gericht geben, das über Strafe oder Vergebung befindet. Es wird kein Ende geben, weil die Dinge immer bereits geschehen sind. Weder Resolution noch Absolution, sondern unbeirrbar den Vollzug der Konsequenzen.“ Der Konstruktivismus gehört zu jener Bewegung, die uns die geordnete symbolische Welt zerstört hat. Für die Viabilität zählt alles, was passt, d.h. zugleich nichts, denn nichts passt nicht wirklich immer. „Die große Frage der Philosophie war: ‚Warum gibt es etwas und nicht nichts?‘ Heute lautet die richtige Frage: ‚Warum gibt es nichts und nicht etwas?‘“ (Baudrillard 1996, 12)

Die Wahrheit im Sinne eines Etwas scheint entschwunden. Dies eröffnet Unschärfen, aber auch Freiheiten: So sitzt das Wissen am Platz der Wirklichkeit in den Diskursen über Beziehungen und eröffnet uns stets neue (un)passende Formen des Zusammenlebens.

Als scharfer und kritischer Denker dekonstruiert uns Baudrillard allerdings gerade unser schönes Bild der freien Kommunikation in Beziehungen. Er nimmt den Diskurs der Beziehungswirklichkeit in eine kritische Analyse und zeigt seine Kehrseite auf, weil und insofern er die Besetzungen ein klein wenig verschiebt.

Was sitzt denn in heutiger Kommunikation – zugespitzt formuliert – auf dem Platz des Einen? Mit meinem Modell sage ich immer der a/Andere. Wenn ich kommuniziere nehme ich meine Vorstellungen über imaginäre andere (a) oder symbolische Andere wahr. Damit scheinen Ausgangspunkte definiert. Aber was bedeutet dies näher?

Im Diskurs des Herrn haben wir die Wahrheit, im Diskurs des Wissens das Wissen, die auf dem Platz des Einen sitzen, im Diskurs der Beziehungen aber können wir keine Gegenstände, keine Objekte, kein eindeutiges Wissen und schon gar nicht mehr eine Wahrheit eintragen. Hier regiert das Nichts, insofern nichts unmöglich ist, was diesen Platz als eigene Imagination oder Angebot des Marktes (der Anderen) nutzt.

An dieser Stelle passen Baudrillards Analysen treffend in meine Diskurstheorie. Auf dem Platz des Einen eröffnet sich heute aus seiner Sicht ein projektives Universum, das imaginärer (a) und symbolischer (A) Natur ist: Und darin steigert sich eine Dramatisierung der Projektionen in bisher unbekannter Weise. Hier findet das eigentliche Ende der Metaphysik und die Erschaffung der Hyperrealität statt (vgl. Baudrillard 1994, 14). Was ist geschehen?

In der bürgerlichen Gesellschaft nahm man sich in einem privaten und öffentlichen Raum zur Kenntnis. Darin war stets eine Entfremdung eingeschlossen, die durch a/A auf dem Platz des Einen für uns auch symbolisiert ist: In den eigenen Imaginationen (a) sind wir von der übrigen Welt abgeschlossen, durch das Imaginäre geschützt, aber auch durch den Empfang des Anderen entfremdet. In unseren Reduktionen auf das, was für uns wichtig ist, entsteht so ein symbolischer „Gewinn der Entfremdung, der darin besteht, dass das Andere existiert, und darin, dass sich die Andersheit sowohl zum Besten als auch zum Schlimmsten wenden kann.“ (Ebd., 18) Die Konsumgesellschaft, so argumentiert

Baudrillard weiter, wird unter dem Zeichen solcher Entfremdung als Schauspiel erlebt, das, so setze ich hinzu, die Spannung von a/A systematisch entfaltet: Das Imaginäre treibt an und das Symbolische begrenzt, ein unendliches Spiel mit Variationen und Gewinnen und Verlusten. Die Lebens- und Beziehungswelt nimmt hier am Platz des Einen dramatische Formen an: Hier erscheint das „ich will“, „ich setze fest“, „ich unterdrücke“, „ich entfremde“ usw. Diese Dramatisierung des Egoismus und Ausschlusses bedeutet aber auch Verführung und Genuss.

Doch dieses Bild trägt mittlerweile. Das Drama der Entfremdung wird durch die „Ekstase der Kommunikation“ abgelöst, und deren Erscheinungsform ist nicht mehr das Schauspiel, sondern die Obszönität. Obszöne Szenen gab es auch früher, wenn Verborgenes, Dunkles, Verdrängtes an das Licht des Schauspiels gebracht wurde, aber die neue Obszönität ist anders: Sie zielt auf Sichtbares, auf eine Obszönität, die das Geheimnis selbst zerstört, die vollständig Information und Kommunikation verkörpern will.

Solche kalte Obszönität finden wir in den virtuellen Wirklichkeiten unserer Informations- und Datennetze, im Fernsehen, Radio, in den multimedialen Einschlüssen und Vernetzungen unserer Lebenswelt. Diese Obszönität korrespondiert mit dem Tauschcharakter der Waren im Kapitalismus, die die freie Beweglichkeit, die Austauschbarkeit vor jeden Sinn eines Gebrauchs stellen, „die Warenform ist das erste große Medium der modernen Welt“ (ebd., 19). Die Botschaft dieser Medienform ist allein Zirkulation, sie ist immer die gleiche: Realisierung des Tauscherts. Und dies ist nach Baudrillard eine Form der Ekstase: „Der Markt ist eine ekstatische Form des Güterverkehrs, so wie Prostitution und Pornografie ekstatische Formen von sexuellem Verkehr (*circulation*) sind.“ (Ebd., 19 f.)

In der Kommunikation entfaltet sich nun ein Universum, das die Ware noch hinter sich lässt. Die Information drängt dazu, alle Ereignisse – nicht nur Waren –, alle Räume, alles Erinnern, ja, ständig den Platz des Einen nur für sich zu vereinnahmen. Werten wir dies als äußerer Beobachter, so wie es Baudrillard tut, dann erscheint dieser Vorgang als obszön. In dieser obszönen Vereinnahmung erscheint die Kommunikation als einzige Funktion: Das ist Ekstase.

Information und Kommunikation, die Baudrillard anspricht, sind verändert; sie sind aus der Lebenswelt der dramatischen, entfremdeten, persönlichen Beziehungswirklichkeit in eine Virtualität verschoben, die durch radikale Veränderungen dieser Lebenswelt selbst bezeichnet ist. Beispiele dafür treten immer deutlicher hervor:

- ▶ an die Stelle der heißen Sexualität mit ihrer Promiskuität, ihren im Privaten angesammelten Imaginationen, Verdrängungen, Geheimnissen und akkumulierten Objekten der Liebe und Perversion tritt die kalte Obszönität einer unablässigen Reizung, einer Serialität von Mustern in Seifen-Opern und Talk-Shows, einer erbarmungslosen Übersättigung, die alles zerredet, bezeichnet und bespricht;
- ▶ sie wird begleitet durch Digitalisierung, Reduzierung auf elementare binäre Codierungen, die das Lebendige zum Verschwinden bringen und alles in die

Trivialisierung nach einfachsten Wahlmöglichkeiten verschieben: Frage/Antwort, Reiz/Reaktion, trial/error; dies sind Erscheinungsformen einer unangreifbar erscheinenden Codierung von Lebenswelt, die sich einer künstlichen Ekstase ausliefert: Hier werden die Fotos über die Realität „realer“ gestaltet und erlebt als das, was sie abbilden wollten;

- ▶ die Informations- und Nachrichtennetze sollen Freiheit (der Information) erhöhen, Bewegungsräume schaffen, aber in der Wahrnehmung übersättigen sie die Räume, versperren sie dadurch; ich erfahre nur noch, was man mir gibt, nicht mehr das, was ich will; oder anders gesprochen: Das, was ich will, wird immer mehr zu dem, was man mir gibt;
- ▶ Zufalls- und Rauschformen nehmen als Wettkampf ekstatisch zu und lassen Ausdrucks- und Wettkampfspele immer mehr verschwinden, d.h. die szenischen Spiele des Spiegels, der Herausforderung oder Andersheit nehmen ab, und die sinnliche Verführung wird mehr und mehr durch Faszination ersetzt; diese tötet das Imaginäre und bevorzugt die Körperlosigkeit, die Blicke ohne Objekte, die Bevorzugung der Aktion vor dem Sinn, der Oberfläche vor der Tiefe und Schwierigkeit; da mögen im Fernsehen auch noch so viele Körper gezeigt werden, das virtuelle Zeigen allein dokumentiert ja schon die Körperlosigkeit des Betrachters; der eigene Körper geht so im Sehen gleich mit verloren; Begehren, Leidenschaft, Verführung werden durch Zufall, Glück und Rausch verdrängt (ebd., 22);
- ▶ Innerlichkeit wird ausgetrieben und durch Fixierung auf die äußerlichen Ekstasen der Kommunikation ersetzt: Alles wird nah und kommt nah, Schutzzonen des Privaten verschwinden, selbst der eigene Körper wird in seinen Abschirmungen überstiegen (virtuelle Realität als Erfahrung im Schonraum reiner Künstlichkeit), größte Offenheit für alle Informationen erzeugt größte Verwirrung; dies ist kein Realitätsverlust, sondern eine Übermacht von Realitätsnähe und der darin verkehrenden Objekte, eine totale Unmittelbarkeit und damit Transparenz von Welt; darin wird der Mensch Beute der Obszönität von Welt;
- ▶ so wie die Satelliten die Erdumlaufbahn besetzen und ständig Kommunikation abstrahlen, so führt die Verräumlichung des häuslichen Universums zu einer Satellitisierung der Lebensräume und des Empfangs von Kommunikation, der das Private, das Intime, das zugleich das Andere und Fremde benötigt, um sich als menschliches Miteinander, als reale Beziehung zu erleben, in den Bereich des Virtuellen stellt, wo alles bloß noch im Simultanen erlebt werden kann (vgl. ebd., 14);
- ▶ das Obszöne korrespondiert mit dem Gleichgültigen: Alles kann erscheinen, solange es viabel ist; wo aber soll ein Kriterium in der Post/Moderne für die Begrenzung des Viablen noch eindeutig abgeleitet werden? Das Obszöne vernichtet auch keineswegs die Menschheit oder das Sehen oder Denken; es wird zu einer neuen kollektiven Werthaltung, es fördert „Rituale der Transparenz“ (ebd., 28), in der Bilder sich mit unserem Begehren (a), unseren Imaginationen auf dem Platz des Einen vermischen, den Anderen in einer virtuellen Ausstattung in unsere Imaginationen (a) zurückkehren lassen und

hier alle Wahrnehmung überschwemmen, übersättigen. Damit wird die Differenz zwischen a und A verwischt, das Andere in Form von Bildern, Klischees, Reizen der Information und deren Allgegenwart nimmt den privaten, intimen Imaginationen die Räume, die Freiheit, die individuelle Vielfalt, und führt in die simultane Welt unendlicher Promiskuität von Bildern. Disneyland ist nicht mehr nur ein Ort, an dem man die Realität des Scheinhaften nach langer Reise erfährt (diese reale Erfahrung der virtuellen Einbildung kostet uns extra etwas), sondern ein Regelfall des täglichen Medienkonsums ohne Extrareise in die Allgegenwart der Disney-Klischees bei der Bedienung des Fernseherers;

- ▶ das Simultane regiert: „Vor kurzem war man von der Angst beherrscht, den anderen zu gleichen und sich in der Menge zu verlieren. Angst vor der Konformität, Besessenheit von der Differenz. Wir brauchen eine Lösung, die uns davor bewahrt, den anderen zu gleichen. Heute geht es darum, lediglich sich selbst zu gleichen. Sich überall wiederzufinden, vervielfältigt ... – überall der gleiche Schlag, und er flimmert über alle Bildschirme zugleich.“ (Ebd., 33) Die Differenz zwischen den Subjekten scheint auf eine innere Differenzierung verschoben, an die Stelle der Verwandlung in ein anderes und fremdes Wesen (etwa Mensch zu Tier) tritt nunmehr die Bevorzugung des Bildes eines geklonten Wesens: Ganz mit sich selbst gleich. So wird die neue Lösung zu einer Scheindifferenz, die das Simultane aufgrund der Isolation des Individuums in seinen Metaphern einer schönen Wohnung (einsam und behaglich, anonym und differenziert) begräbt; das ist wirkliche Vermassung, ohne noch eine Masse zu benötigen;
- ▶ die Simulation trägt keinen Wert mehr in sich, der Zwecke, Sinn, Ziele, Normen und Bezugsgrößen herleiten kann; nur das Ereignis selbst in seinem nicht zu sättigenden Drang erscheint; alles ist auf dem Platz des Einen möglich, jeder kann hier erscheinen, alle Wahrnehmung ist überschwemmt und bezieht sich auf alle und keinen. Darin bleiben Zwecke, Sinn, Normen usw. durchaus erhalten, aber sie werden durch das Nebeneinander und die seriellen Reihungen neutralisiert; sie scheinen alles kontrollieren und ersetzen zu können. Doch der Schein trügt, denn im Diskurs des Simultanen, der sich als kommunikative Beziehungswirklichkeit anbietet, sitzt die Simulation auf dem Platz des Einen, sie agiert gegen alle Subjekte und mit ihnen, sie konstruiert Wahrheiten in unendlicher Fülle der Augen-Blicke, um als wirkliches Wissen akkumuliert zu werden. Es ist dies nur jener gelebte Teil einer virtuellen Beziehungswirklichkeit, die sich nicht dem realen Anderen in direkter Begegnung, sondern dem virtuell vermittelten a/Anderen im Simultanen stellt; beide Ebenen müssen als Beobachterpositionen deutlich unterschieden werden, um auch noch zu erkennen, wie z.B. der virtuelle Andere immer mehr unser tatsächlich gelebtes Bild vom anderen und sein Verhalten als Anderer bestimmen. Aus dieser Differenz entspringt aber auch Freiheit als Verweigerung des Simultanen und Rückkehr zum Privaten und Entfremdeten. Aber dieses Wissen ist unmöglich. Diese Unmöglichkeit mag uns verführen, das Simultane als unbefriedigend zu bekämpfen. Baudrillard argumentiert

anders als ich. Für ihn ist die Verführung durch das Scheinhafte (Wie tarnt und maskiert man sich? Wie verstellt man sich? Wie wird man selbst zum Schein?) die Chance, den Erfassungs- und Ermittlungsmethoden der Informations- und Kommunikationsgesellschaft zu entgehen (ebd., 59 f.). Den Schein gegen das System des Scheins einsetzen, so könnte man diese Sicht nennen.

- ▶ Im Simultanen wird das Ziel der Moderne, die Subjektivität zur Geltung zu bringen, als unmöglich entlarvt. Das Subjekt sitzt den Wahrnehmungen bloß noch gegenüber, seine Aktivität in dem Spannungsverhältnis ist beschränkt, weil es bereits mit Reizen überschwemmt und mit Konstruktionen in bunter Vielfalt zirkulär in eine simultane Wirklichkeit eingebunden ist. Der Diskurs des Wissens will solche Subjektivität am Platz der Konstruktion dazu bringen, die Objekte seines Wissens in subjektive Wahrheit zu überführen. Aber so wie das Objekt-Werden des Subjekts absurd ist, ebenso inkonsequent ist es, „vom Subjekt-Werden des Objekts zu träumen“ (ebd., 71). Die Wissenschaften vermögen es nicht, die kommunikative Struktur des Simultanen durch ihren Wunsch nach Wahrheit auf dem Platz der Wirklichkeit zu besänftigen, sondern sie verschärfen – besonders als Konstruktivismus – noch das Problem, indem sie die Unmöglichkeit solcher Wünsche selbst begründen. Baudrillard sieht zwei Seelenregungen, die in solcher Welt noch übrigbleiben:
 - ▶ die Gleichgültigkeit kehrt aus der Kälte der simultanen Welten zu den Subjekten zurück und überschwemmt diese, indem die Welt selbst als gleichgültig erscheint;
 - ▶ die Ungeduld kommt ebenfalls aus der Welt, in der sich alles überstürzt, eilt, wo die zu langsamen Dinge die Geduld verlieren lassen (ebd., 74 f.). Aber neben diese, so möchte ich kritisch einwenden, treten eben auch alle anderen möglichen Regungen, denn im Diskurs der simultanen Kommunikation sind die Grenzen aufgelöst, ist der Sinn neutralisiert, und die Bevorzugung der Wahrheit auf dem Platz der Konstruktion führt zu unendlichen Verdünnungen von Wahrheiten, zu Klischees und Aktionen, die Bild neben Bild stellen, Bild nach Bild produzieren, bis die Wirklichkeit von solchem Wissen so überreizt und überschwemmt ist, dass als Resultat ihre Verkehrung erzeugt wird: die Unwissenheit.

Die Obszönität lässt das Sehen selbst verschwinden, es gibt nichts mehr zu sehen außer das Sehen selbst. Dies mag das Zappen durch die Fernsehprogramme erklären, wo Ablenkung, Zufall, Rausch und Glück einer Auswahl an die Stelle eines Begehrens nach vertieftem Sinn und Auseinandersetzung rücken. Die Wirklichkeit, die mit Obszönität übersättigt wird, hat in solcher Übersättigung noch nicht einmal mehr das Reale, das den übersättigten Platz, auf dem das (Un)Wissen sich tummelt, durch hintergründige und nicht vorhergesehene Ereignisse relativiert: In den Relativierungen gibt es kaum noch Relativierendes; das Reale selbst scheint in einer Identität mit dem relativen Wissen aufzugehen.

Hier unterscheidet sich meine Sicht von Baudrillard. Für ihn ist das Reale die Obszönität selbst (ebd., 26), für mich ist die Obszönität mit der Analyse schon ein Wissen. Es wird vorübergehend sein. Der Platz des Realen kann nicht bemächtigt werden. Bei Baudrillard heißt es ganz in diesem Sinne: Wenn die Obszönität wirklich in vollständigem Maße wahr würde, „dann wäre es nicht zu ertragen. Wenn dies alles wahr würde, hätten wir wirklich die Obszönität, das heißt die nackte Wahrheit, die wahnsinnige Anmaßung der Dinge, ihre Wahrheit zum Ausdruck zu bringen. Ihr Schicksal bewahrt uns glücklicherweise davor, denn auf dem Gipfelpunkt angekommen, beim Versuch, sich zu verifizieren, kehren sich die Dinge um und fallen ins Geheimnis zurück.“ (Ebd., 28) Hier allerdings wechselt Baudrillard in den Diskurs des Wissens und setzt die Wahrheit auf den Platz der Wirklichkeit als Unmögliches. Ich setze im Diskurs der Kommunikation (Beziehungen) das Wissen auf den Platz der Wirklichkeit – und zwar als unmöglich vollständig Obszönes. Aber es hat in unseren Wirklichkeiten heute zunehmend den Anschein, als könnte die Obszönität den Sieg davontragen. Baudrillards Weg drängt darauf, die Theorie – Diskurstheorie – zur Verführung zu benutzen, um die Welt mit ihren eigenen Waffen zu schlagen: Regiert das Simultane, so muss auch die Theorie simultan werden; verliert die Welt die Wahrheit, so muss auch die Theorie die Wahrheit verlieren; spricht sie von Exzess und Opfer, muss sie selbst als solche vorgestellt sein (ebd., 76 f.). Die Position der Theorie fordert die Wirklichkeit heraus. Hier sitzt das Wissen auf einem unmöglichen Platz, hier ist die Theorie ungehorsam: Hier sollte sie es sein. Diesen Platz dekonstruktiv zu besetzen und die Besetzung zu steigern, dies scheint mir die Perspektive zu sein, die uns Baudrillard besonders anrät (vgl. bes. ebd., 80 f.). Mit Baudrillard habe ich den Diskurs der Beziehungswirklichkeit dekonstruiert. Sehr schön wäre die Hoffnung, dass sich Subjekte a/Anderen stellen, Wahrheiten im Nach- und Nebeneinander konstruieren, um dann in der Wirklichkeit ein Wissen über sich zu entfalten, das sie antreibt, kritischer mit ihren Wahrnehmungen umzugehen. Die Gegenwart der Kommunikation ist aber nur teilweise beziehungsmäßig selbstaufklärend, sie ist in großen Teilen obszön besetzt: Das Wissen agiert als eine Zurschaustellung der dümmsten Einfälle und der blödesten Verflachungen menschlichen Geistes. Am Reißbrett des illusionären Schwachsinns erfundene Beziehungsmuster werden zum Vorbild einer Obszönität der eigenen, gelebten Beziehungen: Da möchte man so sein wie, das empfindet man so tief wie, da ist man so einsam wie, oder so verliebt wie, immer nur noch *wie*. Die Diskurse des schwachen Sinns eröffnen sich. Die Zirkulation des Schwachsinns fordert nach der Ekstase des Schwachen: Leicht lesbar, leicht verdaubar, leicht sehbar, leicht genießbar. Angesichts der Lichtgeschwindigkeit der Wellen, die die Faszination in die Häuser tragen, verliert der Langsame, der Reflektierte, der, der in die Tiefe sehen will, an Bedeutung und Einfluss. Die individualisierte Differenzierung führt als simultane Re/Konstruktion zur Schnell-Lebigkeit und zum Mangel an Nachdenken. Ein Ende der Diskurstheorie deutet sich an. Was sollen wir auch mit diesen gedankenschweren Klötzen einer Selbstreflexion, die kaum lesbar, schwer verdaubar, unsichtbar und nur mit Lustaufschub genießbar sind?

4.6. Zur Dekonstruktion der interaktionistisch-konstruktivistischen Diskurstheorie

Der Beobachter, der bis hierher durchgehalten hat, bemerkt, dass ich ein „unheimliches“ Sprachspiel aufziehe, das mit Beobachtungen, mit Vermutungen über Verbindungen von Perspektiven, mit Wechselspielen in den Diskursen und mit bestimmten Konstruktionen arbeitet, die man am besten dann durchschaut, wenn man sie eigenständig anwendet. Dies ist das Spiel der Diskurse überhaupt, die sich ein Konstrukt bilden, das wir uns als Wirklichkeiten einbilden können, um es dann als Bedingung der Möglichkeit von Wirklichkeiten in unseren Köpfen zirkulieren zu lassen.

Also spielen wir dieses Spiel. Überlegen Sie sich als Leser irgendeinen Diskurs und beweisen Sie, dass es nicht möglich wäre, ihn in die Tafel der vier Diskurse einzutragen. Sie können das nicht beweisen, wenn Sie nicht gänzlich andere Plätze und Besetzungen finden. Sollten Sie aber so die Voraussetzungen für Diskurse ändern wollen, dann müssten Sie Ihre Plätze und Besetzungen einführen, was dieses Spiel von neuem in Gang setzt. Wir könnten dann streiten, ob Ihre Plätze und Besetzungen geeigneter, interessanter, kultur- und gesellschaftsbezogener als die hier gewählten sind. Aber dazu müssten Sie erst einmal die hier gewählten Plätze und Besetzungen kritisieren. Und dies könnten Sie dann am besten tun, wenn Sie Diskurse fänden, die nicht in die vier Diskurse passen. Aber gibt es solche? Hier wissen wir, dass jeder Diskurs sich gegen Kritik dadurch immunisiert, dass er auf der Bühne des Argumentierens bereits *als Diskurs* erscheint.

Manche Konstruktivisten entlasten sich an dieser Stelle, indem sie zu sozialen Fragen gar nicht Stellung beziehen, was dieses Beobachtungsfeld dann nur schlicht Anderen überlässt. Andere bestreiten aus dekonstruktivistischer Absicht *jedes* Modell. Aber in jeder Dekonstruktion schlummert eine konstruktive Herausforderung: Sie müssten nachweisen, dass das hier vorgestellte Modell nicht passend für diese oder jene Orientierung, Perspektive, Handlung usw. ist, was Sie in den Zugzwang setzt, sich selbst ein anderes Modell zu bilden. Und diese Herausforderung benötigt der Konstruktivismus, da er sich zugibt, dass *eine* Musterlösung für alles nicht mehr taugt.

Die Positionen, Rollen, Orte und Zeiten sowie soziale Einstellungen von Beobachtern helfen uns, das Phänomen *Diskurse* näher zu erfassen. Dabei unterstellte ich bisher, dass der Beobachter keinesfalls ohne einen Platz der Beobachtung auskommt, was zugleich die Perspektive seiner Beobachtungen ausdrückt, dass er zudem in solcher Perspektive den einen oder anderen Fokus wählt, was den Inhalt, das Thema, den Gegenstand oder die mehr oder minder zielgerichtete Suche in seinen Beobachtungen als vorausgesetzte Teilnahmebedingung charakterisiert. Insoweit scheint meine Unterstellung gültig zu sein: Beobachter benötigen Plätze, von denen aus sie schauen, und Besetzungen, nach denen sie sich orientieren, wenn es um Diskurse geht. Denn wenn Diskurse, wie ich eingangs herausstellte, jene Regeln enthalten, nach denen etwas überhaupt

gesagt werden kann, dann setzt dies eben Plätze und Besetzungen voraus, von denen aus etwas gesagt wird.

Nun habe ich allerdings in diese Betrachtung bereits etwas eingeschmuggelt, was der universitäre Diskurs als *eine* Möglichkeit aufzeigt: Ich habe in der symbolischen Weise, die auf dem Platz des Einen das Wissen benutzt, um am Ende zu Meisteraussagen zu kommen, *in der hier vorgelegten Darstellung selbst zu dieser Möglichkeit* gegriffen, um aus solcher Ableitung andere Möglichkeiten aus dieser schon vorher gewählten Perspektive aufzuzeigen. Damit aber ist dieses Aufzeigen selbst schon einseitig (ein Diskurstyp), denn es zeigt ja alles aus der symbolischen Perspektive des Diskurses des Wissens auf, obwohl wir gleichwohl z.B. im Blick auf das Subjekt und die anderen/Anderen die symbolische Seite zu übersteigen versuchen.

Was bedeutet dies? Es bedeutet, dass symbolische Theorie- und Diskursbildung keinesfalls mit anderen Beobachterebenen zusammenfällt. Es gibt keine imaginären oder realen Diskurse. Diskurse sind Versuche einer symbolischen Re/De/Konstruktion von Wirklichkeiten, deren Plätze und Besetzungen immer schon feststehen, wenn sie entlarvt werden. Dies kann nur durch Beobachter geschehen,

- ▶ die die Plätze in bestimmter eindeutiger Konstruktion als Perspektiven behaupten,
- ▶ die nur eine gewisse Anzahl von Plätzen vergeben, damit die Diskursanalyse selbst nicht in Unübersichtlichkeit, in Komplexität und mangelnde Durchsichtigkeit zerfällt,
- ▶ die die Plätze dann inhaltlich besetzen, um so Abfolgen von Argumenten und Zusammenhängen sich zu bilden, die damit auch Statthalter und Stellvertreter auf diesen Plätzen für Vorgänge sich konstruieren, die sie anderen Ortes (z.B. imaginär oder real) beobachten,
- ▶ die auch die Anzahl der möglichen Besetzungen begrenzen, um nicht in Verwirrung oder Verrücktheit zu enden (eine Doktrin des universitären Diskurses besagt, dass die einfachsten Lösungen auch die besten seien),
- ▶ die eine Zirkularität im Wechselspiel der Plätze und Besetzungen konstruieren, um so Ursachen und Folgen, Wirkungen und Wirkungsweisen überhaupt unterscheiden zu können, die dabei aber immer nur eine gewisse beschränkte Beschreibung des zirkulären und systemischen Wechselspiels vornehmen, weil sonst keine Über-Sicht (was ein Über-Sehen einschließt) erreicht werden kann,
- ▶ die aber insgesamt nie abschließend sagen können, welche Plätze und Besetzungen für immer und alle Fälle relevant sein werden, weil sie solche Relevanz nur aus der zeit-, raum- und interessebezogenen Verständigung über ein Problem selbst erst ableiten und gewinnen können.

Diese von mir geforderte Offenheit nun erscheint im universitären Diskurs vielen Selbstbeobachtern als unerträglich. Also nehmen sie die anderen Diskurse und suchen Argumente, um diese aus dem Diskursgeschehen auszuschließen. Als Selbst-

beobachter können sie nun ihrer Positionen gewiss werden und behaupten, dass es diese ausschließliche Sicht sei, die richtig sei, die zu etwas führe, die sich lohne usw. Nehmen wir ihre Beweise für sich, so werden wir oft gar nichts entgegen können, denn ihre Konstruktionen mögen völlig schlüssig sein. Anders sieht es erst aus, wenn wir ihre Ausschließungen und Auslassungen bemerken. Als Fremdbeobachter werden wir sie darin stets entlarven können, weil und insofern bereits unsere vier begrenzten Plätze und Besetzungen sehr vielfältige Möglichkeiten der Relativierung anbieten. In die Überlegungen des konstruktivistischen Modells zur Lebensweltanalyse haben wir die Offenheit weiterer Plätze von vornherein eingebaut. Und diese Vielfalt wird zur Unendlichkeit, je mehr wir differenzierende Positionen und Perspektiven einführen; sie wird nie ausgeschöpft, schon gar nicht durch unsere endliche Bestimmung von ausgerechnet vier Diskurstypen oder einem konstruktivistischen Lebensweltmodell, die damit der Unendlichkeit ein Schnippchen schlagen wollen und sich in den möglichen Variationen scheinbar *nur* ins Unübersichtliche auflösen (unübersichtlich für den, der sie schon in ihrer Übersichtlichkeit schwierig findet). Unsere beschränkte Möglichkeit zeigt, dass Unterschiede Unterschiede machen, aber Beobachter ertragen nicht unendliche Unterschiede. Dabei hatten wir nur vier Plätze und fünf Besetzungen. Und wo wird sich das Leben auf nur vier Plätze und fünf Besetzungsmöglichkeiten reduzieren lassen? Dabei haben wir ein klar erscheinendes Lebensweltmodell. Aber wo wird diese Strukturierung schon mit den Ereignissen immer passend zusammengehen?

In solcher Auf-Lösung bevorzugen Konstruktivisten ähnlich wie Pragmatisten die Lösung. Für Menschen gibt es nun einmal nur endliche Lösungen. Manche sprechen – insbesondere angesichts erfolgreicher Erfahrungen in der systemischen Therapie – auch davon, dass deshalb der Konstruktivismus eher lösungs- als problemorientiert sei, Zirkularität statt Linearität oder Kausalität bevorzuge. Aber von welchem Platz und mit welcher Besetzung wird gesprochen? Welchen Diskurs können wir hier entlarven?

Eine nähere Beschäftigung mit Diskurstheorien wird den Konstruktivisten darüber belehren, dass die Lösungen, die über den Platz der Wirklichkeit zirkulieren, immer wieder Probleme hervorbringen. Er wird auch darüber belehrt, dass es durchaus lineares und kausales Denken geben muss, bevor wir überhaupt die Zirkularität bemerken können. Wir sitzen zu oft in den Fallen einer Ursache-Wirkungs-Beschreibung, um uns eine Übersicht, eine Ordnung, klare Feststellungen und mit Anderen koordinierte Handlungen zu ermöglichen.

Setzen wir also den konstruktivistischen Diskurs in unsere Diskurse ein. Was ist bei ihm am Platz des Einen? Und schon befällt uns eine gewisse Verzweiflung, weil eine Konstruktion von Wirklichkeit aus konstruktivistischer Sicht vielfältige Ausgangspunkte haben kann: Die Subjekte, die Subjekte als andere, fremde Andere, das Wissen, die Wahrheit (als Wahrscheinlichkeit). Und wie soll die Wahl einer Besetzung auf dem Platz des Einen gerechtfertigt werden? Ist der Konstruktivismus nun eine Meisteraussage, die er vorgeblich nicht sein will? Ist er ein Wissen, was aber von Anderen als Wissen bestritten wird? Ist er ein Subjekt, nur weil er von Subjekten vertreten wird? Ist er beim jeweils Anderen,

weil er nie nur bei einem Subjekt bleiben kann? Ist er ein Teil meines anderen, meiner Wünsche etwa, Andere zu belehren?

So wie ich den Konstruktivismus darstelle, muss er seine Naivität überwinden. Er ist immer schon in Interaktionen gefangen, wo er eben noch autonom zu sein meinte. Es ist sinnlos, ihn vorwiegend aus biologischer oder naturwissenschaftlicher Klarheit ableiten zu wollen, weil diese auch nur bestimmte Diskurstypen generieren und seine Chancen auf weitreichende *kulturelle* Perspektiven eher behindern als fördern. Und er ist diskursiv in sich selbst gefangen, weil seine Diskurse sich nicht eindeutig begrenzen lassen. Wird er damit Opfer der von ihm behaupteten Zirkularität? Was bleibt?

Konstruktivist: Nenne mir deine Plätze! Du wirst um eine zu begründende Auswahl nicht herumkommen. Aber dies schmälert eine Fantasie auf weltumspannenden Erfolg, denn die Wahl von Plätzen, dies ist seit jeher das Leid der Erkenntnistheorie, wird nie vollständig passend sein, weil jede Wahl die Erkenntniskritik auf den Plan ruft.

Konstruktivist: Nenne mir deine Besetzungen solcher Plätze! Du wirst um eine reduzierende Einfalt nicht herumkommen. Und dies führt in deine Lösungen alle Probleme wieder ein, vor denen du dich zuvor in naiver Selbstüberschätzung so sicher fühltest.

Und doch mag sich der Konstruktivist von anderen Theorien, dadurch diese herausfordernd, insoweit unterscheiden, dass er nunmehr seine Wahl kritisch zu reflektieren und für andere offenzulegen weiß: Der Diskurs des Konstruktivismus kann nicht anders operieren, als die Plätze und Besetzungen selbst für Beobachter zur Beobachtung freizugeben, die Positionen durch vielfachen Wechsel der Perspektiven zu verunsichern, auch wenn gewiss ist, dass Re/De/Konstruktionen nur von einem Platz mit sicherer Besetzung aus diskursiv geschehen können.

Sein darin sich begründender Antidogmatismus mag für viele Hoffnung sein, die zuvor sich in *einer Sicht* festgefahren hatten, die immer nur mehr desselben sehen und herstellen konnten und damit Lösungen für eine andere Zukunft sich und Anderen blockierten. Sie erleben nun eine neue Freiheit jenseits der Dogmen. Solch Antidogmatismus aber mag auch dazu verführen, dass Konstruktivisten apolitisch und weltfremd werden, wenn sie nicht Vorlieben dafür entwickeln, auch gezielt nach jenen heiklen Stellen in der sozialen Entwicklung der Post/Moderne Ausschau zu halten, die über eine momentane Hilfe zur Selbsthilfe in der Therapie oder in bewusst bearbeiteten Lebenskrisen hinausreichen. Dies bedingt das systemische Zusammenwirken von Diskursen und allen Wirklichkeiten der Lebenswelt: Sie lassen sich nur je ausgegrenzt betrachten und wirken hinter unserem Rücken doch stets zusammen. Kleine, lösungsorientierte Hilfen mögen zu großen Veränderungen zusammenwirken, aber oft helfen auch nur größere Veränderungen, um kleine Hilfen nicht zu ersticken. Diskursanalysen aber können, wie wir weiter oben z.B. mit Foucault und anderen gesehen haben, durch ihre Problemorientierung Beobachtern helfen, Bedingungen von Lösungen transparenter werden zu lassen. Sie sind damit Voraussetzungen für Entscheidungen von Verständigungsgemeinschaften im kleinen und im großen,

sofern es überhaupt noch gelingt, sie in der Verständigung zur Zirkulation zu bringen.

V. Der Zirkel von Beobachtungen – Beziehungen – Lebenswelt: Fragen an den interaktionistischen Konstruktivismus

Von Leserinnen meiner Texte und Seminarteilnehmern sind mir zahlreiche Fragen gestellt worden, von denen ich einige in diesem Kapitel aufnehmen möchte, um ansatzweise einen Dialog zu ermöglichen. Aus dieser neuen Perspektive werden vor allem Klärungsversuche und Illustrationen unternommen, die wesentliche Anliegen der interaktionistisch-konstruktiven Theorie verdeutlichen helfen sollen. Damit will ich nicht den Gang der Argumentation im einzelnen wiederholen und zusammenfassen, sondern nochmals neu auf das Thema konzentrieren.

Die Fragen wurden von mir in eine argumentative Reihe gebracht, die sich auf wesentliche Punkte meiner Argumentation bezieht. Vier Thematiken stehen dabei im Vordergrund:

- (1) Zur Rekonstruktion der Argumentation: Welches sind die wesentlichen Argumentationsschritte in „Die Ordnung der Blicke“ und worin liegen Probleme, Auslassungen, offene Fragen?
- (2) Zur Topik der interaktionistisch-konstruktiven Beobachtertheorie: Hier soll – unter Voraussetzung der differenzierteren Analysen in den vorhergehenden Kapiteln – *vereinfacht* beschrieben werden, welche Beobachterbereiche der interaktionistische Konstruktivismus unterscheidet und mit welchen möglichen Vor- und Nachteilen dies verbunden ist.
- (3) Abgrenzung von anderen konstruktivistischen Ansätzen: Welche Unterschiede lassen sich gegenüber anderen konstruktivistischen Ansätzen in erster Linie hervorheben?
- (4) Subjektivismus oder Objektivismus?: Soll dem Beobachter oder der Beobachtung der Vorrang gegeben werden? Je nachdem, wie diese Frage beantwortet wird, erscheinen entweder ein allmächtiger, subjektiver Beobachter oder eine strukturelle, vorgegebene Lebenswelt. Als Kulturtheorie will der interaktionistische Konstruktivismus beide Seiten in einem Konzept vertreten, ohne in reinen Subjektivismus oder Objektivismus zurückzufallen. Hieraus erwachsen auch ethische Ansprüche.

1. Zur Rekonstruktion der Argumentation

Wenn man Ihre Texte liest, dann muss man sich oft auf Argumentationen einlassen, die man erst hinterher durchschaut. Können Sie uns bei der Rekonstruktion des Grundaufbaus Ihrer Argumentationen helfen? Genauer gefragt, warum haben Sie Ihren Text in die vorliegenden vier Kapitel gegliedert?

Das erste Kapitel dient einer Einführung in den Themenkreis, die allerdings dadurch in ihrer Hinleitung schwierig ist, weil sie die nächsten drei Kapitel schon voraussetzt. Ich habe mich bemüht, diese Vorausgesetztheit nur wenig anzu-

sprechen, um die Argumentation nicht zu verwirren. Aber rückblickend sehen die Leser/innen sicher deutlicher, weshalb die Position des Beobachters heute so wichtig geworden ist. Sie ist selbst ein Produkt der Kränkungen, die insbesondere im zweiten Kapitel herausgearbeitet werden.

Das zweite Kapitel ist sehr komplex, weil es auf unterschiedliche Theorieströmungen Bezug nimmt und drei umfangreiche Kränkungsbewegungen unterscheidet, die jede für sich sehr umfassend, schwierig, teilweise auch widersprüchlich ist. Ich versuche, diese Schwierigkeiten zu bündeln, um mir wesentlich erscheinende Aussagen zu den einzelnen Kränkungen zusammenzutragen. Hier kam es mir vor allem darauf an, bisherige konstruktivistische Theorien, die ich überwiegend in der ersten Kränkungsbewegung situiert sehe, in Hinsicht auf die Folgen aus der zweiten und dritten Bewegung zu diskutieren und dadurch die konstruktivistische Theorie zu erweitern. Ich glaube, dass der Konstruktivismus nicht ohne eine Interaktionstheorie und einen Blick auf das Unbewusste auskommen sollte. Das Verharren in der ersten Kränkungsbewegung wäre für mich immer ein zu bescheidener, verkürzter und nicht weitsichtig genug blickender Konstruktivismus. Sofern wir wissenschaftliche Argumentationen in ihren Veränderungen insbesondere im 20. Jahrhundert betrachten, scheinen mir mindestens diese drei Kränkungen beachtenswert. Aus der Sicht meines Ansatzes sollten wir sie in dieser Breite als Mindestanforderungen für re/de/konstruktive Arbeit ernst nehmen.

Sofern wir dies nicht wollen, weil wir uns vielleicht gar nicht für die Wissenschaft und die Begründung einer Erkenntniskritik interessieren, sondern vorrangig an Beziehungen interessiert sind – wie es für viele Konstruktivisten typisch ist –, landen wir direkt im dritten Kapitel. Mir ist wichtig, dass wir auch in solcher Deutung nie bloß Beobachter, sondern bereits auf Erkenntnisse festgelegte Teilnehmer und Akteure sind. Im dritten Kapitel wird die Argumentation des zweiten Kapitels gleichsam umgedreht: Aus der Sicht der Beziehungen erweisen sich die Unschärfen auch der wissenschaftlichen Blicke. Deshalb bemühe ich mich, die Psycho-Logik (als eine andere Logik) der Logik der Wissenschaften entgegenzustellen. Hier kehrt das Problem der Unschärfe des Erkennens aus der Sicht praktischer Beziehungen zu allen Versuchen zurück, die wissenschaftlich eindeutig über Menschen sprechen wollen. Aber auch umgekehrt: Diejenigen Konstruktivisten, die z.B. als Erzieher und Therapeutinnen sich eigentlich weniger für erkenntniskritische Fragen interessieren, sind schon vielfach mehr in diesen verstrickt, als sie es vielleicht bisher als vermeintlich freie Beobachter wahrgenommen haben.

Dabei ist nun folgender Umstand bemerkenswert. Sowohl im zweiten Kapitel als auch im dritten Kapitel werden aus jeweils unterschiedlicher Sicht Kränkungen und Unschärfen aufgewiesen, die wir meistens isoliert voneinander betrachten. In Kapitel II kommen die wissenschaftlichen Kränkungen zur Sprache, die schon auf der Inhaltsseite eine Überforderung der Wissenschaften darstellen. Dies wird argumentativ aus der Sicht verschiedener Theorien belegt. In Kapitel III kommen die Kränkungen auf der Beziehungsseite zur Sprache, die aber im Resultat noch größere Unschärfen aufweisen. Denken wir beides zusammen, dann erkennen wir rückblickend auch Berührungspunkte, Schnittmengen, Überschneidungen – oder wie immer wir diese gemeinsamen Perspektiven der Inhalts- und Beziehungsseite nennen wollen –, die bereits im ersten Kapitel als Wechselspiel zwischen Be-

obachter und Beobachtung angedeutet wurden. Jede wissenschaftliche Beobachtung benötigt subjektive Beobachter, die in Beziehungen stehen; jeder, der subjektiv in einer Beziehung steht, kann von äußeren, wissenschaftlichen Beobachtern verobjektiviert werden. Jeder Beobachter ist immer schon Teilnehmer in bestimmten Vorverständigungen. Jede Beobachtung und Teilnahme drückt eine Handlung aus, in der wir zugleich Akteure sind, auch wenn wir sehr unterschiedlich agieren können. Die Spannungen zwischen diesen Positionen und Perspektiven erfahren wir gegenwärtig in unserer Lebenswelt. Und sie ist als Konstrukt selbstverständlich auch in diesem Buch immer vorausgesetzt.

Die Lebenswelt ist eine notwendige Perspektive, wenn wir aus naiven, einseitigen Betrachtungen herauskommen wollen, die entweder nur reduktiv verobjektivierte Inhalte oder vorrangig subjektivierte Beziehungen kommentieren. Die Lebenswelt ist eine Beobachterperspektive, in der wir die beiden Momente – Inhalte und Beziehungen – stets vermittelt denken müssen. Das aber bedeutet, dass uns kein überwiegend bloß sprachreflexiv operierender „methodischer Konstruktivismus“ und kein solipsistisch begründeter „radikaler Konstruktivismus“ mehr genügen können. Konstruktivismus findet in einer Lebenswelt, dabei in einer Kultur und in sozialen Verhältnissen statt, ist also immer *sozialer Konstruktivismus*. Dies drückt mein Ansatz durch den Begriff der Interaktion aus: In jeder Interaktion ist ein soziales Moment eingeschlossen. Die interaktive Begründung ist dabei sehr weitreichend: Sie schließt alle drei Kränkungsbewegungen ein. In unseren Beobachtungen gebrauchen wir deshalb relativierte Perspektiven, ohne uns ganz der Absolutheit von verobjektivierten Zeichen und Aussagen entheben zu können; zu uns Selbst kommen wir immer nur zirkulär vermittelt mit Anderen; unsere Bewusstheit von Ordnungssuche findet ihre Grenzen an dem, was wir nicht gewusst haben, ebenso wie an dem, was uns unbewusst geblieben ist. Und diese drei Sichtweisen sind ihrerseits zirkulär aufzufassen: Unsere Subjektivität setzen wir z.B. als Absolutheit, um sie als relativ in Beziehungen und der Lebenswelt zu erfahren; unsere eigenen Probleme können uns unbewusst verborgen bleiben; der Andere kann uns als Verkünder wahrer Beobachtungen erscheinen. Hier herrscht eine ungeheure Perspektivenvielfalt, die wir in der Lebenswelt beobachten können.

Warum haben Sie dann Ihren Text nicht direkt aus der Perspektive der Lebenswelt geschrieben, in der sich die zuvor genannten Seiten vermitteln?

Ich habe das Buch „Die Ordnung der Blicke“ genannt, weil mir hiermit das Primat der Perspektivität deutlich bezeichnet scheint. Wir sind kaum in der Lage, aus einer vorrangigen Perspektive – etwa der Lebenswelt – durchgängig zu schauen. Mir scheint die gegenwärtige Erkenntnissituation der Menschen eher darin zu wurzeln, dass wir sehr unterschiedliche Perspektiven je nach Lage der Dinge, je nach Situation und Interesse bevorzugen. Diese Bevorzugungen scheinen mir im wesentlichen auf drei Seiten hinauszulaufen:

- ▶ eine objektivierete Welt, die durch Beobachtungen legitimiert ist und vorrangig dem wissenschaftlichen Denken zuzukommen scheint;
- ▶ eine Beziehungswelt, für die wir zugegebenermaßen in großen Teilen die Erkenntnislegitimationen und -schärfen der Objektivierung aufgeben müssen;

- ▶ eine Lebenswelt, in der wir uns in Mischformen zwischen den Ansprüchen engerer Beobachtung und offenerer Beziehungen verhalten.

Meist intuitiv bewegen wir uns mehr oder minder sicher zwischen diesen Welten, was heißt, dass wir als Beobachter, Teilnehmer oder Akteure durchaus zwischen ihnen zu unterscheiden wissen. Ich habe versucht, meine Intuition und mein implizites Wissen diesen Beobachtungsfeldern gegenüber explizit darzustellen.

Ich möchte noch einmal auf das zweite Kapitel zurückkommen. Ist die erste Kränkung nicht zu allgemein beschrieben? Haben Sie nicht viele Ansätze ausgelassen, die solche Kränkungen noch konkreter beschreiben?

Im Rahmen der ersten Kränkungsbewegung gibt es mittlerweile sehr viele Darstellungen, die einzelne Aspekte differenziert entfalten. Dies gilt für die sprachpragmatische Wende im Besonderen, da diese sowohl z.B. bei Apel als auch bei Habermas eine sehr breite Analyse erfahren hat. Aber diese beiden Autoren stehen auch nur für ein bestimmtes Rekonstrukt; es gibt sehr viele andere im Rahmen der Sprachphilosophie oder Sprachwissenschaft. Hier ist vor allem Richard Rorty zu nennen, der zahlreiche zusammenfassende Interpretationen geliefert hat, die sehr hilfreich für das Verständnis der ersten Kränkungsbewegung sind. Zudem habe ich als erste Kränkungsbewegung sehr stark auf das Verhältnis von absolut und relativ abgehoben, weil dies für den Konstruktivismus eine sehr wesentliche und oft vereinfachte Problematik ist. Damit treten andere Problemlagen notwendigerweise in den Hintergrund. Was die grundlegende Dekonstruktion der Metaphysik betrifft, so haben insbesondere französische Autoren, auf die ich mich oft beziehe, eine grundlegende Arbeit geleistet. Auf eine genauere Analyse z.B. von weiteren Autoren wie Lyotard, Glucksmann oder auch Vattimo, um nur einige zu nennen, habe ich verzichtet (vgl. dazu z.B. Welsch 1995), obgleich ich so die erste Kränkung noch stärker hätte erweitern können. Ich musste mich ohnehin in der Darstellung beschränken und viele Autoren übergehen, die auch für mich beim Verständnis der Kränkungen persönlich sehr wichtig waren. Hier ist z.B. John Dewey mit seinem pragmatischen Ansatz für den Konstruktivismus sehr bedeutsam, wie aus unserer Sicht Neubert (1998) analysiert hat. Im interaktionistischen Konstruktivismus gibt es sehr enge Verbindungen zum Pragmatismus, wie mittlerweile zahlreiche Arbeiten belegen (vgl. dazu [Werke online](#)). Es bleibt daher unbenommen, die erste Kränkungsbewegung noch sehr viel konkreter an weiteren Autoren nachzuvollziehen oder durch andere Arbeiten zu erweitern. Mir kam es nur auf eine Darlegung wichtiger Grundüberlegungen an. Dabei versuche ich durch das Anknüpfen an Hegel zu zeigen, dass sich auch eher traditionelle Fragen aus der Erkenntniskritik keineswegs für den Konstruktivismus erledigt haben. Er muss seine neuen Antworten *auch* auf alte Fragen begründen. Das ist bei den vorliegenden konstruktivistischen Ansätzen, die ich – teilweise in kritischer Distanz – dargestellt habe, noch kaum hinreichend geschehen.

Die Kränkungen, die Sie anführen, scheinen nicht typisch konstruktivistisch zu sein. Der Konstruktivismus wird ja auch von Ihnen vorrangig als Teil der ersten Kränkung erfasst. Welche Bedeutung hat dies?

In der ersten Kränkungsbewegung sind sich Konstruktivisten im allgemeinen noch schnell einig. Gleichwohl gibt es auch hier Differenzen, wie wir gesehen haben. Aber vor allem mit der Einbeziehung der Interaktion tun sie sich schwer. Dies liegt für den methodischen Konstruktivismus an einer bevorzugten Beschäftigung mit sprachlich-logischen Problemen, beim radikalen Konstruktivismus an einer zu kulturabgewandten Sicht. Auch wenn Schmidt (1994) immerhin auf kulturelle Fragen abhebt, so geschieht dies gerade nicht auf dem Hintergrund eines reflektierten Interaktionismus. Luhmann verfügt zwar über einen prinzipiell interaktiven Ansatz, aber er hat diesen so weit entsubjektiviert und funktionalisiert, dass ihm die Beziehungswirklichkeit und Lebenswelt zu stark verloren gehen. Ein Interaktionismus, der nicht nur symbolische (kognitive) Leistungen der Subjekte, sondern immer auch imaginäre Aspekte und das Begehren der Subjekte in ihren zwischenmenschlichen Spiegelungen und Anerkennungen umfasst, das ist nun ja auch die besondere Sicht, die ich auf den Konstruktivismus beziehe. Die Interaktion ist für mich ähnlich bedeutsam wie die Position Meads für die Human- und Sozialwissenschaften, wie es insbesondere Habermas herausgearbeitet und für sich genutzt hat. Die Interaktion, so versuche ich zu begründen, stellt eine wesentliche Kränkung unserer naiven Beobachterauffassungen von Subjekt und Objekt dar. Sie ist als symbolische und imaginäre zu reflektieren und dies hat immer weitreichende Konsequenzen für die Begründung einer wissenschaftlichen Sicht. Im Grunde können wir nur über die Einführung einer Interaktionstheorie hinreichend die Beziehungswirklichkeit und die Perspektiven der Lebenswelt neben die Objektivierungsversuche der Wissenschaft stellen, die alles aus einem scheinbar neutralen Beobachter heraus fundiert. Die Interaktionen belegen die Subversion dieser Neutralität. Sie eröffnen uns aber auch erst Zugänge z.B. zur Kreativität, zur Ermöglichung eines tieferen Verständnisses von Inhalten und Beziehungen.

Die interaktionistische Seite ist für einen Teil der Konstruktivisten allerdings durchaus noch verständlich und einleuchtend, sofern sie an kommunikativen Aspekten interessiert sind. In die zweite Kränkungsbewegung fallen die Arbeiten von Bateson, Watzlawick und anderen, die sich mit der Unterscheidung von inhaltlicher und beziehungsmaßiger Kommunikation beschäftigt haben. Eine Analyse dieser Arbeiten könnte die Analyse der zweiten Kränkungsbewegung noch ergänzen, und ich habe sie anderen Ortes vorgenommen (vgl. auch Reich 2005, 18 ff., 51 ff.). Die dritte Kränkungsbewegung hingegen werden mir etliche Konstruktivisten vielleicht übel nehmen. Im Bereich der Therapie hat ja z.B. eine konstruktivistische Einstellung oft eine psychoanalytische abgelöst. Aber hierbei ist immer zu reflektieren, warum und inwieweit diese Ablösung erfolgte. Mir scheint dies in behutsamer Weise geschehen zu müssen, denn die Kränkung selbst ist uns auch als Konstruktivisten erhalten geblieben. Wir müssen damit zwar nicht Psychoanalytiker werden, aber wir sollten ebenso wie aus den anderen Kränkungen von den Problemlagen, die durch die Kränkung aufgeworfen sind, lernen. Dabei können wir, wie ich es herausarbeite, das Unbewusste durchaus weiter und offener als die Psychoanalyse fassen. Andererseits müssen wir uns aber dem Imaginären in besonderer Weise stellen, und dies können wir nicht, wenn wir nicht eine interaktive Theorie der Anerkennung von wechselseitigen Wünschen und Ansprüchen in den Beziehungen zugestehen. Ich denke, dies sehen die systemisch arbeitenden Konstruktivisten in der Praxis, z.B. Therapeuten, auch

deutlicher ein als Theoretiker, die nur in ihrer akademischen Beobachtungswelt kognitiver Eindeutigkeitssuche verharren.

Insgesamt, so möchte ich nochmals betonen, haben alle Kränkungen für die Entwicklung einer interaktionistisch-konstruktiven Beobachtertheorie eine große Bedeutung.

Die Kränkungenbewegungen scheinen mir dann aber auch in ihrem Zusammenhang sehr wichtig zu sein. Setzen sie sich wechselseitig voraus?

Die Kränkungen sind ein Beobachterkonstrukt, das für mich sehr einleuchtend war und ist, um theoretische Bewegungen des letzten Jahrhunderts rückblickend nachzuzeichnen. Je nach Beobachterperspektive sind die anderen Kränkungen immer füreinander wichtig. Mitunter bewegen sich die einer Kränkungenbewegung zugeordneten Autoren auch durchaus teilweise in den Feldern der anderen. Aber sehr oft bleiben sie auch einseitig. Der Interaktionismus lässt die erste Kränkungenbewegung in einem neuen Licht erscheinen. Ebenso das Unbewusste. Aber auch umgekehrt können die einzelnen Kränkungen der Wahrheitssuche den Interaktionismus und Theorien des Unbewussten kränken. Für mich ist es wichtig, aus allen diesen Perspektiven – also durchaus einseitig *und* im Vergleich weitsichtig – zu schauen, um eine möglichst breite, kritische Ausgangsbasis für den Konstruktivismus zu reflektieren.

Selbst wenn die erste Kränkungenbewegung einleuchtet, gibt es nicht dennoch die Möglichkeit eines relativ sicheren Wissens, wenn wir möglichst vollständig alles erarbeitete Wissen aufbewahren, um nichts zu vergessen? Wäre das Vergessen von Wissen – also mangelnde Rekonstruktion – nicht das schlimmste, was der Wissenschaft geschehen kann?

Je mehr wir beobachten, desto mehr scheinen wir zu wissen. Aber was bedeutet dieses Wissen? Nehmen wir einmal an, dass das Wissen sich alle paar Jahre (oder sind es nur Monate?) verdoppelt. Dabei, dies ist kaum umstritten, ist diese Verdopplung voller Wiederholungen und Neuentdeckungen schon anderswo bekannter Sachverhalte. Irgendwann aber wird die Datenmenge so unübersehbar, dass es dem Zufall gleichkommen könnte, diese Beobachtungsvorräte noch nach bestimmten Perspektiven durchzusehen. Was aber könnte die Menschheit tun? Sie könnte sich gegen das Wissen wenden. Es zunehmend aussperren und verdammen, so wie es der Faschismus mit seinen Bücherverbrennungen und der Zurückweisung des Geistigen bereits als ein Ausdruck der Moderne unternommen hatte. Differenzierungen belasten, also weg mit ihnen. Die Welt und der Sinn an Welt wird so einfacher. Das Zeitalter, in dem wir leben, die Postmoderne oder flüssige Moderne, wie sie Bauman nennt, ist ja kein Zeitalter, das nach den hohen Erwartungen und Illusionen der Moderne kommt, sondern ein modernes Zeitalter, in dem die Illusionen der Moderne nach umfassender Letztbegründung, Universalisierung, nach Sicherheit und Lebensglück für alle, nach Gleichheit und Gerechtigkeit, nach Auflösung von Widersprüchen bei gleichzeitiger Erhöhung freier, individueller Lebenschancen, in Frage gestellt werden. So wollen wir noch die Werte einer Moderne, obwohl wir wissen, dass sie widersprüchlich und ambivalent geworden sind. Dies schreibt sich als Post/Moderne, wie es das fol-

gende Zitat von Zygmunt Bauman besonders klar ausdrückt: “No jobs are guaranteed, no positions are foolproof, no skills are of lasting utility, experience and know-how turn into liability as soon as they become assets, seductive careers all too often prove to be suicide tracks. In their present rendering, human rights do not entail the acquisition of a right to a job, however well performed, or – more generally – the right to care and consideration for the sake of past merits. Livelihood, social position, acknowledgement of usefulness and the entitlement to self-dignity may all vanish together, overnight and without notice.” (Bauman 1997, 22) Angesichts der Zunahme solcher Unsicherheiten, werden auch die wissenschaftlichen Übersichten hierzu nicht mehr eindeutig sein können. Das Vertrauen in jegliche Expertise ist erschüttert. Können wir der Diagnose nach Bauman trauen? Ist der Konstruktivismus als Erkenntniskritik geeignet? Die Akteure müssen ihre je eigenen Antworten finden. Und dabei stehen sie unter dem Druck, dass sie es sich dabei nicht schwer machen wollen, denn die Unübersichtlichkeit ist schon schwierig genug. Die Folge ist deutlich: Akteure sehnen sich nach einfachen Lösungen. Und in diesen wird der Mensch in seinen Möglichkeiten notwendig vereinfacht. Wollen wir solche Vereinfachungen nicht und eine Offenheit von Möglichkeiten bewahren und ausschöpfen, so könnten wir uns ein Selektionsinstrument überlegen, das die Datenmenge nach Prinzipien des vielfältigen Beobachtens zusammenfasst. Diese Prinzipien aber wären Perspektiven, die aus dem Fluss des Singulären als Verallgemeinerungen heraustreten müssten. Nur so könnten wir eine vollständige symbolische Lösung anstreben. Aber wie könnte ein vollständiges Wissen aussehen? Wir sind längst im Besitz solcher Maßstäbe. Die ganze Philosophiegeschichte ist voll von Lösungsvorschlägen. Aber genau diese erweisen sich als gekränkt. Das versuchte ich in Kapitel II herauszustellen. Wollen wir hier unsere Möglichkeiten ausschöpfen, dann müssen wir diese Kränkung von vornherein mitdenken, was bedeutet, die gestellte Frage zu negieren. Damit aber, und dies ist die Paradoxie, säge ich am eigenen Ast, denn diejenigen, die sich hierfür interessieren, erhalten eben keine einfachen Lösungen, die sie angesichts der Umstände aber wohl gerne hätten.

Dann verlieren wir die Hoffnung auf Vollständigkeit. Gewinnen wir auch etwas dadurch?

Gegen Ende des 20. Jahrhunderts ist zunehmend von Theorien die Rede, die Vielheiten und Differenzen anerkennen, die weg von den einheitsstiftenden Konzepten ganzheitlicher Welterklärungen, reiner Vernunft oder auch nur spezifischer Vernunftsorte mit Allgemeinheitsanspruch sich mindestens auf „Tausend Plateaus“ (Deleuze/Guatarri 1992) bewegen. Dies habe ich in der ersten Kränkungsbewegung ausführlich dargelegt. Und dieses Motiv erscheint in der Argumentation dieses Buches dann immer wieder. Ich setze hier nur eine weitere Beschreibung hinzu. Im Vorwort zum „Anti-Ödipus“ von Deleuze und Guatarri schreibt Foucault: „Verweigere den alten Kategorien des Negativen (Gesetz, Grenze, Kastration, Mangel, Lücke), die das westliche Denken so lange als eine Form der Macht und einen Zugang zur Realität geheiligt hat, jede Gefolgschaft! Gib dem den Vorzug, was positiv ist und multipel, der Differenz vor der Uniformität, den Strömen vor den Einheiten, den mobilen Anordnungen vor den Systemen! Glaube daran, dass das Produktive nicht sesshaft ist, sondern

nomadisch!“ (Foucault 1978, 229) Für Foucault bedeutet diese Arbeit, etwas anderes zu denken, als man zuvor dachte. Für jedermann steht ein Lebenskunstwerk offen, es ist ein Aufruf an die autonomen Kräfte des Subjekts gegen die Machtbarrieren, denn die leeren Gewohnheiten und abstrakten Wahrheiten verhüllen eigene Erfahrungen von Sinn und verschleiern die Dezentrierung des Subjekts, sie verniedlichen männlich-abstrakte Rationalität und akademische Ignoranz, die den Aufstieg der Wissenschaften begleit(et)en. Die französischen Autoren radikalisierten in den letzten Jahrzehnten mehr als andere die Vielfalt, die Differenz, die Unmöglichkeit, noch einmal mit jener Einheit anzufangen, die von der Aufklärung als Stachel der Moderne eingepflanzt worden war, wobei die Wunde bis heute schmerzt. Die konstruktiven Bauwerke der Moderne werden aus dieser Sicht dekonstruiert. Lyotard erfand sich die Postmoderne, um solcher Dekonstruktion einen Namen zu geben. Es ist ein Name, der in sich den Widerspruch der Moderne weiterträgt: Sie zerfällt in die Unterschiedlichkeit von Beobachtungen, von eigenen und fremden Blicken, aus der einen Welt sind Welten entstanden, statt der reinen Wirklichkeit unterscheiden sich vielfältige und sogar widersprüchliche oder ambivalent gedachte Wirklichkeiten, denn der Plural ist das Lebensgefühl eines beginnenden 21. Jahrhunderts und neuen Jahrtausends, das sich nicht mehr auf das Eine, auf *ein* Absolutum oder ein Regelwerk des Absoluten einlassen kann noch will. Das gewinnen wir. Aber dieser Gewinn ist ein Verlust: Widersprüchlich ist dies Zerfallen des Einen in die vielen Auchs dadurch, dass so Probleme erst richtig erscheinen und heraufbeschworen werden: Wer gibt die Richtung an? Wo sind angesichts der Vielfalt der Möglichkeiten die hegemonialen Kräfte, die bestimmte Interessen ausdrücken? Wem nutzen sie? Wo geht es hin? Wie finde ich in dem Unterschiedlichen und Vielfältigen zu mir? Was kann ich wollen? Was darf ich hoffen? Was müssen wir tun? Aber dann eben auch: Wo ist das Wir geblieben, wenn denn noch etwas Gemeinsames getan werden soll und das neue Jahrhundert zugleich mit der Forderung nach immer mehr Ich-Autonomie beginnt?

Verlieren wir mit dieser Kränkung nicht einen notwendigen Maßstab, den wir immer schon voraussetzen müssen, um uns wissenschaftlich oder menschlich zu verständigen?

Unser Bewusstsein verfügt über die eigenartige Kraft, aus einer Vielzahl von einzelnen Daten sich das herauszugreifen, was es Anderen übermitteln möchte, wobei die Motive, das Interesse für solcherlei Mitteilungen sehr unterschiedlich bestimmt sein können. Das gegenwärtige Zeitalter neigt dazu, insbesondere die Frage nach der Quantität des Wissens zu stellen, und auch die Suche nach einem vollständigen Wissen ist bereits in dieser Wissensfalle eingeklammert: Es geht immer wieder um das Problem, inwieweit der einzelne Beobachter zu einer Beobachtung gelangen kann, die *für alle* gilt und wie dies angesichts der ungeheuren und zunehmenden Mengen an Wissen noch gelingen kann. Beobachter und Beobachtung sind im Widerstreit wegen der Menge dessen, was in Raum und Zeit von einem Beobachter überhaupt beobachtet werden kann, gegenüber dem, was kulturell und sozial als Beobachtung anerkannt ist. Wissen hat sich in Wissenschaften multipliziert. Wissen hat sich quantifiziert. Und wenn wir den Beobachter in seinem Wissen betrachten, das er sich aus Beobachtungen gewonnen

hat, dann beobachten wir als Beobachter dieses Beobachters neben den Mengen auch noch die besonderen Qualitäten, mit denen die Mengen geordnet, gefühlt, gesprochen, sichtbar gemacht werden. Aber Beobachter und Beobachtung gehen nicht ineinander auf. Der Beobachter ist die singuläre, diskontinuierliche Seite, die sich hin auf Beobachtungen transformiert, die z.B. als geronnene Diskurse Voraussetzungen für Beobachter in ihrer Teilnahme und Aktion werden können. Wir schwanken zwischen diesen beiden Positionen, indem wir einerseits zugestehen müssen, dass es immer noch weitere und andere Beobachter geben wird, indem wir andererseits aber auch auf der scheinbar unanfechtbaren Beobachtung, die wir gemacht haben, beharren. Wir müssen die Suche nach Vollständigkeit eines symbolischen Wissens aufgeben und uns dem viablen, dem „passenden“ Wissen einer Verständigungsgemeinschaft (mit ihren begrenzenden Macht- und Interessenansprüchen) stellen. Doch auch, wenn wir uns diesen Ansprüchen stellen, ärgern wir uns zugleich immer wieder darüber, dass in der Geschichte der symbolischen Lösungen ständig etwas wiederholt wird, abgeschrieben und nicht zitiert oder ignoriert wird, weil die Bildung fehlt. Da könnte eine Bibliothek des gesammelten Wissens, die man vorher konsultieren muss, Wunder bewirken. Aber mehr noch würden wir uns über die Folgen eines solchen Vollständigkeitswahns, wenn wir ihn als Studiengang einrichten würden – und Bachelor- und Masterstudiengänge stehen in dieser Gefahr – wundern: Abnahme unserer imaginären Projekte und symbolischen Wagnisse, konservative Orientierung an Musterlösungen, Verewigung und Verstetigung des Lernens als Rekonstruktion. Modellhaft hierfür stand früher im alten China der Konfuzianismus, der sich als Bücherzentrismus entwickelte, um die Vielfalt interaktiver Beziehungen zu regulieren (vgl. Reich/Wei 1997). Heute scheint die Welt der studienbezogenen Zertifizierungen den gleichen Fehler zu wiederholen, indem ein standardisiertes Wissen abgeprüft wird, um so eine Wissensviabilität jenseits der handlungsbezogenen, aktuellen Problemlösungen zu suchen, die allein auf Wissens-traditionen vertraut. Aber solche Vollständigkeit des Wissens ist, selbst wenn wir eine ausgezeichnete Bibliothek mit allen Wissensvorräten konstruieren könnten, ein Verhängnis. Es ist heute zugleich die Illusion, die disparaten Interessen und Machtkämpfe verschiedener Verständigungsgemeinschaften unter einen Ausgleich zu bringen.

Aber das Verhängnis gilt noch in anderer Hinsicht. Nehmen wir an, es wäre tatsächlich möglich, das Leben in Beziehungen virtuell in dieser Bibliothek unter dem Anspruch einer Vollständigkeit oder eines hinlänglichen Verständnisses zu archivieren. Gewiss, wir sind technisch auf dem besten Weg dazu, wenn wir daran denken, dass wir heute fast alles audio-visuell aufbereiten können, dass wir alles im Internet zu dokumentieren in der Lage sind. Was aber soll dies für ein Leben sein? Es erscheint ja immer nur das virtuelle Bild des Rekonstruktors, das dieser über das Leben z.B. einer Handlung, eines Problems, eines Autors gewinnt. Dies ist aber nicht eine „reine“ Wirklichkeit. Es erscheint nur ein bereits geklärtes Problem, eine Wissensaufgabe, eine vordergründige Erklärung und meist ein banales Verstehen. Wir wissen ja noch nicht einmal, ob dieser Ausgangspunkt heute noch mit Handlungen derjenigen, die es lernen sollen, zusammengeht, sofern diese Lerner nicht dieses Problem selbst erleben und lösen. Jetzt lösen sie unser gedachtes und gemachtes Problem, sie lösen es wie ihre Aufgaben in der Schule, die auch schon immer von anderen gelöst waren. Und unser Verhängnis

wird es, dass wir nun vielleicht illusionär denken, dass die genug Herausforderung sein wird, Studierende zu bilden und neue Wissenschaftler zu fördern.

Das kann so nicht gelingen (auch schon auf Schulebene nicht, vgl. Reich 2008). Eine auf Vollständigkeit hin orientierte Bibliothek zeigt einen bloß rekonstruktiven Gebrauch eines symbolischen Wissens. Sie verobjektiviert unsere Beziehungen, besonders wenn sie als objektive Instanz auch für ein Wissen eintritt, das unsere Beziehungen beurteilt. Sie macht aus Konstruktivisten bloß Rekonstruktivisten, aus möglichen Erfindern reine Entdecker, aus aktiven Teilnehmern kontemplative Beobachter.

Nehmen wir die Argumentation des interaktionistischen Konstruktivismus ernst, wie sie hier entfaltet wurde, dann zeigt sich die Notwendigkeit eines De/Konstruktivismus, der uns solche vollständigen symbolischen Lösungen gar nicht erst suchen lässt. Dies gilt nicht nur für wissenschaftliche Theorien, sondern auch für solche, die meinen, sie wüssten, wie sich Menschlichkeit oder demokratisches Zusammenleben auf Dauer definieren lasse. Meine Argumentation hat plausibel zu machen versucht, warum es so wichtig geworden ist, das Wechselspiel zwischen Beobachter und Beobachtung zu beachten. Sie hat erklärt, warum nicht alles in Beobachtung aufgeht und inwieweit Beobachtung mit sozialen, interaktiven Tätigkeiten ebenso verbunden ist wie mit vergegenständlichenden, machtvollen, teilweise unbewussten Tätigkeiten und Teilnahmen, obwohl diese Perspektiven auch wiederum Ausdruck eine Beobachters und darin bestimmter Beobachtung sind. Sie hat die Zirkularität von Beobachten, Handeln und Produzieren, wenn man traditionelle Begriffe benutzen will, verdeutlicht, obwohl sie dies nur als Entwicklung einer Beobachtertheorie mit unscharfen Ansprüchen konnte. Sie hat dabei den Hintergrund einer konstruktivistischen Tätigkeit betont. Ich werfe ein Konstrukt, ich entwerfe es, so wie der Architekt einen Bauplan entwirft, um zu sehen, was sich daraus umsetzen lässt. Zunächst versuche ich die Umrisse zu definieren, Maßstäbe anzugeben, so dass möglichst alle, die am Bau beteiligt sein werden, meinen Entwurf nachvollziehen können. Mein erster Entwurf aber ist sehr grob. Erst später, nach und nach, wird er sich präzisieren lassen. Und noch später erst werden wir vielleicht etwas nach der Vorlage tatsächlich bauen können. Aber kein Bau ist frei von sehr subjektiven Interessen, kein Bau interessant ohne Beziehungen, und keiner ist für die Ewigkeit gemacht.

Aber Wissenschaft benötigt doch einen Vollständigkeitsanspruch. Selbst im Gegeneinander müsste man sich zumindest darüber einig sein, woran man den wissenschaftlichen Fortschritt erkennt.

Wenn wir, wie es in der Wissenschaft bis heute noch oft üblich ist, nach einer möglichst vollständigen Lösung suchen, dann leben wir in einer Paradoxie: Der Aufbau der Vollständigkeit wird von selektiven, damit reduzierenden Interessen geleitet, denn wenn wir alles aufnehmen wollten, was je Relevanz beanspruchen könnte, dann müsste das die ganze Welt sein. Wenn wir aber nur, wie es in menschlichen Handlungen, die sich auf bestimmte Probleme und Lösungen beziehen, einen symbolisch ausgewählten Teil aufnehmen – und dies ist die Grundlage jeder lernenden Sozialisation –, dann ist nicht nur jede Vollständigkeit verloren, sondern wir sind zudem auch noch den wechselnden Interessen von

Anderen ausgesetzt, die wir in einer komplexen, diversen Welt gar nicht hinreichend durchschauen können. Genau dies meint Bauman mit flüssiger Moderne.

Was bleibt dann aber überhaupt als Maßstab unseres Wissens?

Bevor wir einen universellen Maßstab errichten, müssen wir diskutieren, was wir tun, wenn wir solche Maßstäbe gewinnen wollen. Dazu setzen wir Verständigungsgemeinschaften ein. Früher, in der Aufklärung, dachte man noch, nur auf eine wirkliche und bestimmende Verständigungsgemeinschaft, die Aufgeklärten, zurückgreifen zu können, um für alle verbindliche Maßstäbe zu finden. Als Wunsch auf Ordnung ist dies bis heute so geblieben. Aber die Wirklichkeiten zeigen, dass auch in den Wissenschaften der Plural zu bilden ist: Verständigungsgemeinschaften. Dies ist die Falle jeder Verständigungsgemeinschaft. Erst wenn eine Verständigungsgemeinschaft sich soweit mit anderen nach Regeln und Interessen vereinigt hat, dass sie eine Art von Vollständigkeit – oder sagen wir besser: ein relativ sicheres Wissen – als ihren Zuweisungsgrund erlaubt, dann ist das symbolische Wissen hinreichend beruhigt. Aber beunruhigend hieran ist, dass es dann auch zur Ruhe kommt. Die Teilnehmer an dieser Ruhe haben kaum noch die Chance, etwas Neues zu erfinden. Ihre Kreativität nimmt ab, sie sind von der Vollständigkeit erschlagen. Will man mehr als Sicherheit, will man wirklich Vollständigkeit – und sei es auch nur in gewissen Hinsichten –, dann ist eine solche Vollständigkeit nur in einer Diktatur des Verständigens möglich. Die Wahrscheinlichkeit einer solchen Vollständigkeit hängt von dem Druck auf die Vereinheitlichung des Verständigens ab. Ein Zeitalter der Ödnis und der gedanklichen Leere bricht dann an. Nehmen wir die Demokratie hinzu, dann müssen wir erkennen, dass die Pluralität nicht hintergebar ist, aber zugleich auch sehen, dass dies nicht in Beliebigkeit oder bloße Mehrheitsentscheidungen führen kann.

Also müsste dann nicht jeder Maßstab einer jeden Verständigungsgemeinschaft erlaubt sein?

Das ist ein zu vereinfachender Schluss. Es gibt ja bereits bestehende Verständigungsgemeinschaften, in die wir strukturell eintreten. Hier ist längst nicht mehr alles möglich und zugelassen. Daher gibt es auch stets schon Maßstäbe. Will ich mich zwischen ihnen entscheiden, sofern ich dies vermag, dann wird es aber entscheidend sein, die verbindenden und ausschließenden Normen solcher Verständigung zu re/de/konstruieren. Dies ist in der Regel ein langer Weg, weil man ihn immer erst aus einer vereinseitigenden Verständigungsgemeinschaft, in die man hineingeboren und/oder erzogen wurde, herausgehen kann. Dazu benötigt man eine distanzierende Reflexion. Und dabei hilft, so denke ich, eine Beobachtertheorie, weil sie es gestattet, eine Situierung der beobachtenden und begründenden Positionen vorzunehmen. Am wichtigsten aber ist, dass man, wenn man schon in einem Denkansatz zur Ruhe gekommen ist, alles fördert, was diese Ruhe verstört. Zugleich benötigen wir aber auch Wahrheitssetzungen, um der Beliebigkeit zu entgehen. John Dewey hat hierfür vorgeschlagen, von gerechtfertigten Behauptungen zu sprechen, wenn wir Gründe in Erfahrungen und Experimenten finden, die etwas als wahrscheinlich, eintreffend, gemeinsamer Beobachtung zugänglich, wiederholbar und zumindest auf Zeit geltend nachweisen

können. Mitunter sind es kleine Gruppen von Menschen, die hier gegen die Gewohnheit von vielen etwas Neues entdecken, weshalb Mehrheitsentscheidungen nicht unbedingt in ihren Behauptungen hinreichend gerechtfertigt sind. Aber auch Mehrheiten können sich einer gerechtfertigten Behauptung dann nicht verschließen, wenn sie (oder Stellvertreter) nachprüfen können, ob die Rechtfertigung tatsächlich nachweisbar ist. Hier gibt es allerdings dann Grenzen, wenn das Untersuchungsdesign selbst so komplex ist, dass es von außen kaum mehr nachgeprüft werden kann. Hier gibt es insbesondere dann Probleme, wenn die Forschung mit Interessen nach Profit oder Vermarktung zusammengeht, wie es mittlerweile in vielen Studien schon beschrieben wurde.

Man hat den Eindruck, für den interaktionistischen Konstruktivismus gibt es Wahrheit, und doch gibt es sie nicht; was ist denn nun „wahr“?

Die erste Kränkungsbewegung lässt uns hier auch als Konstruktivisten keine Chance. Es gibt sie noch – diese Wahrheit. Aber sie ist aus dem Stadium ihrer Absolutheit herausgetreten und in einem Reich der Bescheidenheit angelangt. Sie ist Ausdruck der konventionellen Festlegungen einer Verständigungsgemeinschaft (z.B. von Konstruktivisten) und hat jeglichen universellen Status verloren. Ihre Generalisierung ist bescheiden, weil wir zugestehen, dass Verständigungsgemeinschaften plural, widerstreitend, im Kampf gegeneinander auftreten. Bei den einfachen technischen und konventionellen Fragen, d.h. wenn wir unsere Forschung auf sehr elementare Fragen richten (wie z.B. bei Messungen in der Physik), dann können wir noch schnell zu einer Einigung kommen. Dann schmilzt ein bestimmter Stoff bei einer bestimmten Temperatur usw. Aber bei komplexeren Fragen – übrigens auch in den Naturwissenschaften – ist die Einigung oft schneller dahin als uns lieb ist.

Wie sollen wir dann noch Fortschritte festhalten? Oder verzichtet Ihr Konstruktivismus auf jeglichen Fortschritt im Denken? Wieso aber sollten wir dann ausgerechnet Ihre Texte lesen?

Fortschritt lässt sich zunehmend weniger aus der Sicht bestimmter Verständigungsgemeinschaften begreifen. Das wird sehr deutlich, wenn ein überlegener Partner mit einem unterlegenen verhandelt: Was für ihn ein Fortschritt ist, das stellt für den anderen eine Unterdrückung dar. Der Kapitalismus als Kolonialismus ist reich an Beispielen hierfür. Fortschritt ist also eine Beobachterkonstruktion, die in unserer Zeit möglichst verschiedene Verständigungsgemeinschaften und deren Dissens mit umfassen sollte. Damit aber wird Fortschritt selbst ein durchaus vieldeutiges und spannungsgeladenes Konstrukt. Es ist möglich, dass unterschiedliche Verständigungsgemeinschaften mit gegensätzlichen Interessen und Macht sich durchaus auf Zeit für eine gemeinsame Verständigung im Blick auf übergreifende Gesichtspunkte einigen. Dies ist z.B. bei den Menschenrechten der Fall. Aber diese Einigung trägt immer den Keim des Unterschieds in den Auslegungen und Auswirkungen in sich. Und gerade deshalb sollten sich Konstruktivisten mit sozialen, ökonomischen, politischen usw. Konstruktionen von Wirklichkeit auseinandersetzen, um uns dekonstruktive Beobachterperspektiven zu eröffnen und nicht in naiver Fortschrittsgläubigkeit zu verharren. Ich hoffe, dass ich

gerade diesen Punkt in meiner Argumentation über die Kapitel hinweg hinreichend entfaltet habe. Ähnlich wie im Pragmatismus immer auch auf die kulturellen Entwicklungen Bezug genommen wurde, so müsste auch der Konstruktivismus sich ein weiten Bezügen und Perspektiven entfalten, um nicht als ein zu reduktiver oder naiver Ansatz im Blick auf seine Kontexte zu enden.

2. Zur Topik der interaktionistisch-konstruktiven Beobachtertheorie

Die Beobachterbereiche werden über drei umfassende Kapitel sehr differenziert dargelegt, so dass ein Überblick schwer fällt. Gibt es eine alltagsbezogene, biografische bzw. lebensnahe Veranschaulichung, um die grundsätzlichen Beobachterperspektiven Ihres Ansatzes zu verdeutlichen?

Dazu benötige ich etwas Raum der Darstellung. Ich will versuchen, dies Ihnen am Beispiel einiger exemplarischer Beobachterpositionen zu verdeutlichen. Im Alltag gibt es mehrere Begriffe von Wirklichkeit. Wir sprechen von Natur, Realität, Ordnung der Dinge, Außenwelt, Dasein, um nur einige zu nennen. Gleichwohl verfügen wir intuitiv über Konstrukte der Bedeutsamkeit, die uns diese Begriffe inhaltlich unterschiedlich füllen lassen, die uns zugleich etwas über die Eindeutigkeit von Aussagen in unseren Beobachtungen und über die Gültigkeit des Beobachteten verraten. Ich habe zu Ihnen vorhin von einem Bau gesprochen, um diese konstruktive Arbeit zu betonen. Die von mir vorgestellte Topik ist so ein konstruktiver Bau. Er trägt drei Fenster, von denen aus man die Welt betrachten kann. So ergeben sich drei vorrangige Perspektiven. Aber die Metapher trägt, denn dieser Bau ist schon eine dieser Perspektiven. Es ist ja eine wissenschaftliche Arbeit. Dennoch versuche ich, auch die anderen Perspektiven in den Blick zu bekommen. Diese Verflüssigung zu denken, das fällt schwer. Ich will dennoch versuchen, Ihre Frage aufzunehmen und eine vereinfachende Veranschaulichung zu finden. Wenden wir uns also den drei Perspektiven näher zu, die ich in den Kapiteln II, III und IV umfassend behandelt habe. Sie sollen uns nun aus dem Blickwinkel alltäglicher Biografien interessieren, um eine neue Sicht zu wagen. Ich will dies an vier – hier illustrativ und exemplarisch gemeinten – biografischen Skizzen (aus meiner und Ihrer Lebenswelt) verdeutlichen. Dabei geht es mir nicht darum, diese Biografien umfassend zu analysieren, sondern nur darum zu zeigen, inwieweit die drei hauptsächlichen Perspektiven in ihnen überhaupt erscheinen und welch unterschiedliches Licht dies auf die Biografien werfen kann.

Sibylle ist Ärztin in einer Großstadt. Sie ist im Krankenhaus beschäftigt und will Fachärztin für Orthopädie werden. Wann immer sie von ihrem Beruf spricht, so verfällt sie in eine besondere Sprache, die mitunter nur Eingeweihte verstehen. Es ist eine Medizinersprache, die sie in ihrer Ausbildung verinnerlichte, die einerseits zur Absetzung von anderen Berufsgruppen und insbesondere von Patienten dient, die andererseits möglichst schnelle Eindeutigkeit im Diskurs mit Kollegen schaffen soll. Um Eindeutigkeit geht es bei ihr ohnehin, denn die Eingriffe in die

Körper, die sie durchführt, sind handwerkliche Millimeterarbeit. Sie erfährt bei ihrer Arbeit eine hohe Spezialisierung der Tätigkeiten bei der Diagnose, den Operationen, der Vorbereitung der Operationen und in der ambulanten Betreuung der Patienten. Obwohl sie mit Menschen umgeht, so dominiert doch der sachliche Inhaltsbezug, und ihr Chef sagte einmal, dass es gar nicht gut wäre, sich zu sehr auf das Leid der Patienten einzulassen. Hier atmet die Unschärfe. In ihrem beruflichen Alltag hingegen haben die Gegenstände und Dinge, mit denen sie zu tun hat, klare Namen, sie sind begrifflich eindeutig kategorisiert und allen Ärzten verfügbar. Gewiss hat sie sich hier erst einmal einfinden müssen, aber nun fühlt sie sich sicher. Sie beobachtet sehr viel, wobei ihre Beobachtungen eigentlich Messungen von Standardnormen sind. Sie vergleicht etwa ein Röntgenbild mit der Konstruktion eines Idealbildes, z.B. wie eine Bruchstelle günstigstenfalls gerichtet werden könnte. Sie geht von Idealnormen einer geformten Wirbelsäule aus, um Patienten Verschleiß oder Missbildung zu erklären. Ihre Beobachtertheorien sind niedergeschrieben und durch ärztliche Ausbildung oder Forschung abgesichert. Zwar gibt es auch hierin Unschärfen, aber diese erscheinen ihr nicht als dominant oder bedrohlich, denn sie weiß, was sie zu beobachten hat und was dies eingegrenzt bedeutet. So weiß sie auch, was sie konkret als Hilfe leisten kann. Drücken wir dies einmal theoretisch aus, so gilt die Eindeutigkeit ihres Handelns und Denkens dem System Orthopädie, das sie vertritt, d.h. in diesem beruflichen Spezialgebiet weiß sie – systemimmanent – eindeutig, was sie tun kann und muss. Zwar erweitert sich auch dieses System ständig, aber sie ist guter Dinge, dies zu erfassen, da es zur Eigenart ihres Krankenhauses gehört, sich ständig fortzubilden. Auch erfährt sie eine hohe Wiederholung ihrer Tätigkeiten, so dass eine Objektpermanenz erscheint, die sie nach strukturell gleichen Mustern – Handlungsabläufen – erledigt. Anders wäre eine Operation oder ein Krankenhaus allgemein gar nicht zu betreiben. Schließlich weiß sie sich hier dem Konsens, der Konvention ihrer Standeskollegen, sicher, die sich in ihrem Tätigkeitsfeld gegenüber den Angriffen von außerhalb schützen, indem sie einen Berufsstand und eine Berufsethik mit klarer Abgrenzung nach außen eingerichtet haben. Es war zum Teil gerade dieser Status, der Sibylle dazu veranlasste, Medizin zu studieren. Und noch etwas ist in ihrem System geregelt – ihre Bezahlung. Was für sie also letzten Endes zählt, das ist die strikt an Beobachtungen ausgelegte Arbeit, die sich eindeutig messen lässt, die zu wiederholbaren Ergebnissen führt, die intersubjektiv – unter den Kollegen – zu Vergleichen kommt, deren Qualität und Quantität sich relativ klar bewerten lässt.

Da Sibylle im Vergleich der Kollegen zu den besten gehört, hofft sie auf eine gute Karriere. Dieser entspricht ein klarer Status, der sich in einem vergleichsweise hohen Einkommen dokumentiert.

Hier scheint es als müsste Sibylle gar nicht die erste Kränkungsbewegung durchlaufen? Also gibt es, praktisch gesehen, doch noch eine ungekränkte wissenschaftliche Welt?

Nein, auch diese Welt bleibt nicht ganz verschont, denn es gibt auch in dieser scheinbar sicheren Welt Unschärfen, Widersprüche, Ambivalenzen. Die Weiterentwicklung des Faches ist schwer vorhersehbar und auch nicht so eindeutig, wie es von außen scheint. Auch hier konkurrieren verschiedene Sichtweisen um die

beste Diagnose und Behandlungsstrategien. Hinzu kommt, dass auch die durchgehende Wissenschaftlichkeit der Arbeit ein Problem ist. Wenn Sibylle einmal niedergelassene Ärztin werden will, dann weiß sie nicht, wie sie dann hinreichend ihre Fortbildung organisieren kann, also auf dem aktuellen Stand bleiben wird. Zudem verändert sich der Gesundheitsmarkt erheblich, indem der Staat regulierend eingreift und Gehälter und Leistungen beschränkt, um die Gesundheitskosten zu dämpfen. Sibylle fühlt sich hier mehr und mehr einem System ausgeliefert, das den engen Berufsnormen als Ärztin ganz und gar nicht entspricht, aber dieses grundlegend verändert. Sie sieht sich vor dem Problem, dass sie nicht mehr das tun kann, was sie aus objektiven Gründen müsste, aber durch Dämpfung von Kosten nun nicht mehr für alle Personen gleich darf.

Und die zweite Kränkungsbewegung? Die erscheint hier noch nicht.

Hier könnte ich das Verhältnis der Ärztin zu ihren Patienten thematisieren. Ich will es aber noch anschaulicher machen, und beschreibe ihre Beziehungswelt. Sibylles erster Versuch, eine Familie zu gründen, ging schief. In einer Therapie konnte sie aufklären, dass sie versucht hatte, ihre Partnerschaft so zu organisieren wie ihren Beruf. Sie suchte nach logischen Lösungen, wo psychologische angemessener gewesen wären. Wann immer ihr Freund nicht auf ihre sachlichen Vorschläge einging, war sie betroffen, weil sie dachte, dass er sie nicht liebe. Dabei wollte sie nur alles so regeln, wie es ihr richtig schien, was sie für richtig hielt. Offenbar aber handelte sie so, als sei ausschließlich richtig, was sie dachte. Sie suchte die Beziehung so zu bestimmen, als wüsste sie genau, was eine Beziehung ist. Nach der Therapie ist Sibylle vorsichtiger geworden. Aber sie ist zugleich auch verunsichert. In dem System Partnerschaft nimmt sie als Subjekt stärker teil als in dem System Beruf. Zwar kann sie auch im Beruf durch Forschung oder gute Operationsleistungen das System selbst teilnehmend beeinflussen, aber dieser Einfluss verändert die Beobachtungsleistungen auf inhaltlicher Ebene in diesem Kreis nur sehr bedingt. Hingegen ist jede Handlung in der Beziehung schon eine Beeinflussung dieser Beziehung selbst, ein Punkt im Zirkel des Mit- und Gegeneinander, der in der Summe aller Punkte zu einer gelungenen oder misslingenden Partnerschaft führt. Und hier gibt es keinen End- oder Anfangspunkt, der wie die beruflichen Beobachtungen eine grundständige Sicherheit gibt. Vielleicht war dies früher für einige die Ehe aus Vernunftgründen, so denkt Sibylle öfter, aber ihr Anspruch ist eine Partnerschaft aus Liebe und Zuneigung, nicht aber ein Versorgungswerk mit statischen Rollen. Sibylle bemerkt, dass eine Beziehung ungleich unschärfer sich beobachten lässt als ihr berufliches Konstrukt. Sie war aber auch immer wieder erstaunt über ihre Freundin, die bei ihr so schnell diagnostizieren konnte, woran ihre Beziehung gescheitert war, es bei der eigenen Beziehung jedoch nicht schaffte, sich aus einer Umklammerung zu lösen, die sie, Sibylle, mit ihrem Abstand zu dem Paar als unglücklich ansah. Warum merkt man in Beziehungen so wenig, was man durch Beobachtungen, durch direkte Teilnahme eigentlich doch scharf erfassen müsste? Ihre Therapie hat sie hier noch mehr verunsichert, denn ihre Therapeutin hatte sie gefragt, inwieweit sie denn in sich selbst so eindeutig klar sehe, was sie angeblich so eindeutig empfinde, dass sie danach ihre Partnerschaft gestalten möchte. Sibylle fiel es schwer, sich zuzugeben, dass sie eigentlich gar nicht wusste, was sie hier will. Es waren letztlich

widersprüchliche Regungen in ihr, die sie, vielleicht nach dem Muster ihres Elternhauses, zu einem schnellen Ende führen wollte. Dies hatte sie sehr nachdenklich werden lassen, obgleich sie eine gewisse Sehnsucht nach einer Ehe mit einem Traummann immer noch verspürte.

Die zweite Kränkungsbewegung im privaten Bereich, das ist sicherlich anschaulich nachvollziehbar. Aber reicht dies nicht auch in die berufliche Welt hinein?

Das ist richtig. Auch in die scheinbar sichere wissenschaftlich begründete Welt des ärztlichen Handelns gerät über die Interaktionen die Unschärfe. Hier ist es für den Berufsstand bisher oft symptomatisch, dass es gerade an einer sensiblen Interaktion mit den Patienten mangelt. Dies war zumindest früher auch viel zu wenig Gegenstand der Ausbildung. Aus der Sicht der Patienten aber ist dies ein sehr entscheidendes Beobachtungsfeld, denn sie wollen Verständnis für ihre sehr persönlichen Belange und subjektiven Empfindungen und nicht ein überwiegend technisches Verständnis ihrer Krankheiten. Vielleicht kann Sibylle hier über ihre Therapieerfahrungen aus ihrer persönlichen Welt einige Einsichten in den Beruf mit hinübernehmen.

Dann bleibt die Lebenswelt, die Welt- und Produktionswirklichkeit, als dritte Perspektive?

Das Studium hatte Sibylle kaum Zeit gelassen, sich um politische oder ökologische Fragen zu kümmern. Der Kontakt mit Studenten anderer Fächer war in der Massenuniversität begrenzt. Gleichwohl ist sie an solchen Fragen interessiert, denn ihre naturwissenschaftlichen und insbesondere biologischen Neigungen sagen ihr, dass es mit der Menschheit keinesfalls so weitergehen kann. Sie hat auch Angst vor Krisen, die ihre Zukunft bedrohen. Auch gesellschaftliche Veränderungen machen ihr Angst, insbesondere sexuelle Gewalt gegen Frauen. Doch solche Krisen nimmt sie eher passiv hin: Sie rezipiert sie durch Fernsehen, Tageszeitung und Bücher. Im Gespräch mit Freunden treten die Bilder und Aussagen oft wie Fragmente zusammen, um in ängstlichen Prognosen eine ganzheitliche Gestalt anzunehmen, aber es sind dies Gestalten, deren Schärfe niemals an die Beobachtungen auf ihrer Arbeit heranreichen. Vielleicht macht gerade dies die Angst aus. Sibylle ist sich bewusst, dass sie letztlich diese weite Beobachtungswelt oft aus ihren Gedanken verdrängt oder einfach abwehrt, denn sie will sich den Spaß am Leben nicht verderben lassen. Und es gibt neben ihrem Beruf noch viele schöne Dinge in der Welt zu entdecken, die auch nicht unbedingt mit gezielter Schärfe zu beobachten, sondern einfach nur zu erfahren und zu erleben sind.

Sie gehen also von der These aus, dass wir nebeneinander drei Perspektiven einnehmen, zwischen denen wir ständig wechseln?

Wir können sehr verschiedene Perspektiven einnehmen. Sibylle unterscheidet intuitiv drei Beobachtungsbereiche: Eine engere gegenständliche, auf Dinge und Patienten gerichtete Beobachtung, die möglichst scharf, d.h. nach intersubjektiv eindeutigen, wiederholbaren, kontrollierbaren Mustern zu erfolgen hatte. Eine

Beobachtung von Beziehungen mit Menschen, die ungleich unschärfer wird, weil sie einen zirkulären Kreis von Aktionen und Reaktionen bedeutet, in dem Gefühle und Bedeutungen verwoben sind, die längst nicht so viel Klarheit haben wie ihre berufliche Rolle. Schließlich eine Art Weltbeobachtung, die zwar im Einzelfall auf Beobachtungen anderer beruflicher Rollen zurückgreift, auf sogenanntes Expertenwissen, deren Unschärfe jedoch für sie insbesondere durch die passive Haltung ihres Ichs verstärkt wird, denn sie kann Weltstrukturen nur dann direkt erleben, wenn sie Teil ihres Alltags und ihrer Handlungen werden. Wenn Sibylle so vorgeht, dann kann dieser Wechsel der Perspektiven in einem Augenblick geschehen. Ihr Vorgehen zeigt diese drei hauptsächlichen Richtungen an, und wenn wir viele Menschen beobachten, dann erkennen wir, dass sie ganz ähnlich vorgehen. Es mag immer weitere Perspektiven geben, aber diese drei treten sehr wahrscheinlich als wesentliche Richtungen oder Tendenzen fast immer auf.

Dann hätte ich jetzt gerne ein Beispiel aus einem eher handwerklichen Beruf, um zu sehen, ob es da ähnlich ist.

Franz ist KFZ-Mechaniker. Für ihn ist sein berufliches Leben auch nach strikten Beobachtungsrollen geregelt; wie Sibylle misst und bestimmt er nach standardisierten Normen, auch wenn sich seine Sprache und einzelne Handlungen von der Arzt-Tätigkeit erheblich unterscheiden. Franz hat stärker in der Praxis gelernt, war schon als Auszubildender ganz schön ausgebeutet worden, wie er fand, und er sah seit dieser Zeit darauf, seine Sache zwar gut zu machen, seine Beobachtungen genau auszuführen und darüber seine Handlungen zu kontrollieren, aber nicht unbedingt die Quantität so zu erhöhen, wie der Chef es wollte. Für Franz war diese Beobachtungswelt immer stark von seiner Beziehungswelt geschieden, denn dass seine Frau nicht wie ein Auto handhabbar sein konnte, war ihm von vornherein klar. Das eine ist der Job, das andere die Familie. Wenn du beides miteinander verwechselst, so hatte ihm schon sein Vater gesagt, hast du bald keine Familie oder keinen Job mehr. Dies war ihm gar nicht leicht gefallen, denn vor seiner Heirat hatte er immer an Autos rumgebastelt und darin all sein Geld investiert. Jetzt bleibt ihm nichts übrig, denn seine Frau kann zur Zeit bei zwei kleinen Kindern nichts dazuverdienen. Für die Weltpolitik bleibt Franz wenig Raum. Er ist mit seiner Frau ganz damit beschäftigt, einen bezahlbaren Kindergartenplatz in einer Elterngemeinschaft zu erkämpfen. Da ärgert er sich schon genügend über Politiker. Und er hat auch Angst: Was ist, wenn er seinen Job verliert?

Auch Franz unterscheidet intuitiv die Beobachtungsbereiche, die uns Sibylles Beispiel schon verdeutlicht hat. Auch in seiner beruflichen Rolle kommt es auf engeres Beobachten an, um die Handlungsregulationen angemessen zu kontrollieren. Seine Trennung dieser Beobachtungswelt von seiner Beziehungswelt ist schroffer, aber dies ist mehr durch biografische als durch logische Gründe gegeben. Überhaupt scheint es für den Bezug der ersten auf diese zweite Beobachtungswelt keine eindeutigen Regeln zu geben, denn der Zusammenhang von Beruf und Familie, von Blickweisen in diesem Wechselspiel, wird von Mensch zu Mensch variieren, seine je subjektiven Lösungen finden. Weltbeobachtung ist für Franz sehr stark von seinen persönlichen, von den Interessen seiner Familie geleitet. Hier eine Grenze anzugeben, ist aber schwer, denn die Welt kann in allen möglichen Formen und Krisen in sein Leben eindringen. Franz ist kein

Theoretiker, der sich dies im Vorfeld ausmalt, sondern jemand, der sich dann engagiert, wenn er betroffen ist.

Diese zwei Biografien sind nun eher typisch für bestimmte Berufsbilder. Nehmen wir das „verworfenene Leben“ der flüssigen Moderne, wie es Zygmunt Bauman (2004) beschreibt, dann müssten sich die Perspektiven doch ändern, oder nicht?

Tanja arbeitet als Aushilfskraft in der Verwaltung. Sie entwirft Vordrucke für Verwaltungsabläufe, und diese Arbeit macht ihr Spaß. Zwar ist die Bezahlung schlecht, aber nach einem langen Philosophiestudium hatte sie nicht damit gerechnet, überhaupt eine Stelle zu finden. Sie muss derzeit nehmen, was sie gerade bekommt. Gegenüber den Diskursen ihres Studiums sind die Vordrucke geradezu banal, aber im Blick auf ihre Beobachtungsleistungen eindeutig kontrollierbar. Sie hat Freude daran, etwas zu tun, was eindeutig ist. Das Ergebnis wird zwar dadurch vornormiert, dass sie enge Vorgaben umsetzen muss, doch der gestalterische Rahmen erlaubt ihr immerhin eine Anordnung, die logisch und optisch gelungen genannt werden kann. Damit erhält sie viel Lob. Aber auf Dauer kann dies nicht sein, das weiß sie. An ihr Studium denkt sie oft zurück. Sie hatte Philosophie studiert, weil einer ihrer Lehrer sie mit der Aussage konfrontiert hatte, dass die Philosophie der höchste Ausdruck menschlichen Wissens sei. Das war ihr dann zur Suche im Studium geworden, wobei sie am Ende erkennen musste, dass die höchste Form immer nur relativ zu anderen erscheint. Im Gegensatz zu Sibylle und Franz war sie so schnell darauf gekommen, dass sich die Beobachtungswirklichkeiten in der Qualität der Beobachtung, d.h. insbesondere in der Eindeutigkeit, Wiederholbarkeit, Intersubjektivität deutlich unterscheiden, aber sie brauchte lange, bis sie erkennen konnte, dass etliche ihrer Dozenten immer noch an jener höchsten Form des Wissens hingen, die längst verloren war. Jedenfalls schloss sie sich jenen Dozenten an, die diesen Verlust thematisierten.

Tanja erfuhr an der Universität oft, dass diejenigen, die ganz logisch denken konnten, in ihren Beziehungen unlogisch handelten. Es war geradezu ein Spaß, dies zu beobachten. Aber Beziehung war für sie nicht das Hauptthema, jedenfalls nicht zu Beginn des Studiums, sondern erst am Ende, als sie einen festen Partner fand. Das konnte, darüber war sie sich klar geworden, nur jemand sein, mit dem sie reden konnte, der sich für das interessierte, was auch sie beschäftigte.

Zunächst engagierte sie sich politisch und ökologisch, denn dieses Interesse stand in engem Zusammenhang mit ihrem Studium. Sie erlebte die Naturwirklichkeit nicht als von sich getrennt, nicht als verdrängt oder abgewehrt, sondern als so nah, dass sie sich direkt angegriffen und bedroht fühlte, wenn die Gesellschaft diese zerstörte. Der Kampf gegen die Flughafenerweiterung, gegen Atomtransporte, gegen die Verschmutzung der Flüsse gehörte zu ihrem Alltag ebenso wie Hausbesetzungen. Eine eindeutige Beobachtertheorie konnten weder sie noch ihre Mitstreiter hierzu entwickeln, vielmehr stritten sie oft über Theorie und Praxis, über die legitimierte Struktur des Kampfes, und sie hatte hierzu mehrfach die Meinung gewechselt. Aber an der grundsätzlichen Eindeutigkeit, Richtigkeit ihrer Beobachtung über die Entwicklung von Natur und Umwelt konnte sie nicht zweifeln. Sie fühlte dies und konnte es differenziert ausdrücken, von vielen Seiten her beschreiben und moralisch bewerten. Aus ihrer heutigen Sicht ist sie erstaunt, wie groß dennoch – gegenüber diesem gemeinsamen Gefühl und Kampf – die Unter-

schiede der Meinungen und Auslegungstheorien waren. Dies hatte einheitliche Aktionen oft verhindert. Und es hatte ihre Skepsis gegenüber jener Welt verstärkt, die nicht eindeutig beschrieben werden kann, die aber doch im Einzelfall mit jeweils klarer Eindeutigkeit das Leben der Menschen beeinflusst. Wenn wir die Luft verschmutzen, so ist dies zwar eindeutig messbar, aber die Verursachung solcher Verschmutzung führt auf so viele vernetzte, verflochtene Beziehungsgewebe menschlicher Profit- und Arbeitsinteressen zurück, auf Abhängigkeiten und Wechselwirkungen von Abhängigkeiten, dass die Bedeutung der Messung selbst durch die Unschärfe eines weitreichenden Beobachtungskreises verunmöglicht wird. Tanja meint, dass damit die Güte von beobachtender Messung in der Post/Moderne sich selbst in Frage stellt, denn was naturwissenschaftlich sich eindeutig messen lässt, das zerfällt im Kontext der Lebensformen in die Unschärfe menschlicher Beziehungen. Mitunter denkt sie, dass nur ein Aufsprengen solcher Beziehungen helfen könnte, die Wahrheiten durchzusetzen, aber sie weiß nicht, wie dies geschehen soll. Sie sieht auch durchaus die Gefahr, dass dann Dogmatiker nur noch eine Wahrheit verkünden könnten, aber manchmal wünscht sie sich auch Dogmatiker, um die Welt noch zu retten.

Tanja weiß nicht, wie lange sie mit ihren Formularen zufrieden bleiben wird. Aber wir leben eben auch nicht mehr in der Antike, wo die Philosophen nachgefragte Prototypen der Reflexion waren. Als Frau hätte sie auch dort keine Chance gehabt. Viele ihrer Exkommilitonen fahren Taxi, und dies erscheint ihr als noch paradoxer als ihre Tätigkeit, denn es zerstört die Umwelt eindeutig mehr.

Auch Tanja unterscheidet Beobachtungsbereiche, aber bei ihr sind sie durch das Studium vermittelt, sie orientieren sich an Strukturen der Geisteswissenschaft. Sie hat gelernt, dass solche gedanklichen Konstrukte als Unterscheidungen nicht bedeuten, die Welt in absolut getrennte Bereiche aufzuteilen, sondern dass Unterscheidungen dazu dienen, sich in unterschiedlichen Sphären solcher Konstruktion klarer zu bewegen. Eine Philosophie lässt sich nicht ausschließlich aus der Beziehungswirklichkeit des Philosophen ableiten, aber ebenso dumm wäre es, sie als reinen Inhalt ohne Beziehungswirklichkeit aufzufassen. Die Weltbeobachtung jedoch bleibt für Tanja eine unklare Stelle: Wenn doch die Philosophie gerade diese Beobachtung in ihren allgemeinsten Grundlagen sich zum Gegenstand macht, wie kann sie dies folgerichtig tun, wenn sie dabei notwendig unschärfer verfahren muss, als es die Gebote der engeren Beobachtungswirklichkeit erfordern? Wenn Wissenschaft auf Eindeutigkeit, Wiederholbarkeit und dabei Inter-subjektivität drängt – oder hierzu gedrängt wird –, wie soll sie dann die Welt noch erfassen können, wo sie vernetzt, komplex, kompliziert und von Beziehungen vielfältigster Art durchdrungen ist? Tanja träumt mitunter davon, hierfür eine theoretische Lösung zu finden.

Und was ist mit jenen Biografien, in denen selbst die Unschärfe angekommen ist, die nicht mehr auf Eindeutigkeit gebaut sind, die irgendein Beruf oder ein Studium geben könnte? Wird hier alles unscharf?

Peter ist arbeitslos. Er ist schon über 40 und da heißt es, man sei zu alt. Gelernt hat er nichts, sondern sich immer mit ungelerten Tätigkeiten rumgeschlagen. Hier aber entspricht er dem kapitalistischen Flexibilitätsmodell: Er ist vielseitig einsetzbar. Auf dem Bau, in der Autowerkstatt, als Bote, als Versicherungsver-

treter, als Security-Mann, als Aushilfsbriefträger, als Fahrer mit Führerschein Klasse III, aber die meiste Zeit hat er als Kellner gearbeitet. Das macht er heute noch, um neben den Sozialleistungen etwas dazuzuverdienen. Das läuft zur Zeit schwarz, aber ohne Schwarzarbeit wäre er völlig am Ende. In den Jahren nach seiner Scheidung ist Peter einsam geworden. Er sieht seine zwei Kinder nie, und seine Frau ist in eine andere Stadt verzogen. Unterhalt war von ihm ohnehin nicht zu erwarten gewesen. Dabei hatte er früher immer noch eine Arbeit gefunden. Dann kam sein Abstieg in Stufen: Entlassung als Fahrer, weil er wegen Alkohol ein Fahrverbot hatte. Meldung beim Arbeitsamt. Nicht vermittelbar, weil er nichts gelernt hatte; wenig Hoffnung, dass eine Umschulung etwas bringt. Ständige Rückstufung der Leistungen. Am Ende ein Fall für die Statistik. Seine Eltern sind zwischenzeitlich verstorben. Sein Bruder sitzt im Knast. Weitere Familienkontakte fehlen. Der kleine Freundeskreis wurde durch die Scheidung zer schlagen. Und die Arbeitslosigkeit machte ihn ungesellig. Wer will schon mit so jemand Kontakt haben? Peter ist einsam geworden. Er vermeidet wie ein Aus sätziger Kontakte, denn was hat er schon zu bieten? Er hat sich zurückgezogen und ist voll in die virtuelle Welt geflüchtet. Peter hat in seinem engen Zuhause mehrere Fernseher, die meist parallel laufen. Er hat fürchterliche Angst, etwas in der Welt zu verpassen. Er ist ein Außenseiter, aber durch seine virtuelle Teil nahme an der Welt fühlt er sich wie einer, der überall dabei ist. Peters engere Beobachtungswelt hat sich aufgelöst. Es hat keinen Nutzen für ihn, noch irgendwie scharf und exakt in die Welt zu sehen. Allenfalls die Sozialleistung muss stimmen und der Kellnerjob, den er gelegentlich ausübt. Die Beziehungen sind verkümmert. Die Lebenswelt ist begrenzt. Aber das Leben ist voller virtueller Hoffnungen.

Ich vermute, wir könnten die Aufzählungen unendlich fortsetzen und auch unsere eigenen Biografien hier eintragen. Könnten Sie noch einmal die Bedeutung der Perspektiven allgemein zusammenfassen?

In dieser Konstruktion von Biografien sind drei Beobachtungsbereiche unterschieden, die intuitiv ein jeder von uns zu unterscheiden weiß. Die hier geschilderten biografischen Skizzen sind subjektiv, singular und dennoch in diesem Punkt verallgemeinerbar, wenn ein Beobachter diese Verallgemeinerung zu seiner Perspektive erheben will. Es ist eine durchweg pragmatische Unterscheidung, deren Nutzen dann offenbar werden kann, wenn wir biografisch über uns oder andere nachdenken. Die Unterscheidung scheint mir besonders zielführend für die arbeitsteilige Gesellschaft der Gegenwart zu sein. Dabei ist die Unterscheidung ein Konstrukt für alle, die es aufnehmen wollen, und keinen, wobei letztere schon dadurch in der Mehrheit sein werden, da die Mehrheit erst gar nicht in die Versuchung kommt, sich wissenschaftlich reflektiert für oder gegen solche Konstrukte zu entscheiden.

Bezeichnen wir das Konstrukt ein wenig näher: In einer Beobachtungswirklichkeit, die sich Dingen (Gegenständen, Personen) in sachlicher Art nähert, die Beobachtungen möglichst eindeutig, wiederkehrend, nach bestimmten überprüf baren, intersubjektiven Rollen durchführen möchte, erwarten wir einen Beobachter, der wie ein außenstehender Geist, wie ein wertneutrales Subjekt, möglichst frei von Emotionen und eigener Berührtheit, etwas misst, bestimmt, durch-

führt und dabei beobachtend kontrolliert, Input oder Output regelt, rechnet oder zeichnet, fixiert oder addiert, buchhalterisch genau notiert und in allem berechenbar bleibt. Es geschieht dies qualitativ und quantitativ. Die Ausbildung soll dafür sorgen, dass es vergleichbar zu gesetzten Normen bleibt; Prüfungen regeln den selektiven Zugang zu solchen Beobachtungsleistungen. Hinter jedem Beobachter stehen also schon andere Beobachter, die wissen, worum es geht.

Für Sibylle war dies ein langer Ausbildungsgang, der als medizinisches Weltbild sie dazu verleitet hat, auch andere beobachtbare Wirklichkeiten wie ihre Beziehungswelt nach dem erlernten Muster zu betrachten. Aber es gibt Abstufungen der Schärfe von Beobachtungen, eine Grenze der Eindeutigkeit, die von dem jeweiligen beobachteten System abhängt, das zum Ausgangsbereich meiner Beobachtungen gemacht wird. Hätte Sibylle z.B. Foucault gelesen, dann hätte sie vielleicht leichter begreifen können, dass ihre ausschließende und verobjektivierende Denkweise selbst nur *einen* Diskurs darstellt, der über ein unterstelltes Wissen eine allgemeine Wahrheit formuliert, die aus der Sicht anderer Perspektiven sich bloß als eine Praktik zeigt. Ohne den von ihr unhinterfragt gesetzten Wahrheitsanspruch wird die Medizinerin wieder Mensch wie andere auch, ihre Bestimmungen von krank und gesund werden relativer. Insbesondere im Blick auf die Geisteskrankheiten konnte Foucault in „Wahnsinn und Gesellschaft“ zeigen, dass hinter der Formation von Wahrheit und Wissen vieles verschleiert bleibt. Wenn Sibylle über ihre beruflichen Tätigkeiten nachdenkt, dann bemerkt sie, dass all ihr Tun ständig der Zensur durch ihr medizinisches Beobachtungswissen unterliegt. Diese Normierung war schließlich Ziel ihrer Ausbildung: Medizinisch tätig zu sein unter ständiger Selbstbeobachtung jener Normen, die im Berufsstand anerkannt sind. Deshalb war das Wechselspiel von Selbst- und Fremdbeobachtung, was hier zugrunde liegt, ihr selbstverständlich und vertraut. Gleichwohl wäre es für die Entwicklung ihrer Lebensperspektiven günstiger gewesen, wenn sie erfahren hätte, wie Beobachter und Beobachtungen zusammenwirken, wenn sie die Unterschiedlichkeit der Diskurse und ihre Bedeutungen näher hätte erlernen können. Dies hätte ihr auch als Ärztin, insbesondere aber in der Lebenswelt geholfen.

Bei Franz mag ein Fehler in den Beobachtungsleistungen nicht immer so direkt schmerzhaft spürbar sein wie bei Sibylle, aber auch er arbeitet nach strikten Normen, in die die Kunden ihr Vertrauen setzen, insbesondere wenn die Verkehrssicherheit ihres Fahrzeuges betroffen ist. Jeder einzelne Handgriff unterliegt daher der Steuerung durch eine normierende Beobachtung. Dies ist bei Tanja weniger greifbar, denn ein Formular in der Verwaltung entscheidet weniger über mögliche Schmerzen, sondern über Handlungsabläufe und ihre organisatorische Güte. Doch auch sie schätzt immer wieder ab, inwieweit ihr Tun Wirkungen provoziert, die sie sich beobachtend ausmalt und damit kontrolliert. Weniger relevant mag gegenüber solchen Beobachtungen, die eindeutig Verhalten kontrollieren, die Philosophie erscheinen, obwohl gerade in ihr grundsätzlich darüber nachgedacht wird, wie wir wahrhaft die Kontrolle von Verhalten erkenntnistümlich umschreiben, bewerten und kritisieren können. Die daraus ableitbaren, gegensätzlichen und vielfältigen Theoriebildungen setzte Tanja in ihre eigene politisch-ökologische Praxis um, ohne dass wir hier jedoch von einer Zwangsläufigkeit wie in den Ausbildungsberufen von Sibylle oder Franz sprechen können. Aber auch bei Tanja gab es jenes strikte Beobachtungswissen, das ihr in

den Prüfungen der Philosophie aus der Sicht des Ansatzes ihrer jeweiligen Dozenten abverlangt wurde.

Peter allerdings fällt aus dem Rahmen. Seine engeren Beobachtungsleistungen sind entwertet, besser sollten wir sagen, niemals bewertet worden. Solche Leute bezeichnet man als „drop-outs“, denn sie fallen aus üblichen Beobachtungsregistern heraus. Neben Peter gibt es hier viele, zunehmende Varianten des Herausfallens. Und wem es schon in der engeren Beobachtungswelt, in deren Registern Leistungen bemessen und verteilt werden, schlecht geht, der erlebt oft auch in seinen Beziehungen nichts Gutes. Peters Beziehungswelt ist verkümmert, aber zugleich durch Virtualisierung aufgefangen. Welche Droge, welche Illusion sollte sonst noch zu Halluzinationen eines Lebenssinnes beitragen? Vielleicht genießt Peter auch nur konsequenter die Berieselungschance als Andere, wenn er die Simultaneität der Übertragungen durch mehrere angeschaltete Geräte ernst nimmt. Andere zappen dafür umständlich durch die Programme. Peter geht immer weniger in die Lebenswelt hinaus, die Lebenswelt wird zu ihm übertragen. Dies ist bei Sybille, Franz oder Tanja auch immer mehr der Fall, denn der Zeitaufwand, die Lebenswelt in direkter Teilnahme zu genießen, scheint zu groß geworden zu sein. Bei Peter wird dies konsequent genutzt, seine konkreten Beziehungen zu Anderen zu zerstören, gar nicht erst aufzubauen, sondern möglichst gänzlich in eine virtuelle Welt zu fliehen. Hier ist er mit seinen Selbstgesprächen allein, und dennoch sitzt er unter Millionen.

Diese Beschreibung klingt nach der alten philosophischen Forderung, dass alle Menschen mehr Philosophie betreiben müssten, um sich in der Welt zurechtzufinden.

Was die Massen betrifft, so ist diese Forderung nie eingelöst worden und der Trend geht heute eher auf Abschaffung nicht nur der Philosophie, sondern auch anderer Bereiche der kritischen Grundlagenforschung. Wir denken arbeitsteilig sehr stark in Disziplinen, die sich als Fächer, auch als Schulfächer, organisieren, aber die übergreifenden Perspektiven auf das Gesamtgebilde, die werden gerne durchweg vernachlässigt. Das geht übrigens auch dem Konstruktivismus so, der in seinen praktischen Anwendungen deutlich stärker nachgefragt und rezipiert wird als in seinen Grundlagenreflexionen.

Gleichwohl hat zumindest die Reflexion für die psychologischen Bereiche in letzter Zeit außerordentlich stark zugenommen. Das müsste doch in ihrem Sinne sein, oder?

Das stimmt. In der Beziehungswirklichkeit nützen solche Beobachtertheorien, die sich um Wissen und Wahrheit gruppieren, nicht unbedingt. Sie können, wie Sibylle gelernt hat, sogar schaden, denn die Psychologie einer Beziehung folgt Gefühlen meist mehr oder zumindest heftiger als sachlichen Inhalten. Und solche Gefühlswelten sind unschärfer als die Messung von Blutdruck oder das richtige Anlegen eines Verbandes. Wollte man nach einer verdinglichenden Beobachtungslogik seine Beziehung führen, so scheitern wir daran, dass Gefühle heute zu den Beziehungen notwendig dazugehören und nicht mehr verdrängt, sondern gelebt werden sollen. Dennoch wird auch der Beziehungsbereich schein-

bar exakt beobachtet, wobei die direkte Beteiligung in diesen Beobachtungen entscheidend ist. Gehört es in der Beobachtungswirklichkeit gegenüber Dingen (Gegenständen, Personen) besonders im Rahmen beruflicher oder studienmäßiger Rollen noch zum Ideal, möglichst neutral oder wenig eingreifend bei dem zu bleiben, was Gefühle, innere Unruhe oder Verletzung der standardisierten Beobachtungsnorm bedeuten könnte, so kehrt sich das in der Beziehungswirklichkeit ins gerade Gegenteil. Insbesondere wer Pädagogik, Psychologie oder irgendein Lehrfach studiert, steht damit vor dem Dilemma, für seinen Beruf eine zweite Beobachtungstheorie zu erlernen, die durch die erste nicht abgedeckt wird. Neuere Kommunikationstheorien sprechen zurecht von einer Beziehungsebene, die anderen Gesetzmäßigkeiten als die Inhaltsebene folgt. Aber es gehört zu den wissenschaftlichen Einseitigkeiten, dass man bis heute meist eine Reduktion auf die Beobachtungswirklichkeit in einem sehr engen Sinne wünscht und sich wenig der Beziehungswirklichkeit stellen möchte. Dies wurzelt ganz klar in dem Umstand, dass in der Beziehungswelt ein jeder in all seinen Voraussetzungen als teilnehmender Beobachter schnell ein gleichberechtigter Kritiker wird, gegen den man sich nicht hinter einer Logik von externen Beobachtungen, die eindeutig messbar sind, verschanzen kann. Hier taucht ein Riss in unserer Kultur auf: Wir verwalten Inhalte nach Territorien der Technik, der Machbarkeit, der Wahrscheinlichkeit und konkurrieren um die exaktere Beobachtung von Dingen. Die Konstrukte von Beobachtung, die sich hieraus eindeutig in die Praxis einer Idee und mehr noch einer in Vergegenständlichung umgesetzten Idee transformieren lassen, scheinen den Sinn der Moderne überhaupt auszumachen. Es sind die praktischen Siegertheorien des Machbaren. In ihnen manifestiert sich Fortschritt, Innovation, Verbesserung des materiellen Wohlstands. In ihnen wird die Beobachtung aus der Auffassung in das variantenreich Sagbare und vielfältig hergestellte Sichtbare überführt, so dass es in den Zirkel der Beobachtungen als Tatsache zurückkehren kann. Dieser produktiven Form von Beobachtung, Handlung und Produktion steht die eher unproduktive Form einer wechselseitigen Begegnung zur Seite, die ungleich unschärfer operiert. Menschen begegnen sich in Interaktionen, sie beeinflussen sich, aber die Komplexität der Beobachtungsmöglichkeiten ist so groß, dass nicht mehr eindeutig gesagt werden kann, wie der Kreis sich zu schließen hat: War es nun mehr die Erbanlage, waren es die spezifischen Einwirkungen der Mutter, des Kindergartens, der Freundesgruppe usw., oder war es gar eine Mischung aus all den Fäden, die ein unsichtbares interaktives Netz spannen, die dazu führten, dass ein Mensch das und das ist oder nicht ist? Die Humanwissenschaft versagte bisher, hier eindeutige Antworten zu finden. Die Aufgabe erweist sich als zu komplex. Sie ist mehr als in der Technik und den Naturwissenschaften gespalten durch den Riss, der die Schärfe der Beobachtung selbst durchzieht: Eingefangen von der Komplexität, die sich nur mit Willkür reduzieren lässt. Solche Willkür mag Dingen und Sachen gegenüber geübt werden, aber Menschen und Personen gegenüber erscheint sie als unangemessen, sofern die Unversehrtheit des Subjekts, die Heraufkunft einer Autonomie- und Freiheitsstellung, die eben auch Voraussetzung für den Erfindergeist der Techniker und Naturwissenschaftler ist, mit der Moderne zugleich auftritt. Dadurch ist die Moderne eine Beziehungsfalle, die es verbietet, Menschen wie Gegenstände zu behandeln. Daher ist es naiv, wenn es immer noch Humanwissenschaftler gibt, die mit technischer Eindeutigkeit oder dem Instrument von

Laborreduktionen versuchen, besser die menschlichen Beziehungsstrukturen verstehen zu wollen. Sie haben den Riss in ihren Beobachtungen noch nicht bemerkt. Aus diesem Riss entspringt ein wesentlicher Gegensatz der Moderne: Dort, wo reduziert wird und das Machbare dominiert, wird tatsächlich die Welt im Sinne der Vergegenständlichung verändert. Solche Veränderung auf der Basis reduktiver Blicke erzeugt sich kurzlebig und kurzfristig, aber zeitigt langfristige Folgen, denn die Höhe der Reduktion erzwingt die Unkalkulierbarkeit der späteren Wirkungen. Die Kehrseite des Fortschritts der Moderne erscheint daher als notwendige Krise in der Ökologie usw. In der Reduktion wird die Tätigkeit in Praktiken gefangen genommen, die sich ein wahres Konstrukt von richtig und einwandfrei – vor allem moralisch – bilden, ohne die Wahrheitsbedingungen jedoch auf eindeutige Beobachtungen gründen zu können. So konnte Foucault auf dem Gebiet der Zuschreibung des Wahnsinns, des Bestrafens, des Krankseins aufzeigen, dass das Wahrheitskonstrukt wie ein Selbstmechanismus die Beobachtungen steuert und erst die Schleier der Machtpraktiken, die sich in dem Konstrukt verbergen, beiseite gerissen werden müssen, um neu zu sehen. Dies wäre ihm schwerer als für die Geschichte der Psychiatrie mit der Geschichte der Chemie oder Technik gelungen. Der Unterschied ist dabei ein doppelter: Einerseits ist die Beobachtung im ersten Bereich unschärfer, denn menschliche, interaktive Beziehungen lassen sich bei zunehmenden Autonomiebedürfnissen von Menschen immer weniger auf die Beobachtungsbedürfnisse weniger, anerkannter Beobachter reduzieren; andererseits verändert die unschärfere Beobachtung den Zirkel von Beobachtung, Handlung und Produktion, so dass alle Beobachtungen als empirische Bestandsaufnahmen und statistische Beweise fragwürdig werden. Dieser Riss, der durch das Verhältnis von Beobachtung und Tätigkeit geht, wird daher zu einer Voraussetzung der Bestimmung einer Beobachtertheorie, wenn sie nicht bloß einer der beiden Seiten – der objektivierten Beobachtungswelt oder der Beziehungswirklichkeit – aufsitzen will. Der Riss durchzieht Beobachtungen und Handlungen. Und er erscheint auf der dritten Ebene, die wir als Lebenswelt bezeichnet haben. Diese Ebene ist auch der Ort der Produktion, aber die Lebenswelt ist mehr als Vergegenständlichung. Sie erscheint z.B. bei Sibylle, Franz, Tanja und Peter als Ebene der Politik, der Ökologie, wir könnten sie auch Welt, Umwelt, Lebensform im weiteren Sinne nennen. Es ist das, was die engere beobachtende Wirklichkeit gegenüber Dingen und Sachverhalten (Gegenständen, Personen) im Beruf oder in der Ausbildung oder im engeren Alltag übersteigt und auch nicht durch die Beziehungsgeflechte, die *ein* Subjekt eingehen kann, abgedeckt wird. Es ist das große Andere der Gesellschaft, des „da draußen“, der Anderen, die irgendwie situiert sind, der nicht direkt gekannt, aber doch indirekt erfahrbaren Anderen, das hier ausgedrückt wird. Jede Nachrichtensendung ist angefüllt mit solchem Stoff in virtueller Form: Es sind Statistiken und Berichte von Arbeitslosen, Erfolgreichen oder Erfolglosen, von Unglück oder Glück, von Personen auf Bühnen der Macht oder Ohnmacht, von Ereignissen und Zuständen einer zwar konstruierten, aber doch wirkenden Wirklichkeit, die zugleich immer bedrohlich, verängstigend, gewalttätig oder sinnstiftend, behütend, helfend in das eigene Leben hineinragt. Es ist ein irgendwie Vergegenständlichtes, Produziertes, das ideelle und materielle Seiten erscheinen lässt. Wir sind hier als Beobachter zugleich Teilnehmer im Fluss, im Prozess des Ganzen, aber doch nur ein Teilchen im Strom, ein Sandkorn im Strand, ein

Moment im Prozess. Unsere Psyche geht mit diesem Umstand in vielfältiger Form um. Wir können ihn annehmen, uns als ein solcher Teil fühlen, uns als bestimmende Macht sehen, aktiv werden und in den Prozess selbst verändernd eingreifen. Aber es wäre Größenwahn, wollten wir vermuten, dass dies die Welt in Vollständigkeit verändern könnte. Nicht dass solcher Größenwahn nicht gerade die Welt verändern könnte, wenn er Zuspruch durch Massen erfährt. Aber eine vollständige Erneuerung der Welt bleibt immer eine utopische Grenze. Dennoch verändert sie sich nur durch solches Tun.

Hier gibt es eine eigentümliche Sicht der Post/Moderne, die sich selbst als konstruierend versteht. So gehen wir zur Wahl unserer Parlamente und beklagen zugleich die Distanz von Entscheidungen zu unseren persönlichen Erfahrungen. Es ist ein Riss durch die Beobachtungswelt, der Sibylle eher ihren persönlichen Erfolg als das politisch-ökologisch sinnvolle Zusammenleben sehen lässt; zumindest bemisst sie hiernach die von ihr ins Leben investierte Aktionszeit; es ist ein Riss, der Franz immer dann aktiv werden lässt, wenn seine direkten Interessen betroffen sind, zumal seine ökonomische Lage ihm großen Zwang auferlegt; es ist ein Riss, den Tanja zum Studienobjekt sich aussuchte, den sie durch politisches Handeln zu überbrücken suchte, um zwischen der Konstruktion von Welt und sich zu vermitteln; es ist ein Riss, den Peter hin ins Virtuelle verschoben hat, der auch im virtuellen Kitt verborgen wird, wobei dies die hauptsächliche Welt geworden ist, die er sieht, für die er mitfühlt, an die er denkt. Wie aber sollen wir solche Wirklichkeit im Unterschied zu den anderen Wirklichkeiten nennen?

Nehmen wir ein anderes Bild, das uns den Vergleich erleichtern soll. Ein kleines Kind lebt voll und ganz in seiner Beziehungswirklichkeit, die ihm geborgener Ort, Zuhause, Gefühlswelt ist. Gleichwohl erlernt es nach dem Maßstab seiner Kultur jene Gegenstände und Personen zu beobachten, jene Worte und Begriffe nachzusprechen, die das Beobachtete bezeichnen und abrufbar halten, und diese Beobachtungsleistungen, diese verdinglichenden, bezeichnenden, analogisierenden Prozesse werden von seinen Beziehungspersonen ständig gefördert und kontrolliert. Intuitiv findet sich ein Kind in seiner Beziehung schnell zurecht, seine Gefühle werden auch in nichtsprachlichen Äußerungen deutlich, und es erlernt Muster des Verhaltens. In seiner Beobachtungswirklichkeit herrscht jene scheinbar eindeutige Zuschreibung von Ordnung, die wir aus den beruflichen Rollen bei Sibylle, Franz und Tanja kennen: Hier ist $1 + 1 = 2$, hier ist rot gleich rot und Haus gleich Haus. Unser Kind würde verrückt werden, wenn wir es aus seinem verdinglichenden Erkennen herauslösen müssten und ihm klarmachen wollten, dass dies alles Konstruktionen eines Beobachters sind, die es sich auf mehreren Ebenen unterscheiden soll. Wozu auch? Unser Kind weiß noch nichts von jenen Verflechtungszusammenhängen, die als abstrakte Zeit- und Raumgrößen unser Weltbild ausdrücken. Nachrichtensendungen sind ihm unverständlich, soweit es nicht die Momente seiner Beziehung wiedererkennt oder vertraute Orte oder bekannte Gegenstände zu identifizieren weiß. Es ist ein langer Weg hin zu den Abstraktionen, die als Weltbilder von den Zusammenhängen hinter den sichtbaren Beziehungen künden, die die unsichtbaren Schlingen und Verknüpfungen zu beschreiben versuchen, die auch Erwachsene gerne auf einfache Dualismen (oben und unten, gleich und ungleich, gut und böse usw.) reduzieren. Jene weitere Wirklichkeit, die wir Umwelt, Natur, Lebensform, Politik, Nation, Gesellschaft usw. nennen, fußt auf Beobachtungen aus der Beobachtungswirk-

lichkeit von Dingen oder Beziehungen, aber sie ist zugleich auch die verallgemeinerte Erfahrung der Beobachtungen von Anderen, die uns zugemutete Abstraktion von unseren Erfahrungen und die Imagination von Ereignissen, in die wir uns erst komplex hineinversetzen müssen. Gleichwohl erscheint sie als die uns bestimmende Wirklichkeit, die wir im Einzelfall bis ins Detail rekonstruieren, deren verallgemeinerte Gültigkeit wir mit dem Lohnzettel erhalten oder als Einkommen überprüfen, deren Qualität wir in jedem Moment des Lebensalltags beobachten. Diese Wirklichkeit ist durch Menschen konstruiert und produziert und durch natürliche Grenzen beschränkt. Sie ist Resultat jenes Kampfes zwischen Mensch und Natur, jene Eroberung dieses Planeten durch Menschen, mithin auch jener Teil der Eroberung, die wir selbst durchführen. Aber wir sind als Erobernde in Situationen hineingeboren, unserer Entdeckungslust sind Grenzen gesetzt, mehr noch unserem Erfindungsreichtum. Diese Wirklichkeit ist Umweltwirklichkeit, enger Produktionswirklichkeit, denn die ständige Re-Produktion dieser Wirklichkeit ist unsere Produktionsweise schlechthin geworden, ist Ausdruck unserer Wirtschaftsweise, in der die große Industrie alles verschlingt, was sich ihr in den Weg stellt und uns zugleich doch die Lebensform gestattet, die wir als materiellen Reichtum der Warenwelt genießen.

Hier schließt sich ein Kreis. Was Sibylle, Franz und Tanja in all ihrer Unterschiedlichkeit von Lebensform und Ausbildung erlernen, führt zu Konstruktionen von Wirklichkeiten durch ihre beruflichen Rollen. Es ist etwas, was sie nicht gesondert beobachten, denn sie schauen nur, was im Einzelfall kontrolliert abläuft. Sibylle bemerkt dabei nicht direkt, dass sie so eine Form von Krankenhaus reproduziert. Franz sieht dem einzelnen Auto nicht Wirkungsweisen der Kraftfahrzeugindustrie an, die er mit am Leben erhält. Tanja scheint nur Vordrucke zu fertigen, ohne dass ein Moment von Bürokratie hierbei reproduziert gedacht werden muss. Bei Peter scheint dies anders zu sein. Was reproduziert sich durch ihn? Er lebt doppelt virtuell in seiner Lebenswelt: Einerseits als Ausdruck von Massenarbeitslosigkeit, wo er zwar unmittelbarer Teilnehmer ist, die er jedoch distanziert beobachtend als Information *zugleich* virtuell in den Nachrichten, in den Berichten usw., die er sieht und hört, erlebt (Arbeitslosigkeit kann ich nicht anfassen, sie erscheint mir als Zuschreibung, Bericht, Kommentar); andererseits lebt er überhaupt in einer virtuellen Welt, denn er vermeidet das reale Leben, weil er Angst hat, im Virtuellen etwas Wichtiges zu verpassen. Was ist hier hinter seinem Rücken geschehen? Wie wirklich ist welche Wirklichkeit? Hat er noch Gemeinsamkeiten mit Sibylle, Franz und Tanja?

Wie auch immer wir Biografien nachzeichnen, welche Perspektiven wir auch immer annehmen, es wird von uns ein Konstrukt von Wirklichkeit bezeichnet, die über das enge Beobachten und Tun des Individuums hinausreicht, sich hinter dem Rücken produziert, als eine Art „List der Vernunft“ unserer Beobachtungen erscheint und wirksam wird. Hegel hat besonders auf diese List der Vernunft aufmerksam gemacht. Marx hat dies für die Warenproduktion und ihre Wirkungen auf den Menschen beschrieben. Es braucht aber immer eine Unterscheidung von Selbst- und Fremdbeobachtern, um solche „List“ zu re/de/konstruieren. Die Beziehungswirklichkeit ist voll in diesen Kreis eingeschlossen, denn sie kann nicht aus dem Kontext von Beruf oder Umwelt, von Dingerfahrung oder Natur, oder wie immer wir solche Kreisläufe bezeichnen wollen, herausgelöst werden. Hier erscheint ein Aspekt unserer Unterscheidung, der selbst zu Unterscheidungen

führt. Es ist ein Unterschied, der Unterschiede macht. Eben noch verharren wir bei einer einzelnen Arzthandlung, dann erblickten wir in Verwandlung die Ärztin in ihren Beziehungen und beobachteten Wechselwirkungen zwischen beruflicher Rolle und Lebensdeutung, jetzt erkennen wir die Produktion von gesellschaftlichen Ereignissen im Blick auf Krankheit allgemein, die Sibylle durch einzelne Handlungen re/konstruiert. Als Ärztin reicht sie direkt in die Beziehungen ihrer Patienten hinein; sie hat mit ihnen eine Beziehung (auch wenn gerade Ärzte dieses gerne verleugnen). Dabei ist Sibylle als Figur auch nur eine Konstruktion, eine Metapher für solche Unterscheidungsmöglichkeiten, die Unterschiede produzieren. Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren. Das Konstrukt der Beobachterbereiche hilft uns, uns selbst auf Reichweiten und Unschärfen unserer Beobachtungswelten zu beziehen.

Warum werden diese Verflechtungen von Beobachtungen so oft übersehen?

Es war meist das Ziel der Wissenschaften, die Verwirrungen nicht zuzulassen, die unsere Beispiele erzeugen können. Die Beziehungswirklichkeit wurde geradezu systematisch aus der Wissenschaft verbannt, weil sie dem ontologisierenden Bewusstsein einer Wahrheit an sich, einer absolut gültigen Wirklichkeit, die irgendwie ins Subjekt abgebildet werden kann, nur im Wege stand. Allerdings gab es immer wieder Ahnungen, wie das Subjekt in die Konstruktion seiner Erkenntnis eingreift – etwa wenn Bacon vor den Idolen warnt, die den Menschen verführen, von seinem subjektiven Erleben auf die Wahrheit zu schließen. Die Welt- und Produktionswirklichkeit hingegen, wie ich verkürzend jenen Bereich von Natur, Umwelt und Produktion in seinem Zusammenwirken auch genannt habe, wurde in das Schema einer möglichst eindeutigen Beobachtungstheorie gepresst, um möglichst reduktiv die nun endgültige Wahrheit des Menschen in Auseinandersetzung mit seiner Umwelt oder Wirtschaftsweise oder Lebensform schlechthin zu finden.

Können Sie nach diesen biografischen Skizzen nochmals kurz systematisch die drei Beobachterbereiche charakterisieren?

Solche Skizzen vereinfachen in der Regel den komplexeren Gang der Argumentation. Ich will versuchen, dennoch eine Antwort in drei Schritten zu geben:

(1) Beobachtungswirklichkeit (Beobachtung im engeren Sinne)

In einfachster Reduktion, die darum schon wieder problematisch ist, lässt sich die Beobachtungswirklichkeit als ein Beobachtungsraum im engeren Sinne verstehen, in dem ein Subjekt in bestimmter Zeit und bei gegebenem Ort bestimmte Objekte sich zum Gegenstand der Betrachtung macht. Dabei geht dies Subjekt insoweit konstruierend vor, als es aus eigener Sicht mittels Bildern oder Begriffen und Aussagen eine innere Verarbeitung erreicht, die (für es wie auch für Andere) kommunizierbar ist. Der konsensuelle Bereich des Austausches von Daten über die Beobachtung ist die Grenze dieser Beobachtungswelt, ohne die sie ins rein subjektive Empfinden und Fühlen zurückgleiten würde. Es handelt sich in grober Betrachtung also um die Konstruktion einer objektiven Beobachtungswelt.

An dieser Bestimmung fällt auf, dass sie einerseits Subjekte isoliert, das Subjektive aus der Perspektive einer Verallgemeinerung entfernt, die Rolle des Beobachters in einen wissenschaftlichen Schonraum verlegt, denn nur dort lässt sich exakt genug beobachten. Will man gar die höchsten Ideale empirischer Forschung erreichen, dann wird zudem ein herrschaftsentlasteter Raum für Beobachtungen nötig, den diese Welt erst noch schaffen müsste, denn die Wertfreiheit als höchstes Ideal erweist sich bei näherem Hinsehen immer als Illusion (vgl. nochmals Band 1, Kapitel II). Andererseits aber gilt die Intersubjektivität als jener Gültigkeitsraum, in dem mindestens zwei Subjekte über diesen Beobachtungsbereich nach Kriterien Eindeutigkeit erzielen müssen, so dass die Isolierung sich als unmöglich erweist. In der Kritik wertfreier Erkenntnisbemühung ist daher zurecht darauf hingewiesen worden, dass bereits Auswahl und Kommunikation der Untersuchungen das Ideal der isolierten Wahrheitsbemühung – isoliert von den Interessen Anderer – ad absurdum führen. Objektivierungen sind immer schon in Beziehungen und Lebenswelt eingebettet.

Was verleitet uns dazu, solcherlei Beobachtungsrealität auf alle Beobachtungsfelder zu verallgemeinern? Ich will ein Bild aus Piagets sensomotorischer Entwicklungsphase übernehmen, um dies zu verdeutlichen. Das Kind ist mit seiner Geburt zunächst hilflos, auf die Eltern angewiesen, unfähig, ohne deren Hilfe zu überleben. Das Baby hat Reflexe und verfügt auch über Wahrnehmungen, aber sein Erkenntnisstand scheint sehr dürftig zu sein. Die ersten 18 Monate aber führen zu einem Wandel in Bezug auf dieses Vermögen. Nach und nach lernt es in der Periode seiner sensomotorischen Intelligenz, die Anpassung an die Umwelt kontinuierlich zu erweitern, sich selbst als Bezugspunkt darin zu konstruieren, indem es Zweck-Mittel-Relationen entwickeln, Eigenschaften an Gegenständen erkunden, zumindest räumliche Beziehungen zwischen Gegenständen und Umwelt verstehen und Ereignisse antizipieren kann. „Vor allem erreicht das Kind durch ineinandergreifende wechselseitige Koordinationen von Verhaltensakten die Stufe der ersten grundlegenden Invariante aller Erkenntnis, d.h. die Stufe der Bildung des Objekts, eines Dinges ‚da draußen‘, dessen Existenz von seinem – des Kindes – eigenen Verhalten unabhängig ist. An diesem Punkt der Entwicklung erkennen wird den Beginn einer deutlichen Trennung zwischen dem erkannten Ding oder dem Objekt und dem erkennenden Subjekt.“ (Furth 1981, 72) Diese Erkenntnis mag Menschen bis ins hohe Alter dazu verführen, den Objekten außerhalb, den Dingen „da draußen“ oder den Verbindungen zwischen Dingen und Begriffen eine Herrschaft über sich zukommen zu lassen, die absolut erscheint. Es kann dies auch durchaus vor eigener Verantwortung entlasten, die dann entsteht, wenn man sich selbst als Miturheber jener Konstruktionen „da draußen“ verstehen lernt.

Solch kindgemäßer erster Aufbau konstruierter Wirklichkeit folgt einer Logik der Verdinglichung. Sie findet Ausdruck in der Freude des Kindes, Dinge wiederzuerkennen und ihnen Begriffe zuordnen zu können. Die Erziehung prämiert dieses Verhalten, weil es für die arbeitsteilige Welt Voraussetzung, für die kommunikative Welt Grundlage aller Handlungen und jeglichen Konsenses ist. Sprache als das Medium solcher Verdinglichung, aber auch Bildwelten, die zu symbolischer Eindeutigkeit gerinnen, führen zu einer Vereinheitlichung, zu einer Verallgemeinerung solcher Beobachtungswelt, die sich möglichst scharf gibt. Dennoch ist diese Schärfe oft nur suggeriert; sie zerfällt bei kritischer Betrachtung gar ins Bodenlose, wie Dekonstruktionen in der Sprachphilosophie oder Ästhetik

uns zeigen können; gleichwohl bleiben sie in der Masse der Verdinglichungen und Vereinheitlichungen soweit scharf genug, dass wir berufliche Rollen und eindeutige Zuweisungen hiermit schaffen. Kontinuität solcher Rollen, Konstanz dabei waltender Beobachtungen, Aufteilung des Beobachtungsvorrates in arbeitsteiliger Spezialisierung, Herausbildung von Teilsprachen und Arbeitsmethoden sind wesentliche Grundpfeiler, die eine solche Beobachtungslogik anleiten. Es ist die Logik schlechthin, die hier als Wissenschaft erscheint, aber im Blick auf die anderen Bereiche der Beobachtung doch nur *eine* Logik. Darum habe ich sie auch eine Logik erster Ordnung genannt. Ihre Grenzen sind fließend, ihre Versuchungen auf Verallgemeinerung für alle Beobachtungsleistungen nie befriedigt. Es ist vor allem die Logik der Moderne, des Kapitalismus, der warenproduzierenden Gesellschaft und eines Leistungssystems der Aufteilung der Reichtümer in dieser Gesellschaft, die diese Beobachtungslogik als sachwaltenden Maßstab ihrer Selbstregulationen benötigt, um historisch gewachsene Aufklärungsansprüche der Gesellschaft nach Freiheit, Gleichheit und Menschenrechten mit den Produktions- und Marktmechanismen zu versöhnen, die ständig neue Ungleichheiten, Brüche und Risse zwischen den Menschen und gegen die Menschen produzieren. Die Ökologie ist für die Brüchigkeit dieses Vorganges in den entwickelteren Ländern heute ein Ausdruck eines möglichen Scheiterns dieser Versöhnung geworden; früher im 20. Jahrhundert war dies stärker an der Ausbeutung der arbeitenden Menschen und daraus resultierenden Klassenkämpfen festgemacht worden. Die Wissenschaft als oberstes Auge der Beobachtung aber steht in dieser Logik in der Verpflichtung, nur dorthin zu schauen, wo sie eindeutig wahrnehmen und zuschreiben kann. Sie wird gerne am Maßstab des technisch Machbaren gemessen, weil dies der erlernten verdinglichenden Sicht am besten entspricht, am klarsten Bedürfnisse zu befrieden verspricht, so dass ihr Fokus nur scharf zu blicken erlaubt, wo die Anerkennung der Unschärfe ihrer Beobachtungen eigentlich immer erforderlicher wird, um auch jene komplexen Ereignisse in den Blick zu nehmen, die sich außerhalb der Labore und enger Versuchsanordnungen gebildet haben. Es gehört zur Paradoxie moderner Produktionsweise, dass das zu Produzierende eng beobachtet und beschrieben wird, dass aber erst dann Folgen dieses engeren Produktes für die weitere Welt anerkannt werden, wenn sie ebenfalls nach dem engen, dem reduktiven Labormuster beobachtet werden können. Dieser Kreislauf ist heute möglich geworden, weil die Untersuchungsmethoden in den Laboren selbst sich verfeinert haben. Aber immer noch scheuen die Laboranten davor zurück, die Welt als jenes Labor zu sehen, dessen Komplexität zu ihrer Herausforderung wird. Dazu allerdings reicht die Logik erster Ordnung in der Beobachtung auch nicht mehr aus. Bis heute vergessen wir allzu oft die Wirkungen unseres Tuns, die Folgen der Wirkungen, wenn die Produkte aus dem engeren Labor entlassen sind, auf das große Labor der Welt.

(2) Beziehungswirklichkeit (interaktiv tätiges Beobachten)

In einfachster Reduktion, die darum schon wieder problematisch ist, lässt sich die Beziehungswirklichkeit als ein Beziehungsraum verstehen, in dem ein Subjekt in bestimmter Zeit und bei gegebenem Ort bestimmte Subjekte sich zum Gegenstand der Betrachtung macht und hierbei (für sich und Andere) zum Gegenstand der Betrachtung wird. Dabei geht dies Subjekt insoweit konstruierend vor, als es aus eigener Sicht mittels Gefühlen oder Bildern oder Begriffen und Aussagen eine

innere Verarbeitung erreicht, die auch für Andere kommunizierbar ist. Der konsensuelle Bereich des Austausches von Beobachtungen begrenzt das Leben von Beziehungen. Für dies Subjekt wie auch für die Anderen ist es sehr schwierig, hier Anfang und Ende, Eindeutigkeit von Zuschreibungen zu finden, weil sie miteinander und aufeinander bezogen sind, so dass sie immer erst einem äußeren Beobachter oder sich selbst als einen solchen Beobachter setzend als ein eindeutig gedachtes System erscheinen. Durch Eintritt in dieses System wird dieser mögliche Beobachter allerdings auch ein bestimmter Teil dieser Beziehungswirklichkeit, was jegliche Eindeutigkeit in hohem Grade subjektiviert.

Die Beziehungswirklichkeit ist eine Welt der Tätigkeit, in der Beobachtung als wesentlicher Bestandteil vorkommt, wie die Beobachtungswirklichkeit umgekehrt nur eine besondere Form unserer Beziehungswirklichkeit ist. Wir müssen es lernen, aus beiden Perspektiven zu schauen, wobei wir – insbesondere nach der westlichen Zivilisationssicht – auch für alle Tätigkeitsbeschreibungen gerne ausschließlich auf das Muster der Beobachtungswirklichkeit, die ich als Logik erster Ordnung bezeichnet habe, zurückfallen. Wenn es uns nämlich zu kompliziert wird, dann fallen wir auf jene Schematisierungen zurück, die als Objekt „da draußen“ uns vertraut wurden und die als innere Pläne unser Verhalten im Regelfall so gut zu steuern vermögen, weil sie kulturabhängig erworben sind und verdinglichend und vereinfachend für schnelle Urteile zur Verfügung stehen. So lassen sich die Handlungen unterschiedlicher Subjekte scheinbar leicht koordinieren. Auf die besonderen Wirkungen der Beziehungswirklichkeit ist man daher in der Wissenschaft vor allem durch Aufenthalt in fremden Kulturen oder mittels der Beschäftigung mit dem Fremden – besonders der „Verrückten“ – in der eigenen Kultur gestoßen, wie es insbesondere Gregory Bateson als Pionier in diesem Gebiet zeigte. Dabei können die recht absolut erscheinenden sprachlichen Muster wie „normal“, „richtiges Verhalten“, „gut“, „böse“, „pervers“, „moralisch einwandfrei“ usw. nicht mehr für die Ordnung der Beobachtertheorie greifen, wenn man nicht von vornherein den eigenen Standpunkt als einzig gültigen bewahrheiten und den der Anderen verschweigen wollte. So aber, unter der Anerkennung, dass andere Kulturen anders sein können und „Verrückte“ bei uns anders sind, wie besonders Foucault hervorhob, ergibt sich das Problem, dass die Logik erster Ordnung auf einmal Schematisierungen aufweist, die zu relativieren sind.

Wir sind dabei an einer problematischen Stelle, denn diese Relativierung ist in der ersten Dimension der Beobachtungswirklichkeit ja durchaus auch zu leisten. Es fehlt uns mithin ein klares Abgrenzungskriterium. Als ein solches könnte ich zusätzlich zu den zirkulären Beschreibungen, die ich zur Beziehungswirklichkeit gegeben habe, den Begriff der Tätigkeit nennen, die hier immer soziale, wechselwirkende und dabei rückbezügliche Tätigkeit ist. Beziehung ist immer ein Produkt doppelter Beobachtung und setzt dabei Tätigkeit voraus. Es gibt aber keine Tätigkeit, die nicht an irgendwelchen Punkten ihres Tuns sich selbst oder andere in ihrem Tun beobachtet.

Allerdings setze ich als interaktionistischer Konstruktivist hier auch auf eine Konzeption des Imaginären, die sich deutlich von Bateson oder Watzlawick abhebt, weil sie nicht nur äußere Konstruktionen in zwischenmenschlicher Interaktion beachtet, sondern auch inneren Prozeduren wie Begehren und Spiegelungen, auch unbewusste Prozesse, zugesteht und für wesentliche Be-

obachterpositionen hält. Auch wenn diese Beobachtungsbereiche besonders unscharf sind, so gehören gerade sie zu einem notwendigen Feld von Selbst- und Fremdvergewisserung, wenn wir nicht einen wesentlichen Teil unserer zwischenmenschlichen Inter-Subjektivität ausblenden wollen.

In der Beobachtungswirklichkeit im engeren Sinne unterstellen wir meist unbewusst einen Akteur, der, wie Hegel sagt, teils empfangend, teils selbsttätig Beobachtungen verarbeitet, aber dessen Schärfe der Beobachtung davon abhängig ist, dass er möglichst wenig selbst in dem Feld tätig ist, das er beobachtet. Je höher seine Tätigkeit dort wird, desto unschärfer wird der Nachweis dessen, was er herauszufinden sich bemüht. Am Ende gar, wenn er hauptsächlich tätig ist, beweist er nur das, was er vorher schon wusste. Dann wird seine Tat zum Beweis – ganz im Sinne Nietzsches. Verfolgen wir diesen Sinn der Tat, dann gelangen wir in die Ebene der Beziehungswirklichkeit, die ich auch als Ebene tätiger – sozial teilnehmender – Beobachtung in Beziehungen bezeichnen könnte. Sie ist eine Ebene der aktiven, direkten, tätigen Teilnahme am Beobachtungsprozess selbst, ein zirkulärer Prozess zwischen Subjekten, was eine hohe Unschärfe im Sinne der ersten Logik ausdrückt und eine Logik zweiter Ordnung produziert. Wir haben zu Beginn des dritten Kapitels auch von Psycho-Logik gesprochen. Diese ist in gewisser Weise Anti-Logik gegenüber den engeren Logiken. Sie ist ohne eine Unterscheidung von Imaginärem, Symbolischem und Realem nicht hinreichend erfassbar. Insbesondere das Imaginäre weist in den notwendigen Spiegelungen und Anerkennungssetzungen zwischen Menschen darauf hin, wo die symbolischen Grenzen einer Ordnung der Dinge durch eine Ordnung der Blicke liegen. Deshalb habe ich auch oft davon gesprochen, dass das Imaginäre das Symbolische subvertiert. Und das Reale erweist sich ohnehin als grenzsetzende Beobachtungsinstanz. Ich halte es deshalb für wesentlich, dass alle Wissenschaften, aber insbesondere die, die mit sozialen Systemen zu tun haben, sich den Anforderungen dieser Anti-Logik stellen und sie wohl von der Logik erster Ordnung zu unterscheiden wissen, um nicht in Verwirrung zu geraten.

Die kulturell-soziale Seinsweise, die konstruktivistisch betrachtet eine Lebensform zwischen Erfinden und Entdecken, zwischen Selbstkonstruktion und Integration von Fremdkonstruktionen in dieses Selbst ist – immer mit den unterschiedlichen Sichtweisen von Selbst- und Fremdbeobachtern –, zwingt im Bereich der Tätigkeit zu Beziehungen. Freud hat mehr als Piaget die emotionale Seite dieser Beziehungen analysiert, vor allem die Kinderpsychoanalyse hat auf der Grundlage seiner Theorie hier den Blick entscheidend erweitert. So wie in der Konstruktion der Beobachtungswelt der Gegenstände und sachlicher Aussagen, in der Welt von Raum und Zeit, Zahl und Begriff, konkret logischer und formal logischer Operationen eine Abfolge, bestimmte Phasen der Entwicklung, die durchschritten werden müssen, auftreten, so hat man dies auch für die emotionale und triebbezogen-konfliktträchtige Seite menschlicher Sozialisation zu beschreiben versucht. Beide Versuche orientieren sich in ihren Beschreibungen aber an der Logik erster Ordnung, denn sie wollen scharf genug im Kontext wissenschaftlicher Einbindung sein. Aber sie erbringen im Resultat eine Sichtweise, die sich im Moment der Tätigkeit aufgelöst erfährt, weil sie zwischen Selbst und Anderem zu rigide Schranken benötigt, die sich durch die Verschränkung beider im lebendigen Prozess wechselseitiger Anerkennung und wechselseitigen Anerkennens aufheben.

Durchdenkt man diese Kränkungen, wie ich es versucht habe, dann gewinnt man ein neues Bild von der Beziehungswirklichkeit. Solche Beziehungswirklichkeit ist in symbolischer Hinsicht in anschaulicher Weise im Anschluss an Unterscheidungen von Bateson immer wieder von Watzlawick und anderen beschrieben worden. Sie entwickelt sich im Tätigkeitsfeld nicht nur nach den von Freud beschriebenen libidinösen Mustern, sondern folgt in systemischer Betrachtung eigentümlichen zirkulären, rekursiven Prozessen, die im Blick auf die Gültigkeit des Systems Fragen nach Herkunft, Ursachen von Verhalten im Sinne von Schuld, Mangel, Störung nur aus der Sicht der Beobachtungswirklichkeit im engeren Sinne, als Logik erster Ordnung, als sinnvoll erscheinen lassen können, was aber für die Betrachtung der Beziehungswirklichkeit oft zu einseitig ist. So kann ich im Sinne der Logik erster Ordnung fragen: Wer hat als erstes wen angegriffen? Handelt es sich um ein bloß technisches oder gegenständlich fixierbares Problem, so wird eine relativ eindeutige Antwort möglich sein. In der Beziehungswirklichkeit erhalte ich auf meine einfache Frage aber immer zu einfache Antworten, die voller widersprüchlicher Auchts sind, weil hier die Unschärfe durch das Beteiligtsein anders denkender und fühlender Menschen zwangsläufig ist. So werde ich in einer endlosen Kette erfahren, wer wen wann verletzt hat und wieweit dies vielleicht sogar in die imaginäre Sphäre irgendwelcher gar nicht mehr erreichbarer Personen oder Mythen zurückreicht. Ich hätte gleich nach dem Anfang menschlicher Geschichte, nach dem genauen Tag oder einem bestimmten Punkt dieser Vorzeit fragen können, nach der Alternative zwischen Henne und Ei, auch hier ist die Unschärfe durch Unterschiedlichkeit der Beobachterposition zu groß. Beziehungswirklichkeit wird sogar mit solcher Logik verstellt und gegebenenfalls verhöhnt, weil suggeriert wird, dass jemand mittels Wissen eine Lösung hätte. Dabei ist Wissen hier gar keine hinreichend klärende Relevanz, weil jede im Prozess beteiligte Person durch ihre Beziehung schon (sich) weiß, aber indem sie ihr Wissen mitteilt, aus empirischer Sicht für die Anderen zur Störgröße ihres Wissens wird. Will ich keinen eliminieren, um zur Behauptung meiner Wahrheit zu kommen, dann benötige ich einen Diskurs der Beziehung, in dem sich das Beziehungssystem für eine gemeinsame Lösung als ein akzeptiertes Wissen über sich entscheidet. Je mehr das System in solchen Entscheidungen einzelne Mitglieder beseitigt, verdrängt, aussperrt oder wie auch immer besiegt, desto größer wird die Wahrscheinlichkeit zukünftiger Störungen im System selbst sein.

Aber müssten Sie dann nicht gerade einen Maßstab für notwendige Herrschaftsfreiheit angeben? Benötigt der Konstruktivismus nicht auch letzte Normen in dieser Hinsicht?

Es ist auch im Konstruktivismus erwünscht, dass Beziehungen möglichst herrschaftsfrei geführt werden. Aber Wunsch und eine universell geltende Norm sind zu unterscheiden. Wir müssten hier unterstellen, dass eine Ideallösung überhaupt möglich wäre. Aber dafür sehe ich keine hinreichenden Gründe, weil es nur Lösungen des je gegenwärtigen in Macht und Mächte verstrickten Beziehungssystems gibt. Es bedeutet vielmehr, dass Beziehungssysteme wohl zu unterscheiden lernen müssen, dass Inhaltsentscheidungen, die objektbezogener Natur sind, nach der Logik erster Ordnung (mit den dabei geltenden Einschränkungen), ihre subjektbezogenen Beziehungen jedoch nur nach einer Psycho-Logik, nach

einer Anti-Logik verhandelt werden können. Und dafür benötigen wir eine eigene Beobachtertheorie, die nicht nur der extern beobachtende Wissenschaftler sich anzueignen hat, sondern die jedes Subjekt, das in Beziehungen steht, benötigt, um sich und sein Selbst gegen und mit den Anderen zu behaupten. Die Bedingungen der Herrschaft, die hier entwickelt werden, richten sich nach den Möglichkeiten der Zulassung einzelner Subjekte im Diskurs, im System von Beziehungen. Eine wesentliche Aufgabe von Wissenschaft ist es aus meiner Sicht deshalb, dekonstruktiv jede Form von hegemonialer Macht zu entlarven und Mächtigkeit – auch bei sich selbst – zu enttarnen. Aber dies wird nicht zu einer vollständigen Beseitigung von Macht führen können, wie wir ausführlich mit Foucault begründet haben.

Dann scheint es aber so, als ob man einfach in zwei Welten, in zwei Perspektiven leben könnte: In den wissenschaftlichen Beobachtungen und in den Beziehungen. Sind beide denn nicht notwendig miteinander vermittelt?

Beobachtungswirklichkeit im engeren Sinne und Beobachtungen in Beziehungen benötigen beide Intersubjektivität und Konsens, um etwas als wahr für eine bestimmte Verständigung(sgemeinschaft) aussagen zu können. Dabei aber schwanken wir oft zwischen den beiden Logiken, um doch der ersten den Vorzug zu geben: Einerseits versuchen wir betont die objektive Seite unserer Beziehungen herauszustellen, um sie an die Logik erster Ordnung anzugleichen; andererseits versuchen wir aber die objektive Seite möglichst von unserer Beziehungsseite zu distanzieren. Dabei ist es in der Perspektive der Lebenswelt aber deutlich, dass die Beziehungsebene sehr viel stärker auf die Beobachtungen im engeren Sinne wirken, als es Wissenschaftler gerne hätten. Die Unterscheidung liegt in der im Einzelfall zu beurteilenden Schärfe der Eindeutigkeit, Wiederholbarkeit und den intersubjektiven Regeln, die bei der Beobachtung eine Rolle spielen. Die Logik erster Ordnung muss verdinglichen, vereinheitlichen, verallgemeinern und jene Punkte fixieren, die sie zu kausalen Ausgangspunkten ihrer Argumentation macht. Sie kann zwar Unschärfen hierbei zugeben, aber in der Errechnung von Wirklichkeiten dürfen diese nicht ihr Zahlenwerk so zerstören, dass eindeutige Lösungen verunmöglicht werden. Jede Unmöglichkeit wird ihr zur besonderen Forschungsaktivität. In der Beziehungswirklichkeit wäre ein solches Verhalten eine „Anleitung zum Unglücklichsein“, wie es Watzlawick in einem Buchtitel ausdrückt. Es gehört zum Wesen von Beziehungen, dass sie den Anderen anders sein lassen können, dass sie zwar nicht jeden Maßstab der Beobachtung und Beurteilung verlieren, aber auch nicht millimetergetreu nachmessen können. Beziehen wir jetzt beide Perspektiven aufeinander, wie es lebensweltlich gesehen immer sinnvoll und notwendig ist, dann erkennen wir besonders die Überbeanspruchung der wissenschaftlich-objektiven Sichtweisen. Sie sind immer durch unsere Beziehungswelt subvertiert. Wenn wir diesem Phänomen auch in den Wissenschaften näher nachgehen würden, dann könnten wir noch so manche Überraschung erleben. Beziehungen gehen viel stärker in vermeintlich objektive Aussagen von Wissenschaftlern ein, als es Außenstehende vermuten.

Vermittelt die Perspektive der Lebenswelt dann zwischen der objektiven Beobachtungswirklichkeit und der Beziehungswirklichkeit?

Die Perspektive der Lebenswelt ist für mich in der Tat ein Beobachtungsraum, in dem wir eine solche Vermittlung gezielt beobachten können. Auch hier will ich eine kurze Systematisierung versuchen.

(3) Lebenswelt als Welt- und Produktionswirklichkeit

In einfachster Reduktion, die darum schon wieder problematisch ist, lässt sich die Lebenswelt, die Welt- und Produktionswirklichkeit, als einen Natur- und Produktionsraum verstehen, in dem Subjekte *interaktiv* in bestimmter Zeit und bei gegebenen Orten bestimmte Objekte bearbeiten und hierbei zum Gegenstand der Bearbeitung werden. Wenn wir die Seite der Natur oder äußeren Realität, die uns durch Raum, Zeit, Materialität auf dem Planeten Erde vorgegeben ist, mit in Betracht ziehen, dann zeigen sich auch Grenzen der menschlichen Möglichkeiten. Das „Hierbei“ ist historisch und wird variantenreich für die Menschen wirksam; es ist zirkulär mit den menschlichen Handlungen verknüpft, die in einer arbeitsteiligen Welt produziert werden, aber auch mit Faktoren der Umwelt, die nicht immer beeinflussbar sind oder deren langfristige Beeinflussung so vom Menschen nicht vorhergesehen war. Dabei gehen die Subjekte insoweit konstruierend vor, als sie aus eigener Sicht mittels Bildern oder Begriffen und Aussagen eine innere Verarbeitung erreichen, die kommunizierbar ist und die für sie notwendig in der einen oder anderen Form vergegenständlicht wird. Diese Vergegenständlichungen wirken als geronnene Konstrukte auf alle weiteren Bemühungen interaktiv-konstruktiver Lebensbewältigung zurück, indem sie Chancen, Hoffnungen, aber auch Hindernisse und Widerstände bezeichnen, bedeuten, vorgeben, deren Realität mächtig in die Beobachtungen und Beziehungen der Menschen eingreift.

Solche Wirklichkeit wurde in früheren Zeiten als Natur aufgefasst. Besonders Agrarkulturen sahen in ihr die Mächte der Natur. Im Zeitalter der großen Industrie wandelte sich dies in menschliche Mächtigkeit gegenüber den Naturkräften, die zwar noch spürbar bleiben, aber auf allen Ebenen menschlichen Lebens durch Künstlichkeit gefangen genommen werden: Architektur, Straßenbau, Fabriken, Elektrifizierung sind Maßstäbe eines Schutzes vor Natur geworden, obwohl sie eigentlich nur Stellen des natürlich Vorgegebenen neu besetzen und verdinglicht ausdrücken, die auch frühere Zeitalter kannten. Im 20. Jahrhundert ist die Rede von Umwelt in den Vordergrund gerückt, was die Welt als Ganzes auf jenes Umfeld reduziert, das in den Wechselwirkungen zum Menschen Relevanz hat. Umwelt ist nicht mehr durchschaubar als Welt oder Natur im Ganzen, sie ist das neue Heiligtum, das in unzählige Beobachtungsleistungen zerfällt. Dieses Zerfallen ist in der bürgerlichen Kultur und kapitalistischen Produktion institutionell geregelt, so dass die „heiligen Räume“ nicht unbefugt betreten werden. Gleichwohl ist Umwelt in der alltäglichen Lebensform für jeden Menschen profan vorhanden. Aber im Sinne der Logik erster Ordnung soll der einfache Bürger spüren, dass er nicht so ohne Weiteres aus seinem Alltag Schlussfolgerungen auf dieses Ding an sich, die Umwelt, ziehen darf.

Ich habe mehrfach gefolgert, dass menschlichen Konstruktionen die Eigentümlichkeit innewohnt, aufgrund des temporalen Prozesses sowohl Erfindung als auch Entdeckung sein zu können. Aber hier gilt eine strikte Interaktion: Kein Kind, das heranwächst, muss sich eine eigene (private) Sprache erfinden, auch wenn es dies in Elementen kann. Es muss auch nicht alle Zivilisation und Technik neu erfinden,

auch wenn es sie sich konstruktiv anzueignen hat, also nicht bloß kontemplativer Beobachter bleiben kann. Im Bereich der Tätigkeit lernt das Kind durch Tun. Es lernt auf Inhalts- und Beziehungsebenen, selbstbewusst zu werden und sein Körper- und Alltagsleben zu organisieren. Gleichzeitig unterliegt es dem gesellschaftlichen Druck, der sich in all den ideellen und materiellen Re/Konstruktionen offenbart, die nur seinem Lernen offenstehen, die aber ansonsten gesellschaftliche Verankerungspunkte, Punkte fixierter Konstruktion und mithin sozialer Funktionen sind. Unterschiede in solchen Konstruktionen machen Unterschiede. Unterschiedliche Lebensformen produzieren unterschiedliche Beobachter und unterschiedliche Beziehungen.

Vorausgesetzt ist dabei das, was man Natur oder außermenschliche Realität nennen könnte, die aber in ihrer Naturseite mit menschlicher und gesellschaftlich überformter Natur vermittelt ist. Die Erde als Lebensraum ist nur zu Teilen von Menschen gefertigt, der Kosmos funktioniert unabhängig von Menschen. Zwar bemüht sich der Mensch, durch konstruktive Eingriffe in diese Natur, sie seinen Bedürfnissen anzupassen, was bis hin zum Eingriff in die Gene anderer Lebewesen oder die eigenen reicht, doch zeigt sich dabei bisher eine große Ambivalenz dieser Konstruktionen selbst. In der Philosophiegeschichte wird zurecht immer wieder auf die Mächtigkeit dieses Raumes und dieser Zeit und Gegenständlichkeit verwiesen, die auch menschliche Konstruktionen nicht beseitigen können. Andererseits ist es gewiss ein Raum der menschlichen Konstruktion, denn es gibt für uns dieses An-sich „da draußen“ nicht unabhängig von dem, was wir darüber uns zu konstruieren gelernt haben. Wir haben aber auch an Krisen mit dem uns Äußeren immer wieder erfahren müssen, dass wir es nicht einfach verdrängen, negieren, solipsistisch beiseite schaffen können, wie es manche der radikalen Konstruktivisten uns vielleicht zu suggerieren scheinen.

Wie aber sollen wir diesen Bereich von den anderen unterscheiden? Wir haben eine beobachtende Tätigkeit, die sich auf Gegenstände wie Personen richten kann. Wir haben eine kommunikative Tätigkeit, die durch Beziehungen definiert ist und hier eigene psychologische Auffassungen produziert. Beobachtung im engeren Sinne, Beobachtung im weiteren Sinne der Tätigkeit und nun Beobachtung im Sinne der Produktion? Die Konstruktion, so habe ich im vierten Kapitel ausgeführt, ist ein weiterer, offenerer Begriff als die Produktion. Konstruktion ist eine Tätigkeit. In der Form der Produktion ist sie Vergegenständlichung. Vergegenständlichung hat viele Formen, die der jeweils materiellen oder ideellen Beschaffenheit der Produkte entsprechen. Für frühe Gesellschaften ist dies im Wesentlichen die Natur, von der sie ihr Dasein herleiten müssen und der sie sich ausgeliefert sehen. Für eine kapitalistische Gesellschaft sind Waren der Inbegriff des Produzierten und zu Konsumierenden. Hier sehen wir einen entscheidenden Wandel in den Konstruktionen: In frühen Kulturen war der Mensch auch Konstrukteur jener Natur-Mächte, die er sich einbildete, um in der Erfahrung der Natur sich Gesetzmäßigkeiten im Umgang mit ihr abzulauschen. Aus dieser systemischen Wechselwirkung ist der Mensch mit zunehmender Selbstbewusstheit hervorgetreten, die ihn heute gar die ursprünglich erahnte Mächtigkeit der Natur verdrängen lässt. Der Mensch hat den Planeten Erde immer stärker gegenüber der übrigen Natur erobert und sich mittels seiner Konstruktionen über alles andere hinweggesetzt. Hausbau, Ackerbau, Straßenbau, Bau von Industrien, alleamt Konstruktionen, haben das Aussehen dieser Welt verändert. Aber auch ideell

geronnene Werke wie Fachliteratur, Literatur im allgemeinen, Kunst in allen Arten, schließlich Gesetzgebungen, Verordnungen, Akten und Schriftstücke sind Produktionen, die den Moment der Tätigkeit überdauern und als Konstrukte den zukünftigen Erfindern zu Entdeckungen von Ordnung und struktureller Gewalt werden. Mit der Zunahme der Vergegenständlichungen lässt sich die Tendenz beobachten, dass das Materielle vor das Ideelle zu treten scheint. Das materielle Primat der Moderne konvergiert eigenartig sowohl auf Seiten der Anbeter des Kapitalismus, die nur auf messbaren materiellen Reichtum pochen, als auch auf Seiten der Antikapitalisten, die über eine Änderung äußerer Verhältnisse die Welt verändern wollen. Dabei benötigen beide die Ideen: Der Kapitalismus hat sich in seinen Papierformen des Geldes und der Börse längst einen Glaubensbereich geschaffen, dessen ideelle Anerkennung immer wichtiger gegenüber den materiellen Fakten der produzierten Schwierigkeiten wird; der Marxismus benötigt die ideelle Bereitschaft von Massen, um die Welt zu verändern.

Die kapitalistische Gesellschaft, die die Welt im Bereich der Produktion und Konsumtion, der Warengestalt und des Tauschmittels Geld längst erobert und besetzt hat, lässt ihre Mitglieder aufgrund der Selbstverständlichkeit ihres Alltags oft vergessen, dass sie einer besonderen Formung von Produktion unterliegen, die sowohl die Beobachtungen der Logik beeinflusst. Reduzierten wir den Konstruktivismus auf die Beobachtungs- und Beziehungswelt, so bestünde die große Gefahr, dass wir für die systemischen Wirkungen dessen, was wir mit Hilfe von Beobachtungen und mittels sozialer Beziehungen durch Arbeit produzieren, blind bleiben, obwohl es uns lebenspraktisch gesehen stark bestimmt. Wo die Freiheit der Demokratien damit prahlt, dass es bloß noch die notwendigen Selbstzwänge in wechselseitiger Rücksichtnahme seien, die unsere Freiheit durch die Freiheit des Anderen beschränken, da erfahren wir in der Produktionsrealität Sachzwänge einer konstruierten Apparatur, für die die gesamte Erde Spielball nicht mehr durchschaubarer Verflechtungen von Handlungsketten geworden ist, die das System Mensch-Umwelt in Krisen geraten lassen. Keine bloße Beobachtung kann dies kontrollieren, keine kulturell-soziale Tätigkeit irgendeines Volkes vermag dies entscheidend zu begrenzen, denn die produktiven Kräfte der Menschen im Bereich dieser Realität entfesseln scheinbar ungeahnte Möglichkeiten von Wohlstand, dessen Kehrseite immer auch die Armut ist. Die beobachtende Realität mit all ihren wissenschaftlich geschulten Beobachtern steht selbst Kopf vor dieser Entfaltung von Komplexität und Unschärfe, weil sie deren Folgen weder für den Menschen noch die vom Menschen konstruierte Umwelt in solcher Schärfe fassen kann, dass sie uns logisch zwingen könnte, diese Produktion so zu regulieren, dass wir als Gattung mit äußerster Wahrscheinlichkeit überleben könnten. Die Produktionswirklichkeit hat sich soweit verselbstständigt, dass nicht einmal mehr die schärfsten vorliegenden Analysen der Beobachtungswirklichkeit erster Ordnung, denen sonst großer Glaube geschenkt wird, hinreichen, sie in ihren Folgewirkungen zu erfassen.

Dann würden Sie sagen, dass die Lebenswelt als dritter Beobachterbereich die unaufgelösten Unschärfen des ersten Bereichs zurückkehren lässt? Oder ist es nicht vielmehr so, dass der erste Bereich, also das exakte wissenschaftliche Beobachten, immer schon durch die Lebenswelt und die darin stehenden Beziehungen nur eingeschränkte Gültigkeiten konstruiert?

Im Blick auf die Natur waren wir immer schon äußeren Wirkungen der Lebenswelt ausgesetzt. Dann aber meinten wir, mittels Konstruktionen der Natur bekommen zu können. Daraus ist das Denken der Moderne erwachsen, die sich heute als Postmoderne verunsichert sieht. Aber in der Einseitigkeit der Perspektive ist sie immer noch Moderne geblieben. Und für dieses moderne Bewusstsein ist die Unschärfe oder das Chaos tatsächlich ein großes Problem geworden, weil es in anderer Form die Schicksalsschläge der Natur scheint zurückkehren zu lassen: Ein eigenartiger Weltlauf hinter dem Rücken der subjektiven Konstrukteure hat begonnen, eine menschliche Erfindung, die sich des Erfinders bemächtigt und ihn zugleich in Teilen entmachtet, indem sie mittels ökonomischer Mechanismen und ihrer Verbindung mit Bedürfnissen des autonomen Subjekts – in dieser Realitätsebene könnten wir wohl besser vom egoistischen Subjekt sprechen – sich auf einmal hinter dem Rücken aller Subjekte produziert, ohne dass diese durch ihre Beobachtungs- oder Beziehungswirklichkeit aus diesem Prozess aussteigen könnten. Hier gibt es eine gemeinsame Teilmenge der Welt- und Produktionswirklichkeit mit der Beobachtung im engeren Sinne, mit der Logik erster Ordnung. Die Produktion selbst unterwirft sich dieser Logik in ihrem Herstellungsprozess, bei den Gebrauchswerten der Produkte, die sie nach logischen Regeln fertigt. Aber sie lässt sich nicht auf diese Logik reduzieren. In sie gehen die Beziehungswirklichkeit und die sozialen Tätigkeiten der Menschen ein. Aber auch darin geht sie nicht vollständig auf, denn sie produziert mittels der Tätigkeiten der Arbeit im Sinne der Logik erster Ordnung und der kooperativen (sozialen) Kräfte der Menschen, die dabei benötigt werden, eine Hinterlassenschaft, die selbst wiederum Voraussetzung für beide ist. Beachten wir dies, dann entsteht ein notwendiger lebensweltlicher Beobachtungsbereich für uns, der teilweise scharf und teilweise unscharf bleibt. Scharf sind die Beobachtungen zu bestimmen, die sich einzelne Resultate von Produktionen vornehmen, unschärfer werden Interpretationen, die sich mit den vernetzten Wirkungen und modellhaften Beschreibungen beschäftigen, die ausdrücken sollen, wie unser politisches, ökonomisches, soziales und kulturelles Zusammenleben funktioniert oder besser funktionieren könnte.

Wie wirken diese drei Beobachtungsbereiche dann zusammen? Können wir sie überhaupt zusammendenken, oder müssen wir uns mit einzelnen Bereichen zufrieden geben, die wir dann neben- und nacheinander erscheinen lassen?

Sie fragen nach der Zirkularität der Beobachtungsbereiche. Es ist nach den umfangreichen Argumentationen in den vorausgehenden Kapiteln hoffentlich offensichtlich, dass die von mir gegebene Unterscheidung nur zirkulär beobachtet einen Sinn macht. Aber es ist unmöglich, diesen zirkulären Sinn immer wieder in *einen* Blick zu nehmen. Die von mir herausgearbeitete Unschärfe verhindert dies. In der Präzisierung dieser Unschärfe habe ich gezeigt, dass dies aber nicht ein konstruktivistisches Denken hindert, sondern ihm sinnvolle, mögliche Blickfelder eröffnet.

In der üblichen Definition von Wissenschaft, zumindest westlicher Wissenschaft, dominiert die Logik erster Ordnung, indem wissenschaftliche Gütekriterien die Wahrheitssuche bestimmen helfen. Bereits der Einfluss teilnehmender Be-

obachtung wird als Problem der Unschärfe kritisiert. Weltanschauungen scheinen der Tod der Wissenschaft zu sein, weil ihre Unschärfe durch den Glauben an die Machbarkeit eines Ideals kompensiert wird. Aber ein Ideal, das diesen Machbarkeitsanspruch kritisiert, das die Idealität im Sinne eines „Schlechthin“ und „Überhaupt“ aufgibt, eröffnet die Chance, *Weltanschauungen* der Wissenschaft wieder zu gestatten, denn ohne diese verkümmert sie zu einer unkritischen Handlungsagentur. Im Alltag ist uns dies selbstverständlicher: So mögen Sibylle über Franz, Franz über sie, Tanja über beide und alle wechselseitig übereinander diskutieren, beurteilen, besprechen, offen bleiben für den Diskurs der Veränderung in ihrem Leben. Sie denken sich zusammen, selbst wenn sie nicht zusammen sind. Für Peter fällt alles virtuell zusammen. Wir denken sie zusammen, obwohl wir Unterschiede machen. Wie brauchen Unterschiedenes, um Unterschiede festzuhalten. Es sind Unterschiede, die Unterschiede machen. Aber im Zirkel des Unterscheidens denken wir auf sie zurück, denken wir wieder zusammen. In sehr grober Weise ließe sich dabei behaupten, dass die Beobachtungswirklichkeit im engeren Sinne, die Logik erster Ordnung, nicht nur alle Dinge, Gegenstände und Personen, umfasst, die wir aus der Welt aufnehmen, indem wir sie erlernen, sondern auch jene, die wir herstellen. Die Natur- und Produktionswirklichkeit unterliegt damit wie die Beobachtungswirklichkeit im engeren Sinne oft dem Ziel der Objektivierung von Wirklichkeiten, dem Wirken als festhaltbares Produkt, Resultat, verwirklichtes Konstrukt. Demgegenüber erscheint die Beziehungswirklichkeit als eine gänzlich andere Logik, die mehr Prozess als Ergebnis, mehr Leben als Produkt, mehr Spannung als Element ist. Sie zielt auf Subjektivationen, auch wenn sie Objekte benötigt und im Prozess der Objektivierungen in ihren Freiheitsräumen bedrängt und gespalten wird.

Leben, Lebensform, Alltag, Wissenschaft, Welt, alle diese Beobachtungsebenen kennzeichnen ein Wechselspiel dieser beiden Seiten, damit auch Wechsel der Logik, Spannung zwischen diesen Polen, die als Konstrukt, als bloßes Denkwerk, jene imaginierte, unsichtbare Bindung ausdrücken mögen, die im Zirkel unserer Beobachtungsrichtungen uns zugleich herstellen (Selbstreferenz) wie reflektieren (Selbst- und Fremdbeobachtung) helfen.

Die von Ihnen gegebene Unterscheidung verstehe ich als ein Rekonstrukt. Dieses kann ja auch helfen, den reduktiven Sinn von Wissenschaft zu verdeutlichen. Aber was gewinnen wir, wenn wir uns auf eine Beobachterwirklichkeit im engeren Sinne beschränken (denn sonst wäre dieser Gesichtspunkt doch nicht so dominant)?

Die Vorteile sind durch die Entwicklung der Fachwissenschaften und Technik selbst belegt worden. Die Gegenstände werden in solchen Beobachtungsleistungen eindeutiger, sie werden schärfer, indem sie wiederholbar, konstant, intersubjektiv, reliabel und valide durch Beobachtungen abgesichert werden. Man spricht von Fakten, die jeder einsehen kann, von Sachverhalten, die wertfrei erscheinen. Auch die Welt der Beziehungen erscheint mit reduktiven Beobachtungen als kontrollierbar, wie es etwa die Behavioristen denken: Jeder Mensch erscheint als konditionierbar, wenn man nur umfassend genug seine Umwelt manipuliert. Eine hohe soziale Kohärenz wird dann möglich (ritualisierte Gesellschaft). In einer solchen Welt gelten Produktionen mit kurzer Reichweiten-

beschreibung über alles: Der „homo faber“ mag als Musterbeispiel eines Zeitalters gelten, das sich alles selbst herzustellen traut.

Nun möchte ich Ihre Frage allerdings erweitern und auch die Nachteile andeuten. Die Nachteile werden erst dann offensichtlich, wenn sich die Beobachterperspektiven verlagern. Die Versprechungen der Moderne mit ihren reduzierten Blicken haben sich nur bedingt erfüllt, wenngleich diese Bedingungen – Warenkonsum und Technik – für das Massenbewusstsein äußerst wirksam sind. Aber Nachteile erscheinen dann, wenn wir das engere Beobachtungsfeld verlassen und Wechselwirkungen mit der Umwelt oder in den menschlichen Beziehungen beobachten. Die Fakten zeigen sich als komplizierter, widersprüchlicher, ambivalenter als uns die enge Beobachtung einredete. Die gegenwärtige ökologische Krise ist Sinnbild für unsere Kurzsichtigkeit geworden. Ökonomische Krisen erscheinen als unvermeidlich, und es ist offen, inwieweit sie positiv für große Bevölkerungsteile zu lösen sind, wie Fortschrittsgläubige behaupten. Und in den Beziehungen ist man mit Beobachtertheorien, die Schuld- und Ursachenforschung in vereinfachter Weise betreiben, nicht sehr weit gekommen. Gerade der Beobachterbereich von Herrschaft und Macht, von Fremd- und Selbstkontrolle erwies sich als komplizierter, als es die einfachen Beobachtermodelle von Ursache und Wirkung begreifen konnten. Sie werden daher insbesondere bei Beschreibungen von menschlichen Beziehungen immer mehr zum Hemmschuh. Und allgemein wandeln sich alle Vorteile der vereinfachenden Sicht dann in Nachteile, wenn komplexer geschaut wird, wenn Wechselwirkungen und systemische Zusammenhänge beachtet werden. Aber dies bleibt bis heute im vorteilsorientierten Bewusstsein der Moderne eben auch ein Nachteil: Will man doch auf alle Kosten die eben geschauten Vorteile möglichst lange genießen.

So bleibt als Antwort auf Ihre Frage, dass wir das, was wir gewinnen, als ein Konstrukt unserer Wirklichkeit begreifen müssen, das wir schnell verlieren, wenn wir uns als Konstrukteure auf einen erweiterten Beobachterhorizont einstellen und so weitsichtiger mit unseren Konstruktionen umgehen. Aber dies fällt im Zeitalter der Moderne, die sich allenfalls postmoderne Tupfer zur Beunruhigung gestattet, noch schwer.

Inwieweit kann die Beziehungswirklichkeit überhaupt für alle Beobachterbereiche beachtet werden?

In menschlichen Beziehungen gelten zirkuläre Kommunikationsverhältnisse, wie ich vor allem im dritten Kapitel ausgeführt habe. In ihnen gibt es Motivation, Begierde, Begehren und andere, vor allem emotional motivierte, Prozesse. Wann immer wir uns als Beobachter dem Alltag der Menschen nähern wollen, wann immer wir nicht abgehoben über Dinge reden wollen, sondern sie in ihren Beziehungen zu uns und a/Anderen thematisieren, werden wir uns der Unschärfe von Beziehungsverhältnissen zu stellen haben, wo ein jeder, der betroffen ist, mitreden kann und sollte. Wir erfahren nie allein etwas über die Dinge an sich, sondern immer etwas über ihr Verhältnis zu uns und unser Verhältnis zu ihnen. Ein solcher Blick ermöglicht Perspektiven, die hohe Freiheitsgrade von Entwicklung gestatten, die wir keinem Menschen vorenthalten sollten, denn als Beobachter sollte jeder gleiche Chancen haben, auch wenn die Beobachtungen im engeren Sinne solche Chancen ungleich verteilen. Aber es gibt keinen Meta-Beobachter, der

weiß, wie man richtige oder bessere Beziehungen führt. Diese Freiheit ermutigt, wenn die Beobachter sie ergreifen. Und diese Freiheit benötigen wir, da es keinen Bereich menschlichen Lebens gibt, in den nicht auch Beziehungen hineinreichen. Insoweit müssen wir die Beziehungswirklichkeit für alle Beobachterbereiche beachten.

Auch hier will ich Nachteile nicht verschweigen. Eine zu komplexe Beobachtung verunmöglicht reduktiven Fortschritt, Komplexität oder Unschärfe zirkulärer Kommunikation entmutigen den Beobachter. Wie soll er hier noch folgerichtig argumentieren, wenn jeder andere Beobachter ihn zurechtweisen kann? Wo bleibt der Besserwisser, der seine Realität als allgemeingültig durchsetzt und hierüber Lustgewinn und Machtzuwachs verspürt? Die Gegenstände werden hier anti-technisch, anti-modern oder anti-fortschrittlich, d.h. sie verlieren positiven, eindeutigen, für alle feststellbaren Sinn, der sich etwas Besseres festhält. Ein solches Denken führt notwendig zu Verlusten im materiellen Fortschritt, weil nicht mehr alles, was machbar ist, auch für die menschlichen Beziehungen als sinnvoll angesehen werden kann. Gleichwohl aber können auch die Beziehungen keinen eindeutigen und wertemäßig klaren Horizont erschließen. In den Beziehungen führt Offenheit zu Chaos, zu Selbstsucht, zu neuen Machtkonzentrationen ohne Legitimationen aus traditionellen Systemen. Die Schrecken der Freiheit, der Pluralität, einer Multikulturalität erscheinen, die wir uns zwar manchmal als ein Glück der Zukunft ausmalen können, aber kaum in den gegenwärtigen Alltag als solches Glück übertragen bekommen. Viele leugnen deshalb überhaupt die Relevanz der Beziehungswirklichkeit und wollen ganz zurück in eine engere Beobachtungswirklichkeit der Wissenschaft fliehen, um noch sicher und eindeutig etwas über diese Welt aussagen zu können. Aber auch dieses hilft ihnen nicht, aus ihren Beziehungen herauszutreten. Sie können nur so tun, als ob sie kausal Beziehungen beschreiben könnten, die hinter ihrem Rücken, in ihrem eigenen Leben, jedoch ganz anders ablaufen. Der Ablauf weckt Ängste, und insoweit wollen Ängstliche die Beziehungswirklichkeit in engen Grenzen einer Privatsphäre halten, die sich in jeder Beziehungskrise sofort als Illusion entlarven wird. Denken wir zudem an die zunehmende Virtualisierung unseres Lebens, an die Ekstase der Kommunikation, wie Baudrillard es sagt, dann erscheint allerdings die Privatsphäre ohnehin als Illusion.

Entscheidet die Welt-/Produktionswirklichkeit als Lebensform nicht stärker als eine Beobachter- oder Beziehungswirklichkeit über unser Leben?

Es ist ja nun verrückt genug: Wir haben enge Beobachtungswelten z.B. in der Wissenschaft, und davon unterschieden leben wir in Beziehungswirklichkeiten. Aber nicht genug, als Vermittlung dieser beiden und als Wirklichkeiten von Wirklichkeiten tauchen Welt- und Produktionswirklichkeiten auf, die uns zwangsläufig umgeben: Als Waren aller Art, als Autos im alltäglichen Verkehr, als Architektur, als Transport- und Verkehrswege, als Natur usw. Es sind Wirklichkeiten, die wir im Kosmos, auf der Erde vorfinden und andere, die wir uns als Menschen selbst hergestellt und hinterlassen haben. In diesen Wirklichkeiten verhalten wir uns so, wie wir es gerade brauchen: Einmal mehr als strikte Beobachter im engeren Sinne, wenn wir den Dingen mit Interesse auf den Grund schauen wollen, dann wieder sehr nachlässig, weil uns die Funktion vorrangig vor einer doch zu

komplizierten Erklärung interessiert. Als engere Beobachter haben wir durch unsere Wissenschaften schon gelernt, welche Beobachtungsfragen wir uns überhaupt zumuten können und welche als verrückt von vornherein ausscheiden. So gehört die Vernachlässigung zu unseren fruchtbarsten Wissens- und Methoden-schätzen. Es setzt sich ein Pragmatismus durch, der Fortschritt kritik verkräftet, sofern der Fortschritt bleibt. Und dieser wird durch den kapitalistischen Motor angetrieben, der laufend neue Waren ausstößt, die wir konsumieren. Dies sättigt unsere Lust, wenn auch nur für kurze Zeit, um sich in immer neuen Spielen neuer Waren zu steigern, die den Sinn und die Werte des Lebens zu verkörpern scheinen. So sind wir als Beobachter scheinbar auf der Höhe unserer Zeit, weil wir immer in zwei unterschiedliche Richtungen schauen können: Eben noch Kritiker der ökologischen Krise, setzen wir uns in der nächsten Minute selbst ins Auto, eben noch Beobachter eines allgemeinen Fortschritts, beklagen wir hier den Rückschritt in vielen Detailbereichen. Wir erfassen auch unsere Beziehungen als unsere Produktionen und nennen uns z.B. Konstruktivisten. Wir unterscheiden Inhalts- und Beziehungsebenen, es mag uns sogar eine Vermenschlichung alles Gegenständlichen durch Bevorzugung der Beziehungsebene als Beobachtungswinkel gelingen. Als Vorteil bleibt uns unsere Wunsch-Produktion, die alles anzutreiben scheint, weil wir uns immer Vorteile in der Welt und in den Produktionen suchen.

Aber je genauer wir suchen, desto unklarer mag die Suche uns werden. Betrachten wir beliebige Gegenstände, dann wird in der Komplexität von Welt und der Vernetztheit von Produktionen ihre Zuordnung unklar. Es gelingt uns kaum, eine Tiefenschärfe zu erreichen, die uns als Beobachter klar sagen lässt, welche Folgen welche unserer Handlungen genau nach sich ziehen wird. So können alle unsere Vorteile auf einmal in Nachteile umschlagen, weil Weitsichtigkeit uns stets ambivalent bleibt: Schauten wir eben noch weitsichtig vom Berge herab als Beobachter über die Landschaft, also warfen wir einen Blick auf die Welt, der wie ein Überblick schien, so produzieren wir im nächsten Moment Stücke von Wirklichkeit, die nach ihrem Konsum als Müll immer weiter in unserer Um-Welt zirkulieren: Wir verschütten sie und decken sie zu, weil wir hier längst den Überblick verloren haben.

Ihre Frage scheint mir deshalb schon zu suggestiv gestellt zu sein. In die Welt und in die Produktionen gehen wir als engere Beobachter mit reduktiven Blicken ebenso ein wie über unsere Beziehungen. Fatalerweise meinen wir vielleicht, dass entweder die Welt als Kosmos soundso macht, was sie will, aber dies stimmt ja nur in Bezug auf existenzielle Ereignisse, die wir wie den Tod erst einmal vor uns herschieben, oder auf lange Zeit, die für unsere bescheidene Generationenfolge erst einmal distanzierbar bleibt. Oder wir glauben, dass uns die Produktionen wie Schicksalskräfte von außen determinieren, weil wir uns als engere Beobachter und Beziehungspartner in diesem Spiel kaum mehr sehen.

Ihre Frage veranlasst mich gleichzeitig, nochmals auf die Zusammenhänge der Beobachterbereiche zu reflektieren. Ziehen wir einige Folgerungen für eine konstruktivistische Beobachtertheorie, die ich theseartig festhalten will:

Beobachterwirklichkeit im engeren Sinne lässt sich nicht einfach auflösen, abschaffen, vollständig umdenken. In ihr sind kausale Bezüge von Technik, Industrie und naturwissenschaftlichem Experiment konstruiert, die zugleich den

Fortschritt der Post/Moderne materiell und geistig ausdrücken. Sie ist Konstruktion und in dieser zugleich Rekonstruktion. Gewiss können und sollten wir auch für diese Welt fragen, inwieweit systemische und konstruktivistische Züge in ihr verborgen oder vergessen sind. Aber diese Vergessenheit ist eben auch Ausdruck einer Post/Moderne, die wir bis in unseren Alltag hinein genießen, selbst wenn wir systemisch und konstruktivistisch zu denken versuchen, aber auf kausale Handlungsmodelle (in der Technik, im Verkehr, beim Fernsehen, im Haushalt usw.) zurückgeworfen sind.

Solche Beobachterwirklichkeit, die uns vermeintliche Eindeutigkeit schenkt und diese im Nichtbeachten systemischer Folgen auch bestraft, bedarf der Relativierung durch Dekonstruktionen der auferlegten Enge. Bei solchen Dekonstruktionen helfen neben anderen engen Beobachtungen, die wir kontrastierend der eigenen Enge im Vergleich gegenüberstellen können, insbesondere Wechsel auf die zwei anderen Beobachterbereiche, die wir herausgestellt haben:

Beziehungswirklichkeit hinterfragt mit systemischen Modellvorstellungen die vermeintlich bloß objektive Seite; sie ermittelt zirkuläre Prozesse und Selbstreferenzen, die nach ihrer intersubjektiven – pragmatischen – Begründungsebene zu diskutieren sind. Unschärfe der Argumentation ist kein Gegenbeweis im strikt ausschließenden Sinne, da nur eine Verständigungsgemeinschaft jenen Sinn überhaupt anerkennen oder bestreiten kann. Allerdings bleibt Sinn eine Kategorie der Legitimation. Wenn Feyerabend in der Erkenntnistheorie z.B. vom „anything goes“ spricht, dann muss eben immer auch eine Gruppe von Menschen dieses „go“ bewerkstelligen.

Die Lebenswelt ist der komplexe Realisierungsgrund all der menschlichen Handlungen, die sich durch die Beobachtungswirklichkeit im engeren Sinne legitimiert zeigen und die Umsetzung realisieren. Es gehört zu den inhärenten Widersprüchen der Beobachtungswirklichkeit selbst, dass sie mit den Mitteln der engeren Beobachtung auch die komplexen Folgen ihres reduziert legitimierten Handelns in der Zirkularität von Begründung und Durchführung von Handlungen aufspüren kann. Die große Industrie produziert Umweltschäden, die mit den Mitteln der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, deren reduzierende Sicht Verursachung von Schädigungen ist, nach dem Muster der Reduktion aufgespürt werden können. Allerdings ist oft die Reichweite solchen Aufspürens gering und der mögliche Schaden kaum nach solchen begrenzten Modellen zu kalkulieren. Insoweit ist eine unscharfe Theorienbildung in diesem Kontext legitimiert, denn sie kann mögliche Schäden dort prognostizieren, wo die enge Laborsicht versagt und die Statistik eine Wirklichkeit suggeriert, die kein Mensch erlebt. Eine Fülle von Fächern und Sichtweisen ist aufgefordert, diese Überlegung in die Breite und die Tiefe zu treiben, um sich von einer Konstruktionsauffassung, die sich am bloß Machbaren und Profitablen orientiert, stärker auf das Wünschbare und Lebenserhaltende umzuorientieren. Aber dies reicht sofort in die Interessen bestimmter Verständigungsgemeinschaften, die damit mobilisiert werden. Als Konstruktivist kann ich mich in der Pluralität verschiedenen solcher Verständigungsgemeinschaften zuordnen. Als wissenschaftlicher Beobachter bin ich gehalten, die Enge der Beobachtungswirklichkeit von hoch spezialisierten Blicken zu durchbrechen, indem ich sie zumindest auf den Kontext, die Situation und Wünsche der Teilnehmer zurückbeziehe. Dabei können wir uns nicht nur auf das Symbolische zurückziehen, sondern sollten das Imaginäre stets herausfordern und mit dem

Realen rechnen. Wir erreichen dies insbesondere, wenn wir eigene Konstruktionen erlauben, Rekonstruktionen nicht auf *eine* Sicht beschränken, und schließlich insbesondere Dekonstruktionen dadurch fördern, dass wir auch unsere Sicht als fragwürdig zu bearbeiten erlauben.

Beziehungswirklichkeit ist interaktive und soziale Wirklichkeit, die überall – auch in den rein gegenständlich erscheinenden Beobachtungsprozessen – mitwirkt. In ihr sind Begehren und Begierden des Menschen ausgedrückt, symbolische Interaktionen, deren Subjektivität vorrangig ist. Allerdings haben sich längst menschliche Diskurse über den Sinn und die Geltung solcher Beziehungswirklichkeit herausgebildet, so dass sie nicht frei im Blick auf jede Entwicklung sind, sondern eine Freiheit immer erst erkämpft und erprobt werden muss.

Kann die Beziehungswirklichkeit durch andere Beobachterbereiche begriffen werden? Durch eine Beobachtungswirklichkeit im engeren Sinne können soziale Beziehungen nicht vollständig oder hinreichend reguliert werden. Sie mag im Einzelfall Bruchstücke von Handlungen in einem kausal plausiblen Licht erscheinen lassen, aber sie wird damit weder der inneren Dynamik menschlichen Begehrens noch der symbolischen Interaktion von Menschen gerecht. Naturwissenschaftliche Logik versagt als Psycho-Logik, weil sie zu wenig als systemisches, zirkuläres Modelldenken entwickelt ist. Lebenswelten hingegen drücken komplexe Systeme aus. Hier springt der Beobachter in seinen Beobachtungen hin und her: Einmal sieht er nur auf das Resultat, die Produkte, dann wieder steht der Prozess, der Weg im Vordergrund seiner Betrachtungen. Einmal regiert der bloße Nutzen, dann wieder ein Impuls, auch über den gegenwärtigen Tag hinaus etwas für die Entwicklung zu tun. Diese Systeme sind so komplex, dass sie uns überfordern. Wir können ihre Wirkungsweise nicht kalkulieren, was Beck (1986) zu der Aussage veranlasste, dass wir in einer Risikogesellschaft leben. Und doch ist das Risiko nur eine Seite einer produzierenden Gattung, eine andere ist offensichtlich die Lust am Herstellen selbst: Die Vielfalt der lebenden Menschen, die sich ihr Leben konstruieren, indem sie produzieren – sowohl sich selbst reproduzieren als auch die Umwelt re/de/konstruieren –, sie mögen alle für sich bewusst agieren, um dennoch hinter ihrem Rücken Risiken zu schaffen. Die Post/Moderne, das ist das Paradoxe hieran, hat sich die Minimierung von Risiken zum Ziel gesetzt; sie will das Leben in der Zeit, die dem Menschen individuell bleibt, maximieren, aber die Last all ihrer Maximierungen führt zu einer Eskalation von neuen Risiken. Diese Widersprüchlichkeit ist besonders auf der Beziehungsebene latent; sie wird in menschlichen Beziehungen gespürt und verdrängt.

Als wissenschaftliche Beobachter sind wir immer in Beziehungen. Beziehungen haben für uns Vorrang, weil wir niemals Sachen allein um irgendeiner abstrakten Sache willen vertreten. Aus den Beziehungen heraus können wir schärfer sehen, weil wir nicht alleine sehen. Aber dies zwingt uns, nicht auf die Illusion einer engen Beobachtungswirklichkeit mit bloß einer Weltsicht zurückzufallen, sondern uns tatsächlich in den Beziehungen für die Beziehungen offen zu halten.

Die Lebenswelt, die Welt- und Produktionswirklichkeit, ist sowohl Beziehungswirklichkeit als auch gegenständliche Wirklichkeit; sie ist die Vermittlung von Subjekten mit Subjekten und Objekten, die Verbindung von Geist und Körper ebenso wie die von Menschen und Kultur bzw. Zivilisation, die sich ideell und

materiell niederschlägt und hergestellt wird. Solche Wirklichkeiten konnten bisher von keinem Modell auch nur annähernd vollständig erfasst werden. Eine solche Möglichkeit bleibt auch schon deshalb ausgeschlossen, weil die Beobachtungswirklichkeit im engeren Sinne versagt, ihre Schärfe des empirischen oder logischen Arguments auf Beziehungen oder zu komplexe Systeme sinnvoll und hinreichend übertragen zu können. Andererseits aber reicht die Psycho-Logik nicht hin, die gegenständlichen Vermittlungen und ihren rekonstruktiven Charakter für den Menschen, der sich z.B. als künstliche Welt, Verkehrsform, materielle Lebenskultur in all ihren Formen, als Geldgesellschaft und institutionell gebundene Machtgesellschaft ausdrückt, zu begreifen. Psychologie kann hier zwar die Motive der interagierenden Personen erhellen, aber nicht die Komplexität der Interaktionen, die errichtet sind, selbst hinreichend beobachtend beschreiben.

Als wissenschaftliche Beobachter können wir deshalb nicht bloß Psycho-Logiker sein. Ein Interesse für unsere Welt und für alle Produktionen erscheint als nachhaltiges Verlangen, nicht stets blind durch die Beziehungswirrnisse zu wandern und allein Psychologisches von sich zu geben.

Sie verlangen durch die drei Beobachterbereiche sehr unterschiedliche perspektivische Zugänge. Das übersteigt bei Weitem bisherige konstruktivistische Ansätze. Lebensweltlich gesprochen fordern Sie sogar Mindestanforderungen an eine konstruktivistische Theorie, die ebenfalls anspruchsvoll sind. Nun müssen wir, wenn ich Sie richtig verstehe, in all diesen Anforderungen zusätzlich auch noch drei Aspekte beachten: Rekonstruktiv die vorgegebenen Strukturen der Lebenswelt möglichst umfassend analysieren, konstruktiv unsere eigenen Interessen hierbei durchsetzen, dekonstruktiv aber auch diese Strukturen wie unsere Interessenlage kritisch hinterfragen. Ist dieser Anspruch nicht zu hoch? Ist ein solcher Konstruktivismus als lebensweltlicher Ansatz überhaupt lebbar?

Die Zirkularität der drei Beobachtungsbereiche stellt immer die mögliche Überforderung eines systemischen Denkens dar und kann als Frustration eine Regression in eine engere Beobachterwelt erzwingen. Dies gilt zumal, sofern nur dieser engeren Welt der Name der Wissenschaftlichkeit mehrheitlich zugewiesen wird. Insoweit ist die erstrebte Beobachervielfalt unseres Denkens eine Überforderung in mehrfacher Hinsicht: Gegen traditionelle Wissenschaftsbilder, gegen eigene Minderwertigkeit in der Selbst- und Weltbetrachtung, gegen stereotypes Denken, das sich auf Sicherheit und Ordnung in vorgedachten Strukturen orientiert, gegen den einfachsten Weg, der schnellsten Erfolg prophezeit – um nur einige wichtige Gegner zu nennen. Mein Ansatz ist hingegen für Kreativität, praktische Ausrichtung, aber auch Kritik an allen Praktiken, deren Konstruktionen vereinfachend für wahr, richtig, einzig gültig gehalten werden. Er ist nicht für bloßen Skeptizismus, der alles hinterfragt, und es dann so lässt, wie es ist. Er ist für Konstruktivismus, der seine Sicht von Welt durchsetzen will, sie praktisch erproben will, und der darüber durchaus in Streit mit Anderen geraten kann. Die Topik der Beobachterbereiche, die ich unterscheide, mag helfen, mich selbst in meinen Paradoxien und Ambivalenzen aufzuspüren, mich in den jeweiligen Vor- oder Nachteilen zu situieren und sie Anderen – so hoffe ich – transparent zu halten.

Aber nochmals: Wird der Beobachter damit nicht überfordert?

Die Mächtigkeit des Beobachters wird im interaktionistischen Konstruktivismus betont. Er sucht sich Bereiche aus, in denen er schärfer sehen will, er ignoriert aber auch schnell jene Zusammenhänge, die zu komplex, abstrakt, undurchschaubar erscheinen. Im Gegensatz zu vielen klassischen Wissenschaftsansätzen ist meine interaktionistisch-konstruktive Perspektive nicht mehr in der Natur fundiert, die wir wiederherstellen wollen, nicht mehr in einer Idee absoluter Vernunft, der sich alle durch Einsicht unterwerfen müssten, sondern wesentlich eine Beobachtertheorie mit erkenntniskritischem Interesse, die die Inhalte und Formen des Beobachteten an jene zurückgibt, die – in diesen von mir vorgeschlagenen Bereichen oder in anderen – beobachten wollen, um reflektiert, aber auch emotional als Konstrukteure ihrer Wirklichkeiten möglichst selbsttätig und selbstbestimmt zu handeln. Wenn dies eine Überforderung darstellt, dann wäre konstruktives wissenschaftliches Denken verunmöglicht. Die Frage lautet für mich vielmehr: Wie viele können sich der hier vorgelegten Sicht anschließen?

Sollten wir bestimmte Beobachterbereiche bevorzugen? Oder können und müssen wir immer alle gleich offen beobachten?

Sofern wir den interaktionistischen Konstruktivismus als wissenschaftliche Theorie entwickeln, werden wir uns für eine Breite entscheiden müssen, die ich z.B. in der Diskurstheorie als Berücksichtigung mindestens der vier Meta-Diskurse dokumentiert habe. Sofern wir als Beobachter in Beziehungen oder in der Lebenswelt agieren, wird eine solche wissenschaftliche Analyse aber nicht immer passen. Sie zwingt den Beobachter in eine Anstrengung der Reflexion, die er öfter als zu unbequem empfinden oder als unnütz verwerfen wird. Positiv könnten sich hier insbesondere Teams von Forschern auswirken, die eine Beobachervielfalt ausdrücken. Negativ aber wirkt der Druck auf eine reflektierte Wissenschaft, dass sie nur kleinen Zirkeln von Beobachtern vorbehalten bleibt.

Ist es nicht frustrierend für eine Beobachtertheorie, wenn sie damit sozusagen elitär bleibt?

Diese Frustration gilt ja heute für alle wissenschaftlichen Theorien. Sie können lebensweltlich kaum noch den Wunschwelten nach immer einfacherer Darlegung von Welterklärungen und möglichst anstrengungsfreier Verständigung genügen. Als Konstruktivisten kränken wir eben auch die Vorstellung, dass die einfachsten Erklärungen die vermeintlich besten sind. Wir behaupten, dass sie Vereinfachungen sind, die uns ungeheure Folgelasten aufladen, weil wir in der Konzentration auf das Eine die möglichen Auchs ignorieren. Und diese Ignoranz ist heute bedrohlich geworden: Sei es als Auslassung anderer Möglichkeiten des Handelns, also z.B. alternativer Technologien, sei es als Vermeidung einer komplexeren Analyse auch unserer Beziehungen oder Lebenswelten, um uns aus der Vereinfachung herauszunehmen, die sich mittlerweile ja auch als ungeheurer (unerfüllbarer) Erwartungs- und Realisierungsdruck gegenüber Glücksvorstellungen, Lebenserwartungen und Wohlstandsstandards ergeben hat.

Eine solche Sichtweise macht den Konstruktivismus aber nicht gerade für ein Massenpublikum attraktiv.

Das Massenpublikum steht lebensweltlich gesehen heute zunehmend unter dem Druck virtueller Vereinfachungen und nicht unter dem Anspruch theoretischer Komplexitätssteigerung. Hier ist es für den Konstruktivismus wie für andere Theorieansätze schon schwer genug, noch Intellektuelle zu erreichen. Für diese muss er einen Gewinn im Blick auf Interesse und Genuss bieten, denn sonst wird sich kaum jemand der Mühe unterziehen, mit einer gekränkten Vernunft zu operieren. Der Konstruktivismus hat hier, so denke ich, einiges zu bieten. So macht der hier entwickelte Ansatz z.B. verständlich, warum der Massengeschmack heute so leicht manipuliert werden kann. Und darin liegt auch ein möglicher Genuss für Beobachter. Im Gefühl, bestimmte Zusammenhänge zu durchschauen, erwächst ein Bewusstsein von eigener Mächtigkeit und zumindest Macht der Erkenntnis, die sich emotional bewährt und kognitiv reflektiert. Diese Wahrheit bleibt auch Konstruktivisten. Aber sie wird dadurch begrenzt, dass sie immer schon durch andere Beobachter, Teilnehmer und Akteure relativiert wird und sich nur einer sehr kurzen Zeitspanne und lokaler Präferenz sicher weiß. Deshalb hat der Konstruktivismus in letzter Zeit zunehmend mehr Anhänger in der Pädagogik oder Therapie gefunden. Die Frage lautet also umgekehrt: Kann auch eine relativierte und gekränkte Wahrheit hinreichend Anreiz für den Genuss eines Durchblicks sein? Für mich lautet die Antwort ja, denn sonst hätte ich kaum Energien in das Projekt des interaktionistischen Konstruktivismus gesteckt. Aber es bleibt offen, wie sich Andere verhalten werden.

Welche Sicherheit haben wir, dass es nicht noch mehr Beobachtungsbereiche gibt?

Die Beobachtungsbereiche sind ein Konstrukt, aber kein Abbild einer realen Wirklichkeit. Hier hängt es ganz davon ab, ob dieses Konstrukt kulturell passt, um Erklärungen oder Verständnisse bei Beobachtern zu erzeugen. Unsere Sicherheiten sind allein die Vereinbarungen von Verständigungsgemeinschaften. Deshalb aber sind sie auch unsicher. Es gibt unerschöpflich viele Beobachtermöglichkeiten, mithin auch sehr unterschiedliche Beobachtungsbereiche, sofern sich Beobachter darauf verständigen. Ich habe nur ein mögliches und, wie ich denke, für viele Beobachtungen geeignetes oder passendes Modell entworfen, das sich in Beobachtungen zu bewähren hat, das aber auch stets durch andere Beobachtungen dekonstruiert werden kann und sollte.

3. Worin unterscheidet sich der interaktionistische Konstruktivismus von anderen konstruktivistischen Ansätzen?

Warum brechen Sie mit der konstruktivistischen Tradition insbesondere des „radikalen Konstruktivismus“?

Der radikale Konstruktivismus hat in vielerlei Weise die erkenntnistheoretische Diskussion bereichert. Aber er trägt auch deutliche Schwächen, die ich in der ersten Kränkungsbewegung markiert habe. In den nachfolgenden Abschnitten meiner Argumentation ist dann noch deutlicher geworden, dass dem radikalen Konstruktivismus, der allerdings kein einheitliches Konzept darstellt, zu sehr eine subjektivistische Position zu eigen ist, die sich interaktiven und sozialen Bezügen verweigert und die Sphäre des Unbewussten ausklammert. Insbesondere in der Reduktion auf Piaget gibt es so Lücken in den Konstruktionen von Wirklichkeit, die ich überwinden möchte, indem ich den Beobachter auffordere, breiter und vielfältiger, auch kulturbezogener zu schauen. Dies bedeutet nun aber nicht, dass ich alles am radikalen Konstruktivismus negiere. Er hat in großen Teilen dazu beigetragen, dass heute überhaupt konstruktivistische Positionen möglich sind. Dies gilt insbesondere für die Arbeiten Ernst von Glasersfelds und Heinz von Foersters. Dennoch möchte ich eine klare Einschränkung machen. Das von Maturana übernommene Konzept der Autopoiesis halte ich nicht für sehr geeignet, um soziale Prozesse, interaktive Beziehungen, die Komplexität von Lebenswelt zu untersuchen. Deshalb habe ich meinen Ansatz auch klar von Luhmann abgegrenzt. Mir erscheint das basale Konzept von Autopoiesis und struktureller Kopplung als zu einfach geraten, um ein hinreichendes Modell für Prozesse der Beziehungswirklichkeit und Lebenswelt abgeben zu können. Gleichwohl sollten Sie sehen, dass ich auf ganz anderen Wegen teilweise durchaus zu ähnlichen Schlussfolgerungen komme. Nehmen Sie nur die hier vertretene Konzeption von imaginärer Kommunikation. Sie sagt aus, dass jedes Subjekt eine Referenz in sich findet (also Selbstreferenz), die nicht durch direkte Instruktion manipulierbar ist. Dann aber wird aufgrund der Interaktion, die im interaktionistischen Konstruktivismus als spiegelndes Anerkennungsverhältnis aufgefasst wird, komplexer und zirkulär sowohl für die imaginäre wie auch für die symbolische Seite argumentiert. Dies liegt daran, dass ich den Fokus auf die psychischen *und* lebensweltlichen Ereignisse konzentriere, dabei allerdings die physiologische Seite ausklammere. Dies geschieht aus gutem Grund: Ich glaube, dass wir heute auf der vorhandenen Basis naturwissenschaftlicher (vor allem biologischer) oder kybernetischer Erkenntnisse nicht hinreichend argumentativ begründen können, wie das Verhältnis von Beobachtung – Beziehungswirklichkeit – Lebenswelt konstruktivistisch zu interpretieren ist. Bisher aufgestellte Konstrukte in diesem Feld scheinen mir zu einfach zu sein und auf die heute erforderlichen Bedürfnisse einer Re/De/Konstruktion von Lebenswelt (Beobachtungs- und Beziehungswelt in den Praktiken, Routinen und Institutionen unserer Zeit) nicht hinreichend zu passen. Die Ergebnisse der Hirnforschung, die gerne zur Begründung des Konstruktivismus herangezogen werden, sind trotz ihrer Reduktion auf einen verobjektivierten Beobachtungsbereich äußerst umstritten. Was für mich schwerer wiegt, das ist jedoch, dass sie nicht hinreichend für lebensweltliche Erklärungen

herangezogen werden können (vgl. dazu z.B. die Diskussion um den Ansatz von Roth/Schwegler zur „Geist-Hirn-Problematik“ in „Ethik und Sozialwissenschaften“, Heft 1/1995 oder die Kritiken von Hartmann/Janich 1996, 1998). Aber das nun sollten Sie beurteilen, indem sie die Ansätze für sich vergleichen und dann diesen oder jenen Akzent für Ihre Beobachtungen und Ihr Handeln bevorzugen. Diese Wahl beinhaltet ja die Chance, stärker die eine oder andere Sicht in ihren Passungsformen auszuprobieren. Hinzusetzen möchte ich, dass ich die hier vorgelegte Theorie entwickelt habe, weil die Passungsformen anderer konstruktivistischer Ansätze mir für konkrete Probleme *in kulturell-sozialer Sicht* nicht passend genug schienen. Ich hoffe, dass andere Beobachter auch meine Theorie für sich passender machen. Denn nur als Rekonstruktionstheorie taugt der Konstruktivismus wenig. Sein Potenzial steckt besonders in Konstruktionen (ständiger Neu-Erfindung von passenden Lösungen) und Dekonstruktionen (kritischer Einschätzung bisher erreichter Lösungen).

Was veranlasste die Verengung des bisherigen Konstruktivismus?

Es ist, so meine These, die Verengung seiner Beobachtertheorie und ein mangelndes Verständnis für temporale und soziale Vorgänge. Beides wird sicherlich sehr stark dadurch beeinflusst, dass konstruktivistische Referenzen sich über sprachwissenschaftliche Reflexionsbeschränkungen (methodischer Konstruktivismus), über biologische Verallgemeinerungen (Maturana), eine konstruktive Entwicklungslogik (Piaget) oder sprachlich-kybernetische Schlussfolgerungen vollzogen haben.

Die Verengung der Beobachtertheorie empfinde ich besonders stark, weil weder der Interaktionismus noch die Problematik des Unbewussten – also die zweite und dritte Kränkungsbewegung – hinreichend im Konstruktivismus bisher in den Blick geraten sind. Nun müssen Sie allerdings bedenken, dass mich dieser engere Konstruktivismus auch kritisieren kann. Wahrscheinlich wird ihm meine Position als zu offen, als zu unscharf und damit uneindeutig erscheinen. Dem kann ich z.B. entgegenhalten, dass gerade konstruktivistische Praktiker, insbesondere systemisch arbeitende Therapeuten, heute sehr viel offener mit dem Konstruktivismus umgehen, als noch vor ein paar Jahren. In der Praxis stellen sich Probleme von Beziehungswirklichkeiten und Lebenswelt immer wieder ein. Es wäre ziemlich ignorant, sie zu übergehen. Es mag aber durchaus aus einer reduktiven Einstellung heraus als problematisch erscheinen, sie so umfassend in den Blick nehmen zu wollen, wie es mein Ansatz intendiert. Immerhin ist er in der Pädagogik und Didaktik sehr erfolgreich, insofern er weite Verbreitung gefunden hat.

Die anderen beiden Mängel scheinen mir sehr offenkundig zu sein. Konstruktivisten argumentieren scheinbar zeitlos, sie vernachlässigen, auch dies sind die Fallen insbesondere von Maturanas oder Piagets Modell, historisch-kulturelle Rekonstruktionen. Und es entgeht ihnen die Interaktion in den sozialen Formen von Lebenswelt, die mit Macht, Begehren, Interessen, struktureller Gewalt usw. verbunden sind. Da es sich aber hierbei um sehr relevante Bereiche von Beobachtungen, Beziehungen und Lebenswelt handelt, versuche ich, den Konstruktivismus zu erweitern und für diese Weite zu interessieren.

Ist die Abwendung von anderen konstruktivistischen Ansätzen nicht auch ein Verlust?

Dem kann ich voll zustimmen. Ich denke, dass es immer ein Verlust ist, wenn man die Akzente einer Beobachtung anders setzt. Was verlieren wir insbesondere? Gegenüber dem radikalen Konstruktivismus in jedem Fall die solipsistische Sicherheit des Argumentierens. Diese ist ja insoweit ein Gewinn, da sie zunächst sehr radikal auf einen Wechsel der Erkenntnisbegründung aufmerksam macht. Sie subjektiviert die Erkenntnisvorgänge radikal, benutzt dazu aber die Erklärung scheinbar starker Theorien: Entweder den Biologismus von Maturana als vermeintlich eindeutigen Beleg unserer physiologischen Verfassung und daraus abgeleiteter kognitiver Möglichkeiten, oder Piagets angeblich universelle Konstruktion von Reifung und Entwicklung, die wie ein Naturgesetz aussieht. Viele Konstruktivisten übersehen leicht, dass diese beiden Modelle ebenso Konstruktionen von Wirklichkeit sind wie andere auch. Wir können sie einsetzen, so lange sie zu den von uns gestellten Aufgaben und Erwartungen passen. Im Laufe der Argumentation ist deutlich geworden, dass sie aus meiner Sicht nur begrenzt für die Anforderungen passen, die ich an eine konstruktivistische Theoriebildung richte. Aber nun können wir den Blickwinkel wechseln und noch einmal zurücksehen: Jetzt erscheint ein Konstrukt von Wirklichkeit, das auf andere Bedürfnisse durchaus passt. Dies macht ja auch die Erfolgsgeschichte z.B. von Maturana, von Glasersfeld, von Foerster oder Piaget aus. Sie als Beobachter müssen also den Verlust nicht tragen, sofern Sie die dort erarbeiteten Perspektiven für sich nutzen. Wir müssen uns als Konstruktivisten davon verabschieden, dass es nur noch eine Musterlösung gibt, was Verluste für mich erträglich macht.

Ist der interaktionistische Konstruktivismus eine eklektizistische Weltsicht? Ist er beliebig, weil er sich auf die Möglichkeit verschiedener Verständigungsgemeinschaften bezieht? Diese können ja völlig unabhängig voneinander in einer Kultur bestehen. Gibt es dann nur noch Willkür?

In Verständigungsgemeinschaften, so argumentiere ich immer wieder, wird durch Konsens entschieden, welche Konstrukte von Wirklichkeit in einer Zeit gelten. Aber dieser Vorgang ist nicht so einfach, wie es scheint. Wir leben in unserer pluralen Lebenswelt nie nur in einer Verständigungsgemeinschaft. Als Beobachter können wir sehr viele Verständigungsgemeinschaften ausmachen, denen wir in bestimmten Teilmengen angehören, wieder andere, von denen wir uns in Teilmengen unterscheiden. Die Grundoption für eine Verständigungsgemeinschaft als geschlossene Gesellschaft ist verloren. Wir leben in einer Multioptionsgesellschaft, wie es in Kapitel IV gedeutet wurde, was aber nicht bedeutet, dass wir im Einzelfall tatsächlich alle Optionen besitzen.

Auf dieser Grundlage denke ich als interaktionistischer Konstruktivist, dass ein gewisser Eklektizismus, d.h. ein Zusammensuchen und Zusammenwürfeln von sehr heterogenen Beobachtungen und daraus abgeleiteten Strukturelementen und Modellen zwangsläufig ist, weil dies zu unserer prekären Lage einer Orientierung in unseren Beobachtungen, in unseren Beziehungen in einer Lebenswelt passt. Wir haben die Sicherheit der einen Verständigungsgemeinschaft verloren, die alles für uns regelt. Wir haben auch die Ansicht aufgegeben, eine letzte, nicht

hintergehbare Norm oder Begründung eines Maßstabes angeben zu können, von dem aus wir sicher wissen können, was wirklich ist oder sein soll.

Aber dieser Standpunkt ist nun keineswegs willkürlich. Wir haben eben kein rein subjektives Chaos vor uns, in dem jeder bloß das eigensinnig tut, was er allein von sich aus tun will. So ist unsere Kultur nicht, so ist keine Kultur aufgebaut. Der Eigensinn als Ausdruck der Gesamtheit einer Kultur umgreift durchaus viele (wenngleich nicht immer alle) Verständigungsgemeinschaften in einer Kultur. Dies ist unsere Chance, aber auch eine Gefahr, eine Verständigung durch bewusste Begrenzung, d.h. durch die Bildung von Mehrheitsmeinungen, für alle *in gewissen Grenzen* verbindlich zu machen, die einer bestimmten, beobachteten und dann auch disziplinierten (Recht, Strafen, Bürokratien usw.) Gemeinschaft angehören. In dieser Hinsicht sind Konstruktivisten keine Erfinder, sondern immer auch Entdecker ihrer Wirklichkeiten. Wir benötigen Rekonstruktionen, um uns zu orientieren. Aber wir wissen aus unserer Sicht, dass uns dafür der letzte, der universelle Maßstab fehlt. Und wir benötigen immer auch den Dekonstruktivisten in uns, der nicht nur die Chancen solcher Rekonstruktionen sieht, sondern auch ihre Gefahren beobachtet und analysiert.

Ist dies nicht ein Selbstwiderspruch? Sie wissen, dass Sie etwas nicht wissen. Also wissen Sie doch einen letzten Maßstab?

Wir wissen einen Maßstab. Es ist der Maßstab einer konstruktivistischen Verständigungsgemeinschaft. Oder es sind die Maßstäbe anderer Verständigungsgemeinschaften. Aber wir wissen nicht, ob es ein letzter ist. Wüssten wir dies, so wären wir in der „glücklichen“ Lage, Andere (zumindest theoretisch) zwingen zu können, so zu werden, wie wir schon *sind* (wenn wir wenigstens dies genau wüssten).

Aber wir wissen auch, dass Andere angeblich noch über diesen letzten Maßstab verfügen. Wird diese Behauptung damit schon zu einer Wahrheit, die die Wirklichkeit selbst abbildet? Dies verneine ich. Ich erlaube Ihnen als Frager und Beobachter daher, mein Wissen jederzeit zu bestreiten und mir eine letzte Geltung abzuspochen. Ich brauche sie nicht mehr. Ich brauche nur noch eine Geltung auf Zeit, für meine Art der Verständigung, die ich mit Ihnen im Dialog führen will. Ich halte diesen Dialog auch für besser als andere Verständigungen, weil er mir zur heutigen Lebenswelt zu passen scheint. Passt er auch zu Ihnen? Das haben Sie jeder für sich zu überprüfen.

Das ist aber ein großer Verlust! Ist das Ende der großen Entwürfe wirklich erreicht? Passen solche Entwürfe nicht besser zu den Hoffnungen der Menschen in der Gegenwart?

Ich sehe es als einen Gewinn. Was haben wir denn verloren? Es sind doch immer Gefangenschaften, die eine Verständigungsgemeinschaft ganz klar auf einen Maßstab, der vorgängig zu ihrer Entwicklung ist, festlegen wollen. In der Praxis der Lebenswelt klappt dies in der Regel über längere Zeiträume nicht. Dies belegt zumindest eine Beschäftigung mit allen universellen Weltkonzepten im 20. Jahrhundert. Dieser Beleg erscheint in den Kränkungsbewegungen, die ich daher als wichtig ansehe. Aber hier sind sich auch nur jene Wissenschaftler einig, die die

Brüchigkeit von Fortschrittsmodellen anerkennen. Mehrfach habe ich mich z.B. von Habermas, Luhmann und anderen abgegrenzt. Aber hier gibt es auch Gemeinsamkeiten, die dort zu sehen sind, wo wir das Ende der Metaphysik, der Metaerzählungen, der großen Entwürfe je aus unserer Sicht akzentuiert begründen. Dennoch ist der Verlust nicht so dramatisch, wie es scheint. Sie können den Kritikern, auch den Konstruktivisten, nicht unterstellen, dass sie keine Normen mehr haben, keine (relativierte) Wahrheit mehr finden, sich gleichgültig gegen alles in der Welt verhalten, weil es – so bei den Konstruktivisten – ja ohnehin bloß eine Konstruktion von Wirklichkeit sei. Wir haben im Gegenteil in der Argumentation immer wieder gesehen, wie diese angeblich bloßen Konstruktionen als mächtige (symbolische, imaginäre, aber auch reale) Wirklichkeiten zirkulieren und uns in einen rekonstruktiven Rahmen von Lebenswelt setzen. *Deshalb muss der Konstruktivismus sich als sozialer Konstruktivismus verstehen.* Damit stelle ich eine Norm und eine relative Wahrheit auf. Aber sie ist nicht absolut in einem nicht mehr hintergehbaren Sinne – für alle Zeiten, für alle Menschen. Die konstruktivistische Theorie steht unter dem Eingeständnis und Vorbehalt, dass es zeitliche Veränderungen gibt und unterschiedliche Verständigungsgemeinschaften (bis hin zu wechselseitiger Unverständlichkeit) existieren. Der Konstruktivismus ist ein Kampfbegriff für eine Weltsicht, in der z.B. Beobachervielfalt, Toleranz gegenüber der Andersartigkeit des Anderen, Erweiterung re/de/konstruktiver Kompetenzen eine große Rolle spielen. Aber die Einschränkung lautet: In den Interaktionen und Beziehungswirklichkeiten, in den Diskursen und Beobachtungen müssen diese Verständigungsgemeinschaften selbst erst herausfinden, ob und inwieweit diese Sicht zu ihnen passt und was sie damit re/de/konstruieren wollen und können. Sie erkennen an, dass Andere anders sein können. Sie verschleiern nicht die Macht, die sie denen gegenüber ausüben, deren Normen sie nicht teilen. Sie bemühen sich zumindest, den Eigensinn und die Berechnung, die dem eigenen, als passend erscheinenden Handeln zugrunde liegen, zu reflektieren und offen zu legen. Ein paradigmatisches Beispiel dafür ist für mich der Diskurs in der systemischen Therapie. Er zeigt eine Verständigungsgemeinschaft in der Bewegung, die als Basis den Konstruktivismus gut gebrauchen kann, um sich einen Hintergrund zu verschaffen, der die Freiheit der Bewegung legitimiert und die Bereitschaft für verändernde Lösungen stimuliert. Auch wenn hier oft die Lebenswelt ausgeblendet bleibt, so stehen Beziehungen und ein verändertes Beobachtungsmodell im Vordergrund, das eine wissende Zuschreibung des Beobachters, der seinen Maßstab immer schon im Kopf hat, in großen Teilen negiert, und zu einer höheren Bewertung der Akteure, der Beziehungsteilnehmer führt.

Die Rolle der Konstruktion wird im interaktionistischen Konstruktivismus betont. Aber wer kann denn heute tatsächlich noch die Welt radikal verändern?

Den Beobachtern erscheint sehr oft eine rekonstruktive Übermacht. Insoweit sind radikale Veränderungen von Lebenswelt immer auch in den Bedingungen der Möglichkeit einer subjektiv begrenzten Einflussnahme zu sehen. Andererseits zeigt gerade das 20. Jahrhundert am Beispiel von charismatischen Führern, wie heikel die Konstruktion neuer Wirklichkeiten ist. Die imaginäre Verdichtung, wie ich sie beschrieben habe, bildet einen oft irrational scheinenden Hintergrund für

politische oder andere Bewegungen, in denen einzelne Subjekte, sofern sie Wünsche nach Anerkennung und Spiegelung breiter Massen ansprechen, eine hohe Wirksamkeit erreichen können. Dies wäre eine Antwort im großen Stil: Historisch gesehen haben wir gerade im 20. Jahrhundert radikale Veränderungen erfahren. Aber es gibt auch eine im kleinen Stil. Jedes Subjekt ist in der Lage, seine Wirklichkeiten radikal zu verändern, sofern es die Deutungen seiner Beobachtungen, Beziehungen und Lebenswelt verändert. Dies betrifft vorrangig jene Praktiken, die es selbst beherrscht und in denen es agiert, weniger die Routinen und Institutionen, die kulturell sehr fest tradiert werden. Sie sollten sich fragen, welche Teile ihrer Beobachtungen, Beziehungen und Lebenswelt wirklich fest und sicher sind. Sie werden sehr schnell bemerken, wie sehr schon kleine Veränderungen in diesen Beobachterbereichen von Ihnen (intuitiv) erfasst werden müssen, wenn Sie nicht den Anschluss verlieren wollen. Aber bleibt Ihnen dann nicht auch umgekehrt die Möglichkeit, für sich Veränderungen zu bewirken? Angesichts der Übermacht des Rekonstruktiven haben wir oft vergessen, dass wir im Lernen immer auch konstruktiv vorgehen müssen, um überhaupt etwas zu lernen.

Eine ironische Frage - was sind die größten Schwächen des interaktionistischen Konstruktivismus aus Ihrer Sicht?

Auch dieser Ansatz benutzt Ausschließungen, Vereinfachungen, Machtpositionen, um sich Beobachtern als eine passende Lösung anzubieten bzw. aufzudrängen. Damit sitzt er schon in der Falle, ein bestimmtes Lösungsmodell auszubilden, das andere Lösungen begrenzt. Es bleibt die Frage, inwieweit es tatsächlich gelingen kann, das bestimmte Lösungsmodell immer wieder so weit zu dekonstruieren, dass es im Fluss bleibt, dass es sich in den Bedürfnissen bestimmter Verständigungsgemeinschaften realisieren kann, ohne als stilles Abbild sich in diesen Gemeinschaften zu einer Norm auszubilden, die eine weitere Entwicklung und kreative Lösungen von wahrgenommenen oder wahrzunehmenden Problemen verhindert.

4. Subjektivismus oder Objektivismus? Zur Ethik im Konstruktivismus

Ich will mit meiner Frage zum Anfang Ihrer Argumentationen in Kapitel I zurückkehren. Wird nun der Beobachter oder die Beobachtung von Ihnen bevorzugt? Und welche Rolle spielt die Macht der vorgängigen gesellschaftlichen Beobachtungen, die den Beobachter immer schon sozial normieren? Ist die mögliche Freiheit des Beobachters als Erfinder (Konstrukteur) seiner Wirklichkeiten nicht bloß eine neue Illusion?

Zur Beantwortung dieser Frage möchte ich ein wenig weiter ausholen, um das Verhältnis von Beobachter und Beobachtung kulturgeschichtlich zu situieren. Die Welt erscheint als ein unerschöpflicher Beobachtungsvorrat mit unzähligen Beobachtern. Der Beobachtung selbst ist es gleichgültig, ob sie Dinge, Personen,

Produktionen beobachtet; sie scheint immer über die Vermittlungsarbeit der Subjekte (der Beobachter) auf der Höhe ihrer Zeit. Freiheit und Autonomie des Subjekts sind Garanten einer freien Beobachtung, die aber im Zirkel ihrer Einbettungen in Beziehungen und Produktionen, die im Rahmen der Rekonstruktion einer Naturordnung, einer bewusstseinsabhängigen, teilweise aber auch einer überraschend real erscheinenden Welt, Begrenzungen, Ein- und Ausgrenzungen beinhalten, die die Freiheit selbst in einen Zirkel von Konstruktion und Rekonstruktion führen. Heidegger hat dieses Dilemma subjektiver oder objektiver Einbettung unseres Daseins besonders interessiert. Dort, wo in seinem Frühwerk die Mächtigkeit des Subjekts erscheint, relativiert es sich im Spätwerk durch die Objektivation des Seins, dessen Anwesenheit von uns zwar transzendiert, aber niemals beseitigt oder auch nur marginal geändert werden kann. Zwischen diesen Positionen schwanken wir als Beobachter bis heute gern. So konnte Marx sagen, dass Feuerbach vergessen habe, dass die Erzieher bereits Erzogene sind, so war es folgerichtig von Norbert Elias, keinen Anfang eines Zivilisationsprozesses anzugeben, um so nicht auf den Mythos eines „Am Anfang war das Wort“ zurückzufallen, um auch nicht jenes bestimmte Wort oder jene Formel zu suchen, die die Welt als Ganzes einfängt, um unsere Beobachtungsleistungen zu beruhigen und uns die Angst vor der Zukunft zu nehmen, um uns z.B. über den Tod, einer ontogenetischen Gewissheit und mithin großen Angst, zu trösten. Gerade die Todesfantasien haben jene Projektionen begünstigt, die heute oft der Wissenschaft – bewusst oder unbewusst – analog gesetzt werden. Der Mensch suchte feste Territorien zu besetzen, die ein für alle Mal erklären, was es mit dem Leben auf sich hat, die sein Verhältnis zur Welt definieren, die schließlich diese erschlossenen Territorien in der Zeit selbst verwalten und hüten. In ihnen wird Wissen und Wahrheit aufbewahrt, aufgebahrt. Die abendländische Idee von Universität baut sich auf solcher Konstruktion auf und weckt hierin die Hoffnung auf Übersicht, die bei näherem Zuschauen im Prozess ihrer Selbstbewusstwerdung heute jedoch in Unübersichtlichkeit zerfällt. Deshalb erscheint die Welt als ein unerschöpflicher und damit unendlicher Beobachtungsvorrat. Lässt sich der Mensch auf diese Unendlichkeit ein, so ahnt er schnell jene Unmöglichkeit, die das Unendliche selbst auferlegt: Im Hier und Jetzt, mit den Möglichkeiten je vereinfachender sprachlicher oder anderer Bezüge, wird dieses unendliche Gebilde wenig erfassbar sein. Menschliche Beobachtungen und Aufzeichnungen suchten auf unterschiedlichsten Wegen, mit diesem Widerspruch fertig zu werden. Einer der Wege, den wir aus heutiger Beobachtung als naiv bezeichnen, suchte überall in der Welt nach jenen Dämonen und Geistern, die das Unendliche jeweils in sich verkörpern und die Abfolge der Dinge, der den Menschen äußerlichen wie inneren, bestimmen. Aus heutiger Sicht erscheint eine solche Selbstvergewisserung durch Projektion auf Geisterwelten als besonders unscharf, weil hier die Vernunft noch nicht zu sich selbst gekommen ist, weil sie durch bloße Entäußerung und Zuschreibung auf ihre Umgebung und sich selbst, durch den Wechsel- und Spielkreis von bloßer Behauptung und Rückwirkung dieser Behauptung auf das Alltagsleben – gebannt durch den Formenkreis der Rituale und inspiriert durch den errichteten Mythos –, sich selbst betrügt. Verlassen wir diesen Bestimmungskreis, so sind wir allerdings um die Sicherheit des Weltbildes und seiner natürlichen Erfahrung (eine solche ist aus meiner Sicht ein Konstrukt) betrogen. Wir haben nur den Lustgewinn, es als Konstrukt zu durchschauen, wir fühlen uns nur besser, wenn wir nicht der Durch-

schaute, sondern der vermeintlich Durchschauende sind. In Zukunft aber werden auch wir immer der von Anderen Durchschaute sein. Deshalb ist der reflektierte Beobachter der Post/Moderne mit der Kritik des Ethnozentrismus alleiniger bürgerlicher Vernunft auch vorsichtiger geworden: Kann man doch nie ausschließen, dass man später der beobachtete Naive ist, denn wie unscharf die Konstruktion von Wissen des Subjekts Mensch im allgemeinen ist, zeigt sich, wenn er seine Bilder und vor allem seine Sprache wie ein Netz auf seine Umwelt und seine In-Welt auswirft, um sich Klarheit über die Unerschöpflichkeit seiner Beobachtungsvorräte zu verschaffen. Für die biologische Spezies Mensch ist die damit angedrohte Unendlichkeit nämlich kein lebbares Fluidum, auch wenn ihn sein Bewusstsein dazu verführt, sich jenes Fluidum imaginieren zu können. Die historische mehr als die evolutive Geschichte des Menschen, also die Geschichte der Entwicklung seiner Zivilisation mehr als die biologische Mutation und Selektion, zeigen einen scheinbaren Siegeszug über die Unschärfe durch deutliche Grenzziehung: Fixierung der je geistigen Ordnung durch Festlegung von Mustern, Strukturen und notwendigen Inhalten des Bewusstseins auf je erreichter historischer Ordnungsstufe; Bestimmung der menschlichen Beziehungen durch Formen sozialer Organisation als Ausdruck sozialer und kultureller Epochen; Umsetzung dieser Ordnungen in je gegenwärtige und tradierbare Produktionen, d.h. Vergegenständlichung und ideelle wie materielle Festschreibung der Schärfe der Auseinandersetzung mit der Umwelt und sich selbst durch überdauernde Konstruktionen; Fixierung ethischer und moralischer Zwänge, um ein symbolisches Muster wechselseitigen Verhaltens als Selbst- und Fremdbeobachtung und -zurechnung zu erzeugen. Alle vier Gesichtspunkte sind bloße Unterscheidungen eines Prozesses, als Unterscheidungen hilfreich, aber immer wieder im Zirkel ihres Wirkens zusammen zu denken.

Damit sind wir – ausgehend von der Unschärfe menschlicher Beobachtungen – bereits an die Kehrseite, die psychische Abwehr der Unschärfe durch die Schärfe menschlicher Handlungen geraten. Dies hat über lange Zeit die Unschärfe vergessen lassen, indem die Schärfe der Auseinandersetzung Menschen dazu verführte, ihre eigenen Beobachtungen anthropozentristisch als Wahrheit an sich zu formulieren, um die Unzumutbarkeit des Unendlichen sich abzuwehren. Es gibt in der menschlichen Wissensgeschichte viele Positionen, die diesen Gegensatz mit großer Skepsis beobachteten, die Auswege aus dem Dilemma von Selbstkonstruktion (der Mensch als Maß aller Dinge, wie es Protagoras formulierte) und „wahrer“ Ordnung der Welt – auch der menschlichen – durch sichere Vorgaben (von der Suche nach Urbildern bei Platon bis hin zu Behauptungen einer eingeborenen menschlichen Natur oder eines sich selbst eingebildeten und damit selbstbewussten Ich) suchten. Neben der philosophischen Abarbeitung des Unschärfeproblems durch die ständige Neubildung von Wahrheitstheorien können insbesondere soziologische Beschreibungen der großen Weltreligionen, wie sie von Max Weber ihren Ausgang nehmen, uns helfen, den Selbstreflexionsprozess menschlicher Vernunft bis hin zu seinem heutigen Stand zu verfolgen, der in die Einsicht mündet, die Konstituierung von Wahrheit auch als Abwehr jener Unendlichkeit zu begreifen, um Motive des Begehrens der eigenen Gattung und innerhalb dieser individuelles Begehren und egoistische Interessen von Klassen, Schichten, Gruppen und Individuen auszumachen. Hinter diesen Begriffen stecken jeweils unterschiedliche Theoriekonstruktionen, die uns Wirklichkeiten

unterschiedlicher Art erzeugen helfen. Vereinfachend kann für solche Interessenlagen behauptet werden, dass Wahrheit nunmehr der intersubjektive Diskurs dessen ist, was mittels jeweiliger Konvention für wahr gehalten wird. Nach der Dekonstruktion der Wahrheit „da draußen“ scheint es keine andere Wahl mehr zu geben. So verwandelt sich die Unschärfe (im Blick auf die Wahl der Beobachtungen) in die Schärfe der schon gewählten und mit Gewalt verteidigten oder eroberten Subjekte und Objekte, die im historischen Prozess ausgemacht und bis in die Gegenwart hinein innerhalb der intersubjektiven Sphären beobachtet werden können.

Aber dies ist nur eine Seite der Unschärfe, die an ihrer Voraussetzung, der Wahl des zu Beobachtenden ansetzt. Sie wird leicht vergessen, wenn man erst einmal in den Prozess der Bestimmungen eingetreten ist. *In* diesem Prozess macht sie sich ebenfalls – nun an den Gegenständen selbst – geltend: Das beobachtende Bewusstsein sucht sich in seinen eingegrenzten, ausgemachten Wahrheitsfragen näher zu bestimmen, es sucht sich jene Geister und Dämonen, jene Götter oder jenen Gott, jene Wissenschaft oder endlich gültige Erkenntnistheorie zu fixieren, um alle Unschärfe in einer Wahrheit zu begrenzen, die die Dinge so nimmt, wie sie tatsächlich sind. Wahre Beobachtung wäre dann jene, die sich gewiss sein kann über das, was *ist*.

Besonders Hegel hat uns in dieser Wahrheitssuche eindringlich erschüttert. Hegels „Phänomenologie des Geistes“ ist in seinem Abschnitt über das subjektive Bewusstsein eine abstrahierte Nachzeichnung der Unmöglichkeit des Versuches selbst. Auch die von mir unterschiedenen drei Seiten der Beobachtung finden sich bereits bei Hegel, wenn er die beobachtende, tätige und produzierende Vernunft unterscheidet. Allerdings wird damit meine Argumentation nicht hegelianisch, da mein Ziel eben gerade nicht die Versöhnung des aufbrechenden Gegensatzes, sondern der Nachweis einer Unversöhnbarkeit ist. Wenn nämlich ein Beobachter sich der inneren oder äußeren Natur zuwendet, dann soll das, was er wahrnimmt, die Bedeutung eines Allgemeinen haben, eine gewisse universelle Gültigkeit beanspruchen. Aber menschlich betrachtet kann er in der Auseinandersetzung mit Anderen, im inhaltlichen Diskurs nur vermittelt über Begriffe diese Allgemeinheit ausdrücken, so dass das Allgemeine gar nicht mehr die Natur oder das Ding selbst darstellt, sondern eine Differenz in sich einschließt: Die Geschiedenheit von Ding und Wissen. Solche Geschiedenheit ist eine wesentliche Unschärfe, die die menschliche Vernunft mit unterschiedlichsten Versuchen zu bekämpfen trachtet:

- In induktiven Schlüssen wird ein empirisches Sinnkriterium aufgerichtet, das die Allgemeingültigkeit an Intersubjektivität, Wiederholbarkeit, Eindeutigkeit oder weiter spezifizierte Kriterien bindet, um sich positive Erkenntnis festzuhalten oder negative, als falsch entlarvte, auszuschließen. Solche Erkenntnis-konstruktionen leben von Analogieschlüssen, um den Riss zwischen Gegenstand und Bewusstsein zu überbrücken. Sie variieren unzählig. In der Geschichte der Wissenschaftstheorie, z.B. vom Positivismus, logischen Empirismus bis hin zum Erlanger Konstruktivismus, wurde Wahrheit immer deutlicher zur Wahrscheinlichkeit. Insoweit ist der Kampf des gegenwärtigen Konstruktivismus um die Relativität der Wahrheit, um die Aufgabe des absoluten Standpunktes der Wahrheit nicht neu, sondern durch die Geschichte der Erkenntniskritik bereits vorgezeichnet.

► In deduktiven Schlüssen wird ein je erreichter und nicht mehr hinterfragter Stand logischen Schließens vorausgesetzt, was aus pragmatischen Gründen der Wirklichkeitskonstruktion und -erfahrung unvermeidbar, aus kritischen Gründen der Hinterfragung von Legitimation der Wahrheit aber äußerst problematisch ist. Eine höchste Deduktionsfigur war lange Zeit Gott und die auf ihn projizierte Ratgeberliteratur, die durch vorgängige historische Existenz bereits Bürge genug für Wahrheit des Glaubens war und somit handlungsanleitend praktiziert werden konnte und kann. Gleiche Mechanismen prägten sich, besonders gefördert durch die Vorgängigkeit des christlichen Modells, in den Wissenschaften aus, die auf der Basis der Standardisierung ihrer Zwecke und Verfahren in eine Art deduktive Selbstreferenz geraten. So vor allem nach Max Webers „Protestantischer Ethik“ (1963) oder modifiziert nach Benjamin Nelsons Auffassung über den „Ursprung der Moderne“ (1986); beide Autoren zeigen Zusammenhänge zwischen Zivilisationsentwicklung und den „Ethiken des Denkens“ auf, mithin Voraussetzungen, die besonders für deduktive Schlüsse und Erfolge der westlichen Welt stehen. In der Politik ist ein solches Verfahren längst üblich geworden, da das jeweilige Interesse in seiner Legitimationssuche irgendwann ohnehin abrechnen muss, um sich als Siegertyp gegenüber anderen zu behaupten. Solche Selbstreferenz zu hinterfragen, muss dem Konstruktivismus besonders wichtig sein. Aber er kann diese Hinterfragung nur dann sinnvoll betreiben, wenn er bisherige Abarbeitungsversuche der Philosophie und der kritischen Gesellschaftstheorie mit einbezieht. Innovation gegenüber solcher Selbstreferenz ist schwieriger, als es die auf Innovation pochenden Wissenschaften den außenstehenden Beobachter erahnen lassen. Die Wissenschaften errichten, wie Kuhn (1976) es ausdrückte, Paradigmen, deren Sturz nicht nur theoretisch, sondern immer auch durch personelle, menschliche Verstrickung verhindert wird. Für die Universitäten oder Forschungslabore bedeutet dies sehr oft, dass erst der Tod der leitenden Figuren Räume für neue Paradigmen schafft.

Damit werden verantwortliche, ethische Anforderungen an eine Beobachtertheorie gestellt, die einerseits die Bewegungen der Unschärfe bedenkt, andererseits an Traditionen anknüpft, die den selbstreflexiven Diskurs über Wissenschaft an jene Stellen führt, die die Schärfe der historischen Auseinandersetzungen darstellt und analysiert. Bisherige konstruktivistische Darstellungen verweigern bisher hierzu oft den Zugang, weil sie die Frage nicht beantworten, wieso eigentlich heute der Konstruktivismus mehr als andere Theorien, an genau dieser erreichten Zeit- und Raumstelle im historischen Prozess auftritt. Immerhin bemühen sich Heinz von Foerster und Ernst von Glasersfeld um Anschlüsse an philosophische Diskurse, die das Entstehungsfeld plausibel machen sollen. Eine gesellschaftskritische Sicht jedoch bleibt überwiegend ausgeblendet, weil der Ansatz subjektivistisch übertrieben und interaktionistisch verkürzt wird. Zwar geben Konstruktivisten gerne biologische, kybernetische und weitere fachspezifische Gründe für den Vorrang ihrer Sichtweise an, aber im Blick auf historisch-gesellschaftliche und ethische Vorgänge verbleiben sie notgedrungen im Allgemeinen, indem die eigene Beobachtungstheorie oft aus dem engen Blick naturwissenschaftlicher Begründung universalisiert wird und man alles weitere auf sich zukommen lässt. Dies muss einer kritischen Gesellschaftstheorie, wie sie z.B. Habermas vertritt, zurecht als

technologisch-einseitig erscheinen, als Reduktion der Historie auf Gegenwart, des Entdeckens auf Erfindung, gesellschaftlicher Widersprüche auf Passung – Anpassung? –, als Postulierung des Kriteriums der Nützlichkeit, ohne je die gesellschaftliche Bedeutsamkeit des Nutzens (für wen?) kritisch hinterfragt zu haben – oder bedeutender noch: Kriterien bereitzustellen, die solche Hinterfragung überhaupt erst ermöglichen können.

Wenn die Beobachtungsvorräte unerschöpflich sind, wenn es zugleich sehr viele Beobachter gibt, wie soll dann noch sinnvoll begründend gehandelt werden? Ist alles Chaos?

Ich will Ihnen mit einigen Sätzen antworten, die die Widersprüchlichkeit in unseren Beobachtungen markieren helfen. Es hängt nämlich ausschließlich vom Primat der Perspektivität ab, welche Bedeutung für uns in den Vordergrund rücken kann. Stellt man unterschiedliche Perspektiven ohne den jeweiligen engeren Kontext nebeneinander, dann entstehen Paradoxien:

„Die Beobachtungsvorräte sind unendlich. Die Weltvorräte sind begrenzt.“

„Die Beobachter sind unendlich. Die Beobachtungen sind begrenzt.“

„Ereignisse sind singulär und unendlich. Geschichte ist begrenzt.“

Alle Sätze lassen sich umkehren. Sie falten sich so unterschiedlich, wie die Perspektiven dazu auffordern, neue Brüche, Schnittkanten und damit Ausschließungen, Weglassungen oder Vereinnahmungen festzulegen, durchzusetzen. Dabei ist es die Illusion, dass alle Vorräte, Beobachter und Ereignisse nach- oder nebeneinander gedacht werden könnten, was schon eine Faltung darstellt: Reduktion auf einen Ablauf, eine Sicht, eine Perspektive und Projektion, eine Konstruktion auf Übersicht und Ordnung hin. *Hinter* der Illusion steht die Durchquerung, die die Aussagen ebenso wie die Blicke überrascht und die in ihrer Zirkularität sich immer wieder in ein Nach und Neben auflöst, hinter dem wir die Durchquerung ahnen. Je unschärfer wir unsere Erkenntnis und unser Denken im Prozess seiner Selbstbewusstwerdung bestimmen, desto durchquerter falten sich die möglichen Perspektiven des Beobachters. Die Multiplikation der Beobachter erzwingt eine Kommunikation, die – um Informationen verfügbar zu machen und zu halten – Konstrukte der Beobachtung entwirft, mit denen sich die multiplizierenden und multiplizierten Beobachter austauschen und die sie ein- und abschließend vereinnahmen und durchqueren: Beobachtungen als Konstrukte. In diesen atmet die soziale Welt, es pulsiert der interaktiv-soziale Körper, der zwischen den Bauwerken und Ruinen, den Archiven und Landschaften der vermittelten Welt seine Kräfte probiert. Es keimt eine Welt der gleichzeitigen Ungleichzeitigkeit. Waren die Menschen in den frühen Horden ihres Zusammenlebens noch darauf bedacht, die Zeit gleichzustellen, um sich an die Rhythmen der Natur, ihrer Körper, ihres sozialen Kosmos anzugleichen und darin variantenreich eine Wiederkehr des Gleichen zu erleben, so führte der Einschnitt der materiellen Reproduktion nach den Kreisläufen einer Sorge um das Selbst, dem Wagnis der Individualisierung mit seinen Freiheitsformen, zur Eigenzeit gegen die Zeit, zu Durchquerungen besonderer Art, die aus dem Nach und dem Neben in der einen Welt hinaustreten und das unmöglich zu Denkende möglich werden ließen: Die Beobachtungen fallen aus der Intention der Gleichzeitigkeit in das Ereignis, die Singularität, zurück.

Dies ist das Paradox, das wir als so etwas wie einen Einschnitt in das Denken der Moderne auffassen können: Eine Postmoderne deutet sich von hier aus an. Aber ist sie eine Erfindung eines Nach? Ist sie nicht vielmehr Ansatz einer erneuten Durchquerung, die sich aus der vereinfachten Perspektive des Neben und Nach löst?

Frühe menschliche Kulturen benötigen weniger als die sogenannte Zivilisation ein Neben und Nach, um sich zu definieren. Sie sind für uns deshalb vermeintlich irrational. Sie sind durchquert von den Imaginationen der sozialen Beziehungen, die ungeschieden den eigenen wie den sozialen Körper durchdringen, ohne damit als Beobachterkonstrukt aber besser oder schlechter als andere Durchquerungen zu sein. Sie sind anders. Sie sind, wenn wir in einem Bild sprechen wollen, die andere Seite des Pendelausschlags, der unserer Post/Moderne gegenübersteht, der Schlag zur anderen Seite, der jedoch dann, wenn das Pendel sein Maximum auf der Seite der Post/Moderne erreicht hat, scheinbar unvermeidlich zurückkehrt. Je höher die abstrakten Formen von Rationalität, wie sie die Post/Moderne entfaltet, desto dringender wird bei vielen Menschen der Wunsch nach der Irrationalität, einem *new age*. So scheint das Pendel hin und her zu schlagen.

Was aber ist die Aufhängung dieses Pendels? Wer stößt es an? Seit Gott tot ist, weil er als konstruiertes Wesen identifiziert werden konnte, zerfällt ein solches Bild in den Staub einer Selbstironie: Es sind die Bilder, die wir zu sehen wünschen, wenn wir Durchquerungen verstehen wollen. Jeder Maler trägt seine Schichten auf Leinwände auf, jeder Dichter auf Papier, sie entfalten, lassen die Imaginationen gleiten, um sie in Symbolen zu fixieren und als Realität zu beschreiben. Realität verwandelt sich so in Beobachtungen, Beobachter garantieren erst ihre Existenz. So wird das Pendel nur durch Zirkularität eines sich beobachtend beobachtenden Beobachters zur Metapher: Er wechselt die Beobachterpositionen und sieht sich einmal an den Enden des ausschlagenden Pendels, die zuschlagende Gewalt und Kraft gegen sich, dann wieder sieht er aus der Ferne nah, wie diese Gestalt eine Durchquerung durch die Geschichte überhaupt bebildert, um im nächsten Augenblick sich selbst als Knoten zu erkennen, der das Pendel am Punkt seines Schwingens zusammenhält. Die Metapher selbst wird zu einem unerschöpflichen Beobachtungsvorrat. Aber die Praktiken des Beobachtens sind in den Zeitaltern, im Leben der Menschen, begrenzt durch Raum und Zeit, die sie durchqueren und durch die sie durchquert sind. Konformität, Sinn, Normen, Moral und Institutionen ebenso wie Rituale, Mythen und Wissen durchqueren sie und sind von ihnen durchquert: bevölkert und belebt. Nachdem Nietzsche den entscheidenden Anstoß gegeben hatte, dieses sich ewig weiter drehende Rad in den Blick zu nehmen, erscheint die Metapher der Ungleichzeitigkeit, die sich gegen die Illusionen des Gleichzeitigen, gegen eine universalisierte Historie ebenso wie gegen die Dogmen jeglicher Wahrheit als universelles Abbild von Welt stellen: Die Ereignisse holen immer wieder die Wünsche ein.

Aber ist die Singularität der Ereignisse erträglich? Ein glücklicher Positivismus der Menschheit holt Gott immer wieder zurück. Seine Gestalt ist wandelbar. Er müsste nur das Ereignis aus seiner Singularität befreien und uns die Sicherheit eines geordneten Nacheinander und eines klaren Nebeneinander wiedergeben. Aber was würden wir erhalten? Am deutlichsten sehen wir dies, wenn die Welt geordnet, hierarchisiert und ritualisiert wird. Ein glücklicher Positivismus muss

das Denken in Ereignissen verbieten. Seine Hauptaufgabe besteht darin, die Ungleichzeitigkeit zu verbieten. Denn in dieser trifft er sein Paradox in der Gegenwart: Dort, wo die einen die Konsequenzen der Ereignishaftigkeit denken, erzwingen die anderen z.B. über ihre Religionen, über ihren Willen der Wahrheit und den Zwang ihres Wissens die Denkverbote, Ausschließungen, Unfreiheit. Sie kämpfen gegen satanische Verse, Versuchungen des Teufels und Hexen und Dämonen, die schon seit jeher die Weltreligionen beunruhigen; sie streiten um das richtige Abbild, die zugelassene wahre Theorie und für die einzig gültige Aussage, die, wie es Nietzsche ausdrückte, dem denkenden Menschen in ein Lachen, in seine Lächerlichkeit zerfällt. Wollten wir dies, dann müssten wir unsere Mündigkeit, die wir schwer erkämpft haben, wieder aufgeben.

Was für eine Gegenposition bleibt? Brauchen wir nicht eine spezifisch konstruktivistische Ethik?

Wollen wir die Mündigkeit erhalten und dennoch eine gewisse Sicherheit konstruieren, dann können wir nur eine Ethik bilden, die im möglichst wechselseitigen Konsens uns auf menschliche Werte festlegt, die für alle gelten sollten. Die Menschenrechte sind ein solcher ethischer Versuch in den hegemonialen Kämpfen der jüngeren Zeit. Sie sind nicht nur Hoffnung auf ein positives Miteinander, sondern stets auch Begrenzung und Machtanspruch, der dann praktisch durchgeführt werden muss. Auf dem Papier steht heute viel, was in der Realität dann doch wieder in Ungerechtigkeiten zerfällt.

Aber ich will die Frage auch im Blick auf den Konstruktivismus zu beantworten versuchen. Wenn ich als Subjekt mir die drei Dimensionen meiner Beobachtung verdeutliche, mich also unterscheide nach den konstruierten Seiten der Beobachtung im allgemeinen (Gegenstände, Personen, mich selbst), nach Beziehungen, in denen besonders meine Psychologie gefragt ist, schließlich nach jenem Bereich von Lebenswelt, von Werken, von Hinterlassenschaften und strukturellen Gewalten, die mir schon konstruiert sind, dann ist dies bereits auch ein ethischer Anspruch. Worin besteht er? Es ist ein Wille vorhanden, mehrere Perspektiven einzunehmen. Aber ich bin als Beobachter zugleich unsicher über mein Vermögen. Realität ist mir zerronnen, wo es nach dem konstruktiven Aufbau meiner kognitiven Intelligenz noch so schien, als könnte ich eindeutig Erkanntes und Erkennendes unterscheiden, dass ich eindeutig wissen könnte, was wahr und wirklich ist. Nunmehr hat sich meine Wirklichkeit verdreifacht, und ich vermute mit einiger Skepsis, dass es hierin noch mehr Unterscheidungen, die Unterschiede machen, geben kann. In den Realitätszirkeln, und dies ist ein ethisches Eingeständnis an die Andersartigkeit von Anderen, muss ich ohne Anfang und Ende auf- und absteigen, weil ich mich und andere Menschen als Konstrukteur anerkannt habe. Nun gibt es ethische Folgegeständnisse: Gott ist mir z.B. ein schmerzlicher Verlust, denn er hatte die Welt nach „seinem“ Maß geordnet. Die traditionelle Wissenschaft ist mir ein weiterer Verlust, denn sie hatte die Wahrheit wissen wollen, und die Realität ist ihr dabei zu einer vielgestaltigen Hydra geworden. Ich selbst bin mir meiner Objekt Konstanz aus den Kindertagen unsicher, weil es im verflüssigenden Hin und Her in den Zirkeln der Realität nicht ausbleibt, die Dinge und Personen zu verrücken, also auch selbst ver/rückt zu werden. Diese Ein-Sichten implizieren auch eine veränderte Ethik.

Eine konstruktivistische Ethik kann dann also nicht wie die Diskursethik nach Apel oder Habermas mit normativen Prinzipien wie Gerechtigkeit, Solidarität und Mitverantwortung auftreten?

Im Rahmen der gegenwärtigen Verständigungsgemeinschaften sind solche ethischen Werte, an die sich ihrerseits – denken wir nur an die Gerechtigkeit und die widerstreitenden Theorien hierüber – plurale, widerstreitende Diskurse und Handlungen knüpfen, wesentlich geworden, um überhaupt noch Sinnorientierungen zu geben. Was den Konstruktivismus von der Diskursethik nach Apel oder Habermas unterscheidet, das ist die Begründungsreichweite der ethisch-normativen Setzungen. Konstruktivisten sehen alle Sinnorientierungen als Konstrukte von Verständigungsgemeinschaften an. Dies deckt sich teilweise mit der Diskursethik. Auch in dieser wird die Ethik ja keinesfalls mehr als bloß utilitaristischer Anspruch an ein möglichst gutes Leben entfaltet. Es wird auch nicht eine vorgängig zu den historischen Praktiken existierende Sittlichkeit proklamiert. Aber dann gibt es doch große Probleme der Diskursethik, die vor allem die Beziehungsseite aus ihren Reflexionen ausklammert, die den Affekten und dem Imaginären keine begründende Rolle zukommen lassen will. Hier schaut der interaktionistische Konstruktivismus anders. Er sieht im Gegensatz zur Diskursethik nicht nur Probleme kollektiver Verantwortung gegenüber kollektiven Aktivitäten, für die wir noch einen gemeinsamen Maßstab bilden können, sondern sieht die Gemeinsamkeit des Maßstabes von vornherein durch die spezifische Art der Wahrnehmung und Durchführung dieser Aktivitäten gefährdet. Das Imaginäre zeigte sich uns als eine Kommunikationsform, die auch in letzten formalen Prozeduren nicht in ein symbolisches Miteinander aufgeht. In den Aktivitäten der Menschen betone ich mit Foucault und Bourdieu stärker als die Diskursethik die Machtfrage, die auch ein letztes Gerechtigkeits-, Solidaritäts- und Mitverantwortungsmodell einklammert und durchquert. Deshalb gebe ich eine universalistische Letztbegründung ethischer Normen auf. Aber damit verschwinden Normen nicht. Und auch die Ethik bleibt für den Konstruktivismus als Problem, z.B.

- ▶ als historisches, denn wir befinden uns immer in unseren Lebenswelten auch in bestimmten zeitlichen Ethik-Räumen;
- ▶ als relatives, denn wir haben im Mit- und Gegeneinander von Verständigungsgemeinschaften es immer auch mit einem Aushandeln von ethischen Geltungen als Aufweichung absoluter Ansprüche zu tun;
- ▶ als lokal-partikulares, denn wir haben die eine Sicht auf Welt oder auf eine Prozedur von richtiger Weltherstellung verloren;
- ▶ als kommunikatives, denn wir müssen die unterschiedlichen ethischen Ansprüche überhaupt zu verstehen versuchen, um sie zu bemerken und mit ihnen umzugehen;
- ▶ als machtbezogenes, denn wir werden nicht alle Ethiken teilen und die unterstützten und zu bekämpfenden in Verständigungsgemeinschaften festlegen.

Dann können und sollen auch Konstruktivisten ethische Normen vertreten?

Gregory Bateson hat auf eine wesentliche Wurzel solch ethischer Normen hingewiesen. Die Konstrukte, mit denen der Mensch seine Realitätszirkel unterscheidet und die sich in Ideen verkörpern, erzwingen eine konsensuelle Entwicklung zwischen Menschen, eine Verallgemeinerung, für die unterschiedliche Worte gefunden wurden. Eines dieser Worte ist Geist. Bateson interessiert sich insbesondere für die Ökologie des Geistes. Wenn nämlich die Idee als Konstrukt von Subjekten in einer und auf eine Umwelt wirkt, dann wirkt sie in dieser Zirkularität auch auf den Geist selbst zurück. Verbleiben wir in der bloßen Beobachtungswirklichkeit im engeren Sinne, dann können wir leicht einen Fehler in dieser Konstruktion begehen, der darin wurzelt, dass wir die Breite des Blickfeldes verlieren. Eben darum habe ich mindestens drei Wirklichkeitszirkel unterschieden. Bateson differenziert uns diese weiter und fügt sinnvollerweise eine ökologische Realität hinzu. In ihr landen die Produkte, derer wir überdrüssig sind, die wir nicht beherrschen, die wir unüberlegt, vielleicht auch nicht überlegbar, herstellen. So aber entstehen Irrtümer, die durch Vereinseitigung der Blicke erzwungen sind: „Man gelangt zu dem Ergebnis, Spezies *versus* die anderen Spezies um sie herum oder *versus* die Umwelt, in der sie wirkt. Mensch gegen Natur. Das Ende ist dann in der Tat, dass die Kaneohe Bay verschmutzt ist, der Erisee eine schleimige grüne Scheiße, und die Forderung: ‚Bauen wir größere Atombomben, um die nächsten Nachbarn auszurotten.‘ Es gibt eine Ökologie schlechter Ideen, genau so wie es eine Ökologie des Unkrauts gibt, und es ist charakteristisch für das System, dass sich grundlegende Irrtümer fortpflanzen. Sie verzweigen sich wie eingewurzelte Parasiten durch die Gewebe des Lebens, und alles gerät in einen ganz besonderen Schlamassel. Engt man seine Erkenntnistheorie ein und handelt nach der Maxime ‚Was mich interessiert, das bin ich, meine Organisation, meine Spezies‘, dann schneidet man die Erwägung anderer Schleifen in der Schleifenstruktur ab. Man entscheidet, dass man die Nebenprodukte des menschlichen Lebens loswerden will, und dass der Erisee ein guter Platz sei, um sie abzuladen. Man vergisst, dass das öko-geistige System, das man Erisee nennt, Teil *unseres eigenen* öko-geistigen Systems ist – und dass, treibt man den Erisee in den Wahnsinn, sein Wahnsinn in das größere System *unseres eigenen* Denkens und Erfahrens eingegliedert wird.“ (Bateson 1985, 621)

Was Bateson Schleifen nennt, das sind für mich die Zirkel, die ich im Fokus auf die re/de/konstruierten Realitäten durchschreite. Der Wahnsinn liegt allein bei uns, denn ein See wird in uns wahnsinnig, wir spüren es, wir fühlen es, wenn wir die Beobachtungsperspektive wechseln. Um solchen Wahnsinn zu minimieren, müssen wir diesen Wechsel öfter praktizieren, als es uns bisher lieb ist. Dies ist ein ethischer Anspruch, den Konstruktivisten vehement stellen sollten. Denn die Spezialisierung des Wissens hat dazu geführt, dass sowohl die Beobachtungswirklichkeit in sich sehr differenziert als auch von der vermeintlich unwissenschaftlicheren Beziehungswirklichkeit abgetrennt gedacht wird, und dass die Produktionsrealität kaum in eigener Mächtigkeit den kritischen Blicken aller geöffnet wird, sondern in den Partikularitäten spezialisierter Fächer versinkt – also im Nebel der hoch differenzierten Beobachtungswirklichkeit wie ein Käfer erscheint, den man in seinen Bewegungen zu verstehen versucht und die nur der Fachmann deuten kann. Dabei sieht auch dieser ihn nur nach bestimmten Mustern und ohne tiefere Kenntnis des Sinns laufen. Verantwortlichkeit wird hier an unterschiedlichste Interessen geknüpft, so dass jener gemeinsame ökologische Geist,

den wir benötigten, um den Erisee zu retten, konstruierter Wunsch, aber weniger konstruierbare Wirklichkeit im Sinne einer Umsetzung wird. Daraus entsteht der Schlamassel, den nicht nur der Erisee erleidet.

Also benötigen wir im Konstruktivismus vor allem kulturgeschichtliche Rekonstruktionen, um uns ethisch zu situieren?

Der kulturgeschichtliche Kontext kann von uns nicht übergangen werden. Konstrukte haben in diesem Kontext einen sehr unterschiedlichen Charakter, und dieser ist – unter sehr unterschiedlichen Namen – in der Erkenntnisgeschichte der Menschheit vielfältig und unterschiedlich ausgelegt worden. Das Resultat, das sich der Post/Moderne an der Schwelle zu ihrem Selbstzweifel ergibt, ist die Einsicht, dass Menschen auf der Basis natürlicher Grundlagen ihre Geschichte selbst produzieren, dass ihnen hierbei Wille, Bewusstheit und Freiheit zukommt, ohne dass sie sich jedoch damit willentlich, bewusst und frei im Einzelfall für etwas völlig Neues entscheiden könnten. Hier prallen Widersprüche aufeinander, die jedes neugeborene Subjekt in der Menschheit erfährt. Das Subjekt unterliegt nämlich in seiner Ontogenese nicht nur den biologischen Verpflichtungen der Phylogeneese, sondern auch jenen Verpflichtungen, die in seiner Ontogenese durch die manifesten und latenten Konstrukte jener anderen, jener umwelt-, beziehungs-, produktions- und konsumtionserzeugenden menschlichen Kräfte gebildet worden sind und ständig weiter gebildet werden, die das einzelne Subjekt nahezu erschlagen und in Unübersichtlichkeit erblinden lassen, obwohl es doch eigentlich sehen lernen soll. Und es lernt, sein Sehen immer mehr an den Scheinwelten einer virtuellen Medienkultur aufzurichten. Hier wirkt eine Ekstase von Unterschieden, die Unterschiede machen. Deshalb benötigen wir rekonstruktive Analysen, denn durch sie können wir unsere oft vorgängige Situierung in den Wirklichkeiten erkennen.

Aber Ihre Beobachterbereiche geben keinen eindeutigen Maßstab für eine daraus abgeleitete Ethik mehr an. Gibt es denn überhaupt noch Bevorzugungen beim Fokus, den wir als Beobachter anlegen sollten?

Dies ist nicht ganz zutreffend. Die Beobachtungsbereiche stellen auch schon einen Maßstab dar. Er zwingt zu einem weiten Sehen, zumindest dazu, so zu sehen, wie wir es als Weite uns konstruiert denken. Dabei ist der Fokus im Auf- und Absteigen der Beobachtungsfelder, im Zirkulieren durch diese, wenn Beobachtungen, Imaginationen und Symbolisierungen Schleifen der Erinnerung oder sinnlichen Gewissheit ziehen, komplex und schwierig. Das Subjekt kann den Blick nach innen oder außen wenden, wobei es mitunter schwer zu unterscheiden ist, was an dem Inneren nun äußerlich oder eigen genannt werden kann oder umgekehrt, inwieweit das tatsächlich Äußerliche, z.B. eine geliebte Person, nicht bereits wieder nur innerlich gefühlt ist. Der Begriff Fokus bezeichnet für mich, in welche Blickrichtung, also innen oder außen, der Blick überhaupt geht; dann aber auch, welche Blickfelder er mit größerer Schärfe oder Unschärfe erfasst, wobei diese bildliche Analogie eine bloße Metapher für alle Möglichkeiten der bildlichen, sprachlichen, gefühlten Verarbeitungen darstellt. Es ist ja nie nur der Blick, der uns im Fokus (oder insgesamt: in einer „Ordnung der Blicke“) be-

gegnet, aber in der Metapher des Blickes drückt sich sehr schön die Perspektive aus, mit der wir alles in unseren Beobachtungen ordnen. Solche Perspektive wohnt nicht nur dem Sehen und Hören, sondern auch dem Sprechen und Fühlen inne.

Nun will ich nochmals auf die Beobachterbereiche zu sprechen kommen. Sie geben uns nur topisch an, in welche beobachtete Wirklichkeit wir uns sehend und wissend begeben, und mit wie viel Unschärfe wir hier rechnen können. Es ist wie der Blick durch ein Teleskop, das immer dann, wenn es einen Bereich scharf in den Fokus nimmt, andere Bereiche, Ränder, unscharf werden oder übersehen lässt. Wir können es willentlich ausrichten. Aber wir müssen dabei auch noch erfahren, dass in bestimmten Beobachterbereichen durch die Nähe, den Zusammenhang, die Komplexität der Gegenstände eine Scharfstellung ohnehin problematisch ist, dass wir scharf eher die Oberflächen von Verhältnissen sehen. Dies gilt auch für die Beobachtungswirklichkeit im objektivierten Sinne, denn wenn unsere Einstellung fein genug gehalten wird, so wird auch sie unscharf werden. Aber hier ist unsere Entschuldigung leicht die, dass wir nur das zu sehen brauchen, was uns für ein vorgängiges Ziel Nutzen bringt. Solcher Nutzen schlägt dann, wenn er sich mit Produktionen verbindet, in Komplexität um, die wir, wenn wir es nicht durchschauten, auf einmal – scheinbar aus heiterem Himmel – gegen uns wirken sehen. Ein Paradebeispiel hierfür sind in neuerer Zeit die Atombombenversuche, die mit völliger Naivität und selbstzerstörerischer Absicht durchgeführt wurden und deren Rückwirkungen bis heute verdrängt werden, obwohl sie nunmehr auch für die Beobachtungswirklichkeit im engeren Sinne erreichbar und erforschbar sind. Die Euphorie bei den Versuchen in den 40er und 50er Jahren des 20. Jahrhunderts ist von heute aus kaum noch nachzuvollziehen. Aber werden zukünftige Generationen das nachvollziehen können, was wir zur Zeit produzieren?

Ich verbleibe noch im vorigen Absatz, in dem sie von den Perspektiven sprechen, in denen Beobachter je schon stecken. Was ist die Identität dieser Beobachter? Wer schaut, spricht oder fühlt?

Wir haben uns angewöhnt, diesen Teil als Ich oder Selbst zu bezeichnen. Dieses Ich hat das willentliche, bewusste und freie Vermögen, den Fokus zu setzen. Nicht, dass es den Fokus überhaupt beseitigen könnte, aber es vermag die Perspektive, das Verweilen – also seine Zeit (Eigenzeit) –, als auch den gewählten Raum – also den Aufenthalt an einem Ort, bei Gegenständen und Personen – (mit) zu bestimmen. Ich klammere das Mit ein, weil es in der Beobachtungswirklichkeit öfter so scheinen mag, dass dieses Ich ganz einsam und allein, gleichsam autopoietisch und autonom zu sein vermag, was für die Beziehungs- und Lebenswelt von vornherein unmöglich zu denken und zu beobachten ist, weil dies Orte und Zeiten wechselwirkender, interaktiver Perspektiven sind. Hier bemerken wir die Stärke der Unterscheidung verschiedener Beobachtungszirkel: Sie zwingen uns nicht, die Beobachtungen in den Perspektiven der Anderen von vornherein als nichtig zu negieren, sondern sie helfen uns, zu fragen, in welchem Feld hier jemand etwas sieht. Und da wir die Felder nicht willkürlich, sondern aus der menschlichen Kulturgeschichte als Ebenen der Beobachtung ausgewählt haben, könnte dies einigen Erfolg bringen. Andererseits löst auch diese mögliche Unter-

scheidung das beobachtende Ich nicht aus seinem Dilemma eigener Konstruktion im Wechselspiel mit schon Konstruiertem heraus. Die Felder und Wirkungsweisen, wie ich sie vor allem im Kapitel III und IV entwickelt habe, sind keine ewigen Wahrheiten, sondern bloß hilfreiche Konstrukte. Ihre Beliebigkeit mag vielfach kritisiert werden, wenngleich der Kritiker aufgefordert bleibt, einen präziseren Versuch zu wagen. Bleibt der Fokus des Ichs im subjektiven Beobachtungsfeld, das allgemein alles nur aus seiner Sicht einschließt, so scheint seine Illusion eigener Freiheit zu groß – es unterliegt der Illusion der Moderne, frei alles für sich bestimmen zu können. Aber auch die Position, dass alles von außen schon bestimmt ist, also ein übertriebener Objektivismus und Determinismus, erscheint als wenig hilfreich. Insoweit wird derjenige, der im Fokus auf die Realität(en) kommt, sich zunächst eine Kränkung auferlegen müssen: Die Realität ist zerfallen in Bereiche, oder mit stärker visuellem Akzent, Felder der Beobachtung, die nur deshalb Felder sind, weil die eigene Schärfe des Blickes nicht hinreicht, alles auf einmal in den Blick zu nehmen. Weder das Schauen noch das Sprechen reichen hin. Vielleicht erahnen wir manchmal auf dem Gipfel von Gefühlen, wie zumindest Gegenstände und Beziehungen *mit-ein-ander* in Schwingung geraten können. Aber der wissenschaftliche Diskurs hierüber lässt die Ganzheit schnell verstummen, so dass allein die Aufforderung, sich in einen Zirkel des Beobachtens zu begeben, noch eine gewisse Garantie dafür sein kann, dass die Wissenschaft nicht in zu großer Vereinfachung geschieht. Mit ihr geraten wir dann in den Schlamassel, der den Erisee nicht mehr als Teil unserer Beziehungsrealität sehen kann, der den Erisee nicht mehr in uns sieht, sondern ihn als praktischen Ort der Müllentladung und Entsorgung funktionalisiert. Diejenigen, die den Müll dieser Welt so produzieren und beseitigen, mögen sich am anderen Tage dann darüber aufregen, dass die Werte dieser Welt immer mehr zerfallen, dass ihre Gewinne durch Kriminalität bedroht sind, weil ihr Blick ebenso wie der der Wissenschaft im Fokus partiell und im Ergebnis partikular bleibt.

Kann jedoch der zirkuläre Fokus überhaupt das Partielle aufheben, den Partikularismus in der Unübersichtlichkeit besiegen? Sie lehnen ja offensichtlich auch das eine, ganze Bild der Wirklichkeit, wie Sie eben sagten, als Vereinfachung ab.

Die Antwort ist kein Nein oder Ja, denn die Übergänge des Fokus sind nicht scharfkantig, sondern verschwimmen. Dies liegt an der Logik, die ich immer wieder erinnern muss: Jene Unschärfe des hoch aufgerichteten Ideals empirischer Nachprüfung, die je nach Weite und Tiefe der Perspektive zunehmend Ränder erzeugt und in graduellen Abstufungen den Blick verschwimmen lässt, wenn wir die engeren Labore unseres reduzierenden Bemühens und vereinfachter Sichtweisen verlassen. Die Zirkularität des Beobachtens ist damit als Notwendigkeit hervorgehoben, sie wird in der Organisation von Wissenschaft meist vorschnell ausgeschlossen, weil es auch sehr aufwendig ist, sie zu verfolgen. Die Beobachtungsräume sind institutionell vereinfacht, die Normen der Beobachtung meist auf eine Beobachtungswirklichkeit im engeren Sinne selbst reduziert und hierin oft noch auf die besondere Güte der Ergebnisse der exakten Naturwissenschaften begrenzt. Das Partikulare triumphiert, und es trifft sich hier sicherlich nicht zufällig mit den

Partikularitäten der Waren in der kapitalistischen Gesellschaft. Der Fokus vor-kapitalistischer Gesellschaften war anders, sofern die Natur hier noch umfassender aus den Bedürfnissen ganzheitlicher Erfahrungen und Ängste konstruiert und aus den Konstrukten projiziert und angeeignet werden konnte. Diese ganzheitliche Sicht erstaunt uns, wenn wir uns in sie hineinversetzen und damit die Beobachterperspektive wechseln. Wir haben sie verloren, und dies ist ein Verlust. Aber diesem stehen im Siegeszug des Materialismus zunächst überwiegend auch Gewinne gegenüber, die in den vergegenständlichten Formen übermächtig sind, weil sie von den Massen geschätzt werden, weil bisher keine Kultur der Welt den Materialismus der Partikularitäten hat aufhalten können oder wollen.

Und wo bleibt dann die konstruktivistische Freiheit?

Das Ich selbst kann den Fokus nicht nur durch seine Wahrnehmungsorgane (Sinne) beeinflussen, sondern über sein Staunen oder Erschrecken, über die Imaginationen der Tag- und Nachtträume, über die Symbolisierungen des Denkens erfahren. Für mich ist die Unterscheidung der Begriffe Reales, Imaginäres und Symbolisches sehr wichtig, um auf Unterschiede des konstruktiven Bewusstseins einzugehen: Das Reale lässt uns im Staunen oder Schreck z.B. erfahren, wo unsere bisherigen Re/Konstruktionen enden, was wir übersehen haben oder nicht sehen wollten. Das Imaginäre z.B. eröffnet uns auch Visionen, die einen Grundantrieb für alle Freiheitssuche sein mögen. Das Symbolische ist eine Re/Konstruktion von bewusster Wirklichkeit, die sich vor allem in bildlichen und sprachlichen Verankerungen und deren gefühlsmäßiger Einbindung sicher weiß. Solche Sicherheit gerinnt zu Symbolisierungsleistungen, die im Zirkel der Beobachtungen wie eine Art sich selbst erfüllender Prophezeiung immer wieder ihre Realitäten finden, auch wenn sie erstmalig aus Erfahrungen mit einer Realität ableitend konstruiert (assimiliert) sein mögen. Das alles gibt uns ein hohes Maß an Freiheit.

Das Ich steht aus meiner Sicht ständig (mindestens) in diesen drei Perspektiven. Aber das Ich ist in diesen Anforderungen nie allein. Im Konsens mit Anderen hat es gelernt und lernt es, jene Bereiche der Realität, Imaginationen und Symbolisierungen auszuformen, um die Einsamkeit seines Ichs, seines biologischen Körpers für die Zeit seines Daseins, mittels der Verbindung zu anderen Menschen zu überwinden. Menschen legen auch im Rahmen der Sättigung ihrer Überlebensbedürfnisse fast alle Energie auf diese Überwindung.

Geben wir dieser Interpretation eine postmoderne Wendung, dann dreht das Ich sich immer weiter, in dir, in mir, um im Zirkel seiner Unmöglichkeiten sich und seine Welt zu konstruieren, zu überwinden, überwunden zu werden. Es bleibt in der unauflösbaren Dialektik, die Philosophen im 20. Jahrhundert insbesondere als Dasein, als Existenz zu begreifen versucht haben. Es ist dies eine Existenz, die sich aus der Betonung der konstruktiven Leistungen des Menschen von einer Beobachtertheorie her besonders eindringlich beschreiben lässt. Jedes Ich benötigt den Fokus einer Selbstbeobachtung; jedes Ich unterliegt den Fremdbeobachtungen der Anderen. Es ist Auf- und Absteigen im eigenen Denken, Sehen, Fühlen; es ist zirkeln in den Realitäten, und es ist Aufheben all jener Konstrukte, denen wir begegnen, die heraus-stehen, ex-istieren. Und es hat als Selbstbeobachter immer die

Möglichkeit, auf die Ebene des Fremdbeobachters imaginär, virtuell und symbolisch zu wechseln. Es ist damit auch der immer notwendige Versuch, die Beobachtungen der Anderen – auch die verrücktesten –, als Aufhebbare anzuerkennen, weil es nur aus der Logik der aufgestellten Beobachtungsfelder selbst heraus zeitbedingte und raumbedingte sowie kulturelle Begrenzungen der Begründung des Konstruktiven selbst gibt. Aufheben aber meint nicht kritiklos übernehmen, sondern gewählte Konstruktionen begründet zu diskutieren und über sie in Verständigungsgemeinschaften zu entscheiden. Je mehr die Ereignisse ihre Singularität einfordern, je stärker die Postmoderne danach drängt, den behaupteten zivilisatorischen Fortschritt der Moderne zu befragen, als Illusion zu erweisen, je mehr die Widersprüchlichkeit menschlicher Interessen in den Gewändern kapitalistischer Mechanismen sich entfaltet, desto stärker scheinen alle Werte, Normen und Orientierungen der Welt in Frage gestellt. Schlägt das Pendel nach der Seite der Fremdbestimmung von Werten, Normen und Sinn, dann erscheinen die Ereignisse des Widersprüchlichen als Befreiung, schlägt es hingegen auf die Seite der Ereignisse, dann erscheint die Sehnsucht nach den letzten Werten, der gültigen Norm und dem vernünftigen Sinn. Dann werden Rufe nach einer neuen Ethik laut oder bescheidener nach Moral und Disziplin, die als Machtpraktiken immer die Kehrseite einer Ethik sind. Es gibt unterschiedliche Verlockungen, eine Ethik zu begründen:

- ▶ In einer Gesellschaft, die sich auf den Selbstzwang ihrer Mitglieder hin organisiert, scheint die *Vertragstheorie* die einzig vernünftige Form des Miteinanders im Gegeneinander menschlicher Interessen und Bedürfnisse zu sein. Allein durch die Geburt in ein Funktionssystem des Gebens und Nehmens, des ständigen Tauschens von Leistungen, Gesten und Informationen, des Tauschens von beobachtenden Blicken und erklärenden Hypothesen über alles Beobachten scheint ein natürlicher Zwang zu bestehen, den Anderen als gebunden durch einen unsichtbaren Vertrag zu begreifen: „Handle stets so, dass die Maxime deines Handelns ein allgemeines Gesetz sein könnte.“ Auf solcher Maxime gründet sich eine Beobachtertheorie, die als sittlicher Standpunkt zur Disziplinarmacht durch Erziehung, Ausschließung, Resozialisierung usw. werden soll. Der Vertrag, der auf der Freiheit einer unbewussten Übereinkunft zu basieren scheint, wird bewusst erzwungen, um die vermeintlich erträgliche Freiheit zu fixieren. Dabei gehört es zum Paradox der Vertragstheorie, dass die Freiheit des Subjekts die Unterwerfung unter ein allgemeines Gesetz selbst nur zulässt, wenn alle vernünftig im Sinne dieses Gesetzes handeln. Dafür aber gibt es in den Praktiken des Handelns keinen ausschließlichen Anreiz, da gerade Übertretungen die größten persönlichen Gewinne in der kapitalistischen Bereicherung versprechen. Dispositive der Macht durchqueren die Verträge, um sich hinter allgemeinen Fassaden von Polizei, Banken, Rathäusern, Universitäten usw. zu entfalten und die Widersprüchlichkeit dieser Institutionen und der in ihnen geführten Diskurse dadurch zu verschleiern, dass sie nur auf allgemeinsten ethischer Grundlage sprechen. Hinter der Allgemeinheit aber lauert ständig das Ereignis der Übertretung: Korruption, Bereicherung, Faulheit, Abwehr von Auseinandersetzung usw.

- ▶ Einen Ausweg scheint das natürliche *Mitleid* zu weisen, das man den Menschen unterschieben muss, um noch an ihre grundsätzliche Güte und Weisheit glauben zu können. So wie Tiere der gleichen Art einander verschonen, wenn der Instinkt ihres Mitleids geweckt erscheint, so könnte man auch den Menschen als ein Wesen denken, das den natürlichen Trieb des Mitleids in sich trägt. Rousseau nimmt diesen neben dem Selbsterhaltungsstreben an, um hierauf eine optimistische Pädagogik zu gründen. Seit dem 18. Jahrhundert haben sich unzählige Varianten der Mitleidsmoral etabliert, die jedoch weniger eine Zunahme menschlicher Vernunft artikulieren, als vielmehr eine Abwehr von Angst gegenüber der Brutalisierung und Gewalt darstellen: Je mehr die bürgerliche Gesellschaft über die Vernunftgründe spricht, ihr sittliches Ethos als Humanismus predigt, wird ihr ein Bild ihrer Verfehlungen eben dieses Humanismus durch Armut, Elend, Krieg und alle mit diesen verbundenen Leiden deutlich. Die Perversion der Vernunft besteht darin, den allgemeinen Vertrag propagiert zu haben und das Mitleid in vielen ihrer Variationen zu strapazieren, dabei aber zugleich mit anderen Teilen dieser Vernunft eine Anonymisierung von Gewalt und Schrecken zu erreichen, die in Weltkriegen Ausdruck und in zunehmenden Gewaltgeschwindigkeiten – Gewalt erreicht uns heute auf dem Niveau der Lichtgeschwindigkeit entweder durch die Waffengewalt selbst oder ihre Abbildung, Bild-Übertragung in Lichtgeschwindigkeit in den Massenmedien – ihre Maximierung erfährt. So bleibt das Mitleid eine Hülle der Ethik, deren Füllung alle Schrecken ungebrochen erhält.
- ▶ Der *Utilitarismus* macht aus dieser Not eine Tugend. Gewiss, der Mensch ist ein schwer zu berechnendes Wesen. Aber er verfügt über so viel Logik, dass er erkennen kann, was ihm nützt und was ihm schadet. Aus dieser Kraft schöpft sich eine Vernunft, die sich bloß der eigenen Begierden, der Interessen und ihrer gescheiterten Lenkung bewusst werden muss, um doch noch zur Vernunft zu gelangen. Geht es einigen dabei sehr gut, dann wird es Anderen auch besser als vorher gehen. Der Optimismus der Moderne setzt hier weniger auf natürliche Gaben des Menschen – wie z.B. sein Mitleid – als vielmehr auf sein berechnendes Handeln, das alles zum Guten wendet und einen Sinn darüber herstellt, dass ein jeder Mensch es schließlich gut haben will. Doch auch diese Variante lebt von einer eingebildeten Grenze der Vernunft, die darin wurzelt, dass der Mensch es letztlich einsehen muss, wann es gut ist, wann die Übertreibung beginnt, wann der Untergang droht, wann der Vertrag endgültig zerbricht, der Voraussetzung für die wechselseitig nützliche Handlungsweise ist.
- ▶ Die reflektierte *Diskurstheorie* des Handelns setzt den Vernunftgründen gescheit ihre Grenzen und weist logisch auf, wie es wäre, wenn der Mensch sich nach dieser Logik verhielte: Ein herrschaftsfreier Diskurs lässt sich benennen. Aber auch so bleibt das Dilemma der Vertragstheorie erhalten, denn die Anerkennung der Logik des herrschaftsfreien oder gerechten oder humanen Diskurses müsste immer schon vorher erfolgen – nämlich bevor die Ereignisse des menschlichen Handelns selbst greifen, die dieser Diskurs anleiten soll.
- ▶ So bleiben die *Ereignisse* selbst, die wie Schicksalsschläge den Puls der Zeit deuten lassen, und deren Unendlichkeit durch die Rückgriffe auf eben jene Positionen des Vertrages, der Natur des Menschen, des Utilitarismus oder des

Diskurses, ethisch eingefangen werden sollte. In den Ereignissen wuchern ethische und moralische Disziplinen, und diese Wucherungen stehen allen ethischen Beobachtern zu unendlicher Spekulation als ein Kreislauf der Sinngebung und Sinnentleerung zur Verfügung. Gerade die Ereignisse zeigen das Dilemma der großen ethischen Theorielösungen, denn sie symbolisieren für unsere Beobachtungen das Zusammenfallen von Wunsch nach scharfer Definition und Unschärfe der Situation. Damit zeigen sie, dass die unterschiedlichen Beobachterebenen in Konflikt treten:

- Nach der Methode der Beobachtungswirklichkeit muss eine ethische Theorie versuchen, ihren Gegenstand möglichst scharf zu erfassen. Sie ringt um Eindeutigkeit in der Fixierung der Perspektiven, im Scharfstellen des Fokus. Aber sie unterliegt zugleich der Unschärfe der Beziehungswirklichkeit, die sich nie in die Eindeutigkeit zurückführen lässt, die der wissenschaftliche Diskurs aus der Sicht seiner ersten Ordnung für erforderlich hält. Doch damit deutet sich zugleich eine neue Grenze an: Die Ermöglichung einer Logik von Beziehungswirklichkeit wird zum Prüfstein einer ethischen Theoriebildung, die beobachtend über Ereignisse urteilt, in die sie selbst bis hin zur Unschärfe verwoben und verstrickt ist. Aus dieser Perspektive heraus eröffnet sich auch die Beobachtung der Lebenswelt und Produktion, die die Beobachtungswelt des Wissens und die Beziehungswirklichkeit miteinander verknüpft.

Somit stehen bei Ihnen Beobachter und Beobachtung in einem starken Spannungsverhältnis. Ist es denn so, dass sich der Beobachter in den Territorien bewegt, aber in seiner Beobachtung bloß Landkarten für diese Territorien benutzt? Und ist der Konstruktivismus letztlich nur eine dieser möglichen Landkarten?

Landkarten, wenn wir dieses Bild überhaupt für menschliche Bezüge annehmen wollen, lassen sich in unterschiedlicher Weise differenzieren. Man kann sie mehr nach inhaltlichen Gesichtspunkten auslegen, indem sie sachlich davon berichten, was in einem Lebensweg an welchem Ort steht, d.h. fest gebaut und normativ verankert wurde. Es mögen die Sachdaten einer Biografie sein, die wie Monumente einen Lebensweg überschatten. Subtiler sind die psychischen Landkarten der Beziehungen der Menschen untereinander, denn hier überlagern sich Landkarten unterschiedlichster Natur, und im Über- und Durcheinander der Landkarten verschiedener Individuen werden die Blicke unscharf und die Perspektiven verzerrt. Die je subjektive Kartografie verhindert sehr oft die Einigung auf ein allgemeines Mess- und Maßwerk, was gleichwohl durch die Wissenschaften bereitzustehen scheint. Doch auch hier ist die Ernüchterung der Kartografen im Zeitalter der tausend Plateaus (Deleuze/Guattari 1992) groß geworden: Die Vermessungsingenieure verschiedener Landkartenschulen streiten gegeneinander, um in ihren heftigen Auseinandersetzungen sich ihre Perspektive zu suchen, nach der alle Anderen schauen sollen. Mit einer bestimmten Sehgewohnheit, die ich in ihnen erwerbe, fällt es aber schwer, noch anders zu sehen, weil das Gesehene, das Sichtbare in diesen Schulen immer in das Sagbare, das Gesagte umschlägt und als Karte das Territorium terrorisiert, denn es ist das Wesen jeder wissenschaftlichen Kartografie, sich sprachlich in Maßstäben zu verankern und in diesen zu differenzieren. In diesen Sprachspielen mögen die Sichtbarkeiten dann so weit

verloren gehen, dass ein realer Gang durch die Landschaften bei bestimmtem Lichteinfall, in der Dämmerung, in den Morgenstunden, in bestimmten Lebenssituationen zur Infragestellung der gewohnten Perspektive wird. Solche brüchigen Situationen erschüttern die gewohnte Landkarte, die Kartografie und den dogmatischen Schlummer in vertrauten Sichtweisen. Doch die Kehrseite dieser Befreiung ist die, dass nun die Qual der Wahl von Landkarten entsteht.

Anders geben sich jene, die von vornherein auf einer Vielzahl von Landkarten beharren und sich diese je nach Wunsch, passend zu ihren Lebensphasen, herausuchen. In dem Vielerlei mögen sie zu einem oberflächlich schnellen Wechsel gelangen, der sich bis in die Sucht steigern kann, möglichst alle Landkarten der Welt in ihrer größten Form anzuschauen, um sich vermeintlich kompetent in allen Wirklichkeiten zu wähnen. Von diesen Leuten wird man keinen Blick in die Tiefe erwarten dürfen, denn sie blenden sich selbst mit dem Sammelsurium von Kartenwerken, deren subtile Machart sie nicht zu rekonstruieren verstehen.

Was aber bleibt dann als Ausweg? Vermag es eine Kartografie der Kartografien zu geben, die alles das in den Blick nehmen lässt, was wir hier an Bildern entworfen und uns als anschauliches Material bereitgestellt haben, um uns einen Teil unseres konstruktiven Vorgehens, unserer Vorstellungsräume zu verdeutlichen? Die Ausweglosigkeit wurzelt darin, dass hinter jedem Beobachter ein neuer Beobachter stehen kann, dass es im Nach- und Nebeneinander nirgendwo eine ausgewiesene Position gibt, von der ich alle Landschaften überschaue, um die endgültige Landkarte zeichnen zu können. Gott selbst war die Imagination eines solchen Kartografen, die aber nur so lange geglaubt werden kann, wie ich mich auf *einen* Gott fixiere und seine Konkurrenten in anderen Regionen negiere. Wenn aber der Satz von Nietzsche ernst genommen wird, dass Gott tot ist, dann ist auch der Mensch tot, der über die letzte Landkarte verfügt. Intuitiv ist dies mit der Heraufkunft der bürgerlichen Gesellschaft begriffen worden, denn in dem Maße, wie sich die Landkarten der neuen Welt durchsetzten, gehörte es zu den schönsten Geheimnissen von Landkarten, Schätze zu bezeichnen, die auf geheimnisvolle Weise verborgen sind, um dann glücklich entdeckt und in individuellen Reichtum überführt zu werden. Solche Landkarten stehen als Sinnbild für bürgerlichen Erfolg und Abenteuerlust in einer unbekanntem Welt, hinter deren Grenze doch wieder die vertraute Landkarte der Geborgenheit und der bürgerlichen Normalität lauert.

Platon hat mit seinem Höhlengleichnis eine Wende im abendländischen Denken dahin gehend eingeleitet, dass er den Philosophen (oder Denkenden) eine besondere Rolle zuweist: Sie haben die Menschen über die Fehler ihrer Wahrnehmungen (oder Konstruktionen) aufzuklären. Ist diese Aufklärung nun endgültig verloren? Welche Rolle spielt der Forscher, spielen Sie, hierbei?

Nach all den Blick- und Perspektivwechseln erlaubt mir diese Frage, meine Argumentationen mit einem Bild zu schließen. Es ist – *auch* für den Konstruktivismus – typisch, dass alles Argumentieren auf bestimmte, ursprünglich erscheinende Gleichnisse zurückkommt, weil so vielleicht am leichtesten unsere Imaginationen beflügelt werden. Nehmen wir also das Höhlengleichnis, das ich als ein anderes Bild entwickeln möchte. Für Sie bleibt damit eine re/de/konstruktive Arbeit übrig:

Gefangen sitzen wir wie in einer Höhle, nur dass diese nach außen gewendet ist, dass sie einem Ball oder einer Kugel entspricht, die wir Erde nennen, von einem weiten Mantel umgeben, in dessen untersten Schichten Wolken tanzen und uns Schatten auf die Fläche werfen, auf der wir uns projizieren. Aber was heißt hier *wir*? Die Philosophen, die Denker, die Intellektuellen haben sich aus den Stürmen der Zeit, den Wogen der Natur und den Wellen des Lichts in kleinere Gehäuse zurückgezogen, in denen sie die Wände anstarren, bis ihnen die Gedanken kommen. In diesen Gehäusen jagen sie den Schatten nach, beflügeln sie ihre Imaginationen, um Symbole gerinnen zu lassen, die sie in größeren Höhlen sich gegenseitig auf die Wände projizieren, um die immer genauere Wahrheit darzustellen. In diesem Dasein sind sie gefesselt, und die schiere Unlösbarkeit ihrer Fesseln wird durch den Umstand bekräftigt, dass es bereits als symbolisch unmöglich erscheint, sich überhaupt befreien zu *können*. Sie müssten sich hierin Gewalt antun, sie hätten ihre behaglichen Gehäuse zu verlassen, um diese Fesseln zu sprengen. Denn die Symbole selbst, auf die sie sich eingelassen haben, werden nun einmal nur in jenem Diskurs gewonnen, der in der Entzifferung von den Projektionen an den Wänden ihres Denkens und Dokumentierens besteht.

Vor diesen Gefesselten nun laufen etliche Personen umher, die Gegenstände tragen und mit diesen Gegenständlichkeiten die Welt bewegen. Dort, wo die Gefesselten den Bildern von Konstruktionen nachjagen, die diese Anderen munter durch die Welt als materielle Konstruktionen tragen, entspringt der Widersinn, den die Blicke auf das Wissen darstellen. Die Gefangenen mögen sich räuspern, weil ihnen manchmal unheimlich in ihren Behausungen wird, weil sie sie als zu eng empfinden mögen. Gleichwohl ist es ein Zuhause, dessen Territorium wohlgesichert und geschützt ist, dessen Eingänge mit Pforten versehen sind, durch die nicht alle hindurchgehen können, deren Türschilder so etwas wie Respektabilität aus einer Vergangenheit aufweisen, deren Zimmertüren mit Titeln und Ausschließungsgründen versehen sind, so dass man schließlich meinen könnte, es seien die Fesseln in Wahrheit Bedingungen eines Besserseins.

Woran aber hindern die Fesseln? Sie hindern vor allem daran, untereinander in Blickkontakt zu treten, untereinander Beziehungen aufzunehmen und sich umzuwenden, um in die Welt jener materiellen Handlungen Einlass zu erlangen. So ist eine künstliche Grenze errichtet, deren Überschreiten fast schon als denkmöglich angesehen wird, wenn man nicht den geführten Diskurs selbst beleidigen will. Jene, die sich in solcher Konstruktion gefangen sehen, stehen auf und bezweifeln zunächst die Bilder vor sich. Sie drehen sich, noch wohlbehalten in ihrem Raum, hin und her, sie projizieren grelles Licht nach außen, um schärfer zu sehen, sie versinken ins Dunkle, um die Grautöne besser wahrnehmen zu können, sie drehen am Fokus ihres Blickes, um klarer zu sehen. Manche von ihnen begreifen, dass es bei allen Versuchen keine Möglichkeit gibt, die Unschärfe ganz zu bezwingen. Sie begreifen, dass es Blickfelder geben mag, in denen man scharf genug sieht für das, was erwartet wird. Sie sehen zugleich, dass anderes dadurch zu vergessen droht, dass das Unschärfe, die Singularität, das Individuelle im Fluss der Erwartungen ertrinkt. Sie wenden ihren beobachtenden Blick nicht fort von den Dingen, die sie als Bilder wahrnehmen, sondern sie wechseln nur den Blick, um sich in anderen Beobachtungsfeldern zu probieren. Dazu allerdings müssen sie die Fesseln der Ausschließlichkeit ablegen. Sie müssen sich öffnen für das, was

anders ist, sie müssen ihre Behausung verlassen und durch die Pforte ins Licht hinaustreten.

In der Welt der Beziehungen, in der Welt des Interaktiven, des Rückbezüglichen, der zirkulären Wahrheit, die sich nicht mehr an der an sich seienden Objektivität eines außer uns liegenden Wahren trösten kann, in diesem Licht ist das Schauen ohne Anfang und Ende, zwar nicht ohne Linien und Markierungspunkte, aber doch ohne deren scheinbar festliegende Grenzen. Der Fokus mag hier rasch wechseln, es mag bis zur Unschärfe unklar sein, wer auf wen wann und wie geblickt hat und welche Bedeutung dies für wen wann und wie erreichen mag. Die Wechselwirkung wird nur von wenigen in ihrem Gehäuse in einer Theorie der Beobachtung zusammengehalten. Sie treten als Konstruktivisten auf und sagen, dass letztlich hier nur der Beobachter selbst in seiner Singularität zählt. Auf ihn und je in konkreten Fällen und Ereignissen beziehe ich mich, bin ich selbst- und fremdbezogen, als Beobachteter wie Beobachter zugleich. Und aus dieser Perspektive sehen die Denker, die Philosophen und Intellektuellen in ihren Behausungen ein wenig komisch aus, so wie sie auf die Welt „da draußen“ starren und den Dingen auf die Spur zu kommen suchen.

In diesem neuen Licht vor den Pforten der hehren Denkanstalten huschen aber immer mehr Menschen vorbei, die geschäftig wirken und deren Tun schier unbegreiflich scheint. Sie tragen allerlei Gegenstände durch die Welt, die sie beständig vermehren und austauschen; sie scheinen nach irgendwelchen Regeln ein Spiel zu spielen, das niemand versteht, und an das sich doch jeder hält. Eine neue Beobachterwelt tut sich auf, und der Beobachter steht, sofern er einmal in dem Gehäuse des Intellektuellen gewohnt hat, in der Versuchung, dies alles nun doch wieder nach Anfang und Ende fassen zu wollen, eine Theorie der Beobachtung darüber bilden zu müssen, wie alles „wahr“ und „wirklich“ geschieht. Solche Beobachter werden dann nachdenklich, und manche Menschen in den vorbeihuschenden Massen mögen den Denker, den Intellektuellen und Philosophen so in einem neuen Licht erkennen, und sie rufen ihm zu, sie fordern ihn auf, doch endlich eine Erklärung für das Treiben zu geben, was sie selbst nicht verstehen. Geblendet von dieser Aufforderung mag ein solcher Beobachter in sein Gehäuse zurückkehren, um die Wände weiter abzutasten, Ideen auf sie zu projizieren und seine vermeintlich scharfen Beobachtungen hierüber zu publizieren.

So kehren einige zu alten Ideen zurück: Gibt es nicht auch die Sonne als ewiges Licht über diesem Planeten, über diesem Ball, den wir Erde nennen und der uns wie eine Höhle gefangen nimmt? Könnte ich mich in diese Sonne nicht begeben und einen Standpunkt, einen Blick gewinnen, der alles erklärt und erwärmt?

Aber sie wohnen in der Abkapselung ihrer Gehäuse. Bei manchen unserer Denker, Philosophen und Intellektuellen wird die Unbequemlichkeit gespürt, immer wieder durch das Tor hinaus- und hineinzuschlüpfen. Draußen, so bemerken sie, sind die Blicke vielfältiger, die Gespräche intensiver, wenn es um die Beziehungen von Menschen geht, die Sachen aber verschwommener. Einige verspüren ein Unbehagen, dass ihr Gehäuse vielleicht ein großer Irrtum, ein Verlust des Menschlichen, ein Vergehen an der Vielfalt der Ereignisse, eine Konstruktion des Wahn-Sinns und der Ausschließungsgründe sein mag, die selbst zu hinterfragen ihre oberste Pflicht sein müsste. Eine Pflicht? Aber wem sollten sie dies mitteilen, wenn nicht ihresgleichen in anderen Gehäusen?

So ist es für viele von ihnen zu einem Spiel geworden, zwischen den Freiheiten der Blicke und des Lichtes und der Enge ihrer Gehäuse hin- und herzuwandern. Je weiter und je tiefer sie ihre Blicke schweifen lassen, desto mehr erkennen sie, dass das Höhlenhafte ihres wissenschaftlichen Denkens sich – in gewiss einfacherer Form – an allen Orten der Welt abspielt. Das isolierte Gehäuse ist zum Maßstab einer Kultur geworden, in der von den Wänden in die Wohn- und Schlafzimmer die Welt hineinspielt und hinein spricht, in der das Klischee eines Abbildes ein Konstrukt von Wirklichkeit ist, das zur Beobachtung für alle Beobachter simultan zur Verfügung gestellt ist, um sich an ihm zu formen und in ihm zu funktionieren. Es ist dies gar keine Entfremdung, sondern ein Heimischwerden in Gehäusen als neuen Höhlen, die die Menschen mehr und mehr voneinander isolieren. Und so wie es bequemer für das Denken ist, sich in die Höhlen zurückzuziehen, um die Wände anzustarren, so geht es den Menschen überhaupt, da es ungleich schwieriger ist, ein Leben unter freiem Himmel zu führen: Beziehungen kosten Zeit, sind anstrengend und aufreibend, gefährlich und unter der Perspektive der Singularität von Ereignissen nie von Dauer. Auch wenn sie noch so reizvoll sind, so bedarf es der schnellen Ordnung des Reizvollen, um es in den Höhlen sicherzustellen und als Schatten in die Imagination von Harmonie gefangen zu setzen. Wem sollte der Wissende und Schauende auch verraten können, dass Beobachtung zerfällt, dass die Konstrukte nie von Dauer, nur von begrenzter Schönheit, von begrenzter Reichweite, vom Augenblick besetzt erscheinen? Werden die Höhlen von äußeren Krisen erschüttert, so wird der Schrei ein lauter oder ein fordernder sein: Nomaden wollen wir nicht mehr sein, vagabundierende Hausierer sind in dieser Welt nicht gefragt! Nennt uns *die* Theorie, schafft uns *die* Praxis, die uns die Gewohnheit unserer Gefangenschaft erhält, sonst ist alles verloren! Wie auch sollte man sonst etwas pädagogisieren können, um es der Nachkommenschaft weiterzugeben?

Na und, so wird lachend jener Wissende sagen, der als Beobachter die Ebenen ständig wechselt und den Fokus nicht nach vorgefertigten Erwartungen einstellt. Ihm ist die Neugierde auf jedes Licht geblieben, er weiß zugleich, dass je stärker das Licht, desto intensiver der Schatten sein wird. Er hat es sich schon zu sehr angewöhnt, seine Blicke schweifen zu lassen, seine Perspektiven selbst zu wählen und schert sich nicht mehr ob der Überforderungen durch Andere. Er ist der befreite Denker, Philosoph und Intellektuelle in diesem Bild, der die Welten wechseln kann, weil er die Blicke zu wechseln versteht. Aber ihm ist kein Aufstieg in die Sonne vergönnt, sondern er bleibt, wie alle Anderen auch, hier unten. So also weiß er, dass er gegen alle und keinen kämpfen muss. Gegen alle, weil er allen und damit auch sich Perspektiven anzubieten hat. Gegen keinen, weil man niemanden zum Sehen zwingen kann.

Literaturverzeichnis

- 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
- 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
- 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. (1993 a): *Modernity and Ambivalence*. Cambridge and Oxford: Polity Press (dt. Übers. *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg: Junius, 1992)
- Bauman, Z. (1993 b): *Postmodern Ethics*. Cambridge, MA: Basil Blackwell. (dt. Übers. *Postmoderne Ethik*, Hamburg: Hamburger Edition, 1995)
- Bauman, Z. (1996): *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*. Cambridge: Polity Press (dt. Übers. *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*, Hamburg: Hamburger Edition, 1997)
- Bauman, Z. (1997): *Postmodernity and its discontents*. New York: New York University Press. (dt. Übers. *Das Unbehagen in der Postmoderne*, Hamburg: Hamburger Edition 1999)
- Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press 2000
- Bauman, Z. (2004): *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*. Cambridge: Polity Press. (dt. Übers. *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*, Hamburg: Hamburger Edition 2005)

- 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 (Berteslmann) 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)
- 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 (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, S. 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), S. 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) 1991a

- 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, S. 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) 1989b
- 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) 1993^{12a}
- 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
- Gergen, K.J.: The Saturated Self. USA (Basic Books) 1991.
- Gethmann, C. F. (Hg.): Lebenswelt und Wissenschaft. Bonn (Bouvier) 1991
- 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, S. 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
- Goffman, E.: Interaktionsrituale. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1971
- Goffman, E.: Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag. München (Piper) 1983
- 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, S. 167-176
- Grünbaum, A.: Die Grundlagen der Psychoanalyse. Eine philosophische Kritik. Stuttgart (Reclam) 1988
- 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
- Hawking, St.W.: Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums. Hamburg (Rowolth) 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
- Herrschaft, Anpassung, Widerstand: gewidmet Goldy Parin-Matthèy zum 80. Geburtstag und Paul Parin zum 75. Geburtstag. Frankfurt a.M. (Brandes und Apsel) 1991
- Hickman, L./Neubert, S./Reich, K. (Hg.): John Dewey: zwischen Pragmatismus und Konstruktivismus. Reihe: Interaktionistischer Konstruktivismus Bd. 1. Münster (Waxmann) 2004
- Hickman, L./Neubert, S./Reich, K. (Hg.) (2009): John Dewey between Pragmatism and Constructivism. New York (Fordham).
- 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
- 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
- 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 (Quadriga) 1986 a
- Lacan, J.: Das Seminar von Jacques Lacan, Buch XX (1972-1973): Encore. Weinheim, Berlin (Quadriga) 1986b
- Lacan, J.: Das Seminar von Jacques Lacan, Buch XI (1964): Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Weinheim, Berlin (Quadriga) 1987³
- Lacan, J.: Radiophonie/Television. Weinheim, Berlin (Quadriga) 1988
- Lacan, J.: Das Seminar von Jacques Lacan, Buch I (1953-54): Freuds technische Schriften. Weinheim/Berlin (Quadriga) 1990²
- Lacan, J.: Das Seminar von Jacques Lacan, Buch III (1955-56): Die Psychosen. Weinheim/Berlin (Quadriga) 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
- 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.: Strukturelle 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.
- Ludewig, K.: Therapie und Erziehung- Widerspruch oder Ergänzung? In: Rotthaus, W. (Hg.): Erziehung und Therapie in systemischer Sicht. Dortmund (Verlag Modernes Lernen) 1989², S. 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), S. 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./Haerberle, 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, S. 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
- 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
- Mitterer, J.: Das Jenseits der Philosophie. Wien (Passagen) 1992
- Morgenthaler, F., u.a.: Gespräche am sterbenden Fluß. Ethnopsychanalyse bei den Iatmul in Papua-Neuguinea. Frankfurt a.M. (Fischer) 1986
- 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
- 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
- Omer, H./von Schlippe, A.: Autorität ohne Gewalt. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2002
- Omer, H./von Schlippe, A. : Autorität durch Beziehung. Die Praxis des gewaltlosen Widerstands in der Erziehung. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2004
- 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
- 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.: [alle älteren Titel online hier](#)
- 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. 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
- Reich, K.: Gibt es konstruktivistische Mindestanforderungen an die Umweltbildung? In: Bolscho, D./de Haan, G. (Hg.): Konstruktivismus und Umweltbildung. Opladen 2000
- Reich, K.: Interaktionistisch-konstruktive Kritik einer universalistischen Begründung von Ethik und Moral. In: Burckhart, H./Reich, K.: Begründung von Moral: Diskursethik versus Konstruktivismus. Würzburg (Königshausen und Neumann) 2000
- Reich, K.: Konstruktivismen aus kultureller Sicht - zur Position des Interaktionistischen Konstruktivismus. In: Wallner, F./Angnese, R. (Hg.): Konstruktivismen. Universitätsverlag Wien 2001
- Reich, K.: Konstruktivistische Ansätze in den Sozial- und Kulturwissenschaften. In: Hug, T. (Hg.): Wie kommt die Wissenschaft zu ihrem Wissen? Bd. 4. Baltmannsweiler (Schneider) 2001 a
- Reich, K.: Konstruktivismen aus kultureller Sicht: Zur Position des Interaktionistischen Konstruktivismus. In: Wallner, F.G./Agnese, B. (Hg.): Konstruktivismen. Eine kulturelle Wende. Wien (Braumüller) 2001 b
- Reich, K.: Grundfehler des Konstruktivismus – Eine Einführung in das konstruktivistische Denken unter Aufnahme von 10 häufig gehörten kritischen Einwänden. In: Fagner, J./Greiner, U./Vorauer, M. (Hg.): Menschenbilder. Zur Auslöschung der anthropologischen Differenz. Schriften der Pädagogischen Akademie des Bundes in Oberösterreich Bd. 15. Linz 2002
- 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.: Realität im Konstruktivismus. Universität Köln 2002 b
- Reich, K.: Muss ein Kunstdidaktiker Künstler sein? Konstruktivistische Überlegungen zur Kunstdidaktik. In: Buschkühle, C.-P. (Hg.): Perspektiven künstlerischer Bildung. Köln (Salon Verlag) 2002 c
- Reich, K.: Beobachter, Teilnehmer und Akteure. Zur Beobachtertheorie im Pragmatismus und Konstruktivismus. In: Hickman, L./Neubert, S./Reich, K. (Hg.): John Dewey: zwischen Pragmatismus und Konstruktivismus. Reihe: Interaktionistischer Konstruktivismus Bd. 1. Münster (Waxmann) 2004

- Reich, K.: Zur gegenwärtigen Reform der Lehrerbildung – einige Grundlagenüberlegungen und kritische Thesen. Universität Köln 2004
- Reich, K.: Systemisch-konstruktivistische Pädagogik. Neuwied u.a. (Luchterhand) 1997², Weinheim u.a. (Beltz) 2005⁵, 2010⁶
- 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) 2006³, 2008⁴
- Reich, K.: Democracy and Education after Dewey - Pragmatist Implications for Constructivist Pedagogy. In: Garrison, J. (Ed.): Reconstructing Democracy, Recontextualizing Dewey. Pragmatism and Interactive Constructivism in the Twenty-first Century. Albany (SUNY) 2008
- Reich, K. (Hg.): Lehrerbildung konstruktivistisch gestalten. Weinheim u.a. (Beltz) 2009
- Reich, K./Wei, Y.: Beziehung als Lebensform. Pädagogik und Philosophie im alten China. Münster u.a. (Waxmann) 1997
- 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./Roth, H.-J.: Last und Lust am Lesen und Schreiben - eine konstruktivistische Interpretation. In: Balhorn, H./Giese, H./Osburg, C. (Hg.): Betrachtungen über Sprachbetrachtungen. Grammatik und Unterricht. Seelze (Kallmeyer) 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 (Rowolth) 1971
- Sartre, J.-P.: Der Idiot der Familie, Gustave Flaubert 1821-1857. 5 Bde. Reinbek (Rowolth) 1977 ff.
- Sartre, J.-P.: Das Sein und das Nichts. Reinbek (Rowolth) 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
- Schöffthaler, 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
- 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, S. 139-150
- Simon, J.: Philosophie des Zeichens. Berlin u.a. (de Gruyter) 1989
- Simon, J. (Hg.): Zeichen und Interpretation. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1994
- 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, S. 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, S. 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
- 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 Unaussprechliche. 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, S. 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 (Rowolth) 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