

# Subjekt, Sprache, soziale Realität

*Systematisierte Studien zu Charaktermerkmalen  
und philosophiegeschichtlichen Hintergründen  
epistemologischer Standpunkte neuerer Sozialtheorien  
unter Bezugnahme auf den Konfliktgegenstand  
soziologischer Multiparadigmatik*

Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades (Dr. rer. pol.)

an der Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften

der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

vorgelegt von

Daniel Birkholz

Heidelberg, den 9. März 2020

Gutachter: Dr. Steffen Sigmund/ PD Dr. habil. Eddie Hartmann

## EINLEITUNG

Zur Problematik des Erkenntnisinns soziologisch sozialtheoretischen Denkens .....	5
a) Genaueres zum Grundproblem.....	9
b) Problemaspekte soziologischer Multiparadigmatik aus epistemologischer Perspektive .....	17
c) Exemplare von Überschreitungstendenzen objekttheoretischer Reflexion und ihre szientismuskritischen Komponenten .....	21
d) Epistemologie soziologisierende Vorfälle in der Philosophie .....	24
e) Gliederungsstrategische Überlegungen .....	29
f) Kommentare zur Methodik und Terminologie .....	31

## ERSTER HAUPTTEIL

### ERKENNTNIS- UND GEGENSTANDSTHEORETISCHE KONFLIKTDIMENSIONEN INNERHALB DER AKTUELLEN MULTIPARADIGMATIKAUSPRÄGUNG

1. Soziologisch sozialtheoretische Überschreitungstendenzen alltagswissenschaftlicher Erkenntnishaltung.....	38
a) Aspekte kritisch rationalistisch orientierter Einheitsperspektiven .....	54
1. Aspekte des konventionell geteilten Wissenschaftsverständnisses und seine Irritation durch soziologische Multiparadigmatik .....	54
2. Methodologische Elemente des kritischen Rationalismus im soziologischen Theorievergleich und ihre Probleme für eine Behebung der Multiparadigmatik .....	66
3. Unangemessen vorselegierende Filter des Kritischen Rationalismus für einen angemessenen Umgang mit der soziologischen Multiparadigmatik .....	72
b) Erosion einheitlicher Erkenntnisorientierungen in Zeiten affirmativer Pluralitätsakzeptanz.....	90
c) Objekttheoretische Überschreitungstendenzen traditioneller Erkenntnisprämissen durch Entwicklungen neuerer sozialtheoretischer Ansätze .....	117
1. Relationale Konzepte der Sozialtheorie .....	117
2. Genauere Darstellung einer objekttheoretischen Überschreitung: Zu subjekttheoretischen Aspekten des praxeologischen Ansatzes von Hans Joas .....	130
3. Sozialtheoretische und -ethische Resultate relationalen Denkens .....	140
2. Hinsichten reflexiver Neujustierung.....	143

## ZWEITER HAUPTTEIL

### EPISTEMOLOGISCHE KONFIGURATIONS-VARIATION IN PHILOSOPHIEHISTORISCHER BEWEGUNG

1. Einleitung .....	146
a) Strategische Vorüberlegungen .....	146
b) Zum historischen Fokus auf Erkenntnis.....	155
c) Überleitung zur Aufgabe des zweiten Hauptteils.....	159
2. Zur ideengeschichtlichen Variation der Relationierung von Subjekt, Sprache und Welt im Bezug ihrer Vernunftbezogenheit.....	160
a) Das Ganze der Vernunft:	
Am Beispiel der antiken Ontologie des Aristoteles .....	160
1. <i>Allgemeine Darstellung eines Denkens unversehrter Vernunft</i> .....	160
2. <i>Unversehrte Vernunft der Philosophie am Beispiel der Aristotelischen Ontologie</i> .....	165
3. <i>Resümee: Die Trias im Denken der aristotelischen Ontologie</i> .....	179
b) Zu Verfallserscheinungen der Vernunft im mentalistischen Denken einer Dichotomie von Innen und Außen .....	184
1. <i>Einschränkungen des Vernunftanspruchs am Beispiel der Kantschen Erkenntniskritik</i> .....	184
2. <i>Resümee: Die Trias im Lichte der Kantschen Transzendentalphilosophie</i> .....	193
3. Erkenntniskritische Voraussetzungen für eine die epistemologischen Bedeutungen von Subjekt, Sprache und Welt egalisierende Relationierung.....	196
a) Zu einigen Grundzügen traditioneller Erkenntnisorientierung.....	199
b) Aporien szientistischer Orientierung: Wenn das Erkenntnissubjekt zur wissenschaftlichen Gegenständlichkeit wird.....	202
c) Philosophische Transformationsbewegungen in Fortführung.....	206
1. <i>Lebensphilosophische und phänomenologische Schritte zu einem Denken historisiert sozialer Intersubjektivität von Sinnkonstitution und Erkenntnis</i> .....	206
1.1 <i>Andeutung: Diltheys lebensphilosophische Relativierung okzidentaler Rationalität</i> .....	206
1.2 <i>Rückversichernde Urstiftung von Grundmotiven phänomenologischen Denkens: Edmund Husserls Phänomenologie</i> .....	210
1.3 <i>Bruchstellen der Husserlschen Erkenntnisperspektive und ihre Auswirkungen: Heidegger</i> .....	226
2. <i>Elimination von Erkenntnispathogenen der Normalsprache durch Offenlegung idealer Aussageformen reinen Denkens: Die logische Semantik Gottlob Freges</i> .....	239
d) Soziologisierungstendenzen performanztheoretischer Sprachphilosophie .....	251
1. <i>Hinwendung zur Gruppe der Performanztheorien</i> .....	251

2. Ein sprachphilosophischer Ansatz führt zu sozialtheoretischen Ergebnissen: John Searle....	260
2.1 Zu den anthropologischen oder bewusstseinsphilosophischen Grundannahmen Searles..	261
2.2 Zur Institutionstheorie Searles.....	263
2.2.1 Wir-Intentionalität.....	264
2.2.2 Die konstitutiven Regeln .....	266
2.3 Über den Zusammenhang der verschiedenen Komponenten.....	268

## DITTER HAUPTTEIL

---

### TENDENZEN EINER SOZIOLOGISIERUNG DER ERKENNTNISFRAGE IM SCHNITTPUNKT ZWISCHEN PHILOSOPHISCHEM UND SOZIALTHEORETISCHEM DENKEN

1. Einleitung: Schnittpunkte philosophischen und soziologisch-sozialtheoretischen Denkens betreffende Überleitungskommentare .....	273
a) Der Anspruch der Vernunft und ihre Kritik .....	276
b) Aspekte der Modulation von Vernunftauffassungen .....	277
c) Erkenntniskritische Konsequenzen einer historischen Variabilität der Vernunftkonzepte .....	280
2. Annihilationstendenzen der traditionellen Erkenntnisgeltung: Michel Foucault .....	289
a) Foucaults Vernunftkritik in seiner archäologischen Phase .....	289
b) Identität und Transgression im Lichte historisiert betrachteter Vernunftmodi .....	297
1. Die drei Modi der Vernunft.....	297
2. Transgression und Vernunft.....	299
c) Zum Wandel von Transgressionsbereichen anhand von "Wahnsinn und Gesellschaft" .....	301
1. Zeit des Übergangs zur Klassik.....	301
2. Die Zeit der Klassik.....	302
3. Eintritt in die Moderne.....	304
d) Zwischenbemerkungen zur Radikalität der Foucaultschen Haltung .....	306
e) Konsequenzen der vernunftkritischen Perspektive Foucaults .....	308
1. Epistemologische Konsequenzen: Vernunftglaube als Illusion.....	308
1.1 Foucault – ein Gegenauflärer? Oder warum Folter Vernunft sein kann.....	308
1.2 Wahrheit und Fiktion.....	310
2. Zum Ethischen leitende Konsequenzen von Foucaults theoretischem Ansatz: Implikationen des Problem der Macht.....	312
2.1 Ausschluss und Produktion. Oder Warum Wissen Macht ist.....	313
2.2 Mikrophysik der Macht.....	314
2.3 Das Ende des Menschen.....	315

f) Kommentare zur speziell konfigurierten Haltung Foucaults:	
Aufklärung als Ethos statt Ethik der Vernunft .....	316
1. <i>Ständige Bedingtheit und Freiheit</i> .....	317
2. <i>Macht, Widerstand und die Grenzen des Selbst</i> .....	318
3. <i>Negativer Aufklärer statt Prophetentum</i> .....	321
3. Bewegung der Vernunftrehabilitation: Jürgen Habermas .....	324
a) Zur Perspektive des Vernunftverlustes.....	327
b) Zur Wiedergewinnung des Vernunftpotenzials durch Dilthey .....	334
1. <i>Über Eigenart und Zielsetzung der Diltheyschen Methodenreflexion</i> .....	335
2. <i>Allgemeine Beschreibung der Nähe und Distanz Diltheys zu Kant</i> .....	341
3. <i>Genauere Herausarbeitung der Besonderheiten des Diltheyschen Ansatzes</i> .....	343
3.1 <i>Abstrakte Beschreibung des Syntheseprozesses</i> .....	344
3.2 <i>Einbeziehung der Körperlichkeit und ihrer Effekte</i> .....	347
3.3 <i>Konkretisierung des in besonderer Weise körperbedingten Hiatus zwischen Innen und Außen</i> .....	352
3.4 <i>Die Kategorie Bedeutung und ihre Abhängigkeit vom konkreten Sein des Subjektes</i> .....	355
3.5 <i>Der Zusammenhang von Bedeutung mit der reziproken Ausbildung von Welt- und Selbstbezug als Erlebnisprodukt</i> .....	356
3.6 <i>Durch den Einbezug der existenziellen Dimension menschlichen Lebens modulierte Beschreibung des Syntheseprozesses</i> .....	359
3.7 <i>Ausdruck und Verstehen</i> .....	363
3.8 <i>Der durch Intersubjektivität geprägte Syntheseprozess</i> .....	366
c) Über Diltheys Wirkung auf Habermas.....	377
4. Foucault und Habermas als Vertreter soziologischer Erkenntnisperspektiven und ihre Bedeutung für eine Einschätzung der soziologischen Multiparadigmatik .....	384

## VIERTER HAUPTTEIL

---

### AUSGANGSPUNKTE EINES POTENZIELL SOZIALTHEORETISCH KONSOLIDIERBAREN ERKENNTNISSINNS: REKAPITULIEREND ORIENTIERENDE REFLEXIONEN

1. Einleitung.....	395
2. Zum Gang der bisherigen Argumentation.....	396
3. Abschließende Bemerkungen.....	437
 Literaturverzeichnis.....	 446

## EINLEITUNG

### Zur Problematik des Erkenntnisinns soziologisch-sozialtheoretischen Denkens

*"Es ist ja in geistigen Dingen nichts ganz Seltenes – ja, auf den allermeisten und tiefsten Problemgebieten etwas Durchgehendes – das dasjenige, was wir mit einem unvermeidlichen Gleichnis das Fundament nennen müssen, nicht so fest steht, wie der darauf errichtete Oberbau. Auch die wissenschaftliche Praxis wird, insbesondere auf unerschlossenen Gebieten, ein gewisses Maß instinktiven Vorgehens nicht entbehren können, dessen Motive und Normen erst nachträglich völlig klares Bewußtsein und begriffliche Durcharbeitung gewinnen."<sup>1</sup>*

Auf welchem Wege lassen sich Kernmomente eines einheitlichen Erkenntnisinnes der Soziologie identifizieren, die insbesondere im Kontext gemeinsamer Bezugspunkte neuerer Ansätze soziologisch-sozialtheoretischen Denkens Relevanz besitzen? Wären hiermit, würde man einen solchen Zugang tragfähig machen können, variierte Möglichkeiten gegeben, um Konsolidierungsperspektiven für die Wissenschaft Soziologie zu gewinnen?

Diese Fragen ergeben sich, da neuere Ansätze der Soziologie<sup>2</sup> in gegenstandstheoretischer Hinsicht unter mittlerweile in ihren Theorieperspektiven immer stärker in den Vorder-

---

<sup>1</sup> Simmel, Georg (1992). *Soziologie*, Frankfurt am Main. S. 30.

<sup>2</sup> Womit solche Ansätze gemeint sein sollen, die in loser zeitlicher Anspielung auf diejenigen von z.B. Talcott Parsons und Alfred Schütz folgten und in konzeptioneller Hinsicht Ideen der eher systemtheoretisch objektivistischen und phänomenologisch subjektivistischen Strömungen, oft verbunden miteinander, modifizierend weiterentwickelten. Die Konzentration der vorliegenden Arbeit wird hierbei jedoch nicht in die gesamte und selbst fast schon unüberschaubare Breite möglicher Ansätze dieser Phase gehen, sondern sich auf Exponenten konzentrieren, bei denen bemerkt werden kann, dass ein bestimmter geteilter Bezugspunkt von Problemgehalten und -perspektiven in ihren grundlagentheoretischen Reflexionen vorstellig wird. Es handelt sich hierbei um Ansätze, welche die mal im stärkeren und mal im schwächeren Grade bemerkbare Tendenz aufweisen, Konsequenzen der Veränderung sozialtheoretischer und philosophischer Ansichten, welche meist hauptsächlich in ihrer objekttheoretischen Bedeutung für die Entwicklung sozialtheoretischer Ansätze reflektiert werden, nicht nur für Reflexionen in der Dimension vorwiegend objekttheoretischer oder methodologischer Abwägungen zur Anwendung zu bringen, sondern zur expliziten oder impliziten Fusion mit Positionen hinzuführen, die Aussagekraft grundsätzlich auch epistemologischer Extension und Relevanz besitzen. Hierbei wird sich die vorliegende Arbeit, auch wenn es einige weitere Exponenten sicherlich geben sollte, die zu berücksichtigen wären, darauf beschränken, sich vorwiegend auf Niklas Luhmann, Jürgen Habermas, Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens und Hans Joas zu beziehen (jedoch mit unterschiedlichen Schwerpunkten versehen). Bei allen von ihnen, so kann vereinfachend gesagt werden, vollzieht sich auf grundlagentheoretischer Ebene eine Verschränkung und teilweise explizite Verarbeitung von neueren Ergebnissen soziologisch sozialtheoretischer (was anthropologische und sozialontologische Annahmen betrifft) und philosophischer (was erkenntniskritisch erzeugte Transformationen transzendentalphilosophischer und sprachphilosophischer Ansätze betrifft) Entwicklungen, welche die Grenzen der Zuständigkeiten vorwiegend philosophischer Erkenntnisreflexion und sozialtheoretisch gegenstandsbezogener Interpretation des Sozialen auflösen. Hierdurch deutet sich an, dass sich eine eigenständige Klasse erkenntnisreflexiver Standpunkte zu bilden beginnt, die man eventuell als "sozioepistemologisch" bezeichnen könnte. Zur vollen und klar ersichtlichen Ausprägung dieser Charakteristik kommt es hingegen nicht bei allen der erwähnten Exponenten (in starker Vollaussprägung ist diese eher nur bei Luhmann, Habermas und Foucault zu bemerken). Bei allen, auch denen, die noch mehr der Dimension vorwiegend des soziologisch sozialtheoretischen Rahmens der Reflexionen verhaftet bleiben, können jedoch Tendenzen objekttheoretischer und methodologischer Reflexionsresultate bemerkt werden, welche Aspekte modifizierter anthropologischer und

grund tretenden Einwirkungen stehen, die Impulsen des philosophischen Denkens postmoderner und/oder nachmetaphysischer Prägung entstammen.<sup>3</sup> Durch sie werden elementare erkenntnistheoretische Grundannahmen, welche das Erkenntnisverständnis szientistischer Erkenntnisorientierungen kalibrieren und legitimieren, latent aber dennoch tiefgreifend irritiert. Sie transportieren alternative Verständnisformen adäquat erscheinender Erkenntnisdynamiken und deren Zielsetzungen.

Aktuell tragen Effekte dieser Entwicklung dazu bei, dass das Phänomen der soziologischen Multiparadigmatik in eine qualitativ neue Phase zu geraten scheint. War die soziologische Multiparadigmatik lange Zeit hauptsächlich dadurch charakterisierbar, dass man Ansätze in ihr grob derart unterteilen konnte, indem man sie sozialtheoretisch einerseits eher auf der Seite eines sozialontologischen Subjektivismus oder andererseits eher auf der Seite eines sozialontologischen Objektivismus verortete, wobei jeder Seite methodisch besondere Zugangsweisen zum Phänomenbereich attestiert werden konnten, so sind über die neueren Ansätze massiver derartige hinzugetreten, welche starke Vermittlungspositionen zwischen den Polen dieser sozialtheoretischen Dichotomie bedeuten. Es bilden sich zusehends sozialtheoretische Grundorientierungen heraus, welche man als relationstheoretische Ansätze eines theoretischen Verständnisses des Sozialen fassen kann.<sup>4</sup> Einhergehend mit diesen Innovationen im

---

sozialontologischer Grundannahmen im soziologisch sozialtheoretischen Denken indizieren, die allesamt in der Ausrichtung interpretiert werden können, sie würden zur Ausprägung einer eigenständigen "sozioepistemologischen" Grundeinstellung zumindest hinleiten, löst man sie von einer Fixierung auf ihre rein objekttheoretisch zu reflektierende Bedeutung ab und bezieht sie auf ihre philosophische Relevanz für Überlegungen epistemologischer Grundlagenabwägung. Was hiermit jedoch ferner einherzugehen scheint, sind Abweichungsbewegungen sowohl von Erkenntnisperspektiven traditionell philosophischer Provenienz und Charakteristik wie auch, verbunden hiermit, traditionell szientistisch konnotierten, wodurch sich die Basis einer speziellen Spielart, eben der sozioepistemologischen Orientierungen, in mittlerweile konkret greifbarer Ausprägung zu bilden beginnt. Zentrale Charaktermerkmale ihrer konzeptionellen Grundlagen und Gesichtsfelder, welche diese Orientierung sichtbar machen und ihre notwendige Relevanz für eine verdichtete Orientierung der Soziologie akzentuieren können, sollen hier herausgearbeitet werden. Es ist die Hoffnung der vorliegenden Arbeit, hierdurch etwas zur Lösung des Multiparadigmenproblems der Soziologie beitragen zu können.

<sup>3</sup> Die hier verwendete Begriffswahl, welche nur grösste Prägungsrichtungen differenzieren möchte, ist als sehr unscharfe Anwendung heuristischer Sammelbegriffe zu verstehen. Insbesondere unter "postmodern" ist ein breites Spektrum von in vielfältigen Hinsichten differierenden Ansätzen zu verstehen, die mehr in Artverwandtschaftsbeziehungen zueinander stehen. Ähnliches gilt auch für die Charakterisierung "nachmetaphysisch". Auf Gründe für die mangelhafte Schärfe dieser Zuschreibungen wird später, zu Beginn des ersten Hauptteils, noch genauer einzugehen sein.

<sup>4</sup> Bezüglich der hier verwendeten Bedeutung von "Subjektivismus" und "Objektivismus" und "relationale Sozialtheorie" soll an dieser Stelle schon etwas präzisiert werden, auch wenn es dennoch unscharfe Begriffe bleiben werden. Das Begriffspaar "Subjektivismus/Objektivismus" ist in der soziologischen Reflexion nämlich Träger einer gewissen Ambiguität, je nachdem, ob es mehr inhaltlich-theoretisch oder methodologisch konnotiert wird. Sieht man sich mit der mehr methodologisch aufgeladenen Verwendung des Begriffes "Objektivismus" konfrontiert, so geht es hierbei eher darum, dass zur Ausbildung theoretischer Ansichten über das Soziale auf einerseits induktiv-positivistische Methoden aber auch andererseits analytisch ausgewiesene Basisgewissheiten der Naturwissenschaften zurückgegriffen wird, welche gelegentlich einen deduktiven Standpunkt ermöglichen, was zu einer Ausschaltung der oft metaphysisch besetzten und dadurch spekulativ aufgeladenen Bewusstseinsleistungen der Subjekte für die Theoriegenese geleitet. Eine objektivistische Haltung qualifiziert sich hierbei, gegenüber einer subjektivistischen, also vorzüglich über die Anwendung oft quantifizierender naturwissenschaftlicher Herangehensweisen und somit einer Konzentration auf mathematisch fixierbare Korrelationen sozialer Aspekte und Strukturen. Als Vertreter eines solchen, in einem strukturtheoretischen Ansatz bestehenden, Objektivismus sind z.B. Blau und Meyhew anzusehen [vgl. hierzu Giddens, Anthony (1997). *Die Konstitution der Gesellschaft*, Frankfurt am Main/New York. S. 263-270.]. Blau ist "struktureller Determinist", "der glaubt, daß die Strukturen der objektiven sozialen Positionen, über welche die Menschen verteilt sind, eine fundamentalere Wirkung auf das gesellschaftliche Leben ausüben, als kulturelle Werte und Normen" (zit. nach ebd. S. 265.). Der in den schöpferischen Leistungen der Subjekte vermutete Ursprung des Kulturellen und Sinnhaften und dessen sozial-

Bereich der Sozialtheorie, verstärkte sich in letzter Zeit allerdings ebenfalls die Dispersionsdynamik einer nicht mehr wirklich systematisierbar erscheinenden Ausdifferenzierung soziologischer Perspektiven in verhältnismäßig eigenauthentisch wirkende Theorieangebote und Forschungsperspektiven. Hierdurch droht mittlerweile eine Auffassungsweise teilweise zu kollabieren, die Soziologie noch durchweg als funktionsfähige Wissenschaft begreifen kann.

Beurteilungen eines wissenschaftlichen Wertes des aktuellen Zustandes der soziologischen Multiparadigmatik konzentrieren sich momentan deswegen eher darauf, zu eruieren, ob die Tendenz dieser Entwicklung, die zu einer eher unverbindlichen Ausdifferenzierung beizutragen scheint, für die Wissenschaft Soziologie als an sich fruchtbar oder schädlich eingestuft werden kann. Es wird versucht die soziologische Multiparadigmatik insgesamt entweder zu legitimieren oder sie einzudämmen. Letzteres geschieht meist, indem man teils gegen diejenigen philosophischen Einflüsse in gegenstandstheoretischen Ansichten vorgeht, welche in soziologischen Ansätzen vorhanden sind, die Überwindungsperspektiven der sozialtheoretischen Dichotomie darstellen. Ersteres geschieht, indem man, von den sozialtheoretischen Konsequenzen der neueren und variierten Gegenstandshinsichten ausgehend, die Hegemonieansprüche der Eindämmungsperspektiven kritisiert. Beide Seiten des aktuellen Umganges mit der soziologischen Multiparadigmatik scheinen hierbei jedoch eine zentrale Dimension zu überblenden, indem ihre Kritikstrategien vorwiegend den in der Soziologie gebräuchlichen Pfaden gegenstandstheoretischer und methodologischer Kritik folgen.

War die soziologische Multiparadigmatik, wie gesagt, einst hauptsächlich noch vorwiegend so fassbar, dass ihre wiederstreitenden Anteile hauptsächlich in gegenstandstheoreti-

---

theoretische Relevanz wird hier also für eine adäquate Erklärung des Sozialen ausgeklammert. Die Gegenposition wäre hingegen die des Subjektivismus oder methodologischen Individualismus (vgl. ebd. S. 270-281.). Eine sozialontologisch stärkere, auf einem mehr theoretisch-inhaltlichen Verständnis aufruhende, Variante dieses Begriffspaares findet man z.B. in der Entgegensetzung von methodologischem Individualismus und Systemtheorie vor. Während hierbei der methodische Individualismus mehr atomistisch davon ausgeht, dass sich alles Soziale im Zuge von Aggregationsprozessen der Einzelhandlungen entwickelt, sieht die Systemtheorie z.B. eine Gesellschaft als einheitliche emergente Entität funktional differenzierter aber verkoppelter Teilsysteme oder zumindest als ein Nebeneinanderexistieren nicht miteinander voll integrierbarer autopoetisch operierender Systeme an, die von den Subjekten weitestgehend unabhängig existiert. Systemtheorien (z.B. beim späten Parsons und Luhmann) konzentrieren sich daraufhin vorzüglich auf die Erklärung der Eigengesetzlichkeiten sozialer Systeme und können somit die den Subjekten vom Subjektivismus aus zugeschriebenen Leistungen weitestgehend für eine Auseinandersetzung mit dem Sozialen überblenden. Was jedoch nicht heißen soll, dass Bewusstseinsleistungen für sie keinerlei sozialtheoretische Bedeutung hätten. Die Bedeutung der Bewusstseinsleistungen für sozialtheoretische Erkenntnisinteressen ist hier gegenüber dem Subjektivismus jedoch stark eingeschränkt. Die Bedeutung von "Objektivismus" gründet also für die Systemtheorien weniger in einer reinen methodologischen Nähe zu naturwissenschaftlichen Verfahrensweisen, auch wenn sie diesen gegenüber einen engeren Bezug aufweisen, als meist hermeneutisch kalibrierte, subjektivistische Ansätze. Als "objektivistisch" sind Systemtheorien eher aus der sozialontologischen Hinsicht heraus anzusehen, insofern sie die Existenz transsubjektiver sozialer Wesenheiten verneinen, die in ihrer Eigengesetzlichkeit die Geschehnisse der Subjekte determinieren, wohingegen aus subjektivistischer Perspektive die Subjekte tendenziell weitestgehend autonom bleiben. Schwierigkeiten, die sich aus dieser Ambiguität der Begriffsverwendung ergeben, kann man beispielsweise den Behaviorismus betreffend bemerken. Betrachtet man ihn aus eher methodologischer Perspektive, so kann man ihn wohl als objektivistisch bezeichnen. Dient er hingegen als sozialtheoretisch-inhaltliche Grundlage, so tendiert er eher zum Subjektivismus, da er einen sozialtheoretischen Atomismus nahelegen scheint. Wichtig für die vorliegende Arbeit ist nun, dass, immer wenn dieses Begriffspaar auftritt, dieses stärker in der sozialontologischen Konnotation zu verstehen ist, auch wenn es von einer Verquickung beider Verständnisebenen nie vollkommen gereinigt auftreten kann. Sie gehören oft miteinander amalgamiert eben doch irgendwie zusammen und überschneiden sich. Als relationale Ansätze werden hier solche behandelt werden, die zwischen Subjektivismus und Objektivismus vermitteln, so wie es beim oben erwähnten Giddens passiert. Wenn man sich aber vorzüglich auf die sozialontologische Konnotation verlegt, so scheint es, kann man wenigstens eindeutiger Akzente setzen, was hiermit geschehen ist.



scher und methodologischer Hinsicht bedeutend waren, so scheint demgegenüber momentan jedoch, anhand des Streitpunktes einer Beurteilung ihrer Qualität an sich, die Dimension epistemologischer Verwerfungen wieder dezidiert ins Zentrum zu treten, auch wenn die epistemologische Dimension noch keine explizite Thematisierung in den aktuellen Diskursen findet. Mit dieser Verlagerung des Debattenfokus, der sich weniger und indirekter auf die gegenstandstheoretisch disparaten Ausrichtungen innerhalb der soziologischen Dichotomie bezieht, da sich diese anhand der zwischen ihren Polen vermittelnden Ansätze aufzulösen beginnt, scheint sich, aus der hier einzunehmenden Beobachterposition heraus, eine variierte Situation der Lagerbildung zu entwickeln, welche jedoch näherer Aufklärung bedarf. In ihr gibt es solche Positionen, an denen herausgearbeitet werden kann, dass sich mit den sozialtheoretischen Modifikationen, die zu einer Überwindung der sozialtheoretischen Dichotomie geleiten, auch variierte, jedoch im Kern vergleichbare epistemologische Orientierungen bilden. Bestimmte Exponenten dieses geistigen Kontextes neigen jedoch eher dazu, soziologische Multiparadigmatik, in ihrer aktuellen Erscheinungsform, zu verteidigen. Positionen hingegen, welche die aktuellen Dispersionstendenzen soziologischer Multiparadigmatik über wissenschaftstheoretisch abgeleitete Verfahren, die noch einer im Sinne der neueren Ansätze soziologisch unreflektierten, szientistischen Orientierung entstammen, eindämmen möchten, scheinen sich bezüglich ihrer sozialtheoretischen Implikationen hingegen nicht auf demjenigen Innovationsniveau zu befinden, das mit den neueren, sozialtheoretischen Perspektiven geliefert zu werden wirkt. Die Eindämmungsperspektiven wirken also, stark vereinfacht gesagt, den gegenstandstheoretischen Synthesetendenzen in der Soziologie entgegen, wohingegen aus den sozialtheoretischen Neuerungen nicht im ausreichenden Maße epistemologische Konsequenzen gezogen werden, die für eine mögliche Konsolidierung des soziologischen Erkenntnisinns, der mit dem gegenstandstheoretischen Innovationsniveau der neueren Ansätze konvergieren könnte, dienstbar gemacht werden.

Von der Sichtweise aus, in dieser Form eine Schiefelage identifizieren zu können, begibt sich die vorliegende Arbeit nun ebenfalls an den Versuch, Möglichkeiten einer Eindämmung zu eruieren. Hierfür sieht sie jedoch die Notwendigkeit, anderen Pfaden zu folgen, als denen, die in den aktuellen Disputen über Fruchtbarkeit und Schädlichkeit der soziologischen Multiparadigmatik vorrätig wären. Sie möchte herausarbeiten, dass mit den innovativen sozialtheoretischen Entwicklungen der neueren Ansätze gleichzeitig erkenntnistheoretische Stellschrauben geliefert werden, welche es ermöglichen, mit den gegenstandstheoretischen Fortschrittsdynamiken in der Soziologie einhergehend, Tendenzen eines vermittlungsfähigen Erkenntnisinns zu identifizieren. Sie fasst die polarisierte Wahrnehmung der soziologischen Multiparadigmatik folglich als Konflikt zwischen konkurrierenden Erkenntnisperspektiven auf, von welchen jedoch die erkenntnistheoretischen Grundlagen und Konsequenzen derjenigen Perspektive, die mit den neueren gegenstandstheoretischen Ansichten in der Soziologie konvergieren würden, in ihrer wissenschaftskulturellen Bewandnis für die Soziologie noch nicht ausreichend zum Tragen gebracht wurden, sollten auch verteilt unterschiedliche Impulse bei einzelnen Theoretikern hierfür vorliegen.

Im Weiteren werden wichtige Aspekte, welche zur Justierung der hiesigen Lösungsorientierung für diese komplexe Problemlage hinführen und bisher nur unzureichend differenziert angesprochen werden konnten, zusehends dichter werdend auseinandergelegt, bis sie im abschließenden Hauptteil zu Ergebnissen komprimiert werden können. Die weiteren Punkte

der Einleitung führen hierbei zusammenfassend schon die wichtigsten Ansichten und Argumente auf, welche die spezielle Orientierung des Autors in der Bearbeitung des Multiparadimatikproblems der Soziologie bedingen. Einleitend wird es hierbei jedoch bei Andeutungen bleiben müssen. Die Hauptteile der Arbeit werden jedoch die in den Andeutungen angesprochenen Sichtweisen und Argumente noch eingehender entfalten und begründen. Jeder Hauptteil stellt also eine ausführlichere Auseinanderlegung von Entwicklungen, Themen und Begründungen dar, die in der Einleitung zur Orientierungsfindung nur postulathaft angeschnitten werden können, damit der Leser einen Zugang zum speziellen Zuschnitt der Problemauffassung und seiner hier anvisierten Lösungsrichtung gewinnen kann.

Nachdem die Grundlagen der hier vertretenen Perspektive einleitend dargelegt wurden, werden noch die Einleitung abschließende Kommentare folgen, welche die Strategie der Hauptteilgliederung darlegen und über methodische Besonderheiten der Themenzuwendung und Besonderheiten des terminologischen Umganges mit thematisch zentralen Kernbegrifflichkeiten aufklären.

#### a) Genaueres zum Grundproblem

Soziologisch sozialtheoretisches Denken bildet einen Bereich, in dem die zuvor erwähnten Aspekte immer schon in vielfältigster Weise zusammenspielten. Philosophische Theorien und Strömungen waren in ihm kontinuierlich Bezugspunkte dafür, um sich eines heuristischen oder grundlagentheoretisch spezifizierten Zuganges zum Gesamtgegenstand des Sozialen oder seinen Teilphänomenen zu versichern, wie diese auch kontinuierlich Erkenntnisperspektiven zur Verfügung stellten, welche Soziologien in unterschiedlichster methodologischer Weise orientieren können. Etwas wie Multiparadigmatik oder Theorienpluralität, nicht nur im objekttheoretischen sondern auch erkenntnistheoretischen Sinne, steckt also schon in Anlagen zu ihrer Gründungsphase und erstreckt sich über die gesamte Geschichte soziologischen Denkens hinweg.<sup>5</sup> Es war immer schon Arena von Kämpfen zwischen unterschiedlich gelagerten

---

<sup>5</sup> Dies zu erwähnen, bedeutet eigentlich eine Trivialität: Die Soziologie war immer schon ein Sammelbecken unterschiedlichster Figurationen objekttheoretischer, methodologischer und in Soziologie übertragener philosophischer Ansichten. Konflikte z.B. zwischen sozialtheoretisch subjektivistischen und objektivistischen oder kollektivistischen; zwischen geisteswissenschaftlich und naturwissenschaftlich geprägten Ausrichtungen gab es von Anbeginn der Soziologie an. Einfach weil sie sich in einem Zustand ausbildete, in dem mehr die Aufmerksamkeit und ihre Ausrichtung dafür neu und relevant erschien, sich nun in spezifizierter Perspektive doch auf das Soziale als eigenständige Gegenstandsklasse von Phänomenen beziehen zu müssen, war das unumgänglich; sie beginnt mit der Idee des Sozialen als wissenschaftlichen Gegenstand. Hieran beteiligten sich alle schon genauer kalibrierten aber untereinander auch schon differenten Erkenntnis- und Vorstellungsweisen anderer Disziplinen, die Elemente thematisierten, welche man für eine konstitutive theoretische Perspektive auf das Soziale als bedeutsam in Anschlag bringen konnte, und brachten sich in ihrer Diversität, von jeweils schon genauer justierten Ansichten aus, in die Soziologie und eine Bestimmung des Sozialen ein. Hierdurch entwickelte sich schon zur Grundlegungszeit der "Disziplin" Soziologie eine Situation disziplinärer Mannigfaltigkeit von erkenntnistheoretischen und objekttheoretischen Zugangsformen zum und Anschauungsweisen des Sozialen. Ihr Beginn drückt sich eigentlich schon als Zenit einer Multiparadigmatik von Ansichten aus, die sich über unterschiedlichste Wissenschaften verteilte und in ihr zu einem Gemisch von Aushandlungs- und Konfliktprozessen gelangte. Soziologie war, so gesehen, schon immer mehr eine Arena agonaler Positionen und keine einheitliche Wissenschaft. Dies veranschaulichend soll Simmel zu Wort kommen, welcher mitten in dieser Gründungssituation aktiv war: "Da man sich zum Bewußtsein brachte, daß alles menschliche Tun innerhalb der Gesellschaft verläuft und keines sich ihrem Einfluß entziehen kann, so mußte alles, was nicht Wissenschaft von der äußeren Natur war, Wissenschaft von der Gesellschaft sein. Sie erschien als das allumfassende Gebiet, in dem sich Ethik wie Kulturge-

Erkenntnisauffassungen und mit ihnen vermittelten Grundanschauungen über als elementar angenommene soziale Dynamiken wie auch Verständnisformen wissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung über das Gegenstandsgefülle. Ob man nun die Erklärens-Verstehens-Kontroverse zu Zeiten von Durkheim, Weber und Simmel oder den Positivismusstreit zwischen Kritischer Theorie und kritischem Rationalismus nimmt, immer standen gleichberechtigt mit den vertretenen erkenntnistheoretischen Perspektiven auch Objektbilder zur Debatte. Es scheinen sich jedoch mittlerweile Modifikationen in der Charakteristik solcher Kontroversen eingestellt zu haben.

Momentan hat die Soziologie nämlich wieder einmal (oder neuerlich in voller aber variiert Virulenz reanimiert) mit vehementen Konflikten zu kämpfen. Diese werden zwischen divergenten Positionen objekttheoretischer, methodologischer und gar epistemologischer Ausformungen ausgefochten. Die Oppositionspole liegen, genauer gesagt, momentan jedoch mehr zwischen solchen Standpunkten, welche eine methodologisch vereinheitlicht orientierte Organisation der Soziologie als Wissenschaft anstreben,<sup>6</sup> und solchen, welche die fachinterne Multiparadigmatik<sup>7</sup> als fruchtbare Eigenheit der Soziologie vor einer methodologischen Hegemonie zu schützen versuchen.<sup>8</sup> Jedoch, egal wie die aktuellen Bewegungen auch von vorangegangenen Konfliktlagen unterschieden sein sollten: noch nie schien die deutsche Soziologie, ihren stetigen methodologischen und objekttheoretischen Divergenzen zum Trotz, einer auch organisationalen Fragmentierung und somit einem wirklich anomiegelandenen Zerfallsereignis so nahe zu sein.<sup>9</sup>

---

schichte, Nationalökonomie wie Religionswissenschaft, Ästhetik wie Demographie, Politik wie Ethnologie zusammenfanden, da die Gegenstände dieser Wissenschaften sich in dem Rahmen der Gesellschaft realisierten: die Wissenschaft vom Menschen sei Wissenschaft von der Gesellschaft. Zu dieser Vorstellung der Soziologie als Wissenschaft von allem Menschlichen überhaupt trug bei, daß sie eine neue Wissenschaft war und infolgedessen alle möglichen, sonst nicht recht unterzubringenden Probleme sich an sie herandrängten – wie ein neuerschlossenes Gebiet immer zuerst das Dorado von heimatlosen und entwurzelten Existenzen wird: die zuerst unvermeidliche Unbestimmtheit und Unverteidigtheit der Grenzen gewährt jedem das Recht, dort unterzukommen. Näher angesehen indeß, erzeugt dieses Zusammenwerfen aller bisherigen Wissensgebiete kein neues. Es bedeutet nur, daß alle historischen, psychologischen, normativen Wissenschaften in einen großen Topf geschüttet werden und diesem das Etikett: Soziologie – aufgeheftet wird. Damit wäre also nur ein neuer *Name* gewonnen, während alles, was er bezeichnet, in seinem Inhalt und seinen Verhältnissen schon feststeht oder innerhalb der bisherigen Forschungsprovinzen produziert wird". Vgl. Simmel, Georg (1992). *Soziologie*, Frankfurt am Main. S. 14-15.

<sup>6</sup> Vgl. Esser, Hartmut (2018). *Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust?*. In: Zeitschrift für Theoretische Soziologie 01/2018.

<sup>7</sup> Vgl. zur Geschichte des Begriffs "Multiparadigmatik" in der Soziologie: Neun, Oliver (2020). *Vom "Theorienpluralismus" zur "Multiparadigmatik"*, in: *Soziologie* 49/1. S. 23-42.

<sup>8</sup> Vgl. z.B. Hirschhauer, Stefan (2018). *Der Quexit*, in: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 01/2018. S. 153-167.

<sup>9</sup> Um hier auf substanzielle Dimensionen der Auswirkung des Multiparadigmenproblems der Soziologie hinzuweisen, welche hier nicht in den Fokus gebracht werden können und deren Hervorhebung aus Auswirkungen hervorgeht, die neueren Datums sind: Man hat für die gegenwärtige Verfassung der Soziologie (zumindest in Deutschland) zu konstatieren, dass sie mit inhärenten, sogar auch institutionellen, Zersplitterungssymptomen konfrontiert ist, da man sich nicht auf ein einheitliches, die Heterogenität unterschiedlicher Auffassungsformen sozialwissenschaftlicher Erkenntnisjustierungen schlüssig austarierendes, wissenschaftliches Selbstbild verständigen zu können scheint, welches die Pluralität unterschiedlicher Erkenntnisinteressen und methodologischer/epistemologischer Haltungen gegenüber dem Gegenstandsfeld des Sozialen integriert und die Kluft zwischen verschiedenen Überbrückungstypen theoretischer und empirischer Forschung einhegt. Vielmehr führt der Weg aktuell zu einem radikalen Zerwürfnis, welches sich mittlerweile in der Institutionalisierung der *Akademie für Soziologie* Ausdruck verschafft, jedoch unter ihrem umfassend klingenden Namen nur empirisch-analytische Sozialwissenschaft vorwiegend des deduktiv-nomologischen Modells nach Hempel und Oppenheim (bzw. des kritischen Rationalismus) zuzulassen scheint. Gründe hierfür kann man anhand einer kritischen Diagnose der

Wurden Konflikte zwischen sozialtheoretischen Positionen zuvor vorwiegend im Zusammenhang wissenschaftlicher Kritik soziologischer Strömungen aneinander ausgetragen, so geht es nunmehr eher darum, dass eine einsame Position öffentlichkeitswirksam den Anspruch erhebt, in der Kenntnis darüber zu stehen, was wissenschaftliche Rationalität und Erkenntnis für die Soziologie bedeuten würde und welche methodologischen Vorkehrungen zu treffen wären, um eine im Zustand ihrer Multiparadigmatik aus den Fugen geratenen Soziologie und dadurch diversifizierten soziologischen Forschung wieder auf die Spur der "Einheitswissenschaftlichkeit" zu bringen, die es ja eigentlich nie gab. Dies kommt momentan in der Bildung der *Akademie für Soziologie* und den Standpunkten ihrer Repräsentanten klar zum Ausdruck.<sup>10</sup>

Natürlich gab es z.B. mit der Gründung des *Instituts für Sozialforschung* durch Vertreter der Strömung der Kritischen Theorie schon vergleichbare Fälle. Jedoch scheint die Qualität heute insofern anders gelagert zu sein, da mit den Forschungsperspektiven des *Instituts für Sozialforschung* noch eine philosophisch verhältnismäßig klar umrissene Erkenntnishaltung verbunden war, welche der, ihrer Ansicht nach, ungenügenden, positivistisch oder szientistisch geprägten Rationalitätsauffassung des akademisch durchgreifend konventionalisierten und in der empirisch-analytischen Tradition stehenden Wissenschaftsverständnisses etwas entgegenhalten wollte, indem sie sozialphilosophische, aus Sichtweisen und Theorieanlagen des historischen Materialismus oder der dialektischen Philosophie im Allgemeinen gewonnene, kritische Komponenten und Reflexionen zu Bestandteilen ihrer interdisziplinär angelegten Theoriegenese machte. Somit entsprang die Kritische Theorie einer eher eindeutig alternativen Erkenntniskultur – nicht jedoch wirklich bezüglich vorhandener Denktraditionen und -strömungen innerhalb der Soziologie, sondern bezüglich eines durchschnittlich gelebten akademischen Wissenschaftshabitus. Es war also mehr ein mit größerer Prägnanz versehener Konflikt zwischen zwei zumindest idealtypisch verallgemeinerbaren Erkenntniskulturen, auch wenn die Vielfältigkeit sozialtheoretischer Perspektiven natürlich auch damals schon reicher war.

Heute scheint es hingegen eher darum zu gehen, die Soziologie wieder auf eine dezidiert szientistische Orientierung überhaupt verpflichten zu müssen, um den Ausfransungen ihrer mittlerweile ungeschminkt etablierten Multiparadigmatik und einer von der empirisch-

---

Verfassung soziologischen Forschens durch Münch nachvollziehen [vgl. Münch, Richard (2018). *Soziologie in der Identitätskrise: Zwischen totaler Fragmentierung und Einparadigmenherrschaft*, In: Zeitschrift für Soziologie, 47(1), S. 1-6]. Sie weist allerdings ferner auch darauf hin, dass mittlerweile umfassende Einschränkungen der Möglichkeiten zur theoretisch reflexiven Ausarbeitung von Integrationsmöglichkeiten unterschiedlicher Positionen entstehen, indem die, mit dem aktuellen wissenschaftlichen Publikationsbetrieb gegebenen, Bedingungen darauf hinauslaufen, Monographien, also breit angelegte theoretische Reflexionen, zum Aussterben zu verurteilen. In Anbetracht dieses Aspektes würde es auch naheliegen zu kontrollieren, ob sich mittlerweile nicht auch, dem konkreten akademischen Handeln äußerliche, strukturelle Momente des soziologischen Forschungsbetriebs etabliert haben könnten, welche die praktischen Vermittlungsspielräume zu sehr einschränken, um noch wirkliche grundlagentheoretische Integration gewährleisten zu können. Dies wäre sicherlich eine notwendig zu vollziehende Zuwendung zu den Problemen, die hier allerdings nicht angegangen wird. Die vorliegende Arbeit beschränkt sich auf eine Beschäftigung mit den Integrationsproblemen auf einer Ebene der epistemologischen Sinnbestimmungsbedingungen und kommt somit von der entgegengesetzten Seite her.

<sup>10</sup> Insgesamt befindet sich Essers Perspektive (Fußnote 5) jedoch repräsentativ auf der Argumentationslinie, welche die *Akademie für Soziologie* vertritt, indem weitestgehend eine Orientierung der Soziologie nach dem analytisch-deduktiven Modell des kritischen Rationalismus und seinem empirischen Falsifikationismus gefordert wird. Die *Akademie für Soziologie* möchte eine Dachgesellschaft neben der DGS für all jene bilden, welche dieses Wissenschaftsmodell vertreten. Vgl. auch die Satzung der AfS: <https://akademie-soziologie.de/wp-content/uploads/2019/12/Ziele-und-Aufgaben-Akademie-Soziologie-Grundsatz-09-2019.pdf>

analytischen Richtung befürchteten, durch bestimmte Strömungen in der Multiparadigmatik bewirkten Profillosigkeit empirischer Forschung entgegenwirken zu können. Heute steht also nicht mehr so sehr etwas wie z.B. die Dichotomie zwischen Positivismus und Dialektik zur Debatte, sondern die Frage, ob eine Multiparadigmatik der Soziologie an sich schützenswert und fruchtbar wäre oder nicht. In gewisser Weise fällt der Konfliktgehalt, sehr vereinfacht gesagt, so aus: Multiparadigmatik vs. szientistisch orientierter Einheitswissenschaft. Hierbei vertreten die Gewährsmänner methodologischer Vereinheitlichung eine verhältnismäßig konzise, oft am kritischen Rationalismus orientierte Position. Gegner weisen hingegen darauf hin, dass viele Paradigmen der Soziologie nicht unter die methodologischen Prämissen der empirisch-analytischen Orientierung und ihren durchaus sozialtheoretische Ansichten präjudizierenden Hintergrundannahmen subsummiert werden können, was insbesondere neuere Ansätze der Soziologie einschließt, wie sie oben, noch sehr lose und unscharf, über den Hinweis auf sozialtheoretische Varianten postmodernen und nachmetaphysischen Denkens angesprochen werden sollten. Insgesamt ist die Sach- und Argumentationslage hierbei eher sehr diffus, da nur eine Seite eine wirklich dezidierte erkenntnistheoretische (bzw. wissenschaftstheoretische) und auch eine, latent hiermit konfundiert, objekttheoretisch justierte Position vertritt, insofern der kritische Rationalismus eher methodologisch individualistisch orientiert ist. Gerade die zweite Dimension bleibt unter den von der empirisch-analytischen Strömung gesehnen Möglichkeiten einer an methodologisch einheitlichen Kriterien orientierten Gleichbehandlung soziologischer Theorienvielfalt und ihren objekttheoretischen Differenzen jedoch eher verschattet. Die andere Seite macht hingegen geltend, dass bestimmte objekttheoretische Orientierungen in der Soziologie inkommensurabel sind. Sie verzichtet hierbei aber eher auf die Präzisierung eines optionalen erkenntnistheoretischen Profils unter dem die Multiparadigmatik in allgemeiner Hinsicht zu verteidigen wäre. Positionen, die auch erkenntnistheoretische Reichweite in dieser Hinsicht besitzen könnten, findet man jedoch, was meist nicht genauer herausgestellt wird, bei konkreteren Theorieexponenten innerhalb der Multiparadigmatik. In der Kerndebatte wird hierauf jedoch nicht näher eingegangen und Multiparadigmatik momentan eher pauschal, ohne direkten Bezug auf epistemologische Alternativen, verteidigt.

Natürlich steckt in dieser Beschreibung, gerade in ihren letzten Passagen, ein Paradox. Man kann nicht zugleich paradigmatische Inkommensurabilität behaupten und beanstanden, dass es keine einheitliche erkenntnistheoretische Oppositionsposition geben würde. Man kann aber behaupten, dass es in einem eigenständigen Diversitätsausschnitt sozialtheoretischer Positionen innerhalb der soziologischen Multiparadigmatik Ansätze epistemologischer Reichweite gibt, die jeweils dezidierte Oppositionsoptionen darstellen. Die soziologische Multiparadigmatik, bezogen auf ihre sozialtheoretischen Ansätze, ist schlicht kein Raum epistemologischer Indifferenz, wodurch nur die empirisch-analytische, an Sinnelementen des kritischen Rationalismus orientierte Richtung ein umfassendes Modell dafür transportieren würde, wie rationale Erkenntnis veranlagt ist und Soziologie daraufhin als Wissenschaft einzurichten sei. Insofern ergibt sich hier ein problematisches Ungleichgewicht, da alternative Erkenntnispositionen und ihr Orientierungswert für eine Beurteilung wissenschaftlicher Erkenntnisformen in der Soziologie eher hinter der Verteidigung der Multiparadigmatik verborgen bleiben.

Der springende Punkt ist nun, dass der Autor der Auffassung ist, dass bezüglich vieler neuerer Positionen soziologisch sozialtheoretischen Denkens, welche sich nicht recht unter wissenschaftstheoretische Kernprämissen einer szientistischen Erkenntnishaltung subsummieren lassen, sondern für diese in unterschiedlichsten Hinsichten irritierend wirken müssen, angenommen werden kann, dass sie ihre Theorien unter Bedingungen erkenntnistheoretischer Revisionen der neueren Philosophiegeschichte bildeten, die ihnen eine verhältnismäßig einheitliche epistemologische Fundierung geben. Ihre Theorieperspektiven stellen Auflösungsergebnisse von Legitimationsrückhalten der szientistischen Rationalitätsauffassung dar. Treffender müsste man sogar konstatieren, dass neuere Ansätze soziologisch sozialtheoretischen Denkens hierdurch objekttheoretische und – darüber teilweise vermittelt – oft epistemologische Gemeinsamkeiten in der Beurteilung von Erkenntnis teilen, die aus ihnen Repräsentanten einer eigenständigen Klasse von zumindest familienähnlichen Perspektiven auf Erkenntnis und ihrer Zielsetzung machen.

Am leichtesten kann man das daran ablesen, dass viele neuere Sozialtheorien als innovierende Grenzgänger und Vermittler zwischen Philosophie und Sozialtheorie bezeichnet werden könnten, welche zwischen diesen Reflexionsbereichen bestehende Grenzen eigentlich letztlich sogar auflösen. Sie bilden entweder selbstständige, soziologisch informierte, objekttheoretisch-epistemologische Amalgame aus, oder vertreten zumindest Anschauungsweisen bezüglich Erkenntnis, welche ihren Charakter nicht unabhängig von sozialtheoretischen Ansichten neuerer Prägung deuten lassen. Hiermit ist gemeint, dass sich bei ihnen erkenntnistheoretische Konsequenzen nicht mehr methodologisch von ihren objekttheoretischen Ansichten scheiden lassen, was bezüglich sozialtheoretischer Ansätze ja eigentlich zwar noch nie wirklich möglich war, jedoch bestimmen sie Erkenntnis nun viel eindeutiger als zuvor von dem aus, was theoretisch im Sozialen gesehen wird. Mit ihren sozialtheoretischen Ansichten einhergehend vertritt man also noch dezidierter, als z.B. zu Zeiten von Max Weber, Emil Durkheim oder Georg Simmel, auch vorwiegend eigenständig gebildete und dadurch weitestgehend selbstständige, sozialtheoretisch-erkenntnistheoretische Positionen, die sich jedoch dennoch aufgrund von reflexiven Verarbeitungsprozessen philosophischer und sozialtheoretischer Ansätze bestimmter Herkunft und neuerer Prägung ergaben.

Am prägnantesten tritt dies wahrscheinlich bei den Theorien von Jürgen Habermas, Niklas Luhmann oder Michel Foucault hervor. Ihre dennoch stark distinkten Erkenntnisauffassungen sind unmittelbar selbstreferenziell an ihre sozialtheoretisch und philosophiegeschichtlich reflektiert gebildeten Grundpositionen gebunden. Zwischen diesen Theorievarianten existieren zwar fraglos überaus markante Unterschiede. Dennoch ist die bei ihnen bemerkbare Tendenz dazu, dass hier nicht nur schlicht methodologische Modifikationen an bestehenden erkenntnistheoretischen und objekttheoretischen Positionen vorgenommen werden, indem sie z.B. vermittelt werden, um sie adäquater an den Gegenstand des Sozialen anzupassen und vorwiegend eine angemessenere Gegenstandserkenntnis zu gewährleisten, so wie es bei den erwähnten Pionieren der Soziologie noch hauptsächlich geschah, sondern sich bei ihnen erkenntnistheoretische Grundhaltungen daraus ergeben, dass sie von jeweilig sozialtheoretisch imprägnierten Verständnisweisen des Sozialen und ihrer Verarbeitung aus gebildet werden und sich stärker von dort aus, vermittels ihrer sozialtheoretischen Sichtweisen, rechtfertigen und nicht invers, an sich schon überaus markant. Bei ihnen wird Erkenntnis sozialtheoretisch aufgefasst und bestimmt und nicht erkenntnistheoretisch oder methodologisch

danach gefragt, wie man rationale Erkenntnis über den Gegenstand des Sozialen gewinnen könnte. In welchem Maße Erkenntnis rational sein könnte, ob sie es ist, ob sie es überhaupt sein kann usw., hängt von den strukturellen und Erkenntnisgenese in ihrer Praxis bestimmenden sozialen Konfigurationen der Wissensgenese ab. Hier muss man also ein Primat sozialtheoretischer Auffassungen annehmen, welches den erkenntnistheoretischen Grundhaltungen zumindest teilweise vorausliegt. In sehr starker Vereinfachung und Vereinheitlichung kann man sagen, dass von ihnen folgende Sichtweisen auf Erkenntnis erzeugt werden: In Wissenssystemen aufgehobene Weltbilder und die in sie eingebetteten Rationalitätsvorstellungen und Maßstäbe, an denen Wissensprodukte gemessen werden, werden viel stärker als zuvor als arbiträre Reflexe sozialer Dynamiken und sie flankierender sozialer Regelstrukturen verstanden, welche Subjekte erzeugen und die durch Subjekte erzeugt werden. Die Bedeutung von Wissen und Rationalität wird viel stärker im relativen Bezug auf jeweilige Sozialformen als Wissensgeneratoren interpretiert. Hierbei müssen nicht unbedingt Gesetze angenommen werden, welche nicht an jeweils spezifische soziale Konfigurationen gebunden wären. Allgemeine sozialtheoretische Gesetze sind vielmehr solche, welche verständlich machen, wie es zu Konstitutionsgeschehnissen kontingenter Sozialformationen mit eigenauthentischen Regelstrukturen und Dynamiken der Wissensgenese kommen kann. Bereiche von Gesetzmäßigkeiten sozialer Phänomene haben viel eher Eigenschaften der Selbstvariation und können sich selbst pluralisieren und ausdifferenzieren. Nicht das dies zuvor nicht auch schon in sozialtheoretischen Perspektiven angelegt gewesen wäre, nur die Änderung der Geltungsrichtung von Ansichtsweisen bezüglich Erkenntnis – von sozialtheoretisch objekttheoretischen Ansichten zu solchen epistemologischer Relevanz und nicht von erkenntnistheoretischen Annahmen zur gegenstandsbezogenen Theoriegenese – ist doch schon sehr markant.

Hiermit können nun jedoch unterschiedliche Effekte in Zusammenhang gebracht werden, welche sich auf die Qualität der aktuellen Multiparadigmatik und deren Einschätzungen auswirken. Zum einen ist solchen Theorien in gewisser Weise Multiparadigmatik als Soziales Phänomen theoretisch begreiflich. Vertreter solcher Theorieperspektiven können in der soziologischen Multiparadigmatik selbst unter Umständen also einen quasi-natürlichen Sozialzustand, zumindest unter Bedingungen ausdifferenzierter Gesellschaften, sehen. Zum anderen vertreten sie epistemologische Konkurrenzperspektiven gegenüber Erkenntnisauffassungen szientistischer Prägung. Ferner können ihre sozialtheoretisch geladenen Erkenntnisauffassungen sich in einem breiten Spektrum ansiedeln, welches von einer Neutralität gegenüber unterschiedlichen Rationalitätstypen (bzw. bestimmten Verfahrensformen der Wissensproduktion und Ergebnisproduktion: Luhmann), über revidierte Möglichkeitenabwägungen einer Begründung praktischer Vernunftansprüche gegenüber sozialen Prozessen der Wissensgenese nach traditionell philosophischen Maßstäben (Habermas), bis hin zu erkenntniskeptischen Positionen reicht. Letzteres findet jedoch ebenfalls eher unter Bezugnahme auf praktische Vernunftansprüche statt, die im weitesten Sinne z.B. mit Verwirklichungsansprüchen von Freiheits- und Selbstbestimmungsidealen assoziiert sein können, nur dass hierbei mit der konstitutiv soziale Ordnungszustände erzeugenden Wirkung konventionalisierter Erkenntnisformen, die in ihren normiert objektivierenden Eigenschaften liegen, in genereller Hinsicht permanent ablaufende soziale Machtdynamiken in Verbindung gebracht werden (Foucault). So gesehen kann es unter Perspektiven der letzten Prägung nicht nur eine sozialtheoretische Toleranzhaltung gegenüber einer objekttheoretisch erklärbaren Multiparadigmatik des eigenen

Faches geben, sondern eindringlich kritische Vorbehalte bezüglich der dominant verfügbaren Ägide einer bestimmten Form rationaler Wissensgenese und -verarbeitung. Durch sie kann die soziologische Multiparadigmatik sogar als positiv zu bewertendes Emanzipationsphänomen wertgeschätzt werden. Einer Perspektive auf Wissenschaftseinheitlichkeit stehen insofern sozialtheoretisch in ähnliche Richtungen justierte Perspektiven innerhalb der soziologischen Multiparadigmatik gegenüber. Von ihnen kann Multiparadigmatik nicht nur verstanden werden, sondern gar verteidigt. Dies durchaus auch unter eindeutigen Theorieperspektiven und der mit ihnen vermittelten Auffassungsweisen von Erkenntnis.

Auf der anderen Seite können alle Perspektiven, welche Multiparadigmatik im Erkenntnisbereich in dieser Weise theoretisch fassen können, als sozialtheoretische Vertreter des Vollzugs einer Dynamik aufgefasst werden, welche hier später als "Soziologisierung der Erkenntnisfrage" bezeichnet werden wird. Diesbezüglich könnte man auch von einer "Epistemologisierung von Sozialtheorien" sprechen. Nach Auffassung des Autors sind dies zwar ineinander hineinspielende, komplementäre, nicht aber identische Bewegungen. Unter "Soziologisierung der Erkenntnisfrage" kann, im Sinne der vorliegenden Arbeit, ein Prozess von Transformationen philosophischer Auffassungsweisen bezüglich epistemologierelevanter Kategorien (Subjekt, Sprache, Welt) und ihren Relationierungen verstanden werden, durch welche sich Erkenntnisauffassungen letztlich generell darauf ausrichteten, Erkenntnis vom Sozialen aus verstehen zu müssen, ohne sie hierbei noch von, vom Sozialen unabhängigen, transzendentalen Bezugspunkten herkommend denken zu können, die einem bestimmten Erkenntnis- und Rationalitätsverständnis eine nicht sozialrelative Universalitätsgeltung zuschreiben könnten.

Die Grundidee ist hierbei, dass sich Erkenntnistheorien konstituieren müssen, indem sie zwischen Auffassungen über Subjekt, Sprache und Welt (bezüglich der Soziologie: soziale Realität) vermittelnde Gesamtkonzepte etablieren und hierbei inhaltlich unterschiedlich ausgelegte und daraufhin hierarchisch unterschiedlich relationierte Konfigurationsmodelle der Funktions- und Verhältnisbestimmung dieser Elemente etablieren, um hierdurch zu definieren, wie Erkenntnis adäquat erzeugt werden kann, wodurch wiederum Erkenntnisanforderungen unterschiedlich, je nach Konfiguration, bestimmt werden. Hierarchisierungsstrukturen in den Relationierungen dieser Elemente erzeugen transzendentalphilosophische, teils metaphysikgeladene Erkenntnisauffassungen. Es änderten sich jedoch die konfigurativen Gewichtungen zwischen den Elementen der Erkenntnisrelation mit der Zeit, bis sie letztlich eine Art erkenntnisgenerative Gleichschaltung erfuhren.

Ohne an dieser Stelle genauer auf diesen Punkt eingehen zu können, kann man sagen, dass über diese Dynamik, von philosophischer Seite aus, die Voraussetzungen dafür gelegt wurden, dass man Erkenntnis primär als Sozialphänomen zu verstehen beginnen konnte, indem die mit den einzelnen Komponenten der Erkenntnisrelationen verbundenen Themenfelder immer mehr detranszendentalisiert und somit objektiven Beschäftigungen mit den tatsächlichen Verhältnissen der realen Erkenntnisproduktionsstrukturen zugeführt wurden. Von der Seite der soziologisch objekttheoretischen Ansätze aus, in deren Themenfelder Subjekt, Sprache und soziale Realität immer schon als theoretisch auszulegende Zentralkomponenten sozialer Dynamiken hineinfielen, wurden hingegen die traditionell philosophischen Auffassungsweisen dieser Elemente im Zuge objektiver Auseinandersetzungen mit realen Zuständen irritiert, da die Formen ihrer erkenntnistheoretischen Idealisierung nicht mit den



Gegebenheiten der sozialen Realität zusammenzupassen scheinen. Ferner wurde in der soziologischen Theoriegenese immer stärker auch auf solche philosophischen Konzepte zurückgegriffen, welche Komponenten der mehr idealisierten Anschauungsweisen schon aufgebrochen haben. In dieser Richtung liegen mehr solche komplementären Bewegungen, welche hier als "Epistemologisierung der Sozialtheorie" bezeichnet wurden. Denn sollte keinem der Elemente der epistemologischen Konfigurationen noch ein transzendentaler Stellenwert zuerkannt werden können, so fallen in gewisser Weise letztlich alle Bestimmungsmöglichkeiten der Bedeutung von Erkenntnis in den theoretisch auszulegenden Themen- und Definitionsbereich einer Wissenschaft selbst hinein, die objekttheoretische Aussagen über diese Elemente und ihre Beziehungs- und Wirkungsverhältnisse treffen kann. Beides läuft in den neueren Sozialtheorien, so die Annahme des Autors, zusammen, wohingegen bei szientistischen Erkenntnisausrichtungen diese Entwicklungen nicht in voller Konsequenz zum Tragen gebracht werden. Insofern wäre doch zumindest zu kontrollieren, wie sich Integrationsperspektiven von der anderen Seite, also von der Seite einer Soziologisierungstendenz der Erkenntnisfrage und den unterschiedlichen, in diese Richtung gehenden, sozialtheoretischen Positionen aus, deuten lassen könnten. Wie wäre also von ihren Bedingungen aus gesehen, eine rational agierende und von ihnen ausgehend integrierte Wissenschaftsgemeinschaft der Soziologie vorzustellen?

An dieser Stelle sei noch auf bestimmte thematische und strukturelle Einschränkungen der später folgenden Studien hingewiesen. Zu den thematischen Einschränkungen ist zu sagen: Sie werden sich in stärkerem Fokus auf diejenigen Dynamiken konzentrieren, die unter der Bezeichnung "Soziologiesierung der Erkenntnisfrage" gefasst wurden. Das hat zwei zentrale Gründe: Erstens geht aus einer Konzentration auf diese Entwicklungen besser hervor, wieso bestimmte Vertreter neuerer, sozialtheoretischer Standpunkte teils auch solche von optionalen Erkenntnismodellen sind. Sie bildeten ihre Sozialtheorien nämlich unter identifizierbaren Effekten der neueren Erkenntniskritik aus, die zu einer Gleichschaltung der epistemologischen Bedeutungen von Subjekt, Sprache und sozialer Realität beitrugen und hierdurch zur Bildung einer paradigmatisch neuen Relationierungsgestalt dieser drei Elemente führten. Somit kann man einerseits ihren epistemologischen Sonderstatus als Oppositionspositionen gegenüber der szientistischen Erkenntnisausrichtung besser bestimmen und andererseits nach Vermittlungsmöglichkeiten zwischen ihnen suchen. Zum anderen macht diese Konzentration überhaupt klar, unter welchen Voraussetzungen es zu einer Ausbildung sozialtheoretischer Epistemologien kommen konnte und was im Sinne des Autors genauer unter Transformationen epistemologischer Konfigurationen zu verstehen ist. Um dieses Erklärungsmodell verständlich zu machen, wird deswegen stark auf die Philosophiegeschichte bezug genommen werden und in einer Zwischenphase der Arbeit eine Referenz auf Sozialtheorie fast verloren gehen. Thematische Bezüge darauf, was hier als "Epistemologisierung der Sozialtheorie" bezeichnet wurde, werden dieses Interludium jedoch flankieren. Einmal indem auf einige objekttheoretische Dynamiken der neueren Sozialtheorie angespielt werden wird, durch die zentrale Konzepte eines philosophiegeprägten Subjektverständnisses irritiert werden; andererseits insofern anhand der Theorien von Foucault und Habermas bezüglich ihrer epistemologischen Implikationen veranschaulicht werden soll, wie in ihnen beide Dynamiken zusammenschließen, diese dabei jedoch dennoch distinkte Sozialtheorien mit unterschiedlichen Konnotationen der Erkenntniseinschätzung entstehen lassen. Das hier begonnene Unterfangen ist also notwendig ergänzungsbedürftig und defizitär und müsste stärker durch Betrachtungen von Be-

wegungen der Ebene sozialtheoretischer Gegenstandsauffassungen ergänzt werden. Ferner wird oft auf Luhmanns Bedeutung in diesen Entwicklungen angespielt werden. Seine Theorie wird hier zwar als Bezugspunkt genutzt, um Kontraste hervortreten zu lassen, sie wird jedoch keine umfassendere Behandlung erfahren. Dies einfach deswegen nicht, weil er zu spät in den Aufmerksamkeitsbereich des Autors trat. Auch diesbezüglich besteht also noch Nachholbedarf. Zu den strukturellen Einschränkungen: Es handelt sich hier um systematisierte Studien; nicht um die systematische Darstellung z.B. eines in sich schon weitestgehend konsistenten Theorieansatzes. An vielen Stellen dominieren eher noch auszufüllende Wissens- und zukünftig aufzufangende Verständnislücken, wodurch die Formation der vorgetragenen Überlegungen eben zwar versuchsweise systematisiert werden konnte, um bestimmten, eventuell generalisierbaren Ergebnishinsichten Kontur verleihen zu können. Zugleich ist die Formation jedoch, aus der Perspektive des Autor selbst heraus, noch als überaus fragil und an vielen Stellen ergänzungs- und auslegungsbedürftig zu bezeichnen. Hiermit soll ausgedrückt werden, dass der Zustand, in dem die im weiteren Verlauf vorgestellten Überlegungen stehen, eher noch Projektcharakter besitzt. Die vorgelegte Arbeit bildet insofern ein Entwicklungsstadium ab und kein zur Genüge vollständig durchformtes Ergebnis.

Es werden einleitend nun noch Abschnitte folgen, welche genauer anzeigen sollen, wie sich die hier vertretene Perspektive auf die Interpretation der Problemgehalte soziologischer Multiparadigmatik in ihrem aktuellen Zustand auswirkt; in welcher Art Irritationen durch bestimmte Sozialtheorien verursacht werden; welche genaueren Bezüge sie zur Philosophiegeschichte besitzen und welche Bearbeitungsstrategien daraufhin abgeleitet werden. Die meisten dieser Abschnitte sind jedoch als sehr grobe Kommentare und Orientierungshilfen zu verstehen, die eher schon Charakterzüge von Ergebniskondensaten aufweisen. Die Hauptteile der Arbeit liefern eine ausführlichere Entfaltung dieser Punkte und begründen zentrale Kernthesen, welche die Lösungsorientierung anleiten.

#### b) Problemaspekte soziologischer Multiparadigmatik aus epistemologischer Perspektive

Mit den einleitenden Fragen wurde noch sehr lose ein Bezugspunkt gesetzt, welcher den Überlegungen der vorliegenden Arbeit einen besonderen Fokus der Problemhinsicht und insofern -aufbereitung verleiht. Dieser weicht von durchschnittlich verfolgten ab. Von ihm aus werden in der vorliegenden Arbeit Gründe zentraler Konflikte zwischen soziologisch sozialtheoretischen Ansätzen und Problemen ihrer Auflösung dadurch in Aufmerksamkeit gezogen, indem gleichzeitig akzentuiert wird, dass ein Verständnis dieser Konflikte es voraussetzen würde, Einsicht in neuere Transformationen epistemologischer Tragweite und ihrem Zusammenhang mit objekttheoretischen Variationen in der neueren Soziologie zu gewinnen. Seine strategische Setzung geht folglich von der Unterstellung aus, dass sich in den Formationsbewegungen soziologisch sozialtheoretischen Denkens, insbesondere solchen der neueren Ansätze, bestimmte, wissenschaftsalltägliche Grundhaltungen und Überzeugungen epistemologischer Orientierbarkeiten transformierende Momente von Entwicklungen der Erkenntniskritik auswirken, die berücksichtigt werden müssten, wollte man sich konstruktiv und mit den sozialtheoretischen Ansichten selbst verträglich mit einer Abwägung und Ausarbeitung von Lö-

sungsperspektiven auseinandersetzen, welche sich neuralgischen Problemen eines Konsolidierungsvermögens der Soziologie annehmen. Es wird hier also zugrundegelegt, dass sich Probleme fehlender Einigkeit zwischen Exemplaren soziologisch sozialtheoretischer Standpunkte weder über rein objekttheoretisch bleibende Synthesen zur Vereinheitlichung einer regionalontologischen Gegenstandsauffassung noch über partikularistisch bleibende, wissenschaftstheoretische Theorievergleichsversuche beheben lassen können. Ersteres nicht, da neuere objekttheoretische Synthesen grundsätzlich auch epistemologische Konsequenzen mobilisieren, die wissenschaftslogisch reflexiv geltend gemacht werden müssten, insofern aus ihnen modifizierte Erkenntnisperspektiven resultieren. Man kann ihre objekttheoretischen Konsequenzen nicht instrumentell darauf reduzieren, sie schlicht zu Forschungszwecken in gegenstandsorientierende Anwendung zu bringen, ohne zugleich ihre epistemologisch speziell gerichteten Implikationen in Rechnung zu stellen. Sie sind schlicht nicht als epistemologisch neutral anzusehen und können deswegen nicht einfach unter jeden Wissenschaftshabitus subsummiert werden. Die zweite Variante erscheint dysfunktional aus verwandten Gründen heraus: Wenn man für die Soziologie annimmt, dass Theorien unterschiedlichster epistemologischer Justierungen aktiv sind, die selbst zur Disposition stehen, scheint es keinen Sinn zu machen, sie unter Maßstäben zu bearbeiten, die den epistemologischen Implikationen der neueren gegenstandstheoretischen Ansichten innerhalb der Soziologie äußerlich bleiben, und welche insofern nicht auf die Schnittmengen zwischen Besonderheiten von oberflächlich partikular anmutenden Ansichten der soziologisch wissenschaftlichen Zuwendung zu dem Phänomen der Erkenntnis selbst (als sozial bedingtes verstanden) abgestimmt sind.

Insofern hier epistemologische Orientierungen verändernde Effekte angenommen werden, welche durch Modulationen von neueren Gegenstandshinsichten erzeugen werden, kann es keine gegenstandstheoretisch probaten Synthesen geben, ohne zugleich kritisch eingreifende Modifikationen am konventionell vertretenen epistemologischen Selbstbewusstsein der Soziologie vornehmen zu müssen. Insbesondere geht es hier vorerst hauptsächlich darum zu zeigen, dass nicht jede regionalontologisch spezifizierte Gegenstandsauffassung in der Soziologie (und gerade solche der neueren Soziologie nicht) sauber unter die epistemologische Direktive des Szientismus (oder ihm zumindest nahe stehenden Wissenschaftslogiken) subsummiert werden kann. Das gilt zumindest nicht oder nicht mehr, und zwar hier notwendig kritisch zu begründen, in vollständiger Reduktion auf die mit ihr einhergehenden, hintergründig angewendeten, kategorischen Gegenstandsauffassungsformen. Die szientistisch epistemologische Konfiguration büßt gegenüber neueren soziologisch sozialtheoretischen Positionen und ihren eigenen epistemologischen Justierungen an Plausibilität ein und kann deswegen auch nicht mehr als Autorität für eine Definition von Kriterien objektiver und rationaler Erkenntnis gelten. Zumindest gilt das dann, wenn es um die Soziologie geht, in der sich bemerkbare Desiderate modifizierter Erkenntnisverständnisoptionen bilden.

Somit wird über diesen Bezugspunkt eine methodologisch oft wirksame Annahme der Abtrennbarkeit objekttheoretischer und epistemologischer Implikationen aufgegeben werden. Diese bedingt es, dass man gemeinhin glaubt, man könne gegenstandstheoretisch disparate theoretische Ansichten der Soziologie unter wissenschaftslogisch verfügbarer Gleichbehandlung und somit Ausschaltung ihrer immanent epistemologischen Konnotationen überhaupt vergleichen, selektieren und daraufhin synthetisch hierarchisieren. Diese "Abtrennungsregel", welche aus einem kategorisch angewendeten Erkenntnisobjektbild (dessen Grundlagen später

noch dargestellt werden müssen) der szientistischen Orientierung heraus resultiert, eliminiert schlich notwendig erscheinende Synthesestrategien, welche in der Soziologie überhaupt Bildungsprozesse erzeugen könnten, von denen ausgehend die Gewinnung eines kritisch abgewogenen und probaten epistemologischen Selbstbewusstseins derart möglich wäre, dass es in konsistente Korrespondenz mit den Elementen revidierter Neuerungen grundlagentheoretischer Gegenstandshinsichten in der Soziologie treten könnte. Die Herstellung eines vermittelnden Integrationsverhältnisses wird in szientistischer Perspektive, grob gesagt, insofern unterbunden, da mit ihr der Glaube an eine zwar optimierbare aber im Grunde nicht relative Form rationaler Erkenntnis und der Synthesemöglichkeit von in ihr erzeugten Erkenntnisbeiträgen gesetzt wird, die zwar die Bildung innovativer objekttheoretischer Ansätze noch zulässt, diese jedoch daran bindet, unter dieser spezialisierten Erkenntnisperspektive und solchen mit ihr korrespondierenden Restriktionen eines korrespondenztheoretisch angelegten Erkenntnisobjektbildes verarbeitungsfähig zu bleiben. Es wird also weitestgehend die Option neutralisiert, dass objekttheoretische Variationen in der Soziologie auch die epistemologische Justierung transformieren können, wodurch sie (die szientistische Orientierung) sich eher einseitig gegen transformierende Irritationen, wenn auch nicht gegen Anpassungen, immunisiert. Diese Veranlagung der Scheidung von Methodologie und Objekttheorie, wobei die szientistische Methodologie schon bestimmte objekttheoretische Präferenzen setzt, geleitet, aus Sicht der hiesigen Problemauffassung, insbesondere für die Soziologie zu der Kalamität, dass eine problemlösende Begegnung mit dem Faktum ihrer speziellen Pluralität divergenter Ansätze soziologisch sozialtheoretischen Denkens entweder vorwiegend dadurch stattfindet, dass man entweder versucht, im Kontext gewohnter wissenschaftstheoretischer Präferenzen, die methodologischen Vergleichsperspektiven zu optimieren oder gegenstandstheoretische Synthesen zu erzeugen, welche grundlagentheoretisch diametral angelegte Ansätze vermitteln, wobei hieraus gewonnene Ergebnisse wiederum unter den vorherrschend gewohnt konventionalisierten Präferenzen operationalisiert werden können müssen. Die Möglichkeit hingegen, dass, von den neueren Resultaten gegenstandstheoretischer Synthesen aus und in Anbetracht ihrer epistemologischen Implikationen, eventuell die epistemologische Reflexion der Soziologie selbst in ein von konventionalisierten Erkenntnisauffassungen abweichendes Evaluationsgefüge zu übersetzen wäre, wird größtenteils ausgeblendet oder zumindest stark verschattet. In Anbetracht der Impulse neuerer Ansätze in der Soziologie scheint jedoch allererst metamethodologisch, nämlich epistemologisch, geprüft werden zu müssen, ob sie sich überhaupt den epistemologisch speziell normalisierten Grundüberzeugungen szientistischer Erkenntniskalibrierungen fügen könnten oder nicht vielmehr selbst Beiträge zur Formierung modifizierter Optionen eines Verständnisses rationaler Erkenntnis oder zumindest eigenständiger Verfahren der Kontrolle und Prüfung von Voraussetzungen ihrer Möglichkeit, aus Aspekten soziologischer Aufgeklärtheit heraus und unter ihren transformierten Gegenstandshinsichten, leisten. Es kann in Anbetracht der irritierenden Beiträge neuerer Sozialtheorien und ihren auch epistemologisch variierten Standpunkten angenommen werden, dass sie tendenziell Bewegungen vollziehen oder einige eine solche schon durchgreifend vollzogen haben, welche die erwähnte Abtrennung von Reflexionsbereichen moderat oder vollständig aufheben, bzw. immer kenntlicher werdend überbrücken. Über sie deutet sich folglich die Etablierung eines anderen Typus (vielleicht ein zurückgewonnener aber unter neue Vorzeichen gestellter) von synthetisch vermittelnden Leistungen an, welche die soziologische Kontrolle und Erklärung von Eigenarten der

Rationalität akademisch gewohnter Erkenntnistätigkeit selbst zum Element haben. Da nun alle Versuche, welche im Rahmen der Trennung arbeiten, keine wirklichen Lösungen für das Problem einer Multiparadigmatik in der Soziologie bereitzustellen scheinen, soll hier kontrolliert werden, welche Potenziale in ihrer Auflösung (derjenigen der "Abtrennungsregel") liegen könnten. Hier werden also die Gründe der szientistischen Trennung als Problem und nicht als Möglichkeit zur Lösung des soziologischen Problems einer Multiparadigmatik identifiziert.

Eine in diese Richtung gehende Gegenprobe, so die These der vorliegenden Arbeit, könne zur Bewusstmachung von Momenten und Bedingungen epistemologischer Integrationspielräume beitragen, von deren Instanz aus viele methodologische und objekttheoretische Kontroversen in der Soziologie eventuell als obsolet ausgewiesen werden können, indem man so kritisch nach der Berechtigung ihrer normalisierten Geschiedenheit fragt. Zumindest gilt dies dann, wenn man hypothetisch zu akzeptieren bereit ist, dass man sich in paradigmatischen Transpositionen einzurichten hätte, die sich in der epistemologischen Atmosphäre aktueller Prägung dominant für die Soziologie in Geltung zu bringen beginnen. Eine kritisch unreflektierte Neutralisierung der Relevanz dieser Effekte müsste in gemäßigter Konsequenzen, nach hier vertretener Meinung, einen vielleicht nur latent bemerkbaren Ausschluss bestimmter Theorieperspektiven oder eine Verknappung ihrer Erkenntnisbeiträge in der Soziologie zur Folge haben, wobei gerade die innovativsten Impulse neuerer Ansätze hierdurch an zu verarbeitender Fruchtbarkeit einbüßen. Oder sie würden radikaler gar, aus szientistischen Erkenntnishaltungen heraus, als unwissenschaftliche Beschäftigungen mit dem Sozialen markiert und somit ausgeschlossen werden müssen. Beides kann jedoch nicht auf der Linie eines "rational" und "objektiv" kritischen Umganges mit Fragen und Beantwortungsversuchen darüber liegen, was Erkenntnis für die Soziologie überhaupt "vernünftig" bedeuten kann, gehen Sichtweisen in ihr (bzw. von Grenzgängern sowohl stark durch Soziologie und Philosophie geprägten Denkens) doch immer mehr dazu über, Erkenntnis als sozialaktiven und sozialbedingten Faktor des Sozialen selbst wie auch die Frage nach ihrer Vernünftigkeit als historisch und sozial situiert zu begreifen.<sup>11</sup>

Ein Entwinden aus der Aufgabe, innerhalb dieser irritierenden Entwicklungen nach neu zu tarierenden Haltepunkten zu suchen, welches in einem Festhalten gewohnter Erkenntnishaltungen liegt und nur halbherzig reflektierte Kritik und Reform ermöglichen kann, scheint dem Ausmaß an Wirkungen der bemerkbaren wissenschaftskulturellen Transformationen epistemologischer Orientierungen in der Soziologie, der Philosophie und ihren Wechselverhältnissen hinweg schlicht nicht mehr adäquat zu sein. Soziologisch objektiv und rational wäre es demnach also nicht, sich diesen Veränderungen, auch denen der eigenen kulturell symbolisch mittlerweile etablierten Binnenstrukturen von epistemologisch vertretenen Sinngehalten, zu verschließen, sondern zu kontrollieren, so wie es die Soziologie bezüglich ihrer Gegenstandsphänomene in erfahrungswissenschaftlicher Distanziertheit immer schon getan hat, wo ihre eigene kulturelle Entwicklung momentan kumulierend anzulanden scheint.

Die kommenden beiden Unterabschnitte sollen einleitend noch stärker verdeutlichen, dass sowohl in der Philosophie wie auch in der Soziologie im bisher destillierten Sinne Vieles in Bewegung ist, was eine Zugangsweise zum Problemgegenstand rechtfertigt, wie sie hier verfolgt wird. Anhand dieser Abschnitte wird auch noch etwas griffiger werden, wieso und in

---

<sup>11</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (1988). *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main. S. 352-360; Habermas, Jürgen (1992). *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main. S. 47-52;

welcher Weise von einem Zusammenspiel zweier Transformationsdynamiken (Soziologisierung der Erkenntnisfrage; Epistemologisierung der Soziologie) ausgegangen wird. Nach der Behandlung dieser Punkte kommt es zur Thematisierung argumentativer und methodologischer Besonderheiten, die sich aus dieser Zugangsweise zum Problemgegenstand ergeben.

### c) Exemplare von Überschreitungstendenzen objekttheoretischer Reflexion und ihre szientismuskritischen Komponenten

Das Gesagte wirkt eventuell trivial zu sein, findet man doch ähnliche Argumentationsstränge z.B. in Gesichtsfeldern Kritischer Theorie angelegt vor.<sup>12</sup> Jedoch scheinen die beschriebenen Tendenzen gerade für soziologisch objekttheoretisch und methodologisch innovierende Ansätze neueren Datums (z.B. die von Pierre Bourdieu und Anthony Giddens) ebenfalls in zumindest ähnlicher Auswirkung zu gelten (aber nicht mehr in einer Version, die sich mit den traditionellen Ansichten, philosophischen Ansprüchen und Konflikten, in denen sich die Kritische Theorie befand, wirklich decken würde, sondern selbst stark erfahrungswissenschaftliche Begründungspfade von Irritationsbelegen verfolgt). Also gerade für einige derjenigen Ansätze, welche auf der Ebene gegenstandstheoretischer und methodologischer Vermittlung zwischen Dichotomien soziologisch sozialtheoretischen Denkens die größten Potenziale aufzuweisen versprechen, gilt in vergleichbarer Hinsicht, dass sie kritische Reserven gegenüber der Dominanz szientistischer Legitimationsprätentionen wissenschaftlichen Wissens aufbringen, sollten diese auch nicht unbedingt unmittelbar erkennbar auf der Ebene erkenntnistheoretischer Metakonflikte zwischen philosophisch konnotierten Erkenntnishaltungen vorgetragen werden.<sup>13</sup> Ferner kann auch bei neueren Vertretern Kritischer Theorie (z.B. Jürgen Habermas, Axel Honneth, Hans Joas) bemerkt werden, dass sie die Grundlagen ihrer kritischen Perspektiven auf durchgreifend abgeschwächte und von ihnen kritisch reflektierten Voraussetzungen soziologischer und philosophischer Überlegungen zu stellen versuchen, die zwar noch mit Grundmotiven dieser Prägung in kritischer Interessenrichtung kompatibel bleiben, jedoch offenere und vermittlungswilligere Begründungswege einschlagen, welche in die Richtung erfahrungswissenschaftlich kontrollierter (bzw. belegbarer) Verträglichkeit gehen. Ebenfalls geben sie philosophische Letztbegründungsansprüche weitestgehend auf, so dass ihre Ausgangspunkte strak nicht hypothetisch eingeführte, spekulative Anteile verlieren.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Hier sei nur an den Initiationstext Horkheimers *Traditionelle und Kritische Theorie* oder die Beiträge von Adorno oder Habermas zum Positivismusstreit erinnert: vgl. Horkheimer, Max (1970). *Traditionelle und kritische Theorie*, Frankfurt am Main/Hamburg; Adorno, Theodor W. (1970) *Einleitung*. In: Adorno, Theodor W. (Hg.). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/ Berlin. S. 7-81; Adorno, Theodor W. (1970) *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. In: Adorno, Theodor W. (Hg.). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/ Berlin. S. 125-145; Habermas, Jürgen (1970). *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*. in: Adorno, Theodor W. (Hg.). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/ Berlin. S. 155-193; Habermas, Jürgen (1970). *Gegen einen positivistisch halbierter Rationalismus*. in: Adorno, Theodor W. (Hg.). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/ Berlin. S. 235-267.

<sup>13</sup> Vgl. diesbezüglich für Bourdieu und Giddens z.B.: Giddens, Anthony (1997). *Die Konstitution der Gesellschaft*, Frankfurt/New York; Bourdieu, Pierre (1974). *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt am Main; Bourdieu, Pierre (1993). *Sozialer Sinn*, Frankfurt am Main; Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loic J.D.(2006). *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt am Main.

<sup>14</sup> Vgl. z.B.: Habermas, Jürgen (1995). *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main; Habermas, Jürgen (1995). *Theorie des kommunikativen Handelns: Handlungsrationalität*

Ähnliche neuralgische Irritationswirkungen für eine szientistische Erkenntnisauffassung gehen jedoch auch von grundlagentheoretischen Ansätzen aus, die theorieimmanent nichts mit der Kritischen Theorie verbindet, sondern dem objektivistischen Teil der Soziologie angehören (z.B. von Luhmanns Systemtheorie).<sup>15</sup> Auch gibt es Ansätze, welche Impulse der Kritischen Theorie zwar aufgreifen (bzw. Verwandtschaftsbeziehungen im Nachhinein bemerken), hierbei aber ihre kritisch gegen den Szientismus gerichteten Potenziale entfalten, nicht indem sie erkenntnistheoretische Haltungen bewusst axiomatisch gegen ihn setzen würden. Sie folgen vielmehr einer weitestgehend mit dem Szientismus kompatiblen, soziologischen Objektivitätshaltung, indem sie sich den historischen Hintergründen der Entwicklung und den sozialen Auswirkungen der szientistischen Rationalität widmen. In ironisierender Weise entziehen ihre sozialtheoretischen Ergebnisse der szientistischen Rationalität hierbei jedoch latent Legitimität (z.B. bei Bourdieu)<sup>16</sup> oder desavouieren die in ihr liegenden Erkenntnishoffnungen in genereller Hinsicht (z.B. Michel Foucaults)<sup>17</sup>.

Das erzeugt paradoxe Effekte, insofern eben von einigen Theorien mit vermeintlich großen objekttheoretischen Integrations- und Innovationskapazitäten (z.B. die von Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Hans Joas) und/oder eigenständigen epistemologischen Synthesepotenzialen (Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, Michel Foucault) wie ebenfalls teilweise inspirierenden Einflusses auf empirisch gegenstandsbezogene Forschungsperspektiven<sup>18</sup> auch

---

*und gesellschaftliche Rationalisierung*, Bd. I und II, Frankfurt am Main. Honneth Axel (1994). *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main; Honneth, Axel (1998). *Kritik der Macht*, Frankfurt am Main; Joas, Hans (1996). *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt am Main.

<sup>15</sup> Vgl. Luhmann, Niklas (1984). *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main; Luhmann, Niklas (1992). *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main.

<sup>16</sup> Vgl. z.B.: Bourdieu, Pierre (1992). *Homo academicus*, Frankfurt am Main.

<sup>17</sup> Vgl. z.B.: Foucault, Michel (1974). *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main; Foucault, Michel (1981). *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main.

<sup>18</sup> Bezeichnender Weise machen sich z.B. Elemente postmodern-dekonstruktivistischer Tendenzen (wie sie durch Foucault und mäßiger eventuell durch Bourdieu vermittelt werden) und solche von Theorien autopoetischer Systeme (wie eine solche z.B. durch Luhmann vertreten wird) gerade dort geltend, wo es entweder allgemeiner um die soziologische Auseinandersetzung mit den sozialen Funktionsweisen und Dynamiken wissenschaftlicher Wissensproduktion geht. Aber auch dort, wo es im Spezielleren darum bestellt ist, über die sozialen Prozesse aufzuklären, vermittels derer sich bestimmte wissenschaftliche Positionen wie auch das akademische Prestige einzelner Wissenschaftler und ihrer Wissensbeiträge über Prinzipien von Felddynamiken, wissenschaftlichen Diskursen und ihren Beziehungen zu politischen und wirtschaftlichen Feldern Legitimations- und Geltungsanschein verschaffen, greift man für empirische Analysen auf Ideen und sozialtheoretische Konzepte dieser Denkströmungen zurück. Sie finden Eingang in wissenschafts- und wissenssoziologische Auseinandersetzungen, welche in objektivierender Form institutionalisierte Erkenntnistätigkeiten, Momente ihrer deutungsschamatischen Rationalitätskonfigurationen und ihre Ergebnisse usw. als erzeugte Teilmomente sozialbedingter Prozesshaftigkeit selbst in jeweiliger sozialtheoretischer Imprägniertheit auffassen und somit in den Zusammenhang theoriegeladen objektiv wissenschaftlich empirischer Interpretations- und Auslegungsprogramme soziologischer Perspektiven auf Erkenntnis (bzw. akademisch gelebter und strukturierter Erkenntnispraktiken) bringen. So finden sich Elemente, die in die Richtung postmodern-dekonstruktivistischen und systemtheoretischen Denkens gehen, z.B. in der wissenschaftssoziologischen Akteur-Netzwerktheorie Bruno Latours und seinen zuvor betriebenen Laborstudien [vgl. z.B.: Latour, Bruno/ Woolgar, Steve (1986). *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton; Latour, Bruno (2001). *Eine Soziologie ohne Subjekt?*, in: Berliner Journal für Soziologie 11.2. S. 237-252]. Später beschäftigt sich Latour auch mit Momenten der entkräfteten Bedeutung von Analysen mit gesellschaftskritischem Impetus [vgl. Latour, Bruno (2004). *Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*, in: Critical Inquiry. Vol. 30, No. 2. S. 225-248]. Das sei hier allerdings nur erwähnt, da hiermit Aspekte angesprochen werden, die Parallelen zu Argumenten aufweisen, welche hier zum Zuge kommen werden, wenn von einer "halbierten Reichweite der Kritik", jedoch aus anderer Perspektive, die Rede sein wird. Konzeptionellen Eingang fanden diese theoretischen Ausrichtungen z.B. auch in Arbeiten von Karin Knorr-Cetina [vgl. Knorr-Cetina, Karin (1984). *Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*, Frankfurt am Main; Knorr-Cetina, Karin (2002).

letztlich solche Sichtweisen befördert werden, welche konventionell szientistische Erkenntnisvorstellungen bezüglich elementarer, hintergründig wirksamer Punkte ihres Legitimationsanspruches substanziell kritisch irritieren und überschreiten. Das Transzendieren neuerer sozialtheoretischer Sichtweisen bewegt sich folglich nicht mehr vorwiegend zwischen philosophisch-erkenntnistheoretischen Positionen, wie sie noch in den Konflikten zwischen Kritischer Theorie und kritischem Rationalismus im Positivismusstreit anzutreffen waren.<sup>19</sup> Die kritischen Potenziale innerhalb der Soziologie werden ebenso von Ansätzen vorgetragen, welche im soziologisch erfahrungswissenschaftlich objektiven Gebaren empirisch kontrollierbare Theorien entwickeln und Theorieperspektiven "testen" (Bourdieu, Foucault), im deduktiven Sinne Großtheorien setzend formulieren (Luhmann), welche für empirische Tatsachenauseinandersetzungen dienstbar gemacht werden können, oder in umfassenden diskursiven Austausch mit anderen Theorieperspektiven eigene kritisch begründeten (Habermas) vorgetragen. Hierbei steht keiner dieser, die szientistische Orientierung irritierenden, Versuche wirklich in Konflikt mit Maßstäben einer szientistischen Rationalitätsauffassung. Nur die sich über diese Ansichten entwickelnden Gegenstandsbilder des Sozialen treten in Konflikt mit weltbildfunktionalen und epistemologischen Konsequenzen der szientistischen Orientierung und geleiten zu abweichenden epistemologischen Resultaten.

---

*Wissenskulturen. Ein Vergleich naturwissenschaftlicher Wissensformen*, Frankfurt am Main]. Was diese Arbeiten, ihren bemerkbaren Differenzen zum Trotz, gemeinsam haben und für die hiesige Perspektive Relevanz besitzt, ohne hierbei genauer auf jeweilige Besonderheiten eingehen zu wollen, ist dass sie die soziale Genese wissenschaftlichen Wissens in einer Art zu behandeln begannen, welche die Durchsetzung, Akkumulation und Transformation von Wissensgehalten nicht mehr nach Mustern deuten, welche ihr Zustandekommen nach Fortschrittsmomenten der Rationalitätssteigerung und Wahrheitsannäherung im szientistischen Sinne deuten. Die Konstruktion wissenschaftlichen Wissens folgt hierbei prinzipiell für Soziales generell angenommenen Kategorien und wird hierdurch mit der gleichen Kontingenz aufgeladen, wie sie die Soziologie bezüglich aller anderen Sozialphären zu konstatieren versteht. In gewisser Weise gleicht man hiermit im wissenschaftlichen Feld wirksame Prinzipien, im objektivierenden Verständnisversuch seiner es strukturierenden Dynamiken, denjenigen an, die man im Sozialen generell als wirksam vermeint. Hier ist allerdings noch nur eine Soziologisierung in der empirischen Zuwendung zu Phänomen wissenschaftlicher Wissensproduktion gegeben, nicht eine generelle Soziologisierung der Frage nach rationaler Erkenntnis selbst, sollten diese Auseinandersetzungsformen hierfür auch eminente Beiträge erbringen, da sie wissenschaftlich objektivierend Grenzen auflösen, welche die Formen wissenschaftlicher Wissensgenese von solchen alltäglicher Sozialität strikt separieren wollen. Gelegentlich treten derart, durch neuere Impulse theoriegeladene, empirisch objektive Auseinandersetzungen auch in Problemkontexten von Fragen auf, bei denen es darum geht, wieso bestimmte Standpunkte in wissenschaftlichen Diskursen über größere Öffentlichkeitswirksamkeit und Chancen zur politischen Einflussnahme gegenüber anderen verfügen. Hier tritt die soziologisch objektive Zuwendung zu den universitär organisationalen, institutionellen Strukturen und ihren Verschränkungen mit solchen anderer Sozialsphären fast schon, da nur indirekt im Rahmen der objektiven Ergebnisse kommuniziert, als Kampfmittel auf, indem z.B. die Leistungsfähigkeit sozialwissenschaftlicher Methoden dafür vorgeführt wird, die irrationalen sozialen Grundlagen und Prozesse offenzulegen, über welche bestimmte wissenschaftliche Ansichten (z.B. der Ökonomie) ihre Vermählung mit politischen Kalkülen finden und hierbei Interessenkoalitionen entstehen, bei denen die eine Seite an Prestige gewinnt und die andere ihre Entscheidungen mit wissenschaftlich "rationaler" Legitimation versehen kann [vgl. Fourcade, Marion/Ollion, Etienne/ Algan, Yann (2015). *The Superiority of Economists*, in: *Journal of Economic Perspectives* 29 (1), S. 89-114; Fourcade, Marion/ Healy, Kieran (2007). *Moral Views of Market Society*, in: *Annual Review of Sociology* 33. S. 285-311; Meaße, Jens (2017). *The elitism dispositif. hierachization, discourse of excellence and organizational change in European economics*, in: *Higher Education* 73. S. 909-927].

<sup>19</sup> Vgl. zu Konfliktbeiträgen dieser Auseinandersetzung: Adorno, Theodor W. (1970). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/ Berlin.



#### d) Epistemologie soziologisierende Vorfälle in der Philosophie

Diese Entwicklung von Konsequenzen des neueren soziologisch sozialtheoretischen Denkens ist also, nach Meinung des Autors, also nicht frei davon, auf Einflüsse von Veränderungen zu reagieren, welche sich destruierenden Wirkungen auf traditionelle Erkenntnisorientierungen mit universalistischen Anspruch und ihren Hintergrundannahmen ergeben, die von Impulsen der neueren Philosophiegeschichte ausgingen. In der Philosophiegeschichte selbst ereigneten sich Tendenzen kritischer Abstandsnahmen, welche darin gründen, dass traditionelle Auffassungen über die Vertretbarkeit und letztliche Begründbarkeit eines Vernunftanspruches rationaler Erkenntnis erodieren. Verkürzt gesagt: Welt verliert in diesen Bewegungen die Qualität einer nomologisch abbildbaren Ordnung, welcher im Wissen zu einer z.B. strukturhomologen Repräsentation verholten werden könnte; die Gemeinschaften von Erkenntnissubjekten büßen ihren Status ein, sozial unbedingt, da gattungsspezifisch rationalitätsfähige Ansammlungen von Erkenntnisatomen zu sein; die mit geläutertem wissenschaftlichen Sprachduktus verbundene, bzw. über Versuche der Spezifizierung einer Logik idealsprachlich fixierter Kriterien von Syntax und Semantik transportierte Überzeugung geht verloren, dass man in einem sauberen Verfahren der Begriffsdefinition und Theoriegenese notwendig etwas angelegt sehen müsste, was der Annahme einer bloß relativen Geltung derart technisch achtsam erzeugter Ergebnisse entgegenwirkt, da der transzendente Stellenwert universalsprachlich festgelegter Rationalität selbst seine weltbildfunktionalen und somit sozial bedingten Fundamente nachgewiesen bekam. Gerade mit dem dritten Punkt, zerfällt eines der letzten philosophischen Reserverate dafür, annehmen zu können, Erkenntnis könne eine quasi-transzendental abgesicherte Basis verliehen werden, aus deren analytischen Bestimmungen heraus universale Kriterien rationaler Erkenntnis an sich zu gewinnen wären. Die hiermit durchgreifend einsetzenden letzten Brüche mit den legitimierenden Hintergrundannahmen universalistischer Erkenntnisperspektiven wurden z.B. (zumindest wird das hiesige Augenmerk im zweiten Hauptteil auf den Wirkungen dieser Strömungen liegen) durch die Entwicklung des Dekonstruktivismus (z.B. bei Jacques Derridas, Gilles Deleuzes), welcher aus kritisch verarbeiteten Ansätzen phänomenologischen Denkens (Edmund Husserl, Martin Heidegger) hervorging und dabei noch letzte subjektphilosophisch-idealistische Sicherheiten irritierte, oder der Aufhebung jener legitimierenden Erkenntnisrückhalte formallogisch destillierter und daraufhin definierter Gütekriterien rationalen Urteilens eingeleitet, so wie sie noch in der sprachanalytischen Philosophie (z.B. Gottlob Frege, Bertrand Russel) vertreten wurden und sich auf den Neopositivismus des Wiener Kreises oder gemäßiger den Kritischen Rationalismus (Karl Popper, Hans Albert) auswirkten. Das Sprachspiel- und Lebensformkonzept des späten Ludwig Wittgensteins z.B. oder dasjenige normalsprachlicher Performanz John Austins und ihren Weiterführungen (z.B. durch John Searle) stellen hierbei irritierende Varianten der Strömung sprachanalytischer Philosophie dar, welche Argumente dafür vorbrachten, die den quasi-transzendentalen Status von, aus Analysen idealsprachlicher Konstruktionsprinzipien abgeleiteten, Rationalitätskriterien augenscheinlich rein formaler Qualität relativierten und von Konfigurationen sozialer Praxis und ihren Institutionalisierungsformen abhängig machten.<sup>20</sup> Impulse dieser Entwick-

---

<sup>20</sup> Anknüpfungspunkte an eine unmittelbar weitestgehend von der Sozialtheorie unabhängige, sich aber zusehends in diese und ihre aktuellen Themen einfügende Auseinandersetzung mit dem Wandel epistemologischer oder hiermit verknüpfter sprachphilosophischer Konzepte findet man beispielsweise im Kontext von Auseinan-

lungen schossen zusammen und finden sich eben in unterschiedlichen Formationen neueren soziologisch sozialtheoretischen Denkens verarbeitet, so insbesondere z.B. bei Jürgen Habermas, Michel Foucault, Niklas Luhmann, Pierre Bourdieu oder Anthony Giddens. Hierbei wirken sie sich gar so aus, dass Konsequenzen zu entstehen scheinen, welche Ausprägungen soziologisch eigenständiger Abweichungen hervorrufen und oft sogar Standpunkte erzeugen, die epistemologische Konfigurationen bilden, welche in stärkerer (Jürgen Habermas, Michel Foucault, Niklas Luhmann) oder schwächerer (Pierre Bourdieu, Anthony Giddens) Opposition zu szientistischen Erkenntnisperspektiven stehen.

Aufgrund dessen wird nun davon ausgegangen werden, dass Effekte der Verschränkung von Impulsen neuerer philosophischer Ansätze, welche Beurteilungen der Legitimität von Erkenntnis mit Universalitätspräntionen im Generellen bezüglich vielfältiger Aspekte irritieren aber teilweise auch nach neuern Verankerungspunkten suchen, mit neueren Transformationen anthropologischer und sozialontologischer Ansichten im Gefilde soziologisch sozialtheoretischen Denkens, welche grundlagentheoretische Vermittlungstendenzen zwischen Orthodoxien der Soziologie (soziologischer Subjektivismus und Objektivismus) darstellen und noch mit Momenten erodierter philosophischer Ansichten amalgamiert waren, mittlerweile in einer Vehemenz wirksam werden, welche die Soziologie zur Ausbildung nicht wirklich zu beseitigender performativer Widersprüche treiben muss. Variiert die Soziologie, in Anbetracht dieser neueren Verschränkungen und ihrer gegenstandstheoretischen Resultate und deren Konsequenzen, nicht auch selbstkritisch und -reflektiert Abschätzungen und Bestimmungen dessen, was für sie und aus ihren neueren Gesichtsfeldern auf den Gegenstand des Sozialen heraus, die eben bis ins Epistemologische reichende Konsequenzen erzeugen,

---

dersetzungen mit der philosophiegeschichtlichen Entwicklung der Erkenntniskritik, von denen viele suchen, den aktuell erforderlichen erkenntnistheoretischen Standpunkt zu identifizieren. Meist sind diese sprachphilosophischer Prägung, da Sprachphilosophie, gerade die moderne analytische, eine bestimmte und prägnante erkenntnistheoretische Episode nach der ontologischen und mentalistischen markiert, die jedoch im Rahmen des Übergangs zu Performaz- und Kommunikationstheorien und der Kritik des Dekonstruktivismus eine Veränderung ihrer Grundausrichtung erfährt. In geteilter Tendenz weisen viele darauf hin, dass Erkenntnis und die ihr dienende Funktion der Sprache heute, aufgrund der sich akkumulierenden kritischen Einsichten in Momente ihrer sozialen Bedingtheit, nicht mehr getrennt von Einbettungen in soziale Strukturen verstanden werden kann, bzw. ihr Organon Sprache nie eine vollständige Unabhängigkeit von sozialen Umständen und anthropologischen Bedingungen der Sozialität erlangen kann, welche Theorie – als unbedingt reine, von einem unbeeinträchtigten Hochsitz aus gebildete, Theorie verstanden – gewährleisten könnte. Viele neuere Darlegungen der sprachphilosophischen Entwicklungstendenzen, zeigen vielmehr an, dass selbst im Zusammenhang der primär sprachphilosophischen Auseinandersetzungen zusehends Positionen auftreten, die das Sprachgeschehen und ihr allgemeines und eben performatives wie auch konstatives Funktionieren einschneidend von Momenten sozialer Praxis und objektiver kultureller Sinnsedimente abhängig sehen, was eine Umwendung der Blickrichtung philosophischer Auseinandersetzung mit Sprache zur Folge hatte. Diese geht zusehends weg von einer Konzentration auf die erkenntnisinstrumentelle Funktion der Sprache und der Bestimmung ihrer sauberen formalen Ingebrauchnahme gegenüber den Wirren der Normalsprache im Kontext von Versuchen der Bildung einer wissenschaftlichen Idealsprache und hin zu ihren auch sozialkonstitutiven Funktionen als selbständiges, aktives Medium der Zeigen und Sinnengese, bzw. ihrer unverbrüchlichen Einbettung in sozial situierte Praktiken [vgl. Wirth, Uwe (2002). *Performaz*, Frankfurt am Main; Abel, Günther (2004). *Zeichen der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main; Krämer, Sybille (2001). *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*, Frankfurt am Main; Apel, Karl-Otto (1991). *Transformationen der Philosophie*, Frankfurt am Main; Tugendhat, Ernst (1976). *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main.]. Eine sehr frühe Arbeit, welche die Zusammenhänge zwischen neuere Entwicklungen der Sprachphilosophie, Erkenntnistheorie und Sozialwissenschaft in integrierender Form thematisiert und deren inhaltliche Verkopplungen aufzeigt findet sich beispielsweise auch bei Winch, der eine Verknüpfung des späten Wittgenstein und Weber herzustellen versucht. Vgl. Winch, Peter (1966). *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie*, Frankfurt am Main.

rationale und objektive Erkenntnis überhaupt noch bedeuten kann, so verbleibt sie wohlmöglich in den Aporien ihrer Multiparadigmatik.

Bestimmte Interpretationen von Ansichten, über welche einst traditionelle Erkenntnisansprüche fixiert wurden, werden im Kontext ihrer theoretischen Bezugsform auf den Gegenstand des Sozialen sowieso schon in ähnlicher Richtung irritiert, wie man sie in den Bewegungen der neueren philosophischen Erkenntniskritik bemerken kann. So kann man zum einen nicht wirklich davon sprechen, dass soziale Akteure, aus einer soziologisch aufgeklärten Warte auf die historische Kontingenz des Wandels sozialkultureller Formationen und den mit ihnen verknüpften Strukturveränderungen heraus, wirklich als sozial unbeeinträchtigte Subjekte eines maximalen und in universaler Eigentlichkeit definierbaren Rationalitätsgebrauchs agieren könnten. Diese stark subjektivistische Unterstellung von Rationalitätsvermögen findet man eher in Kontexten rationalistischer Bewusstseinsphilosophien oder, auf konkrete Akteure objekttheoretisch bezogen und hierbei im Rationalitätsverständnis stark eingeschränkt, der Ökonomie vor. Soziale Akteure können, in Anbetracht ihrer soziologisch vorstellbaren sozialen Determiniertheit, die bis hinein in habitualisierte Prägungen der Leiblichkeit reichen kann, weder der philosophischen Idealität eines Rationalitätsvermögens gehorchen, welche angenommen werden muss, um Erkenntnisorientierungen letztlich sichere, vom Erkenntnissubjekt abhängig gemachte Rationalitätsmöglichkeiten unterstellen zu können, welche einen Universalitätsanspruch von transzendentalen oder konstitutionellen Anlagen der Subjekte noch, ungesehen von Effekten ihrer soziokulturellen Einbettung, rechtfertigen könnten. Noch reduzierte sich das Rationalitätsvermögen der Akteure in einer Weise schlicht auf instrumentell rationale Präferenzoptimierung, gegenüber welcher die Determinationsmomente des Sozialen nur restriktive aber dennoch rational bewusst kalkulierbare Situationsbedingungen bedeuten würden. Auch eine Vorstellung von Welt oder Natur als Bezugspunkt des soziologischen Wissens, nach welcher eine sich nomologisch ordnende Ganzheit angenommen werden könnte, deren sich faktisch ergebenden Zustände man erklären kann, insofern man die Prinzipien und Kategorien ihrer inneren Dynamik aufdeckt und daraufhin gegebene Verhältnisse propositional zur Abbildung ihres logisch zwingenden Zustandekommens hinführt, ist für die Soziologie mittlerweile nur noch indirekt zu gebrauchen. Denn auch dann, wenn einige ihrer Ansätze das Soziale *wie* Natur auffassen sollten, ist ihr Gegenstand eher ein solcher eigener Natur sui generis, nämlich der des Sozialen als zweiter Natur oder ein sich aus ihr emergierender Teilbereich. Ferner, auch wenn diese Perspektive auf das Soziale in Ansätzen des sozialtheoretischen Objektivismus noch in Spuren zu finden sein sollte, so mittlerweile nicht mehr derart ontologisiert, dass sie auf solchermaßen einheitliche Gesetzmäßigkeiten der Ordnungsbildung verweisen würde, wie sie in Auffassungen der Natur liegen würden, die Soziales noch als nach mechanischen oder physikalischen Prinzipien aufzuschlüsselnden Sachverhalt verstehen könnten.

Nach neueren Ansichten, z.B. solchen der systemtheoretischen Strömung (z.B. Niklas Luhmann, Amitai Etzioni)<sup>21</sup> transformieren sich Phänomene des Sozialen schlicht selbstrefe-

---

<sup>21</sup> Da über Luhmann noch einiges gesagt werden wird, soll hier nur auf ein Werk des zweiten Exponenten verwiesen sein: vgl. Etzioni, Amitai (2009). *Die aktive Gesellschaft*, Wiesbaden. Spannend an Etzionis überaus eigenständiger systemtheoretischer Perspektive ist, dass in ihr handlungstheoretische, gar bewusstseins- und dialogphilosophische (der letzte Punkt kommt durch den Einfluss von Martin Bubers Überlegungen auf Etzioni) Kategorien auf der Ebene systemtheoretischer Theorieprägung für organisationssoziologische Konzepte in Anwendung gebracht werden, die funktionale und dysfunktionale Modi von z.B. organisationalen Selbststeue-

---

rungskonfigurationen kenntlich werden lassen. Hierbei entfällt ein eminenter Bestandteil seiner Auseinandersetzungen z.B. auf die Synthesequalität, bzw. diejenige der Syntheseprogramme, von denen aus Wissen generiert, kontrolliert und dafür dienstbar gemacht wird, Beiträge für Steuerung und überhaupt Entscheidungs- und Urteilsfindung bezüglich Zielsetzungen eines operativ eigenständigen, systemisch strukturierten Gesellschaftszusammenhangs oder seiner Teilbereiche zu erzeugen. Wenn man so möchte, geht es hier um den negativ oder positiv ausfallen könnenden, kognitiven Aspekt systemischer Konfigurationen von Programmen der "Selbstreflexion" bezüglich der Beziehungen, welche eine Systemeinheit ihrer Umwelt und anderen Systemzusammenhängen gegenüber besitzt und die, je nach Anlage, zur Aktivierung oder Stagnation des systemischen Gesamtzusammenhangs führen können. Hierbei entwickelt Etzioni die Vorstellung einer Art "Systemrationalität der Selbststeuerung", die bezogen auf die Wissensakkumulation und Synthese, zwei negative Ausprägungen finden kann. Einmal können gewonnene Informationen nicht ausreichend über ein Integrationsprogramm ihrer Synthese miteinander und unter Bezug auf schon identitätssetzende Wissensgehalte vermittelt werden (bzw. kann hierbei dieser Integritätspol selbst desolat oder weitestgehend nicht vorhanden sein und deswegen keine brauchbare Synthese und Integration hinzugewonnener Informationen in ein Wissensgefüge erzeugen), dann verfällt ein System in die Passivität der aktiven Anhäufung von Daten, ohne dass diese für es von zur kontrollierten Entschlussfindung beitragendem Bedeutungsgehalt wären. Oder die Synthese erzeugenden Prinzipien sind zu rigide und universalistisch gesetzt, wodurch hinzugewonnene Informationen mit potenziellen Irritationswirkungen festgefügt verfügbaren Narrativen, die einer Entscheidungsdirektive gehorchen, überintegrativ einverleibt werden. Dann ist das Gefüge zwar aktiv, agiert jedoch ohne wirklich aufklärenden Kontrollmodus, welcher dysfunktionale Nebenfolgen von Systemaktivitäten kenntlich und behebbar werden lassen könnte. Die letzte Konfiguration steht in Verbindung mit ideologisierten Erkenntnismodellen, die in Apperzeptionsbewegungen des Wissens nur Bestätigungen der kategorischen Ansichten erlauben; das erste hingegen mit interesseentwurzelter Wissensakkumulation, welche zu ungerichteter und verbesserungsabholder Informationsgewinnung und Auswertung beiträgt. Ein ausgewogenes und zur "rationalen" Aktivität geleitendes Programm der Wissensverarbeitung scheint im Sinne Etzionis hingegen eines zu sein, welches aus ihren Beständen heraus Zielvorgaben definiert, zugleich jedoch anhand kritischer Auswertungen der über sie erzeugten Effekte diese auch selbst modifizieren kann und hierdurch zur adaptiven Selbstvariation auch der Syntheseprogramme und ihrer Komponenten befähigt ist. Es muss also zur rational kontrollierten Umprogrammierung moderat fähig sein (vgl. z.B. ebd. S. 160-189). Bezogen auf die hiesige Perspektive interessant erscheint hieran, dass, zumindest bezogen auf die Soziologie, der Szientismus als eine besondere Art eines in gewisser Weise wissenschaftstheoretischen "Ideologieprogramms" gedeutet werden könnte, welches Irritationsgehalte von Beiträgen der Soziologie neutralisiert. Es schränkt die objektiv gewonnenen Ergebnisse der Soziologie über die soziale Bedingtheit des Wissens und seiner potenziellen Relativität (auch des "Wissens" darüber, wie sich kulturelle Syntheseprogramme selbst konfigurieren) darauf ein, zwar bezüglich des wissenschaftlichen Primärgegenstandes wirksam werden zu können, jedoch nur über Umwege oder konflikthafte Komplikationen vermittelt zu kritisch selbstreflexiven Modifikationen fundamentaler Kategorien des dominanten Syntheseprogramms selbst, zumindest in direkter Relevanz nur für die Soziologie und nicht generell, beitragen zu können. Von hier aus könnte man sich die angedeutete Entstehung von Dissoziationerscheinungen in der Soziologie z.B. derart begreiflich machen: Die mittlerweile akkumulierten soziologischen Wissensgehalte, welche anthropologisch und sozialontologisch über die soziale Bedingtheit des Wissens Auskunft geben, bzw. immer stärker ein vollkommen transformiertes Verständnis von Erkenntnis selbst dadurch generieren, dass Erkenntnisprozesse in sozialen Konfigurationen und Abhängigkeiten verfangen vorgestellt werden, und hierdurch gerade ein vom Sozialen unabhängiger Bezugspunkt einer Bestimmung der Rationalitätskriterien von Erkenntnis aufgelöst wird, müsste, von ihrer Präsenz aus betrachtet, eigentlich eine durchgreifende Modifikation des konventionalisiert etablierten epistemologischen Syntheseprogramms einsetzen, da das epistemologische Selbstbewusstsein innerhalb der Soziologie bezüglich vieler Punkte hierdurch initiiert wird. Da es jedoch immanente Immunisierungskomponenten des Syntheseprogramms gibt, welche einschneidende Variationen verhindern, können sich die objektiven, Erkenntnis selbst betreffenden, Wissensergebnisse der Soziologie für sie nur vorwiegend in dreierlei problematischen Versionen (idealtypischen) in Geltung bringen: Solche, das dominante Syntheseprogramm kritisch irritierende, Ansichten können in objekttheoretischen Positionen der Sozialtheorie zwar eine Formulierung finden, jedoch regionalontologisch vorwiegend nur auf Sphären des Sozialen kalibriert, welche nicht selbst nach Prinzipien szientistischer Wissenschaft synthetisieren. Damit solche kritischen, die Geltung des dominant wirkenden Syntheseprogramms infrage stellenden, Perspektiven diskursfähig werden können, müssen sie in paradoxer Wendung den latent beanstandeten Geltungsgehalten selbst eine sie ironisierende Folge leisten (Bourdieu, Foucault). Hierdurch werden ihre Kritikpotenziale und -interessen zwar sichtbar, bleiben allerdings gleichfalls auch nur von indirekter, aus der Sphäre wissenschaftlich-epistemologischer Selbstreflexion und Modifikation ausgegrenzter, Wirkung. Ihre Konzepte bleiben für szientistische Informationsgewinnungs- und Auswertungsverfahren weitestgehend unproblematisch und respektabel anwendbar, da sie keine unmittelbar bemerkbar abweichenden Abweichungen für Rezipienten darstellen müssen. Ihr Aufbegehren ist subversiv, da sie nicht direkt Alternativen zum bestehenden Programm formulieren. Sie desillusionieren es hingegen dennoch, indem sie, ihm oberflächlich methodologisch offensiv gehorchend, Mo-

renziell und eigendynamisch, wenn auch noch nach vorwiegend transsubjektiven Prinzipien. Hierbei folgt, was noch darzulegen ist, die Strukturbildung jedoch nicht mehr Ordnungsprinzipien einer bikonditional angelegten Logik, von welcher diejenigen formalen Rationalitätskriterien deduktiver aber auch induktiver Theoriegenese des Szientismus abgeleitet werden müssen, um ihre Behauptung aufrecht erhalten zu können, Theorien könnten letztlich verifiziert oder zumindest falsifiziert werden. Auch weicht der soziologische Bezug auf Sprache als soziales Medium, in dem über kulturelle Objektivationen mit Weltbildfunktion verhandelt, gestritten und vereinbarte Ergebnisse erzielt werden, zusehends stark vom traditionell philosophischen ab, nach dem der Wissenschaftssprache ein, nach analytischer Säuberung normal-sprachlicher Pathogene, die zum metaphysischen Feiern der Sprache führen sollen, Organoncharakter für die Erkenntnis attestiert werden könnte. In den neueren Ansätzen soziologisch sozialtheoretischen Denkens tritt Sprache vielmehr als sozialkonstitutiver Teilmoment des Sozialen in Erscheinung, insofern seine kulturell geprägten, symbolisch-semantischen Bedeutungsstrukturen und ihr Aufbau als in Dynamiken sozialer Diskurs- oder Kommunikationsformationen (bzw. -systeme) verstrickt gedacht werden (dies hat bei Habermas, Foucaults oder Luhmann dann allerdings jeweils ganz unterschiedliche interpretatorische Konnotationen und findet bei ihnen jeweils sozialontologisch voneinander abweichende Begründungen).<sup>22</sup>

---

mente seiner Legitimationsgrundlagen destruieren, wenn sie ihre sozialtheoretische Aufmerksamkeit den sozialen Komponenten und Konsequenzen objektivierend objektiver Wissensgenese soziologisch objektivierend objektiv selbst zuwenden. Aus der Präsenz solcher soziologisch sozialtheoretischen Positionen leitet sich nun eine weitere forschungspraktische Problematik der Informationsgewinnung und -verarbeitung für die Soziologie ab, wenn jene in diesen zur theorieorientierten Anwendung kommen, hierbei aber das latent kritisierte wissenschaftstheoretische Programm als syntheseanleitende Legitimationsinstanz direkt maßgebend bleibt. Richten sich empirische Studien, geprägt durch diese Theoriekonnotationen, dem soziologisch bearbeitbaren Teilphänomen wissenschaftlicher Wissensproduktion selbst zu, so können sie zwar subversiv in Andeutung bringen, dass die Gesetzmäßigkeiten der Dynamiken, denen wissenschaftliche Wissensproduktion und Prestigegewinn einzelner wissenschaftlicher Positionen folgen, soziologisch betrachtet, nicht diejenigen sind, welche das szientistische Selbstbewusstsein in Anschlag bringen muss, um seine Ergebnisse gegenüber einer Öffentlichkeit und gegenüber seiner selbst legitimieren zu können, es wird hierdurch jedoch nicht selbst direkt als potenziell unvernünftig und somit im Zuge soziologischer Aufklärung modifikationsbedürftig ausgewiesen. Vielmehr reproduziert man im latent kritische Impulse mobilisierenden Duktus empirisch-soziologischer Aufklärung kritische Impulse nur auf eine Weise, welche objektiv objektivierend kenntlich werden lässt, dass Wissensgenese soziologisch betrachtet anders läuft als vermeint. Dennoch legitimiert man die Gegebenheiten hierdurch weitestgehend indirekt, indem man im Frame szientistischer Objektivität nur konstatieren kann, dass etwas ist wie es ist. Die vernunftorientierte Komponente der Kritik wird hier obdachlos, insofern sie hierdurch dazu verurteilt wird, zwar objektive Daten zu sammeln, die durchaus kritische Konnotationen transportieren, sie externalisieren die Entscheidungsfindungsprozesse zu hieraus ableitbaren Modifikationsanlässen jedoch dennoch. Die szientistische Form der Objektivität macht die kritischen Potenziale soziologischer Erkenntnisbeiträge dadurch wirkungslos. Eine dritte Variante von Problematiken resultiert hingegen eben daraus, dass soziologisch sozialtheoretische Positionen alternative epistemologisch Syntheseprogramme entwickeln, die mit den Beständen soziologisch akkumulierten Wissens kompatibel sind, insofern sie unmittelbarer aus ihnen abgeleitet werden. Hierdurch treten sie jedoch in der ein oder anderen Hinsicht in Opposition zu Dimensionen der akademisch gelebten und sozialisierten Alltagsüberzeugungen und Praxisgewohnheiten. Sie neutralisieren traditionelle Erkenntnishoffnungen in maximal kritischer Perspektive (Foucault), neutralisieren sie im objektiv neutralem Gestus (Luhmann) oder versuchen sie auf neue, soziologiekompatible Ansichten zu stellen (Habermas). Bei keiner dieser Positionen bleibt ein Erkenntnisverständnis allerdings einem nicht radikal modifiziertem Deutungsmuster verhaftet, das bedeutet sie stellen jeweils alternative Programme für Wissenssynthese dar.

<sup>22</sup> Tatsächlich findet man Ansätze dieser Veränderung der Sprachauffassung auch schon bei älteren Versionen der Soziologie. So z.B. in der phänomenologisch inspirierten Variante von Schütz als Medium lebensweltlicher Verständigung und Konstitutions- und Reproduktionselement gesellschaftlicher Bedeutungssysteme [vgl. Schütz, Alfred/ Luckmann Thomas (2003). *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz. S. 634-673]. Auch die Weiterführungen der phänomenologischen Strömung in der Soziologie durch Berger und Luckmann bringen dies zum

Insgesamt muss man über diese aufweichenden Verschiebungen in den Auffassungen von Rückhalten universalistischer Erkenntnisansprüche, die sowohl philosophisch wie auch sozialtheoretisch umfänglich zum Tragen kommen, sagen, dass sie zusammengenommen somit eine Basis für kritische Erkenntnisreflexionen bilden, die notwendig Abweichungen von szientistischen Erkenntnisperspektiven erzeugen muss, insofern Abweichungen von sie stützenden Hintergrundannahmen eigentlich total ausfallen. Tatsächlich sind diese Abweichungen sogar dort am stärksten, wo auf soziologisch objekttheoretischer Ebene Synthesen der soziologischen Orthodoxien des Subjektivismus und Objektivismus am innovativsten sind (eben z.B. bei Bourdieu, Giddens, Foucault, Habermas), bzw. maximal eigenständig in einer soziologisch systemtheoretisch objektivistischen Epistemologie aufgehoben werden (bzw. nach Ansicht Luhmanns naturalistischen). So ergibt sich das Paradox, dass diejenigen Ansätze, die das größte Potenzial besitzen, um objekttheoretische Synthesen zwischen divergenten Positionen in der Soziologie zu erzeugen, hierdurch eine die Pluralität sozialtheoretischer Paradigmen vermittelnde Wirkung haben und dabei noch in Deckung mit erkenntniskritischen Entwicklungen stehen (wobei Luhmanns Systemtheorie eine eigenauthentisch universalistische Ausnahme bildet), gleichzeitig jene sind, welche mit der szientistischen Wissenschaftsauffassung am stärksten in epistemologische Konflikte und hierdurch in Gefahr geraten, eventuell als unwissenschaftlich etikettiert werden zu können, weil man von ihnen ausgehend mit Glaubensgehalten gewohnter wissenschaftlicher Erkenntnisjustierung brechen, bzw. kritisch ins Gericht ziehen muss.

Nach Auffassung des Autors sind hierin jedoch nicht Tendenzen zu sehen, welche das soziologische Wissen mit unwissenschaftlichen Ballast beladen würden, sondern solche, die Voraussetzungen freilegen, welche es der Soziologie erlauben könnten, eine souveräne epistemologische Reflexion über für sie plausible Bedingungen dessen anzustrengen, was, aus ihrer objektiven Perspektive auf Erkenntnis, als elementarer Faktor des Sozialen verstanden, objektive und rationale Erkenntnis überhaupt bedeuten kann, bringt man alle Effekte objekttheoretischer Variationen auf eine Verarbeitungsebene, welche ihre epistemologischen Konsequenzen heraus- bzw. verarbeitet (was bei Habermas, Luhmann und Foucault sowieso schon, zu unterschiedlichen Resultaten führend, geschieht).

### e) Gliederungsstrategische Überlegungen

Diese Konfrontation mit der Relevanz bestimmter Aspekte elementarer epistemologischer Verschiebungen, welche sich innerhalb der aktuellen Erkenntnisatmosphäre im Verhältnis zu traditionelleren Einstellungen geltend machen und auf welche sich neuere Ansätze der Soziologie, nach Meinung des Autor, bemerkbar einrichten und sich Soziologie auch bewusst einrichten hätte (wollte man ihre aktuellen Heterogenitätsprobleme lösen können), bilden nun jedoch noch einen zwar nicht umfänglich präsenten aber anhand vieler Reflexionsversuche

---

Tragen, kommen allerdings nicht zu solch erkenntniskritisch-skeptizistischen Ergebnissen, wie man sie in der phänomenologischen Spielart dekonstruktivistisch inspirierter Sozialtheorien (z.B. Foucault) finden würde [vgl. Berger, Peter L./ Luckmann, Thomas (1980). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main. S. 98-139]. Bei diesen Ansätzen, auch wenn sie alle anderen epistemologischen Variablen in ähnlicher Richtung transformieren und klar einen Konstruktivismus vertreten, kommt es nicht in so offensiver Offensichtlichkeit zum Bruch mit traditionellen Erkenntnisauffassungen und daraufhin der Bildung eigenständiger Erkenntnismodelle, was damit zu tun zu haben scheint, .

bemerkbaren blinden Fleck der Bearbeitung und Suche nach Gesichtspunkten möglicher Konsolidierungsaspekte des Faches. Um die eingangs gestellten Fragen also bearbeiten zu können, bedarf es erst der Entwicklung eines Gesichtsfeldes, unter welchem der relevante Status dieser Fragen, die über sie angesprochenen Aspekte und die zu ihnen hinführenden Problemhinsichten in triftige Erscheinung treten können. Es ist somit die Ansicht des Autors der vorliegenden Arbeit, dass sich diese Fragen nicht in unmittelbarer Augenfälligkeit ihrer Relevanz und thematischen Ausrichtung erschließen lassen, sich die mit den angesprochenen Problemen aufgeworfenen Fragefelder für die meisten nicht in direkter, ihre akademischen Gewohnheiten irritierender Evidenz anzeigen, auch wenn sie verstreut ihre latenten und zu disziplinspezifischen Problemthematizierungen geleitenden Effekte erzeugen und kritische Überlegungen anderer ähnlich gelagerte Probleme mit dem aktuellen Zustand des soziologisch sozialtheoretischen Denkens in Verbindung bringen und ebenfalls umfänglich in die Richtung epistemologischer Revisionen gehen mögen.

Bevor man sich also dazu hinbewegen kann, die epistemologischen Konsequenzen systematisch destillieren zu wollen, welche sich aufgrund des Zusammenschießens von Resultaten der neueren Philosophiegeschichte mit solchen neuerer Ansätze soziologisch sozialtheoretischen Denkens ergeben und um diese daraufhin auf Lösungspotentiale abklopfen zu können, müssen rechtfertigende Vorkehrungen für diese Vorgehensweise getroffen werden. So muss z.B. allererst veranschaulicht werden, dass Irritationen und Aporien genau dann entstehen, wenn man die hier akzentuierte epistemologische Dimension von Konflikten ignoriert und nicht bearbeitet. Denn, da es hier ja um Abschätzungen darüber gehen soll, ob Vorkehrungen einer revisionierenden Umstellung soziologischer Erkenntnisjustierung und -begründung getroffen werden sollten, müssen Indizien vorgeführt werden, welche es plausibel machen anzunehmen, dass konventionell in der Soziologie gebräuchliche Erkenntnismodelle an offensichtlich gewordene Grenzen ihrer Anwendbarkeit dafür gelangt sind, sozialtheoretische Heterogenität unter gängigen, methodologisch vereinheitlichten Blickrichtungen auflösen zu können. Ferner muss gezeigt werden, dass gerade neuere Ansätze solche sind, die innovierende Potenziale zur zugleich objekttheoretischen Neujustierung und gesteigertem epistemologisch kritischen Selbstbewusstsein mobilisieren aber auch, dass gerade diese es sind, welche die Legitimationsgrundlagen konventioneller Verfahren an sie irritierende Grenzen stoßen lassen müssen.

Erst auf der Basis eines solchen Belegs kann ein Verfahren, welches sich der Aufdeckung von Gründen variierter Bedingungen der soziologischen Erkenntnisreflexion neueren Datums widmet möchte, als triftig begründet (bzw. zumindest plausibilisiert) angesehen werden. So werden sich die weiteren Abschnitte des ersten Hauptteils nun um den Nachweis bemühen, dass ein soziologisch nicht modifiziertes Erkenntnisverständnis, primär einer szientistischen Prägung, gezwungenermaßen an Grenzen stößt, welche es verhindern, innovative Theoriebeiträge der neueren Soziologie noch unter sich sauber verarbeiten zu können, bzw. dass sich diese gegen vollständige Unterwerfung sperren, insofern sie eigenständige und kritisch zurückgeworfene Ansichten mobilisieren, denen gegenüber sich die Legitimität einer für die Soziologie dominanten Realisation des Szientismus zu rechtfertigen hätte.

Das kritische Argument wird hierbei darauf hinauslaufen, dass es für die regionalontologischen Anforderungen der Soziologie schlicht inadäquat ausfällt, methodologische Metaverfahren zu akzeptieren, welche anthropologische und ontologische Hintergrundannahmen

zur Plausibilisierung ihrer Legitimität aufbringen müssen, welche mit denen der neueren Ansätze des soziologisch sozialtheoretischen Denkens nicht korrespondieren können, bzw. gar in Konflikt geraten.

Indikatoren zur Plausibilisierung dieses kritischen Argumentes werden also im ersten Hauptteil vorgeladen werden, wobei hieraus jedoch nicht vollständig ersichtlich werden kann, durch welche Verschiebungen erkenntniskritisch transformierter Vorkehrungen, die sich in der neueren Soziologie auswirken, die Modulationen veranlasst wurden und in welche Richtung epistemologischer Neukonfiguration diese weisen. Ihre Wirkung und deren Konsequenzen werden erst nachvollziehbar, wenn man die Perspektive einer epistemologischen Rekonstruktion der relevanten Verschiebungen einnimmt. Deswegen wird das Ende des ersten Hauptteils eine Darstellung dessen beinhalten, worauf, nach Ansicht des Autors, eine epistemologische Rekonstruktion zu achten hat. Der zweite Hauptteil wird sich sodann darauf konzentrieren, diejenigen Entwicklungsbewegungen und Ergebnisse herauszuarbeiten, welche im Kontext der Philosophiegeschichte erkenntniskritische Voraussetzungen dafür etablierten, dass Effekte einer Soziologisierung der Erkenntnisfrage derart zusammenschießen konnten, sodass sie in den aktuellen sozialtheoretischen Perspektiven irritierende Wirksamkeit in voller, zu sozioepistemologischen Abwägungen hinführender Vehemenz entfalten. Der dritte Hauptteil führt dann zwei Positionen (Foucault, Habermas) vor, bei welchen unterschiedliche Varianten einer Vollaussprägung der Soziologisierung der Erkenntnisfrage vermutet werden, um anzudeuten, dass, zumindest von ihnen aus betrachtet, eine Neujustierung soziologisch-epistemologischer Reflexion erforderlich erscheint, bzw. bei ihnen in unterschiedliche Richtung gehend, aber von ähnlichen epistemologischen Grundbedingungen aus, von Statten geht. Abschließend wird im vierten Hauptteil eine Auswertung erfolgen, welche Blickrichtungen darauf offenzulegen versucht, bezüglich welcher Punkte sich Integrationsaspekte gewinnen lassen könnten, die, in Anbetracht der Konsequenzen der Soziologisierung der Erkenntnisfrage, zur Konsolidierung eines modifizierten epistemologischen Selbstbewusstseins der Soziologie beitragen könnten.

#### f) Kommentare zur Methodik und Terminologie

Diese Problemstellung, in ihrem bisher sehr abstrakt gefassten Aufriss, geht aus einem für den Autor eigentlich sozialtheoretisch allgemeinen Forschungsinteresses an den Eigenheiten, Differenzen und Schnittstellen zwischen unterschiedlichen neueren Theorierichtungen soziologisch sozialtheoretischen Denkens und ihren philosophisch-epistemologischen Implikationen hervor, insofern es ihm primär um Bildungsereignisse und -bedingungen der neueren Spielarten soziologisch sozialtheoretischen Denkens innerhalb eines an sich schon diversen Spannungsfeldes von geschichtlich sich variierenden Einflüssen unterschiedlichster philosophischer und sozialtheoretischer Denkformen aufeinander und ihren zusammenschießenden Verknüpfungen in neueren sozialtheoretischen Theorieperspektiven geht. Momentan ergibt sich, wie gezeigt, jedoch der Anlass dazu, die im Kontext dieses Interesses gewonnenen Ergebnisse provisorisch so zusammenziehen, dass sie nicht nur als pure theoretische Wissensprodukte Relevanz besitzen könnten, sondern eventuell auch einen moderat praktischen Nutzen für die Soziologie derart auszuweisen könnten, insofern aus ihnen eventuell Moderations- und somit



Lösungshinsichten für Anomien erzeugende Konfliktphänomene innerhalb der (zumindest deutschen) soziologischen Wissenschaftsgemeinschaft erwirtschaftet werden könnten. Dennoch steht die vermeinte Zweckmäßigkeit unter Vorzeichen einer reflektierenden Umgangsweise mit Theorien, als behandelte Phänomene verstanden, welche hierüber erzeugbare Lösungshinsichten eventuell unter Befangenheitsverdacht stellen könnten. Sie formt die Richtung der Problemidentifikation, Bearbeitung und Lösungsorientierung in spezieller Weise. Hierzu ist also etwas zu sagen, indem zuvor eher mitschwingende Kernaspekte der hier verfolgten Themenauffassung etwas genauer expliziert werden.

Im vom allgemeinen Forschungsinteresse anvisierten Spannungsfeld von Positionen und ihren Austauschbeziehungen, welche zwischen philosophischen und sozialtheoretischen Denkformen Mischverhältnisse erzeugen, werden, so wie es sich für den Autor darstellt, Verarbeitungsereignisse aufeinander einwirkender Einflüsse an Konzentrationspolen bestimmter Theorierichtungen wie auch einzelner Theorien erzeugt und werden daraufhin in Formen neu gebildeter, selektiver Vermittlungskondensate wiederum in ihm derart wirksam, dass diese selbst neue Bezugspunkte darstellen, von denen sodann weiterlaufende Orientierungs- und Verarbeitungsbedingungen für Justierungen soziologisch-sozialtheoretischen Denkens platziert werden. In diesem Spannungsfeld von sich oft in Konflikten über verschiedene Themen dimensionen variierenden Positionen variieren sich also wiederum Positionen und transformieren daraufhin die Voraussetzungen und Eigenschaften des Spannungsfeldes für Weiterverarbeitungen, indem sie neue Konzentrationspole der Theoriegenese und -vermittlung im Raum der Theoriekonflikte selbst bilden.

Eine so ausgelegte Phänomenauffassung von Theoriegenese als Gegenstand und ein ihr verpflichtetes Forschungsinteresse fragt also in erster Linie weder direkt danach, welche der diversen Theorieperspektiven das Soziale objekttheoretisch am angemessensten fassen würde. Noch fragt sie direkt danach, welche der mit ihnen einhergehend oft vertretenen methodologischen und erkenntnistheoretischen Orientierungen für eine Erkenntnis des Sozialen am fruchtbarsten und wissenschaftlichsten wäre. Verschiedene Theorieperspektiven sind für sie kulturgeschichtlich einfach vorhanden und werden von ihren Exponenten präzisiert, begründet, verteidigt, vertreten, umgestaltet, von anderen sowohl anerkannt wie auch kritisiert; letztlich jedoch in einer inhaltlich variationsfähigen Vielzahl praktiziert und im Wechselverhältnissen der Kritik aufeinander modifiziert, vermittelt usw. Sie müssen also, so gesehen, plausible Komponenten für unterschiedliche Gruppen besitzen.

Hierdurch ist eine bestimmte Neutralität im Umgang mit der Diversität unterschiedlicher Theoriemodelle also schon durch diese Interessenjustierung nahegelegt, da ein solcher Umgang, der unterschiedliche Theorien als gleichberechtigt zu behandeln versucht, sie teils zwar als an Denktraditionen gebundene aber auch teils individuierte Exemplare betrachten muss, die Konfigurationsergebnisse innerhalb intersubjektiver Theorienverarbeitungsprozesse darstellen. Ihre Entwicklungen müssen, aus diesem Interesse heraus, eigentlich als Ereignisse erkenntniskultureller Entwicklungen und als aus Konfliktfällen zwischen zuvor schon konfigurierten Positionen und ihren daraus hervorgehenden Weiterverarbeitungsanlässen hervorgehende Lösungsergebnisse angesehen werden, die durch positionale Selektivitäten jeweiliger Anschauungspräferenzen dennoch bedingt bleiben und für kritisch weiterlaufende Kommunikation zwischen Theorievertretern unterschiedlichster Provenienz präpariert werden; sich aufgrund ihrer Konfrontationsbeziehungen jedoch auch modulieren, da sie zu reflektierten Präzi-

sierungen theoretischer Positionen auffordern. Jede Theorie bedeutet somit ein zwar an Traditionen gebundenes aber ebenso bedingt selbstständiges, kognitive Dissonanzen des Spannungsfeldes verarbeitend objektivierendes Vermittlungsergebnis zwischen konkurrierend objektivierten Anschauungsformen in thematischen Konfliktfeldern. Für den Autor – das muss ganz klar gesagt werden – stellen unterschiedliche Theorien soziologisch sozialtheoretischen Denkens, als solche Konzentrationspole der vermittelnden Verarbeitung diverser Denkformen und ihren Ansichten verstanden, also in erster Linie in ihren Grundkonfigurationen unterschiedlich justierte Exemplare von Erkenntnis- und Gegenstandsauffassungsoptionen dar, bezüglich derer darüber verhandelt werden muss, in welche Richtung soziologisch-sozialtheoretisches Denken sinnvoll weiterlaufen könnte.

Die eigenen, Denkinhalte anderer verarbeitenden, Ergebnisse des Autors können, dieser Grundauffassung nach, insofern wiederum selbst nur ein Exemplar neben den anderen bilden und beanspruchen auch nicht mehr zu sein. Das ist bezüglich der Ergebnisse, Urteile und Lösungshinsichten, die in der vorliegenden Arbeit getroffen werden, ganz klar hervorzuheben und muss im Bewusstsein des Lesers während der Lektüre verankert bleiben. Ansonsten könnte ein mit der vorliegenden Arbeit tatsächlich eher verhalten erhobener Anspruch überstrapaziert missverstanden werden.

Zugleich ist diese Neutralität – spielt sie sich bezüglich des konkreteren Themas einer lösungsorientierten Bearbeitung von die soziologische Multiparadigmatik betreffenden Problemen aus, so wie es bisher konturiert wurde – jedoch eine zweiseitige Angelegenheit. Letzten Endes führt sie nämlich mehr ungewollt dazu, dass die hier getroffenen Überlegungen bestimmten Grundansichten sozialtheoretischer Kalibrierungen und Wissenschafts- wie auch Erkenntnisauffassungen innerhalb der soziologischen Multiparadigmatik näher stehen als anderen. Deswegen kann die Arbeit, ihrer Grundausrichtung nach, eventuell von manchem Lesern nicht als neutral betrachtet werden. Sie weist Tendenzen auf, die man in einem weiten Sinne als konstruktivistisch bezeichnen könnte. Diese entstehen jedoch, nach Meinung des Autor, gerade qua der Konsequenzen, die aus der Neutralität und deswegen Moderationsorientierung gegenüber einer Vielfalt theoretischer Ansichten erwachsen, und nicht schon deswegen, weil man gemäß einer konkreteren Prägung vorgehen würde. Eine Prägungsnähe entsteht hier also eher indirekt, durch die Abstandsnahe zu einer bestimmten Theoriezugehörigkeit und einer methodischen Akzeptanz bezüglich der Eigengeltung möglicher theoretischer Sinnsysteme. Jedoch lässt gerade dies Theorieansätze generell als konstruierte Systeme erscheinen und bringt einen für Beobachter in die Nähe dazu, konstruktivistisch, kulturalistisch oder strukturalistisch geladen erscheinende Ansichten zu teilen. Ob ein solcher Vorbehalt jedoch letztlich angebracht ist, kann nur der Leser für sich abwägen; der Autor hat diesbezüglich wahrscheinlich eher einen blinden Fleck.

Wenn man jedoch unterstellen möchte, dass die vorliegende Arbeit einen konstruktivistischen Bias aufweisen würde, möchte der Autor dem auch, soweit er es kann, zumindest moderat widersprechen. Insofern ein gewisser Relativismus Konsequenz eben gerade des gerechten Umganges mit dem Gegenstand diverser soziologisch sozialtheoretischer Theorien, ihren philosophisch diversen Prägungen und ihren hierdurch vermittelten Erkenntnisperspektiven und Ansprüchen ist, die oft eigenständige Konfigurationen bilden, hat ein solcher nichts damit zu tun, dass er von einer der behandelten Position aus gewonnen wäre. Dennoch muss sich der Autor selbst natürlich innerhalb eines kulturell spezifizierten Spannungsfeldes von

divergenten theoretischen Ansichten als situiert begreifen und insofern er diese auch verarbeiten muss, kann er nicht zweifelsfrei ausschließen, doch spezifischer geprägt zu sein, als er es annimmt. Auf jeden Fall ist sicher, dass die meisten Theorien, welche hier behandelt werden, sicherlich eher konstruktivistische Konnotationen transportieren, was aber mit dem Charakter neuerer Sozialtheorien zusammenhängt, um die es hier gehen soll. Wenn man sich erst einmal unbefangen einer größeren Vielzahl streitender Ansichten widmet und jede bemerkte Position in gewisser Weise aus eigenen erkenntnistheoretischen Präferenzen und Vorstellungslagen heraus gegen andere argumentiert, so ist es in gewisser Weise auch schlicht ein unmittelbarer Effekt, dass sich jeweilig erhobene Ansprüche in einem Interferenzfeld gegenseitiger Auslöschungen neutralisieren. Ein bestimmter Hang zum Relativismus und Konstruktivismus ist hier also eher Konsequenz des Umganges mit dem spezifisch anvisierten Gegenstand. Er resultiert nicht selbst schon notwendig direkt aus einer erkenntnistheoretischen Präjudiz heraus, wenn man mit Mannigfaltigkeit und ihrer Verarbeitung beginnt. Eine hypothetisch unterstellte Relativität von in einem breiten Varianzfeld vertretenen Positionen ist insofern der methodische Orientierungspunkt eines versuchsweise gerechten Umganges mit einem Feld theoretischer Divergenzen.

Für die hiesigen Überlegungen ergibt sich daraus jedoch schlicht ein Metaproblem: Eigentlich müsste man sich ja, eventuell aus einer der hier später thematisierten Strömungen heraus, einem Gegenstand zuwenden, was hier aber, aus erwähnten Gründen, nicht passieren wird. Der thematische Schwerpunkt und die Art seiner Bearbeitung tragen einen schon in die Nähe bestimmter sozialtheoretischer Justierungen, welche zumindest z.B. hermeneutische Komponenten aufweisen, da anderenfalls ein solches Thema nicht neutral bearbeitet werden könnte. Ein weiterer Effekt ist, dass hierdurch auch erst einmal zu einer großen Abstraktheit in der sprachlichen Performanz vorgetragener Überlegungen im Umgang mit Theoriephänomenen beigetragen wird, insofern es nicht um die Auslegung einer bestimmten Theorie geht, sondern um die Hervorhebung generalisierbarer Feldeffekte im Zusammenwirken sozialtheoretischer und philosophischer Reflexionen neuerer Bewegungen, ihren vermeinten Ursachen, Wirkungen auf Prozesse unverbindlicher Ausdifferenzierung von Paradigmen in der Soziologie und spezieller der Frage, wie sich Soziologie diesbezüglich dergestalt orientieren könnte, dass sie innerhalb von Paradigmenverwerfungen Integrationsperspektiven heben könnte. Begriffe wie z.B. "Rationalität", "Erkenntnis", "Objektivität", "Vernunft" usw. werden in den Zusammenhängen wechselseitiger Auslöschungen konkurrierender sozialtheoretischer Ansichten und ihren epistemologischen Haltungen, aus dem Blickwinkel des Autors heraus, schlicht mehr zu leeren Hülsen. Oder man könnte, aufgrund ihrer unterschiedlichen inhaltlichen Spezifikationsspielräume im Spannungsfeld, auch sagen, diese Begriffe werden zu recht beweglichen Bedeutungsträgern. Sie bezeichnen im Bezug auf jede vertretene Position jeweils zwar spezifische Anschauungsgehalte, löschen diese aber in ihrem Widerstreit auch auf. Da hier aber eine Verarbeitung eines Ausschnittes der Vielfalt solcher Spezifizierungen ansetzt und keine Perspektive zur Eigenorientierung vorentschieden ausgewählt sein soll, muss dem Leser erst einmal leider zugemutet werden, dass – sollten diese Begriffe fallen, um allgemeine Sachlagen zu thematisieren – sie in allgemeinsten Bedeutung und nicht in einer Weise, die bestimmten Sichtweisen zugehören würde, angebracht werden.

Auf einer terminologischen Zwischenebene hingegen, die zwischen dem zuvor Gesagtem und dem Folgenden anzusiedeln ist, werden hier Ordnungsbegriffe auftauchen, die eher

als grobe Tendenzen markierend zu gelten haben. Dies bezieht sich z.B. auf die Begriffe "postmodernes Denken", "nachmetaphysisches Denken", "Szientismus", sozialtheoretischer "Objektivismus" und "Subjektivismus" wie auch "relationale Sozialtheorien". Sie sind Begriffe, die bei genauerer Hinsicht heterogene Felder stark voneinander differierender Einzelfälle unter sich fassen, die hier aber verwendet werden, um bestimmte Charaktermerkmale von Tendenzen einer großen Vielzahl von Denkbewegungen zu bündeln und allgemeine Richtungen anzuzeigen. Diese allgemeineren Charaktermerkmale können hier jedoch nur an Einzelfällen belegt werden, wodurch man den Differenzen, die zwischen Positionen bestehen können, nicht gerecht wird. Dort jedoch, wo auf Differenzen eingegangen wird, verlieren die Ordnungsfunktion dieser Begriffe an Kontur. Mit diesem Oszillieren zwischen Schärfe und Konturverlust muss die Arbeit leider arbeiten.

Auf der anderen Seite muss, bezüglich spezieller Eigenarten der hier auftretenden Terminologie und Themenwahl, darauf hingewiesen werden, dass insbesondere die Verwendung der Begriffe "Epistemologie", "Anthropologie", "Sozialontologie" meist in Verknüpfung mit bestimmten, konzeptionell schon in bestimmter Weise kalibrierten Ansichten des Autors auftreten werden, welche ein besonders gelagertes Problemverständnis der Lösungsresistenz soziologischer Multiparadigmatik transportieren. Einerseits ist der Begriff "Epistemologie" hier nicht so zu verstehen, dass er direkt eine Erkenntnisweise bezeichnet, welche sich nur mit der kritischen Identifikation formaler Bedingungen rationaler Erkenntnis auseinandersetzen würde. Verschiedene epistemologische Modelle müssen, nach Ansicht des Autors, – zum Zweck ihrer jeweiligen Spezifizierungen formaler aber teilweise auch praktischer Kriterien rationaler Erkenntnis – auch immer Theorieelemente modulieren, die in mehr gegenstandstheoretischer Ausrichtung etwas über sehr abstrakt-allgemeine Charaktereigenschaften des Menschen (als Erkenntnissubjekt und z.B. seinem Vermögen zum logischen Schließen), die Art seiner Beziehung zur Welt (als dessen primäres Erkenntnisobjekt), eventuell Welt selbst (als in sich nach bestimmten Konstitutionsprinzipien gefügter Gegenstand) und daraufhin der adäquaten und rationalen Konstitutionsweise von Theorien (meist als objektivierte Sprachsysteme verstanden) konstatieren. Sie sind demnach ontologisch und anthropologisch nicht als neutral anzusehen, auch wenn dies nicht klar formuliert werden muss, sondern oft durch latent bleibende Konfigurationsmuster disponiert ist, über die sie Subjekt, Sprache und Welt funktional relationieren, um hierdurch bestimmte Erkenntnismodelle und aus ihnen ableitbare Erkenntnisauffassungen zu formieren. Hierbei muss man diese Überlegung jedoch so verstehen, dass selbst eine Erkenntnisperspektive, wie sie beispielsweise von einer mentalistisch orientierten Transzendentalphilosophie (z.B. im Sinne Kants) vertreten werden könnte, sollte sie mögliche Erkenntnis über allgemeine Prinzipien des Seins von Seiendem auch ausschließen, weil sie phänomenalistisch orientiert ist, dennoch eine Aussage über ontologische Erkenntnis trifft; nämlich eine ihre Möglichkeit negierende. Zugleich muss sie, wollte sie etwas über formale Anforderungen bezüglich rationaler Erkenntnis aussagen, auch etwas das Erkenntnissubjekt in genereller Hinsicht Charakterisierendes identifizieren, von dem ausgehend allgemeine Kriterien für Erkenntnis überhaupt normativ tragfähig gemacht werden können; nämlich eben etwas, wie auch immer genauer bestimmte, über seine Rationalitätsanlagen. Sie muss also, auch wenn das nicht in ihrem unmittelbaren Anliegen und Problembewusstsein befindlich sein sollte, etwas über den Menschen als Gattungswesen aussagen. Insofern die philosophischen Tendenzen von Versuchen der Fixierung formaler Kriterien für rationale

Erkenntnis in einer Justierung vorstättengehen, in der es um die Erkenntnis von rationaler Erkenntnis (bzw. ihrer Bedingungen) und nicht so sehr um die realwissenschaftliche Erkenntnis des Menschen, der Natur oder bestimmter regionalontologisch spezifizierter Gegenstandsbereiche geht, ist die Begriffsverwendung von "Anthropologie" oder "Ontologie" in ihrer Treffsicherheit diesbezüglich natürlich eher als recht vage einzustufen, der Grundgedanke sollte jedoch klar geworden sein: Jede Erkenntnistheorie versorgt eine sie vertretende Person mit einem spezifizierten Bild seines Subjektstandes, seiner Beziehung zum Erkenntnisobjekt und dadurch der rationalen Form einer als angemessen erscheinenden Erkenntnisweise. Somit wird eine konkrete soziale Erkenntnispraxis und -organisation auch abhängig von Weltdeutungsimplicationen der vertretenen Erkenntnistheorien eingerichtet.

Auf der anderen Seite gibt es hingegen nun Realwissenschaften, die im Kontext von Erkenntnistheorien stehend Theorien bilden, welche etwas Objektives über regionalontologische Bereiche, die den Menschen und ihre Beziehungen untereinander als Teilelement beinhalten, aussagen. Sie müssen also auch etwas über den Menschen aussagen, bzw. etwas über Gesetzmäßigkeiten derjenigen regionalontologischen Strukturgegebenheiten, von denen angenommen wird, dass er sich innerhalb ihrer bildet oder er diese bildet. Es kann natürlich auch ein konstitutionelles Wechselverhältnis angenommen werden. Egal in welche Richtung gehend man dies jedoch auch auslegen mag, immer resultieren zumindest anthropologisch oder ontologisch (auf die Soziologie bezogen: sozialontologisch) konnotierte Theorieansichten hieraus, welche zugleich etwas über den Menschen und/oder die Gesetzmäßigkeiten aussagen, in welchen er sich bildet oder welche er bildet.

Geht man nun davon aus, dass jede Erkenntnistheorie latent anthropologische und ontologische Annahmen in der Form ihres Subjekt, Welt und Sprache miteinander relationierenden Erkenntnismodelles transportieren muss, so kann auch angenommen werden, dass jede Theorie einer Realwissenschaft, die etwas über den Menschen oder über Strukturen innerhalb derer er wirkt und die auf ihn wirken theoretisch konstatiert, zumindest auch epistemologische Implikationen aufweist. Entweder decken sich dann die über den konkreten Objektbezug gebildeten Theorien mit solchen schon vorausgesetzt vertretenen Erkenntnismodellen oder sie tun dies nicht. Das kann bemerkt werden oder auch nicht. Wenn es bemerkt wird, kann man auf andere Erkenntnismodelle umsteigen oder selbst epistemologische Konsequenzen ziehen. Ferner entwickeln sich neue philosophische Erkenntnisperspektiven und transformieren dabei anthropologische und ontologische Implikationen auch selbst, vielleicht aufgrund von Bezügen zu realwissenschaftlichen Ergebnissen, welche zentrale Aspekte erkenntnistheoretischer Ansichten fragwürdig erscheinen lassen. Eine Realwissenschaft, deren Gegenstandsgefülle Menschen als Bestandteile aufweist, kann im Bezug auf solche Transformationen also auch heuristische Gesichtspunkte aus variierten philosophischen Sichtweisen übernehmen, um ihren Gegenstand unter dadurch wiederum selbst variierten hypothetischen Gesichtspunkten zu fassen. Auf der anderen Seite können Ergebnisse realwissenschaftlicher Forschung und Theoriebildung, sollten sie erkenntnistheoretische Grundannahmen irritieren, erkenntnistheoretische Reflexionen selbst tangieren. Hiermit sind sicherlich nicht alle Formen von Korrelationsbeziehungen, welche zwischen objekttheoretischen und erkenntnistheoretischen Reflexionsebenen ablaufende Wandlungsdynamiken erzeugen können, aufgezählt. Die hinter den Ausführungen steckende Idee sollte aber auch hier klar geworden sein: So wie hier Epistemologie verstanden wird, haben gegenstandstheoretische Ansichten, sollten sie den

Menschen als integrierten Teilmoment ihres Gegenstandsbereichs betreffen, erkenntnistheoretische Implikationen wie auch erkenntnistheoretische Positionen Objekttheorien, welche den Menschen mit umfassen, beeinflussende Wirkung haben können. Über dieses Verständnis von Epistemologie vermittelt, wird also ausgeschlossen, dass es ein rein formales aber auch praktisches Verständnis von als rational vermeinten Kriterien geben könnte, welches nicht an irgendwie, auch noch so dünn, ausgelegte, konnotativ inhaltliche Bestimmungen gebunden wäre, welche gegenstandstheoretisch den Menschen in anthropologischer Richtung auslegende Momente beinhalten oder etwas über Gesetzmäßigkeiten von Strukturgegebenheiten aussagen, die den Menschen als Bestandteil beinhalten. Der Begriff "Epistemologie" in seinem hier angewendeten Gebrauch verweist folglich immer auf ein Verständnis von Erkenntnistheorie, in dem eine vermittelte Beziehung zwischen der Fixierung formaler Kriterien rationaler Erkenntnis und einer, wie abstrakt auch immer, interpretativen Auslegung von als real vermeinten Erkenntnisbedingungen, aufgrund anthropologisch und im weitesten Sinne ontologisch geladener Annahmen, hergestellt wird. Zugleich verlieren in diesem Verständniskontext die Begriffe "Anthropologie" und "Ontologie" jedoch auch objekttheoretische Charakterzüge, welche sie sogleich mit naiven Annahmen bezüglich hypostasierender Objektivierungsmöglichkeiten für die Erkenntnis in Verbindung bringen würden, insofern unterstellt werden könnte, sie würden mit belegbarer Evidenz etwas Wesenhaftes zum Ausdruck bringen können. Jede Theorie benötigt schlicht, in funktionaler Hinsicht auf ihre Konstruktionsnotwendigkeiten, derartige Grundannahmen hypostasierenden Charakters, sollten sie auch nur als denknotwendige Setzungen postuliert werden, um überhaupt wissenschaftliche Aussagen über einen Gegenstand und seine Dynamiken bilden zu können. Theoretische Axiome funktionieren nur im Rahmen ihrer ein Phänomen zur Erklärung verdinglichend auslegenden und dadurch in kognitiven Ordnungen fassbar machenden Effekte. Hierbei muss dieser für Theoriebildung mehr funktionale Moment jedoch nicht so verstanden werden, als ob über sein Ergebnis ein Objekt auch schon in seiner Essenz wesenhaft bestimmt worden sein könnte. Gerade dann, wenn es eine Vielzahl gleichberechtigter Theorien zu einem Gegenstand gibt, wird dies doch zumindest immens fraglich. Und da es hier um Theorien als Phänomene gehen soll und insbesondere um solche eines Gegenstandsbereiches, bezüglich dessen eine Vielzahl paradigmatischer Interferenzen eine solche Fraglichkeit permanent reproduziert, sind die Begriffe "Anthropologie" und "Ontologie" (bzw. bezüglich der hier in Frage stehenden Theorien treffender: "Sozialontologie") lediglich als Begriffe zu verstehen, welche darauf hinweisen sollen, dass jedes Theorieexemplar über derartige Konfigurationen von inhaltlichen Ansichten verfügt, welche Aussagen über den Menschen und Strukturen, in die er als Seiendes eingebettet ist, betreffen, so dass hiervon ausgehend auch jeweils spezifische epistemologische Konnotationen im Verständnis von Bedingungen rationaler Erkenntnis durch diese Theorien nahe gelegt werden.

## ERSTER HAUPTTEIL

---

### ERKENNTNIS- UND GEGENSTANDSTHEORETISCHE KONFLIKTDI- MENSIONEN INNERHALB DER AKTUELLEN MULTIPARADIGMATIKAUSPRÄGUNG

#### 1. Soziologisch sozialtheoretische Überschreitungstendenzen alltagswissenschaftlicher Erkenntnishaltung

In der Einleitung wurde eine analytisch zu verstehende Dreiteilung von Erkenntnisperspektiven grob angedeutet. Ihre Teile besitzen für unterschiedliche Positionen soziologisch sozialtheoretischen Denkens in der Soziologie epistemologische Wirksamkeit insofern, da Reibungsmomente zwischen ihren Erkenntniseinschätzungen zu durch Streit verursachten Zersplitterungseffekten der Soziologie beitragen. So wurde davon gesprochen, dass es postmoderne, nachmetaphysische und szientistische Orientierungen zu beachten gäbe, bzw. wurde konstatiert, dass innerhalb einer durch postmoderne und nachmetaphysische Varianten geprägten Erkenntnisatmosphäre erkenntniskritische Ansichten für die Soziologie Bedeutsamkeit gewinnen, indem sich diese in neueren Ansätzen der Soziologie auf gegenstandstheoretischer Ebene geltend machen und hierdurch eine hauptsächlich szientistisch geprägte Orientierung der Soziologie schon von ihren objekttheoretischen Ansätzen aus irritieren. Damit ist gemeint, dass neuere soziologisch sozialtheoretische Ansätze, egal ob sie nun dezidiert oder nicht eigenständige epistemologische Positionen vertreten, grundlagentheoretisch anthropologische und sozialontologische Annahmen treffen, die sich nicht sauber mit solchen vereinbaren lassen, welche szientistischen Orientierungen zur Grundlage einer Ableitung ihres Verständnisses wissenschaftlicher Rationalität dienen. Diese Aufschlüsselung ist jedoch nicht als eine wirklich trennscharfe und in ihrer hiesigen terminologischen Darstellungsweise gänzlich zutreffende oder unproblematische zu verstehen.

Trennschaft ist sie nicht, da postmoderne wie auch szientistische Positionen durchaus als unter die Kategorie "nachmetaphysisch" fallend bezeichnet werden könnten. Hier soll jedoch unter "nachmetaphysisch" die bestimmte Variante einer Erkenntnishaltung gefasst werden, welche sich weder in eine postmoderne noch in eine szientistische vollkommen auflösen lässt. Diese Bezeichnung erscheint für die hiesige Arbeit jedoch insofern unverfänglich, da mit nachmetaphysischen Positionen solche angesprochen sein sollen, welche eine Erkenntnisperspektive zu formulieren versuchen, indem sie zwischen verschiedenen Standpunkten nachmetaphysischen Denkens und ihren unterschiedlichen epistemologischen und sozialtheoretischen Justierungen kritisch reflexiv moderierend hindurch zu navigieren suchen (Jürgen Habermas oder Karl Otto Apel wären z.B. als Gewährsmänner einer solchen Erkenntnishaltung zu bezeichnen, wobei jener philosophische und sozialtheoretische Reflexion eher vereinigt, dieser hingegen stärker dem Kontext philosophischer Reflexion verhaftet bleibt). Hierdurch begründen sie Erkenntnisperspektiven, welche, im Spannungsfeld gegenseitiger Auslöschungen wechselseitiger Kritik nachmetaphysischer Erkenntnispositionen aneinander, für

sie noch die Möglichkeit aufweisen, als ausgewiesen vernunftorientiert gelten zu können. Postmoderne Ansätze mobilisieren demgegenüber eher erkenntniskritische Konsequenzen, die einen epistemologischen Skeptizismus nahelegen und einen mit Erkenntnis erhobenen Vernunftanspruch als illusorisch erachten, insofern mit den gegenstandsbestimmenden Konsequenzen von Erkenntnistätigkeiten unentrinnbare Machtdynamiken verbunden werden können. Szientistische Standpunkte nehmen wiederum Abstand von Ansprüchen philosophisch letztbegründenden Erkenntnistheorien, welche ein reichhaltig mit Vernunft assoziiertes Erkenntnisverständnis transzendentalphilosophisch in Anschlag bringen und ziehen sich mehr auf Standpunkte zurück, welche eine probate Erkenntnisorientierung in der Einhaltung von Kriterien primär methodologisch-wissenschaftlich bewährter, formaler Rationalität suchen. Kurz gesagt, die Kerndifferenzen liegen hier so: vom postmodernen Erkenntnis-skeptizismus werden nicht nur die nachmetaphysisch vernunftorientierten Versionen einbegriffen, sondern auch die szientistischen Varianten methodologischer Rationalität; von der szientistischen Warte aus gesehen, erscheinen die nachmetaphysischen Positionen als im problematischen Sinne zu spekulativ und die postmodernen als zu relativistisch; von derjenigen Warte der nachmetaphysischen Positionen aus, erscheinen die postmodernen so, als wären sie zu erkenntnispessimistisch und vernunft-skeptizistisch, wohingegen szientistische Positionen für sie zwar einen Rationalitätsanschein transportieren, dieser jedoch, in seiner Verknappung vorwiegend auf methodologische Rationalität und deren Konsequenzen, zur Unterstützung von vernunftwidrigen sozialen Resultaten der Erkenntnis beiträgt, die wiederum in der Kritikrichtung des postmodernen Denkens lokalisierbar sind. Postmoderne und nachmetaphysische Ansätze treffen sich hierbei hingegen in Gesichtspunkten der Kritik an der szientistischen Erkenntnismentalität und ihren in sozialetischer Hinsicht als negativ gedeuteten Konsequenzen; transportieren hierbei also ins Politische gehende Tendenzen. Nachmetaphysische und szientistische Standpunkte treffen sich in Aspekten der Kritik am postmodernen Skeptizismus und Relativismus. Die hier erwähnten Differenzen und Schnittmengen sind jedoch nur sehr abstrakt zu verstehende Ordnungskoodinaten, da Schnittpunkte und Differenzen von Standpunkten konkreter Theoretiker von einer jeden dieser Positionen aus, inhaltlich begründet interpretiert, variiert ausfallen können. Ferner können einzelne Vertreter dieser Positionen recht eigenständige Deutungsschemata anbieten, welche ein wirklich sauberes Subsummieren unter einen dieser Typen eigentlich unmöglich werden lassen. Man muss die drei Varianten eher als Pole eines Spannungsfeldes betrachten, in welchem sich konkrete erkenntnistheoretische Positionen einzelner Theorien situieren, auch wenn manche von ihnen einem dieser Pole näher stehen als andere.

Die Darstellungsweise hingegen war nicht ganz zutreffend, da die Konflikte, welche zwischen szientistischen Erkenntnisperspektiven und solchen postmodernen oder nachmetaphysischen Charakters in der Soziologie und in bestimmten ihrer Theorien repräsentiert bestehen, keineswegs als in ihrem Themenumfang vollkommen frisch zu bewerten sind. Eher basieren sie auf, unter neue epistemologische Vorzeichen sozialtheoretischer Auffassungen gestellten, Konfliktfeldern, die eine, man könnte sagen, teilweise lange Tradition haben (z.B. Konflikte zwischen soziologisch subjektivistischen und objektivistischen Perspektiven; der geisteswissenschaftlichen und naturwissenschaftlichen Vorstellung von Erkenntnis usw., welche neuerdings jedoch innovative Vermittlungsoptionen finden). Momentan lodern Elemente dieser Konflikte wieder in besonderer Vehemenz und Charakteristik auf. Zur Erläuterung der



genaueren Hintergründen dieser unumgänglichen Schief lagen (bzw. starken Vereinfachung) der hiesigen Problemeinführung und um verständlich machen zu können, wie aus ihnen, der angesprochenen begrifflichen Inkonsistenzen zum Trotz, dennoch eine strategische Orientierungsfunktion der Problembearbeitung resultieren kann, folgen nun genauere Kommentare zu einigen die Arbeit strategisch tavierenden Überlegungen und ihren Ursachen.

Zum zweiten Punkt wäre beispielsweise zu sagen, dass es in der Soziologie momentan wieder zu heftigen und teils polemisch geführten Auseinandersetzungen darüber kommt, wie Soziologie als Wissenschaft adäquat zu organisieren wäre und was wissenschaftliche Erkenntnis für sie eigentlich zu bedeuten hätte, um daraufhin z.B. Kernelemente einer adäquaten Methodologie für die Soziologie auszulegen und gar wissenschaftspolitisch zu positionieren.

Hierbei fühlt man sich inhaltlich, zum Teil zumindest, in die thematischen Auseinandersetzungen zwischen Kritischer Theorie und kritischem Rationalismus zur Zeit des Positivismusstreits zurückversetzt. Das gilt nicht bloß deswegen, weil es um Grundsatzdiskussionen darüber geht, was überhaupt Wissenschaftlichkeit in Anbetracht der Soziologie und des Charakters ihres Gegenstandes bedeuten könnte, sondern weil die Argumente und die sie stützenden Grundansichten sich, zumindest von einer Seite aus gesehen, nicht wesentlich geändert und weiterentwickelt haben. Fast könnte man behaupten, dass die aktuellen Vertreter einer empirisch-analytischen oder szientistischen Haltung innerhalb der Soziologie innovativen Theorieentwicklungen der neueren Soziologie, wie sie insbesondere in solchen Varianten postmoderner und systemtheoretischer Ausrichtung repräsentiert sind, und ihren Konsequenzen für die wissenschaftliche Selbstbetrachtung mit reaktionärer Ablehnung oder schlichter Indifferenz gegenüber treten würden, wäre nicht zugleich ein Leitpunkt der Agenda des kritischen Rationalismus das Aufstellen innovativer und riskanter Theorien. Nur scheinen von diesem Leitspunkt nicht auch unbedingt solche Theorien einbegriffen zu sein, welche zu den grundlagentheoretischen Hintergrundannahmen des empirisch-analytischen Standpunktes in Diskrepanz geraten.

Die szientistische Position (bzw. viele Komponenten ihres theoretischen Systems), welche zur Zeit des Positivismusstreits von Karl Popper und Hans Albert vertreten wurde, findet heute – bis in einzelne Punkte hinein reproduziert, jedoch insgesamt diffuser, da proklamiert integrationsoffener und wissenschaftstheoretisch nicht ganz so klar strukturiert konturiert; hierbei jedoch mit eindeutigeren wissenschaftspolitischen Interessen sozialwissenschaftlicher Vertreter versehen – ihre Reanimation z.B. in Beiträgen von Esser und umfassender in der Satzung der *Akademie für Soziologie*.<sup>23</sup> Hierbei ist der Kontrahent allerdings nicht mehr insbesondere die Kritische Theorie in ihrer verhältnismäßig einheitlichen, opponierenden Haltung einer widerstreitende Sinnsysteme vermittelnden, dialektischen Erkenntniskalibrierung, sondern allgemeiner Theorieoptionen und Forschungsperspektiven, die vom empirisch-analytischen Lager oft sehr lose als konstruktivistisch (bzw. teils phänomenologisch) etikettiert werden.<sup>24</sup> Das Problem, welches von Repräsentanten des empirisch-analytischen Lager hierbei mit konstruktivistischen Perspektiven (bzw. einem konstruktivistischen Erkenntnisverständnis) in Verbindung gebracht zu werden scheint, ist weniger insbesondere die

---

<sup>23</sup> Vgl. zur Satzung der AfS: <https://akademie-soziologie.de/wp-content/uploads/2019/12/Ziele-und-Aufgaben-Akademie-Soziologie-Grundsatz-09-2019.pdf>

<sup>24</sup> Vgl. Esser, Hartmut (2018). *Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust?*. In: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 01/2018. S. 132-152.

Erkenntnisposition einer in bestimmter Weise konturierten Gegenseite selbst, welche z.B. durch die phänomenologisch-hermeneutische Strömung vertreten werden könnte und eine mehr geisteswissenschaftlich geprägte Vorstellung von Erkenntnis nahe legen würde, sondern eine Art verallgemeinert unterstellter Förderung der "Beliebigkeit" und tendenziellen "Relevanzlosigkeit" der durch sie unterstützten Forschungsinteressen und -richtungen. Sie scheinen nicht die notwendige Griffigkeit und Prägnanz von solcherart justierten Problemperspektiven und formallogisch ableitbaren Lösungsinteressen aufzuweisen, wie es der empirisch-analytischen Orientierung nach wissenschaftlich angemessen wäre und ein, in ihrem Sinne, funktionsfähiges wissenschaftliches Operieren ermöglichte.

Den z.B. phänomenologisch-hermeneutisch geprägten Forschungsperspektiven wird tendenziell unterstellt, sie würden die Bildung von Forschungsinteressen und -projekten fördern, welche unter Umständen keinem einer soziologischen Wissenschaftsgemeinschaft wirklich nützenden Problemlösungsinteresse entspringen, sondern sich schlicht Phänomenen zuwenden, die über die phänomenologische Methode, z.B. einer verstehend hermeneutischen Deutung partikularer sozialer Sinnstrukturen, bearbeitet werden könnten oder solche selbst, was noch prekärer erscheint, gar im Kontext der Wissenschaft produzieren.<sup>25</sup> Hierbei scheinen die Probleme, welche mit diesen Forschungsperspektiven für eine funktionstüchtige Wissenschaft, aus der Sicht empirisch-analytischer Wissenschaftsjustierung heraus, aufgeworfen werden, darin zu liegen, dass die Forschungsthemen zusehends aus subjektiven Wahlentscheidungen und thematischen Wertpräferenzen der Forscher hervorgehen und so aus einem objektiven Zusammenhang von systematisch entwickelten Problemstellungen und Wissensgehalten einer Wissenschafts- und Theriegemeinschaft abgelöst werden, die sich aus einem grundlagentheoretisch integrierten Theoriesystem und seinen perspektivisch bedingten Selektionen einer potenziell theoretischen Themenverdichtung, die seiner Weiterentwicklung dienen, ergeben würden. Hierin sehen Gewährsmänner der empirisch-analytische Richtung die Gefahr, dass die Beliebigkeit von Forschungsthemen in der Soziologie anwachsen würde und soziologisches Wissen daraufhin an Profil für eine zielgerichtet wissenschaftskonsistente Anwendbarkeit verliert. Man könnte diesbezüglich eventuell sagen, dass die Problematisierung des Wissenschaftszustandes der Soziologie, aus empirisch-analytischer Warte heraus, darin gesehen wird, dass sich, über eine vermeintlich vorwiegend konstruktivistisch kalibrierte Erkenntnisauffassung vermittelt, Effekte einschleifen würden, welche den Forschungsthemen selbst einen verstärkt subjektivierten und somit für eine Wissenschaftsgemeinschaft unverbindlich werdenden Konstruktionscharakter verleihen und sie sich daraufhin immer mehr von dem Zusammenhang wissenschaftlich kollektiver Theoriebildung und -integration einer systematisierten Verschaltung und Arbeitsteilung von Forschungsinteressen ablösen.

Zur Überwindung dieser misslichen Verwässerung und der hiermit einhergehenden Gefahr der Entwicklung eines Erscheinungsbildes einer potenziell drohenden Irrelevanz soziologischer Forschung, die durch einen Profilverlust einsetzen könnte, soll hierbei scheinbar eine durchgreifende Institutionalisierung nach Maßgabe der empirisch-analytischen Methodologie im Sinne des kritischen Rationalismus und der mit ihr verknüpften Konzeption einer speziellen Wissenschaftskultur dienen, welche dazu verfasst sein soll, der Soziologie ihre einstige Bedeutung und Dignität unter den Wissenschaften zurückzuerstatten. Sie soll wieder

---

<sup>25</sup> Vgl. die Bezugnahme auf mögliche und durchgeführte Forschungsthemen dieser Strömung (wie Flughafen-schlange oder Dackelblick) in ebd.

zu einer Wissenschaft werden, nach deren Wissen und Methoden für die Bearbeitung und Lösung relevanter gesellschaftlicher Probleme Nachfrage besteht.<sup>26</sup>

Die Gegenseite hingegen vertritt augenfällig keine so dezidiert eindeutig eigenständige Erkenntnishaltung (wie damals Vertreter der Kritischen Theorie) gegenüber der Frage, wodurch sich vernünftige Zustände der Erkenntnis bezüglich der Wissenschaft Soziologie auszeichnen würden. Sie macht vielmehr stärker darauf aufmerksam, dass bestimmte Forschungsperspektiven in der Soziologie berechtigter Weise Ansichten mobilisieren, welche Phänomene des Sozialen und die Vielfältigkeit ihrer phänomenalen Eigenheiten überhaupt erst sichtbar und wissenschaftlich behandelbar werden lassen und die verloren gehen würden, einigte man sich gänzlich auf die Restriktionen der szientismuskonformen Phänomenzuwendung und dem methodologisch präjudizierten, sozialtheoretisch wirksamen Gegenstandsverständnis der analytisch-empirischen Strömung. Hierin würde die Gefahr dafür bestehen, so die Kritiker, die wissenschaftliche Erfahrung und theoretische Fassung des Sozialen nur auf bestimmte Ausschnitte und Dimensionen seines tatsächlichen Umfangs und seiner Charakteristik zu reduzieren, bzw. würde man hierdurch nur in spezieller Weise objekttheoretisch kalibrierte Ansätze in der Soziologie präferieren.

Hierbei scheint die Kritik an den szientistischen Komponenten und ihren Wirkungen in vielerlei Hinsichten durchaus derjenigen ähnlich zu sein, wie sie Vertreter der Kritischen Theorie am empirisch-analytischen Wissenschafts- und Erkenntnisverständnis monierten.<sup>27</sup> Jedoch scheinen die Lösungshinsichten bezüglich des Umganges mit der Multiparadigmatik soziologischer Ansätze hierbei auch zugleich weniger darin liegend gesehen zu werden, nach den Möglichkeiten und Bedingungen der Konstitution einer vernünftigen soziologischen Erkenntnisgemeinschaft zu fragen, als vielmehr erst einmal vorwiegend in der protektionistischen Tendenz dazu, die Hegemonie einer restriktiv und in ihrem Grundverständnis des Sozialen reduktionistisch erscheinenden, szientistischen Organisation der Soziologie als Wissenschaft in empirisch-analytischer Ausrichtung zu verhindern, insofern sie gegenüber einer fruchtbaren Fülle an Forschungsvorhaben, Theorieperspektiven und Interessen unvernünftig erschiene und ferner auch viele Traditionszusammenhänge und Koalitionsbeziehungen interdisziplinären Austausches zwischen sozialwissenschaftlichen Disziplinen vorwiegend auf solche zurechtstutzen würde, wie sie z.B. zwischen der Soziologie und der Ökonomie bestehen. Eine ganze Fülle alternativer Beschäftigungs-, Zugangs- und Auffassungsweisen mit/zum/vom Sozialen/n, würde im Kontext der Etablierung einer solchen akademischen Monokultur, so die Kritik, zum Aussterben verurteilt.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Dieses Interesse wurde jüngst klar während der Veranstaltung des "Soziologischen Aschermittwochs" in Köln von Vertretern der empirisch-analytischen Richtung formuliert [vgl. hierzu den Videomitschnitt auf Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=6KXOLVYyVYc>]. In diesem Kontext meldete sich auch in Vertretung durch Lessenich eine Position zu Wort, die derjenigen der Kritischen Theorie insofern nahe steht, als sie die Meinung vertritt, Soziologie könne nicht keine politische Haltung vertreten, da jede wissenschaftliche Orientierung politische Züge und somit Verantwortungsanforderungen habe. Mit dieser Akzentsetzung auf das politische Moment wissenschaftlicher Haltungen kommt Lessenich jedoch nicht nur den Intentionen der Wissenschaftsauffassung Kritischer Theorie nahe, sondern auch solchen, wie sie bei eher postmodernen Ansätzen kritischer Haltungen (Bourdieu und Foucault) repräsentiert sein können.

<sup>27</sup> Vgl. zur Kritik der Kritischen Theorie am Szientismus z.B.: Adorno, Theodor W. (1970) *Einleitung*. In: Adorno, Theodor W. (Hg.). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/ Berlin. S. 7-81; Habermas, Jürgen (1970). *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*. in: Adorno, Theodor W. (Hg.). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/ Berlin. S. 155-193.

<sup>28</sup> Vgl. Hirschhauer, Stefan (2018). *Der Quexit*, in: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 01/2018. S. 153-167.

Eine in diese Richtung weisende kritische Ansicht dringt insofern durch, da darauf hingewiesen wird, dass Divergenzen elementarer soziologischer Sichtweisen entweder augenfällig verzerrend und reduktionistisch aus dem Blickwinkel der empirisch-analytischen Argumentation etikettiert und aufgefasst oder auch von ihr überhaupt nicht bemerkt würden. Letzteres bezieht sich insbesondere darauf, dass gerade postmoderne Ansätzen der Soziologie (so wie sie in der vorliegenden Arbeit z.B. über die Referenz auf Bourdieu und Foucault angesprochen werden) nicht mehr im Rahmen eines methodologischen Individualismus stehend zu begreifen sind, sondern objektivistisch-strukturalistisch geprägte Konzepte einer Dezentrierung des Subjektes zu theoretischen Ausgangspunkten machen. Lassen sich also "konstruktivistische" Ansätze und ihre Methoden (z.B. der soziologischen Phänomenologie älterer Prägung), auch wenn sie zu Effekten beitragen, die der empirisch-analytischen Vorstellung von Theoriebildung und Forschungsorientierung nicht genügend fokussiert erscheinen, noch weitestgehend unter Modelle des sie flankierenden methodologischen Individualismus dienstbar subsumieren und so in die Wissenschaftsinteressen und latenten sozialtheoretischen Hintergrundannahmen der empirisch-analytischen Richtung funktional integrieren, insofern phänomenologische Ansätze zumindest noch die Anwendung "praktischer Syllogismen" erlauben,<sup>29</sup> so brechen z.B. postmoderne Ansätze mit den subjektivistischen Grundan-

---

<sup>29</sup> Diese reduktionistische Komponente in der Auffassung der phänomenologischen Perspektive und eine hiermit einhergehende Subsumtionslogik unter einen spezifisch rationalistisch orientierten, methodologischen Individualismus lässt sich z.B. daran bemerken, dass von der empirisch-analytischen Richtung überhaupt nicht angesprochen wird, dass die phänomenologische Perspektive eigentlich potenziell dazu in der Lage wäre, die Genese kognitiv rationaler und sinnhaft teleologisch orientierter Handlungsentwürfe und auch intersubjektiv objektivierter Weltbilder, welche in Institutionszusammenhängen konkreter Sozialformen eingehen und in ihnen wirksam sein können, als subjektive oder kollektiv generalisiert versprachlichte Sinnsysteme zu erklären. Die phänomenologische Perspektive stellt eigentlich einen Theoriestandpunkt dar, der die soziale Genese der empirisch-analytischen Position als besonderes Sinnsystem verstehend rekonstruieren könnte, wodurch der besondere historisch traditionalisierte, kollektive Entwurfscharakter und die mit ihm verknüpften Entscheidungspräferenzen des empirisch-analytischen Standpunktes für eine bestimmte Form der Wissenschaftlichkeit neben anderen hermeneutisch ausgewiesen werden kann, was in die andere Richtung jedoch nicht gilt. Die empirisch-analytische Richtung tut gerade so, als ob es der phänomenologischen Perspektive primär darum ginge, sich selbst in eigenauthentischen Konstruktionen sozialer Deutungsmuster zu verlieren, anstatt die eigenständigen Rationalitätsschemata zu rekonstruieren, die in bestimmten intersubjektiv sozial getragenen Sinnsystemen mit Entwurfscharakter aktiv sind und daraufhin die speziell bedingten Dynamiken sozial und kulturell spezifisch ausgeprägter Konfigurationen regionalisierter sozialer Kontexte zu verstehen. Die empirisch-analytische Argumentation gibt die Sachlage vielmehr verzerrt insofern wieder, als sie es so erscheinen lässt, dass es dem phänomenologischen Interesse, bezieht es sich auf ein Verständnis sozialer Phänomene, nicht darum ginge, von den zwischen Subjekten intersubjektiv wirksamen Sinnsystemen aus, deren spezifische Handlungslogik und über sie vermittelten Rationalitätsaspekte zu begreifen. Gerade Esser tut so, als ob man der Phänomenologie zeigen müsse, dass letztlich alles subjektive Handeln in Formen praktischer Syllogismen [vgl. Esser, Hartmut (2018). *Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust?*. In: Zeitschrift für Theoretische Soziologie 01/2018. S. 132-152], was in gewisser Weise das gleiche ist, was Popper unter Situationslogik versteht [vgl. Popper, Karl (1970). *Die Logik der Sozialwissenschaften*. In: Adorno, Theodor W. (Hg.). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/Berlin. S. 121] aufzuschlüsseln wäre. In der phänomenologischen Grundlegung einer soziologischen Handlungstheorie ist das jedoch sowieso schon in ihrer Lehre von Deutungsschemata und Handlungsentwürfen enthalten und gerade darüber muss sie nicht extra noch aufgeklärt werden [vgl. hierzu z.B.: Schütz, Alfred (1932). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien; Berger, Peter L./ Luckmann, Thomas (1980). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main]. Das eigentliche, für die empirisch-analytische Richtung problematische und ihren Anspruch gefährdende Moment tritt hingegen gerade dort ein, wo von der phänomenologischen Erkenntnisposition aus ein intersubjektiv konstituierter und in kollektiven Weltbildern symbolisch objektivierter Sinnbezug auf die Totalität gesellschaftlicher Verhältnisse durch soziale Akteure konstitutionstheoretisch gefasst zu werden versucht, da man von dort aus eine verstehende Perspektive auf das Sinnsystem empirisch-analytischer Wissenschaften selbst gewinnen kann und es so als kulturell kontingentes Sinnsystem zu relativieren in der Verfassung ist. So gesehen, ist, genauer gesagt, nicht die zur vermeinten Belanglosigkeit der For-

nahmen der analytisch-empirischen Richtung viel stärker, da diese eher zur Variante des soziologischen Objektivismus gehören, bzw. sozialstrukturelle Komponenten der Determination sozialer Akteure als markante Theorieelemente stark integrieren.<sup>30</sup> Gerade diese Strömung z.B. würde das Lager empirisch-analytischer Soziologen überhaupt nicht wahrnehmen, so einige seiner Kritiker.<sup>31</sup>

Die Konfliktlinie liegt in den aktuellen Kontroversen demnach also eher nicht mehr direkt offensichtlich zwischen zwei grundsätzlich divergierend konturierten Standpunkten bezüglich des Konfliktthemas einer adäquaten Form vernünftiger Erkenntnis in der Soziologie, bzw. über Erkenntnis im Generellen, so wie es im Positivismusstreit repräsentiert war, sondern mehr zwischen einer Position, die noch dezidiert versucht, eine Einheitsperspektive wissenschaftlich-methodologisch verfügbarer Orientierung für die Soziologie zu vertreten, in-

---

schungsperspektiven hinführende Methodologie der phänomenologischen Position das eigentliche Problem für die empirisch-analytische Wissenschaftsmentalität, sondern die Tatsache, dass unter ihren epistemologischen Bezugspunkten auf intersubjektive Konstitutionsprozesse von Sinnsystemen die empirisch-analytische Wissenschaftsauffassung selbst als kontingentes Kulturprodukt einer im Sozialen wirksamen partikularistischen Prägung erscheinen kann. Phänomenologische Ansätze könnten also das wissenschaftslogische Subsumtionsverhältnis, welches von der empirisch-analytischen Position vertreten wird, tendenziell auch invers deuten.

<sup>30</sup> Tatsächlich weisen postmodern geprägte Ansätze der Soziologie zahlreiche Anleihen phänomenologischen Denkens auf, da die Phänomenologie, in bestimmte Richtung gehend, von postmodernen Denkern kritisch bearbeitet wurde. Die phänomenologischen Aspekte postmoderner Sozialtheorien stellen hierbei jedoch nur eine Seite der theorielevanten Komponenten dar, welche ergänzend zu strukturalistisch-objektivistischen Komponenten in theorieprägende Relation gesetzt werden [vgl. hierzu z.B.: Foucault, Michel (1973). *Über verschiedene Arten Geschichte zu schreiben*. In: Reif, Adelbert (Hg.). *Antwort der Strukturalisten*, Hamburg. S. 157-176; Foucault, Michel (1973). *Strukturalismus und Geschichte*. In: Reif, Adelbert (Hg.). *Antwort der Strukturalisten*, Hamburg. S. 176-185]. Hierdurch verlieren zumindest die postmodern konnotierten Ansätze der Soziologie einen klar subjektivistisch-konstruktivistischen Anstrich und bilden Theoriesysteme und -varianten aus, welche im Kontext einer durch sozialstrukturell bedingte Determinanten bestimmten und somit vorwiegend dezentriert vorgestellten Identitätsbildung sozialer Akteure soziale Phänomene aufschlüsseln. Hier wird mit Aspekten des methodologischen Individualismus gebrochen und zwar sowohl mit solchen, wie sie in Konzepten rationaler Akteure der Ökonomie, der rationalistischen Bewusstseinsphilosophie oder auch in solchen vorliegen, welche man aus einer phänomenologisch-hermeneutischen Justierung reduktiv ableiten könnte, wenn man ihre späteren existenzialistischen Aufladungen überblendet, die zu Konzepten veranlassen, welche die kulturell-intersubjektive Bestimmtheit weltinterpretativer und handlungsanleitender Einzelperspektiven ausschaltet. Zieht man von den phänomenologischen Ansätzen alle Momente ab, die mit den kulturellen, symbolisch objektivierten Sedimenten tradierter Weltbilder und ihren Wirkung in der intersubjektiven Sozialisation der Einzelsubjekte zusammenhängen, bleibt nur eine Perspektive auf einen transzendentalphilosophisch solipsistischen Konstruktivismus übrig. Bezieht man die intersubjektive Bildung und Stabilisierung sinnhafter und kollektiv getragener, durch symbolische Objektivierungen tradierbarer institutionalisierter Weltbilder mit ein, so ergibt sich schon mehr die Tendenz dazu, in Kontexten eines kulturalistischen Konstruktivismus von intersubjektiv erzeugten, reproduzierten und variierten Sinnsystemen zu denken und man verlässt die Ebene eines eindeutigen methodologischen Individualismus, da man das Einzelsubjekt als ein, in seinem intentionalen Bezug auf Welt, sozial geprägtes Geschöpf mit interpretativen Freiheitsgraden betrachten muss. Kommt noch hinzu, dass reale Organisations- und Ordnungsstrukturen des Sozialen in reziproker Dynamik mit der Konstitution kulturell objektivierter Weltbilder manifest werden und so als faktische und objektiv in ihrer Funktion beforschbare Bestandteile und Faktoren sozial organisierter Reproduktion einbegriffen werden, so tritt zusätzlich ein theoretisches Element hinzu, welches nicht mehr schlicht ein solches wäre, dessen Ausprägung von der Gewährleistung und Entfaltung einer als gattungsspezifisch vermeinten Rationalität abhängen würde. Subjektbezogene Rationalität wird mehr zum Reflex von Adaptionsleistungen an Strukturerefordernisse sozialer Faktizität. Sie wird zur Widerspiegelung derjenigen Handlungs- und Entschlussstrategien, in welche die Subjekte qua sozialstruktureller und kultureller Determination und den mit ihren konkreten Voraussetzungsbedingungen korrespondierenden Spielräumen für eigenständige Interpretationsmöglichkeiten und symbolisch schon kulturell objektiviert sedimentierten Auslegungsvorgaben und Strategien innerhalb bestehender Verhältnisse eingelegt werden. Hier entsteht schlicht die Frage, in welchem Grade Rationalitätskriterien überhaupt unabhängig von Aspekten sozialer Determination durch Struktur- und Kulturgegebenheiten bestimmt werden können, ohne hierbei eine bestimmte, nur arbiträre Variante von eventuell an sich bloß sozialrelativen Rationalitätskriterien zu fixieren.

<sup>31</sup> Vgl. Hirschhauer, Stefan (2018). *Der Quexit*, in: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 01/2018. S. 153-167.

dem sie die Möglichkeit einer solchen in der Umsetzung einer dem kritischen Rationalismus und seinen anthropologischen Hintergrundannahmen nahe stehenden methodologischen Organisation der Soziologie als Wissenschaft angelegt sieht, und einer, welche die offensichtlich existierende Multiparadigmatik in der Soziologie als fruchtbar und schützenswert verteidigt und darauf hinweist, dass es soziologisch grundlagentheoretische Differenzen zu beachten gäbe, welche sich nicht mit den methodologisch-individualistischen Grundannahmen der empirisch-analytischen Richtung vollkommen vereinbaren lassen.

Aus spezieller Warte heraus gesehen, erscheinen Positionen der zweiten Variante auch plausibel, da es der Soziologie unter Umständen nur gelingen kann, die konkrete Pluralität und somit die wohlmöglich distinkten Dynamiken unterschiedlicher sozialer Phänomene innerhalb ihres Gegenstandes, welcher selbst einen Grad immer loser werdender Ausdifferenzierung erreicht zu haben scheint,<sup>32</sup> wissenschaftlich bearbeiten zu können, wenn ihre objekttheoretischen und methodologischen Zugangsformen offen, flexibel und vielfältig genug dafür bleiben sollten, um sich gerade der in unterschiedlichsten Spielart sozialer Phänomene liegenden Diversität und den selbstreferenziellen Strukturierungsoperation eines jeweiligen sozialen Phänomens zuwenden zu können.<sup>33</sup> Die Beibehaltung einer theoretischen und methodischen Multiparadigmatik wäre insofern, in Anbetracht des Charakters moderner Gesellschaften, eine notwendige aber erst einmal auch eher indirekte, da wiederum für Forschungszwecke theoretisch nicht notwendig integrierte, Adaptionleistung an die strukturellen und kulturellen Veränderungen ihres Gegenstandes, welche kontingente, sich zerstreuende Zustandsänderungen hervorrufen, die den aktuell faktischen Konfigurationserfordernissen und Eigenarten moderner Gesellschaften in objekttheoretischer Hinsicht entsprechen und auf sie in struktureller Hinsicht ihrer eigenen Vielfältigkeit angepasst sein könnten. Gerade die mehr forschungsorientierte Soziologie importiert hierdurch, man könnte sagen, die Komplexität ihres Gegenstandes in der Form einer verfügbaren Diversität der angewendeten Theorieperspektiven und Forschungsprogramme dienlich in ihr Tätigkeitsfeld und bringt sie daraufhin als Mosaik mittelbar akkurat in Abbildung; bzw. kann man vermeinen, mit der methodischen und theoretischen Vielfalt von unterschiedlichen, in der Soziologie vertretenen, Konzepten wäre der wissenschaftlich-forschenden Auseinandersetzung mit der qualitativen Phänomendiversität im Sozialen ein Werkzeugkasten geliefert, aus dem im jeweiligen Bedarfsfall die passenden Instrumente entnommen werden können, um noch der speziellsten Phänomenkonfiguration forschend angemessen begegnen zu können. Die Soziologie wird, im Kontext ihrer somit paradigmatischen Anpassung (welche in Vervielfältigungsbewegungen von Paradigmen besteht) an die Ausdifferenzierungsprozesse innerhalb moderner Gesellschaften, somit selbst auf der Forschungsebene zu einem Phänomen, welches die Eigenarten

---

<sup>32</sup> Schon Arnold Gehlen arbeite in diese Richtung gehende Gründe im Kontext seiner Entlastungstheorie und der über sie verständlich gemachten Idee einer Entwicklung von Superstrukturen im Zuge des Verlustes sinnintegrativer Institutionen, einer damit einhergehenden Pluralisierung und Säkularisierung und einer Entfaltung von Orientierungen im virtuellen Räumen des Denkmöglichen heraus: vgl. Gehlen, Arnold (1957). *Die Seele im technischen Zeitalter*, Reinbek bei Hamburg.

<sup>33</sup> Dies gilt zumindest dann, wenn man gesellschaftstheoretische Ansichten vertritt, wie sie aus neueren sozialtheoretischen Ansätzen systemtheoretischer oder strukturdualistischer Sozialtheorien heraus nahe gelegt werden [vgl. Giddens Anthony (1996). *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt am Main; Giesen, Bernhard (1991). *Die Entdinglichung des Sozialen*, Frankfurt am Main; Luhmann, Niklas (1998). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main].

ihres Erkenntnisgegenstandes in sich reproduziert, da sich unterschiedliche Konfigurationsvarianten von Phänomenen ihres Gegenstandes in der Pluralität ihrer partikularen Theorieperspektiven und Methoden manifestieren. Sie bildet ihren Gegenstand nicht nur theorieeinheitlich erklärend ab, sondern beginnt selbst einen von seiner Dynamik und ihren Dispersionseigenschaften absorbierten Bestandteil dieses darzustellen und zwar in einer Weise, die es letztlich selbst eventuell noch theoretisch begreiflich zu machen gelten könnte. Multiparadigmatik wäre demnach zum Teil ein notwendiges Übergangserfordernis und ein notwendiger Effekt, um der Vielfalt gegenwärtig aktiver Dynamiken im Gegenstand und der theoretisch interpretierbaren Gesamtdynamik moderner Gesellschaften überhaupt noch forschend adäquat begegnen zu können und sich seiner tatsächlichen Logik zu approximieren, insofern man sich einerseits der immanenten Wechselhaftigkeit des Gegenstandes forschungspraktisch und andererseits der konstitutionellen Gründe jener Diversität seiner Teilphänomene und ihren Wechselverhältnissen theoriesystematisch flexibel anzupassen wüsste.

Man kann Multiparadigmatik sodann als Zustand sozialwissenschaftlichen Wissens verstehen, in dessen Breite von Unterschieden zwischen Verständnisformen des Gegenstandes diejenigen Momente verteilt auftauchen, die, würden sie theoretisch miteinander integriert werden, überhaupt seinen tatsächlichen Charakter wissenschaftlich letztlich eventuell fassbar werden lassen könnten. Der letzte Punkt ist jedoch eine vorwiegend sozialtheoretisch positive Perspektive auf das Vorliegen der Multiparadigmatik und der mit ihr möglicherweise gegebenen Aufgabe zur Theorievermittlung. In forschungspraktischer Hinsicht kann der Multiparadigmatik eine variierte positive Konnotationen unterstellt werden.

Forschungspraktisch konnotiert, kann wissenschaftliche Rationalität im Umgang mit der Multiparadigmatik auch weniger in einer an sich als rational vermeinten Ausrichtung an einer einheitlich durchformten Methodologie oder Theorieperspektive orientiert aufgefasst werden, als vielmehr in der rationalen und pragmatischen Auswahl methodischer und theoretischer Komponenten unterschiedlichster Prägung und ihrer Zusammenstellung, um der Eigenart eines speziell interessierenden Phänomens zur angemessenen Darstellung zu verhelfen. Unterschiedliche theoretische und methodologische Ansätze erbringen dann unterschiedlich dienliche Beiträge für die Begegnung mit Besonderheiten potenzieller Anwendungsfälle. Allerdings ist dieser positiven Auffassung einer existierenden Multiparadigmatik mehr an Momenten gelegen, welche ihren konstruktiven Nutzen darin sieht, für eine forschungspraktische Anpassungsfähigkeit von Forschungsprojekten an besonders veranlagte Phänomene nützlich zu sein. Hierbei muss hingegen nicht auch die Notwendigkeit der Bildung einer theoretisch integrativen Gesamtperspektive auf das Soziale direkt akzentuiert werden, bzw. muss nicht unbedingt eine Theorieperspektive direkt vertreten werden, welche der Multiparadigmatik eine systematisierte epistemologische Funktionalität, zumindest interpretativ, zuschreiben würde, die ihren rein pragmatischen Nutzen transzendieren würde. Dennoch weist eine solche Akzentuierung primär einer forschungspraktischen Fruchtbarkeit der Diversität methodischer und theoretischer Ansätze durchaus eventuell latent epistemologisch und sozialtheoretisch in bestimmte Richtung gehende Tendenzen auf, würden die Rationalitätsanforderungen auch nur rein für die Ebene einzelner Forschungsprojekte und der Rechtfertigung ihrer konzeptionellen Entscheidungen erhoben werden. Denn wird die wissenschaftliche Rationalität hauptsächlich in den Begründungsverfahren einzelner wissenschaftlicher Forschergruppen vorliegend gesehen und für diese beansprucht, ihre Konzeptionen rechtfertigten sich vorwiegend im Bezug

auf Gründe von Auswahl- und Zusammenstellungsprozessen innerhalb des Angebotssortiments der Multiparadigmatik, und ist diese Multiparadigmatik eben auch eine im Kern multimethodologische und multitheoretische, so muss generell eine Akzeptanz epistemologischer Kriterien und Ansichten angenommen werden, welche keine allgemein methodologisch verfügbare Form von Rationalität über die Wissenschaft Soziologie hinweg als rechtmäßig anerkennen würde, sondern emanzipatorische Rechtfertigungsverfahren von wissenschaftlichen Teilgruppen und -ansichten selbst als gerechtfertigt legitim anerkennt. Ferner müssten, da wissenschaftliche Wissensgenese selbst von der Soziologie als soziales Teilphänomen aufgefasst werden kann, Prozesse dieser emanzipatorischen Rechtfertigungsverfahren als sozialtheoretisch in ihrer Tendenz nachvollziehbare, legitime und somit wissenschaftlich rechtmäßige Dynamiken des Sozialphänomens wissenschaftlicher Wissensproduktion verstanden werden können, bzw. latent, über bestimmte sozialtheoretische Grundansichten hinweg repräsentiert, als plausibel erscheinen. Die Multiparadigmatik und ein pragmatisch forschungspraktischer Umgang mit ihr, macht demnach nur Sinn, wenn es epistemologische und sozialtheoretische, wenn auch eventuell latent bleibende, Hintergrundannahmen gibt, welche die Multiparadigmatik grundsätzlich als verstehbar und positiv erscheinen lassen und dies gerade in Anbetracht der besonderen Qualität soziologischer Multiparadigmatik.

Nun stehen diese hier angesprochenen, in ihren Grundrichtungen durchaus unterschiedlichen Aspekte, unter denen die Plausibilität der zweiten Position tragfähig sein könnte, also unter dem Vorbehalt, dass man im Kern theoretisch speziell geladene Auffassungen des Sozialen (bzw. bestimmte Tendenzen zu solchen) und allgemein angenommene Charakteristiken von Erkenntnisprozessen in ihm schon latent vertreten muss, um sie überhaupt akzeptabel zu finden, ginge man nicht einfach davon aus, dass die Pluralität widerstreitender Theorien in wissenschaftlichen Kontexten und gerade in dem Ausmaß und der Qualität der soziologischen Multiparadigmatik an sich begrüßenswert und insoweit eigentlich unproblematisch ausfiele; vielleicht sogar noch zu fördern wäre, damit immer neue, für unterschiedlichste Anwendungen nützliche Instrumente entstehen. Im primär forschungspraktisch kalibrierten Fokus befindlich, kann die Multiparadigmatik unter Umständen schlicht als hilfreich empfunden werden, da man zwischen verschiedenen methodischen und theoretischen Paradigmen dasjenige auswählen kann, welches nach eigener Ansicht dem zu beforschenden Sachverhalt am angemessensten erscheint, bzw. bestünde generell auch die forschungspragmatische Möglichkeit dazu, solche Elemente, verschiedener Herkunft und theorieperspektivischer Ausrichtung, eklektizistisch zu kombinieren. Mehr Multiparadigmatik bedeutete dann auch mehr forschungsorientierende und Forschungsfreiheit garantierende Auswahl. Aus sozialtheoretischer Warte heraus, gerade dann, wenn man der Ansicht ist, dass man das Soziale in seiner allgemeinen Grundcharakteristik theoretisch letztlich bündig bestimmen können sollte, macht das hingegen keinen wirklichen Sinn, da jedes konsistente sozialtheoretische Paradigma präjudiziert, was es in sozialen Phänomenen zu erkennen gibt. Es legt, auch methodologisch, bestimmte und theorieimmanent begründete Präferenzen nahe, welche die theoretisch vermeinten Dimensionen und Eigenschaften des Sozialen wissenschaftslogisch beforschbar werden lassen. Jede konkretere, sozialtheoretisch in bestimmter Weise gerichtete Strömung hat insofern einen Hang dazu, methodologisch eigenständige Konzepte, vom jeweiligen theoretischen Objektbild aus, zu treffen und bedingt dadurch spezifische methodische Vorgehens- und Entscheidungsweisen somit theoriegeleiteter Forschung. Sozialtheoretische, methodologische



und forschungsmethodische Präferenzen und Orientierungen sind, von der Warte stark sozialtheoretisch integrierter Positionen aus (so wie man sie z.B. in der Kritischen Theorie, postmodernen Theorien, der hermeneutischen Kalibrierung, systemtheoretischen Ansätzen oder derjenigen Perspektive der Akademie für Soziologie findet), nicht unabhängig voneinander, sondern müssen in systematisierte Konvergenzrelationen gebracht werden. Vom metatheoretischen Standpunkt aus, stehen sozialtheoretische Optionen in Konkurrenz miteinander, was ja gerade einen eminenten Bestandteil der Grundproblematik der soziologischen Multiparadigmatik ausmacht, und können nicht zu forschungspraktischen Zwecken amalgamiert werden, ohne hierdurch eventuell auch eine neue Theorieposition formulieren zu müssen, die sich als zusätzliches Element der Multiparadigmatik hinzugesellen würde.

Somit gibt es eine aporetische Diskrepanz zwischen Akzeptanzmomenten der soziologischen Multiparadigmatik, je nachdem ob man sie von vorwiegend forschungspraktischen oder sozialtheoretischen Interessenlagen her evaluiert. In der primär forschungspraktischen Justierung kann die Multiparadigmatik unter Umständen fruchtbar erscheinen, da sie spezielle methodische und theoretische Abstimmungsprozesse an, in ihren speziellen Konfigurationen zu deutende, Phänomene zulässt. Sozialtheoretisch kann man in der Multiparadigmatik jedoch auch eher potenziell eine verteilte und letztlich notwendig zu vermittelnde Materialfülle von fragmentierten Wissensbeiträgen und Ansichten angelegt sehen, aus welcher man, sollte man sie glückend systematisiert integrierten können, ein bündiges theoretisches Verständnis der Dynamiken des Gesamtgegenstandes entwickeln kann, bzw. begegnet einem die Multiparadigmatik, in sozialtheoretischem Gewande, als elementarer Konflikt zwischen grundlagentheoretisch divergenten und streitenden Ansichten. Solange hier jedoch nichts entschieden ist, muss man auch, sozialtheoretisch objektiv und unbefangen gesehen, eine Multiparadigmatik verteidigen.

Diese beiden positiven (bzw. protektionistischen) Färbungen der Multiparadigmatik weisen also insofern aporetische Konfliktflächen miteinander auf. Denn unter dem Glücken einer sozialtheoretischen Integration, gäbe es auch keine wirkliche Multiparadigmatik mehr. Integration auf sozialtheoretischer Ebene läuft in ihrer Tendenz darauf hinaus, zur Bildung jeweiliger einheitswissenschaftlicher Perspektiven zu führen, auch wenn diese partikularistisch im Verhältnis zu anderweitig verfügbar alternativen und konkurrierenden sozialtheoretischen Modellen bleiben sollten.

Von hier aus ergibt sich nun die Frage, ob nicht die aktuelle Verteidigung der Multiparadigmatik dennoch auf sozialtheoretischen Ansichten, zumindest einer allgemeinen und noch nicht genauer gefassten Tendenz nach, fußen könnte, die anders veranlagt sind, als diejenigen der empirisch-analytischen Richtung, so dass mit der Verteidigung der Multiparadigmatik zwar nicht unbedingt schon eine spezielle Theorierichtung verteidigt werden würde, aber eine allgemeinere tendenzielle Strömung sozialtheoretischer Ausfassungen, die mit derjenigen der empirisch-analytischen in ihrer Auffassung von Erkenntnis kontrastieren und Multiparadigmatik im weitesten Sinne sozialtheoretisch positiv konnotiert sehen oder wenigstens zumindest die Unterdrückung einer solchen Vielfalt als, über sozialtheoretische Differenzen bestimmter Typen sozialtheoretischer Ansätze hinweg, dennoch übergreifend negativ.

Eine sozialtheoretische Position der Erklärung des sozialbedingten Zustandekommen von Multiparadigmatik könnte z.B. einfach konstruktivistisch, einem eher soziologisch sub-

jektivistischem Verständnis nach, ausfallen. Sie könnte aber ebenso konstruktivistisch ferner auch nach einem soziologisch objektivistischem Verständnis ausfallen; nämlich eben eher postmodern, bzw. auch eventuell stark systemtheoretisch oder nachmetaphysisch orientiert, was sich nicht gänzlich gegenseitig ausschließen muss. Hier muss man allerdings einschieben, dass derartige konstruktivistische Theorieoptionen in der Soziologie, egal welchen Gepräges, in Ansehung ihrer objekttheoretischen Ansprüche und Annahmen, keinen wirklichen soziologischen Erkenntnisrelativismus, bezüglich ihrer eigenen objekttheoretischen Ansichten, vertreten müssen, da ihre objekttheoretischen Grundannahmen ja im sozialtheoretischen Sinne erklären und plausibel zu machen versuchen, wieso es keine nicht sozial-relative oder kulturkontingente Variante einer allgemeinen und universal verbindlichen, rationalen Erkenntnisform von Welt gibt. Insoweit können konstruktivistische Ansätze sozialtheoretisch durchaus gesetzeswissenschaftlich orientiert sein, ohne hierbei jedoch eine nicht im weitesten Sinne soziologisch relativierende Erkenntnisperspektive vertreten zu müssen. Ein soziologischer Relativismus der Erkenntnis muss keinen Relativismus soziologischer Erkenntnisse über den Gegenstand des Sozialen und die Prozesse implizieren, in denen sozial Wissen produziert wird. Sozialtheoretische Auffassungen über die sozialen Gesetzmäßigkeiten der Dynamiken sozial bedingter Wissensproduktion und somit der Genese kultureller Erkenntnisformen können die über Dynamiken sozialer Wissensproduktion gewonnenen Ergebnisse durchaus radikal in ihrer Geltung relativieren, diese Relativität bezieht sich jedoch nur bedingt auf die Aussagen über die sozialtheoretisch gefassten Gesetzmäßigkeiten dieser Dynamiken. Ein sozialtheoretischer Konstruktivismus impliziert unter Umständen, gerade wenn er stark objektivistische Elemente beinhaltet, einen soziologischen Realismus. Es können also eventuell durchaus sozialtheoretisch und epistemologisch systematisierbare Potenziale in jenen Positionen vermeint werden, welche die empirisch-analytische Wissenschaftshaltung reduktiv ausgrenzt, bzw. kann das von ihr Ausgegrenzte nicht nur so verstanden werden, dass es zu einem umfassenden Profilverlust der Soziologie als einheitliche Wissenschaft führen müsste. Latent kann man in ihren Tendenzen genauso Impulse sehen, die zur Abschätzung alternativer Systematisierungspotenzialen auffordern. Nur liegen diese dann auch in Richtungen, die, da bestimmte sozialtheoretische Strömungen soziologisch realistische Komponenten eines konstruktivistischen Erkenntniskeptizismus vertreten können (was später genauer herauszustellen ist), variierte epistemologische Auffassungen darüber in Anschlag bringen, wie rationale Erkenntnis auszufallen hätte.

So muss eine Position der Verteidigung der soziologischen Multiparadigmatik, damit sie den Spagat hinbekommt, in der Multiparadigmatik der Soziologie eine fruchtbare, für diese Disziplin funktionale, feldspezifisch nützliche und gegenstandsadäquate, strukturelle Repräsentation der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Gegenstand des Sozialen vertreten zu sehen, das Soziale eigentlich selbst und wiederum Wissenschaft als soziales Phänomen schon derart theoretisch in bestimmter Weise begreifen können, damit es sozialtheoretisch und nicht nur forschungspraktisch Sinn macht, dass es unplausibel und soziologisch unangemessen erschiene, der Durchsetzung einer ausgeprägt akademischen Monokultur Spielräume zuerkennen zu müssen. Die Akzeptanz einer Multiparadigmatik muss insoweit zumindest latent mit grundlagentheoretischen, eventuell verteilten, Komponenten einer Gegenstandsauffassung und epistemologischen Grundhaltung verbunden sein, die es einem erlaubt anzunehmen, dass Phänomene des Sozialen, über ihre konstitutionellen Distinktionen hinweg, nicht

konstitutiv einheitlichen Gesetzmäßigkeiten der Genese und Reproduktion folgen müssen, bzw. können im Sozialen wirksame Gesetzmäßigkeiten der Konstitution von Phänomenen als derart veranlagt betrachtet werden, dass man für die jeweiligen Qualitäten ihrer immanenten Konstitutions- und Reproduktionsformen Plastizitätsspielräume annehmen kann, die sich nicht auf die Gesetzmäßigkeitspräferenzen bestimmter traditioneller Theorieperspektiven des soziologischen Subjektivismus oder Objektivismus beschränken lassen. Denn für einen Vertreter solch eines traditionellen Standpunktes, nimmt er bezüglich seiner theoretischen Positionen an, ihre Angemessenheit und die sie flankierenden methodologischen Überlegungen wären verbürgt, macht Multiparadigmatik in ihrer aktuellen Form schlicht keinen akzeptablen Sinn. Die Akzeptanz von Multiparadigmatik macht hingegen Sinn, wenn man soziale Phänomene entweder sozialtheoretisch generell, und hierbei wäre Wissenschaft als ein eminentes soziales Phänomen selbst nicht ausgenommen, als sozialtheoretisch gesetzhaft und theoretisch nachvollziehbar erklärbares Phänomen polystrukturell aufeinander einwirkender Ordnungsgefüge und kultureller Sinnsysteme auffassen kann oder mit der Multiparadigmatik schlicht die Tatsache verbindet, dass sozialtheoretisch und wissenschaftslogisch noch in keiner Weise entschieden ist, welches Paradigma dasjenige darstellt, welches den Gegenstand des Sozialen am trefflichsten fasst, wodurch die empirisch-analytische Auffassung nur als hypothetisch anzuerkennende Position erschiene. Werden jedoch soziale Felder polystrukturell und polysemantisch aufgebaut verstanden, was über postmoderne oder systemtheoretische Ansätze der Soziologie insbesondere möglich ist, so liegen in einem polystrukturell und polysemantisch aufgebauten sozialen Gefüge mehrere soziale Rationalitätsformgebungen vor. Die Reduktion auf nur einen Rationalitätstypus erschiene von ihnen, objekttheoretisch gesehen, also als beliebig; wenn nicht gar unzulässig. Letzteres gerade dann, wenn es um eine Durchformung desjenigen Feldes gehen sollte, welchem die eigene Position hinzugehört und diese, aufgrund dieser Durchformung, neutralisiert werden würde.

Nun sind moderne Sozialtheorien jedoch solche, und zu ihnen gehören auch postmodern konstruktivistisch erkenntnisskeptizistische und nachmetaphysische Theorievarianten, welche beides in gewisser Weise zusammenbringen. Sie liefern Theoriemodelle, welche Zustände von Wechselwirkungen polystrukturell und polysemantisch veranlagter Sozialzustände von widerstreitenden Ordnungsgefügen theoretisch fassen können und stellen im Kontext der soziologischen Multiparadigmatik selbst wiederum unterschiedliche Paradigmen dar. Hieraus ergeben sich auch Aporien zwischen verschiedenen Punkten der Darstellung, wie sie dem Leser im vorangegangenen Absatz eventuell aufgefallen sind. Denn moderne Sozialtheorien sind von solcher Gestalt, dass sie in jeweiliger Erklärungsform plausibel machen können, wieso es überhaupt zu Zuständen der Pluralisierung kommen kann, wie sie die Soziologie in ihrem Binnenraum erlebt. Zum anderen stellen sie jedoch zugleich einzelne Elemente in der multiparadigmatischen Ausdifferenzierung auf sozialtheoretischer Ebene dar (hierzu gehören gerade Theorien, wie man sie bei Luhmann, Habermas, Giddens, Bourdieu oder Foucault findet). Denkt man im Rahmen von Perspektiven dieser Theorierichtungen, so prägt man einen Hang zur Akzeptanz eigenständiger und eigenoperationaler Sinnsysteme von Wissenschaftskulturen in ihrem Neben- und Gegeneinander und ihren sozialen Strukturdeterminanten aus und sieht erst einmal keinen wirklichen Grund dafür, Multiparadigmatik in einer sozialtheoretisch objektivierenden Perspektive dem Gegenstand wissenschaftlicher Wissensproduktion gegenüber unmittelbar einhegen zu müssen, da es in einem allgemein über diese Theorierich-

tungen liegendem Verständnis sozialer Wissensproduktion im Generellen schon angelegt ist, dass multiparadigmatische Zusammenhänge quasi soziologisch-natürlich entstehen können.<sup>34</sup> Nur unterscheiden sie sich in ihren sozialtheoretischen Auffassungsweisen und darin, worin sie Auflösungs- oder Umgangsstrategien für solche mit Pluralitätsgegebenheiten zusammenhängende Konflikte sehen, wie sie in demjenigen Sozialphänomen auftreten, dem sie selbst angehören, nämlich der Wissenschaft Soziologie. Gerade hiermit hängen, was jedoch erst zu einem späteren Zeitpunkt stärker destilliert werden kann, unterschiedliche Färbungen von soziologischen Erkenntnishaltungen zusammen. Diese Theorierichtungen brechen, da sie eine sozialtheoretisch jeweils speziell soziologisierte Auffassungsweise von Wissen und ihren sozialen Kategorien transportieren, welche durchaus relativistische Konnotationen besitzen, mit einem wissenschaftsalltäglichen Erkenntnisverständnis auf soziologisierte Weise. Ist man hingegen Vertreter einer besonderen dieser sozialtheoretischen Perspektiven auf die Prozesse sozialer Wissensgenese, so nimmt man die Charakteristik der sozialwissenschaftlichen Multiparadigmatik unter bestimmten, sozialtheoretisch vereinheitlichten Filtern ihrer Charakteristik wahr und vertritt unterschiedliche Gründe für eine Akzeptanz der Multiparadigmatik, unterschiedliche Ansichten bezüglich ihrer sozialtheoretischen Deutung und unterschiedliche epistemologisch und methodologisch konnotierte Strategien eines vernünftigen Umgangs mit ihr und wohlmöglich auch ihrer lösungsorientierten Bearbeitung. Aus diesen sozialtheoretisch integrierten Metaperspektiven auf soziale Erkenntnisprozesse heraus, erscheint der Multiparadigmenzustand der Soziologie also in jeweiliger Objektivierungstendenz plausibel, ihre epistemologischen Ansichten über Lösungsmöglichkeiten fallen hingegen dennoch selbst wiederum multiparadigmatisch aus; je nachdem, welches sozialtheoretische Paradigma in den objektivierenden Einschätzungen der Multiparadigmatik wirksam ist.

Insofern nun jedoch die empirisch-analytische Strömung bestimmte theoriestrategische Präferenzen zu präjudizieren scheint, wirkt diese nicht flexibel genug, um zu einer wis-

---

<sup>34</sup> Das kann man z.B. an wissens- und wissenschaftssoziologischen Untersuchungen der sozialen Konstitutionsweisen der Wissensgenese unter den speziellen Bedingungen wissenschaftlicher Produktionsgemeinschaften und ihren besonders durchformten, sozialstrukturellen Gegebenheiten ablesen, wenn wissenschaftliche Wissensgenese zum soziologischen Objekt gemacht wird [Latour, Bruno/ Woolgar, Steve (1986). *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton; Knorr-Cetina, Karin (1984). *Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*, Frankfurt am Main; Knorr-Cetina, Karin (2002). *Wissenskulturen. Ein Vergleich naturwissenschaftlicher Wissensformen*, Frankfurt am Main]. Allerdings lagen hierbei die Objekte meist im Bereich naturwissenschaftlicher Wissensproduktion. Neuerdings tauchen jedoch auch Überlegungen auf, welche die wissenschaftssoziologischen Forschungsinteressen und Perspektiven auf die Soziologie selbst in Anwendung zu bringen versuchen. Hierbei wird abgewogen, welche Forschungs- und Theorieperspektiven sich dafür eignen würden, um die soziologischen Wissensproduktionsformen zu untersuchen, und man trifft auf ein potentielles Auswahlortiment, welches sich sehr zentral auf Konzepte von z.B. Foucault, Bourdieu, Latour, Luhmann oder Knorr-Cetina bezieht [vgl. Sutter, Barbara (2012). *Wissenschaftssoziologie der Soziologie*. In: Maasen, S. et al. (Hg.). *Handbuch Wissenschaftssoziologie*, Wiesbaden. S. 430-441]. Bezeichnend hieran ist, im Bezug auf das obig Gesagte, dass sich die Auswahl vorwiegend auf Ansätze hauptsächlich postmoderner oder systemtheoretischer Färbung bezieht, was zumindest nahelegt, dass in bestimmten soziologischen Kreisen ein sozialtheoretisch objektiviertes Verständnis von Wissensproduktion herrscht, dass tatsächlich mehr den Konstruktionscharakter von wissenschaftlichen Objektperspektiven hervorhebt, wie sie durch Wissenschaftskollektive erzeugt werden, wie auch stärker Momente sozialstruktureller Abhängigkeiten und der Kulturprägung solcher Kollektive zum Thema gemacht werden. Neben den wissenschaftstheoretisch orientierten versuchen einer einheitlichen Normierung des soziologischen Wissenschaftsbetriebs, gibt es also auch starke Strömungen, welche über jeweilige, meist postmodern oder systemtheoretisch inspirierte, sozialtheoretische Konzepten orientiert, überhaupt erst soziologisch aufzuschlüsseln versuchen, wie wissenschaftliche Wissensproduktion sozial zustande kommt. Ein klassisch rationalistisches Erkenntnisverständnis, wie es noch die empirisch-analytische Richtung vertritt, kann hier eher nicht vermutet werden.

senschaftlichen Auseinandersetzung mit sozialen Phänomenen beitragen zu können, die konstitutionell von den grundlagentheoretischen Hintergrundannahmen dieser optionalen Strömungen wohlmöglich stark abweichen, wie sie in den postmodernen und anderweitigen Theorievarianten vorrätig sind. Hierbei muss man virulent entstehende Konflikte geradezu annehmen, die nicht einfach nur, so wie es die empirisch-analytische Strömung anbringt, forschungspraktischer Natur wären, sondern ebenfalls soziologisch gegenstandstheoretischer und epistemologischer Natur. Sie repräsentiert gegenüber den sozialtheoretisch anderweitig verfügbaren Optionen schlicht ein eigenständiges Paradigma, mit spezifischen, sozialtheoretisch gegenstandstheoretischen Fixierungen von Hintergrundannahmen, welche einen das Soziale als Gegenstand nur in besonderer Version wissenschaftlich behandelbar sein lassen. Insofern ginge eine Beilegung der sozialwissenschaftlichen Multiparadigmatik, welche über die durchgreifende Durchsetzung der empirisch-analytischen Orientierung errungen würde, schlicht mit der Institutionalisierung einer nicht nur methodologisch, sondern auch sozialtheoretisch und epistemologisch speziell justierten Perspektive neben aktuell anderweitig verfügbaren Positionen, die hypothetisch zur Disposition gestellt bleiben sollten, einher, wodurch eine Verteidigung der soziologischen Multiparadigmatik, wissenschaftsethisch rational und objektiv gesehen, durchaus redlich und erforderlich erscheint.

Auf der anderen Seite ist es nicht unangebracht, wie es aktuell von der empirisch-analytischen Richtung aus geschieht, zu monieren, dass eine Wissenschaft an Profil verliert, begibt sie sich zur Akzeptanz eines Zustandes hin, in dem Multiparadigmatik schrankenlos akzeptiert wird und hierdurch Prozesse theoretischer Synthese, die in ihrer Tendenz zur Bildung eines theoretisch vereinheitlichenden Gegenstandsverständnis geleiten sollten, unter Umständen aufgegeben werden. Zur Idee von Wissenschaft und Erkenntnis gehört es in gewisser Weise, dass davon ausgegangen wird, im Kontext eines Erkenntnisfortschrittes kläre es sich zusehends auf, von welcher allgemeinen Beschaffenheit der regionalontologisch anvisierte Gegenstand ist. Eine grundsätzlich bemerkbare Dynamik zunehmender Unverbindlichkeit in der Ausdifferenzierung objekttheoretischer Grundlagenperspektiven und forschungspraktischer Interessenrichtungen läuft nun dieser Idee schlicht entgegen. Eine wissenschaftliche Disziplin benötigt, möchte sie sich nicht in ein Konglomerat wissenschaftlich zusammenhangloser Sonderdisziplinen zerstäuben, Tendenzen zur Bildung eines theoretisch vereinheitlichten Gegenstandsverständnisses und eine mit ihm weitestgehend in Einklang gebrachte oder zumindest, über die Breite optionaler Ansätze hinweg, plausible Erkenntnisperspektive. Beide Ansprüche vertritt die empirisch analytische Richtung momentan sehr dominant. Jedoch weisen die Kritiker darauf hin, dass sich ihr Anspruch eben in keinster Weise über die Breite der soziologischen Perspektiven hinweg erstreckt, sondern nur einen innerhalb der Multiparadigmatik der Soziologie partikularistisch bleibenden darstellen kann.

Die vorliegende Arbeit geht nun, wie in der Einleitung angedeutet, diesbezüglich davon aus, dass die Multiparadigmatik der Soziologie nicht nur eine solche ist, die rein objekttheoretisch und methodologisch ausfiele, noch dass alle neueren Entwicklungen notwendig so interpretiert werden müssten, dass Multiparadigmatik nicht zumindest auf einen epistemologischen Minimalkonsens sozialtheoretischer Perspektiven gebracht werden könnte. Sie geht ferner nicht davon aus, dass mit der Akzeptanz von solchen in den Tendenzen der Multiparadigmatik liegenden sozialtheoretischen Ansichten, welche die empirisch-analytische Strömung zur Schaffung einer konturierten Wissenschaftsorganisation in ihrer Geltung latent

zu neutralisieren versucht, alle Ansprüche auf Wissenschaftlichkeit und rationale Erkenntnis verloren gehen würden. Vielmehr möchte sie herausarbeiten, dass mit den neueren sozialtheoretischen Entwicklungen in der Soziologie stärkere Möglichkeiten zur Bildung einer sozialtheoretischen und epistemologischen Vermittlung liegen könnten, als es die empirisch-analytische Strömung, zumindest im Rahmen der Breite jener in der Soziologie vorrätigen Theorie- und Forschungsperspektiven betrachtet, ermöglichen könnte.

Insofern steht sie in Hinsicht auf den Zusammenhang der neueren Dispute zwischen den Stühlen. Sie möchte auf Möglichkeitsspielräume hinweisen, die es erlauben, unter den paradigmatischen Differenzen moderner Sozialtheorien liegende, epistemologische Haltepunkte zu identifizieren, welche eine moderat begrenzende Wirkung auf die Multiparadigmatik haben könnten. Insofern bezieht sie keine Position, welche Multiparadigmatik an sich verteidigen würde, sondern nach sozialtheoretischen und epistemologischen Moderationsformen sucht. Andererseits sieht sie diese gerade nicht in jenen Grundansichten vertreten, wie sie momentan durch die empirisch-analytische Repräsentation einer sozialtheoretisch partikularistisch bleibend aufgestellten Einheitswissenschaft vorgeschlagen wird. Möglichkeiten der Vermittlung und moderaten Überwindung soziologischer Multiparadigmatik sieht sie eher in jenen sozialtheoretischen und epistemologischen Aspekten von Strömungen angelegt, welche von der eben erwähnten Richtung neutralisiert werden.

Deswegen war in der Einleitung auch eher von "Heterogenitätsproblemen" und weniger von Multiparadigmatik die Rede: trotzdem neuere Ansätze verglichen miteinander selbst Elemente einer Multiparadigmatik bilden, ist ihnen gemeinsam, dass sie sich in der ein oder anderen Hinsicht gegen eindeutige Applikationen der szientistischen Orientierung erkenntnis-kritisch und revisionistisch sperren und ihre Dominanz, soziologisch informiert und epistemologisch variiert konfiguriert, unterminieren. Das bedeutet: es herrscht, nach Meinung des Autors, unter den aktuellen Konflikten zwischen einer direkten Verteidigung der Multiparadigmatik an sich und dem Versuch einer empirisch-analytischen Vereinheitlichung der Soziologie als Wissenschaft die verdrängte Tatsache, dass sich eine Transformation der epistemologischen Perspektiven im Kontext der Errungenschaften moderner Sozialtheorien und ihren Überschneidungen mit Entwicklungen der neueren philosophischen Erkenntniskritik ereignet hat. Dies hat bestimmte Einflüsse auf die Charakteristik der Multiparadigmatik und Konsequenzen für ihre Beurteilung wie es auch zu variierten Strategien von potenziellen Lösungsmöglichkeiten auffordert. Das kann von einer sozialtheoretisch verkürzten Behebung durch die empirisch-analytische Richtung nicht wettgemacht oder beiseite geschoben werden, da ihre Ansichten, im Kontext der sozialtheoretisch neueren Einsichten in die soziale Bedingtheit der Wissensproduktion und ihren sozialtheoretischen Grundperspektiven gesehen, epistemologisch als nicht plausibel und sozialetisch unvernünftig erscheinen müssen. Dies gilt auch schon deshalb, weil die empirisch-analytische Richtung nur eine primär methodologisch kondensierte, sozialtheoretische Option neben anderen darstellt. Im Kontext der neueren Theorien müssen die sozialontologischen und anthropologischen Hintergrundannahmen der empirisch-analytischen Richtung gar als epistemologisch und sozialtheoretisch anachronistisch anmuten. So ist über die Auseinandersetzung mit den neueren sozialtheoretischen Entwicklungen und ihren Beziehungen zu neueren philosophischen Entwicklungen der Erkenntniskritik eventuell die Möglichkeit gegeben, über bestimmte sozialtheoretische Positionen innerhalb der Multiparadigmatik hinweg, Elemente einer reflektierten epistemologischen

Grundperspektive kenntlich werden zu lassen, die zwischen Unterschieden der sozialtheoretisch innovativsten Paradigmen vermittelt, hierbei bestimmte Segmente und sozialtheoretische Ansichten in der Multiparadigmatik vor ihrer Neutralisierung schützt, hierdurch Vermittlung bewirkt und eventuell gemeinschaftlich vertretbare erkenntnistheoretische Einigungsaspekte kenntlich werden lässt, ohne hierfür jedoch unkritisch auf die empirisch-analytische Wissenschaftshaltung, mit ihren speziellen sozialtheoretischen Präsumtionen, zurückfallen zu müssen. Es geht hierbei darum Aspekte von sozialtheoretischen und epistemologischen Einigungsspielräumen kenntlich werden zu lassen, die dem Stand von modernen Theorieperspektiven innerhalb der Multiparadigmatik, welche an sich schon sozialtheoretische Dichotomien überwindende Optionen darstellen, gerecht werden und hierdurch gegenüber der Breite sozialtheoretischer Sichtweisen in der Soziologie eine angemessenere Grundbasis für weiter modellierende Verständigung abgeben könnten.

Hierfür muss allerdings erst einmal genauer geklärt werden, worin sich die erwähnten Pole in ihren epistemologischen und sozialtheoretischen Konnotationen im allgemeinen unterscheiden und in welchen Belagen wie auch aufgrund welcher sozialtheoretischen Entwicklungen neuere sozialtheoretische Positionen ein rein empirisch-analytisch ausgerichtetes Erkenntnisverständnis und hiermit soziologisches Objektverständnis in ähnliche Richtungen gehend transzendieren; bzw. von diesem erkenntniskritisch abweichen.

Um dies kenntlich werden zu lassen, folgen nun Abschnitte, von denen sich einer der Darstellung jener Grundzüge des szientistischen Erkenntnisverständnisses nach Mustern des kritischen Rationalismus annehmen wird, um hierdurch anzudeuten, welche Probleme aus einer funktional dominierenden Theorievermittlung, die seinen Ansichten folgt, für die Soziologie resultieren könnten. Weitere Teile werden versuchen, die allgemeinen Charaktereigenschaften und epistemologischen Impulse darzulegen, welche in sozialtheoretischen Ansätzen aktiv sind, die in ihrer Grundjustierung postmodern und nachmetaphysisch geprägt sind. Aspekte einer Abgrenzung von Grundlagen der szientistischen Orientierung sollen hierbei in zwei Richtungen gehend plausibilisiert werden: einerseits in diejenige der Erkenntnisauffassung und andererseits in diejenige der Gegenstandsauffassung.

## a) Aspekte kritisch rationalistisch orientierter Einheitsperspektiven

### *1. Aspekte des konventionell geteilten Wissenschaftsverständnisses und seine Irritation durch soziologische Multiparadigmatik*

Meist wird eine Identifikation von Erosionstendenzen der Soziologie so eingeführt, indem man akzentuiert, es würde die Situation einer virulenten Multiparadigmatik innerhalb der soziologischen Forschungs- und Theorienlandschaft vorherrschen. Ihre Irritationswirkung wird hierbei in der Inkommensurabilität hauptsächlich objekttheoretisch bemerkbarer Distinktionen gesehen.<sup>35</sup> Diese zweifellos indizierbare Qualität einer spaltenden Dispersion grundlagentheo-

---

<sup>35</sup> Vgl. zu den soziologiehistorischen Hintergründen des Begriffs "Multiparadigmatik": Neun, Oliver (2020). *Vom "Theorienpluralismus" zur "Multiparadigmatik"*, in: *Soziologie* 49/1. S. 23-42. Aus diesem Artikel geht hervor, dass der Begriff "Multiparadigmatik" unter dem Einfluss des konstruktivistischen Relativismus z.B.

retischer Positionen im soziologischen Wissenschaftsfeld widerspricht dabei dem idealtypisch angenommenen und auch ideell notwendig zu vertretenden Anspruch von Wissenschaft auf letztlich approximative Integrationsbewegungen theoretischer Synthesen von Wissensbeiträgen unter zugleich selektierenden Begleitleistungen empirischer Kontrollen und rationaler Kritik von Theorieperspektiven aneinander, die meist auf logische Widerspruchsfreiheit von Theoriesystemen und ihre Tatsachendeckung über methodisch erzeugte Auswertungen eines in Basissätzen ausgelesenen Erfahrungsmaterial testen.

Letztere Punkte sollen in einem vorwiegend szientistisch geprägten Wissenschaftsverständnis zur Auswahl der zur Synthese/Theorienrevolution<sup>36</sup> berechtigten Theorien dienen,

---

Kuhnscher oder Feyerabendischer Prägung auf die wissenschaftstheoretischen Debatten in der Soziologie entstanden ist. Gegenüber dem Begriff "Theorienpluralismus", der moderater eine in der Soziologie vorherrschende Vielfalt grundlagentheoretischer Perspektiven anzeigen sollte, markiert "Multiparadigmatik" einen Zustand von Gegensätzen theoretischer Ansichten, der unüberwindbar erscheint, insofern es sich um Gegensätze zwischen unterschiedlichen Theoriekulturen handelt, die gerade aufgrund ihrer erkenntniskulturellen Differenzen inkommensurabel sind. Hier wurde bisher jedoch eher davon gesprochen, dass die Soziologie ein "Heterogenitätsproblem" hätte. Dies hat mit einem transponierten Probleminteresse der vorliegenden Arbeit zu tun. In gewisser Weise wird sie sich auf Aspekte, gerade im vorliegenden Abschnitt, beziehen, die zwar mit dem Begriff "Multiparadigmatik" angezeigt werden können, sie möchte jedoch auf transponiert zu verstehende Problemaspekte hinaus, welche zum Teil durch die aktuelle Reanimation der Perspektive auf "Multiparadigmatik" verschattet bleiben. Deswegen ist "Heterogenität" hier ambig zu verstehen. Mit diesem Begriff soll gegenüber "Multiparadigmatik" oder "Theorienpluralität" angesprochen werden, dass man es sowohl mit einem Konflikt zwischen Theoriekulturen zu tun hat, gleichzeitig aber auch bestimmte, in gegenstandstheoretischen Ansätzen liegende Erkenntnisinteressen unter einer allgemeinen szientistischen Kulturprägung der Theorieverarbeitungen rumoren ("Heterogenität" dann also mehr im Sinne von abseitig vorhandenen Aspekten). Hier wird, wie schon in der Einleitung angesprochen, angenommen, dass sich epistemologische Verschiebungen ereignet haben, die sich in einer vermittelnden Form für die Soziologie integrierend geltend machen könnten, wenn man ihre Bedeutung für das aktuelle soziologisch sozialtheoretische Denken herausarbeitet. Es wird also von Vermittlungsmöglichkeiten ausgegangen. Die an den Multiparadigmenbegriff geknüpften Überlegungen weichen von der hier vertretenen Idee jedoch in zwei Richtungen ab. Seine Anwendung in konstruktivistisch relativistischer Perspektive legt nahe, dass es letztlich eher keine wirklichen Vermittlungsmöglichkeiten geben könne. Es handelt sich schlicht um die gleichzeitige Präsenz von weltbildfunktional unterschiedlich ausgerichteten Theoriekulturen. Demgegenüber wird hier hingegen angenommen, dass zumindest die neueren Ansätze auf der Ebene epistemologischer Konfigurationen viele und elementare Berührungspunkte aufweisen würden, von denen ausgehend und auf die hin Verständigung möglich ist. Zugleich hat die relativistische Aufladung des Multiparadigmenbegriffs dazu geführt, dass sich methodologisch kritisch rationalistisch orientierte Projekte (z.B. die Institutionalisierung der Sektion Theorienvergleich der DGS) etabliert haben, welche aufweisen wollten, dass im Kontext einer methodischen Anwendung des Falsifikationismus Poppers, welcher noch moderaten szientistischen Hintergrundannahmen von Erkenntnis verhaftet ist, Theoriefortschritt umfassend möglich wäre und Soziologie so zu einer Einheitswissenschaft methodologisch organisiert formiert werden könne. Hier wird jedoch angenommen, dass sich die objekttheoretischen Verschiebungen in den neueren Ansätzen der Soziologie derart auswirken, dass sie weitestgehend epistemologischen Abstand zu jenen den kritischen Rationalismus flankierenden Hintergrundannahmen gewinnen. Die hiesige Akzentuierung des Heterogenitätsproblems liegt also quer zu diesen beiden Betrachtungsweisen: Es wird eine Multiparadigmatik angenommen, die jedoch nicht als nicht vermittelbar aufgefasst wird, wenn man sich den neuen kulturell sich ausprägenden Formationsmomenten wirksam werdender epistemologischer Transformationen annimmt und sie für die Soziologie als "Fortschritt" versteht. Zugleich liegen indizierbare "Fortschrittaspekte" jedoch auf der Linie gegenkultureller Tendenzen zum hauptsächlich szientistisch geprägten Wissenschaftsbild, welches im kritischen Rationalismus noch moderat aktiv ist.

<sup>36</sup> Diese Doppelnennung findet ihren Grund darin, dass man unter beiden Begriffen den Gedanken fassen kann, dass ein Prozess konstruktiven Charakters vorliegt. Hiermit sollen jedoch zwei Varianten (gelegentlich als miteinander unverträglich erachtete) angedeutet werden, nach denen man diesen konstruktiven Prozess primär auffassen kann. Beide basieren hierbei auf als rational erachteter Kritik, jedoch in jeweiliger Färbung des Verständnisses von Kritik und dessen Resultaten. Die Version der Synthese weist eher die Tendenz auf, dass im Kontext kritischer Auseinandersetzungen streitender Theorierichtungen produktive Ergebnisse erzeugt werden, indem man den Wiederstreit dadurch überwindet, dass im Kontext der Widersprüche zwischen den streitenden Positionen derart vermittelt wird, dass man eine neue Position bildet, die Elemente der verarbeiteten Positionen beibehält, diese jedoch durch Auslöschungen von Bestandteilen negierender Effekte der jeweiligen Gegenseite modifiziert (man könnte hier auch von Fortschritt durch kritische Reflexion sprechen). Es gibt hier also ein dialekti-



also die Auswahl jener theoretischen Beiträge steuern, welche zur probaten Synthese innerhalb einer wissenschaftlichen Disziplin fähig und berechtigt sein sollen. Wissenschaftliche Erkenntnis wird somit, zumindest der allgemeinen und konventionell vertretenen Idee nach – ohne hier schon eindringlichere Unterschiede von in der Soziologie und Philosophie präsenten Auffassungsweisen genauer zu unterstreichen – also eher als der Prozess einer sich, methodologisch einheitlich organisiert, zu einer Verweisarchitektur (Einheit von Kritik und Einigung innerhalb einer akademisch-methodischen Kontrollgesellschaft) einzelner Theoriebeiträge verdichtend voranschreitenden Dynamik rationalen Denkens und Forschens aufgefasst. Ausdifferenzierung von einzelnen Theoriebeiträgen wird hierbei also idealtypisch vorwiegend als eine zur Sublimation eines theoretischen Verständnisses des Gesamtgegenstandes und/oder seiner Teilphänomene führende Dynamik angesehen, die unter geteilten und in ihrer Geltung verbürgten Kriterien der vertretenen Erkenntnisform stattfindet. In der Tendenz einer Art psychologischen Färbung legen diese Vorstellungen im Allgemeinen die Idee einer möglichen theorieintegrierten "Einheitswissenschaft" (zumindest einer wissenschaftlichen Disziplin und nicht notwendig auch gesamtwissenschaftlich) nahe, über welche die Rationalität von Theoriegenese und Methodologie, in einem logisch aufeinander abgestimmten Verbund ihrer Elemente amalgamiert, als verbürgt aufgefasst wird.

Wissenschaftlicher Fortschritt wird hier insofern durchschnittlich als ein mehr in Integrationsrichtung gehender Prozess verstanden, da einmal aufgestellte Theorien Probleme in der Realitätskonfrontation mit dem Gegenstand erzeugen, wenn sich die von ihnen ableitbaren Prognosen und Umgangsstrategien mit Weltausschnitten nicht im Umgang mit ihnen aufrechterhalten lassen. Sie müssen unter Vorfällen derartiger Phänomene nicht ausreichender Deckung mit Realität aufgeben, bzw. einschneidend korrigiert werden. Gerade die Konfrontation mit den konkreten Sachlagen stellt hierbei die Qualität der Theorien auf die Probe und entscheidet über ihren Wissensstatus. In dieser Sichtweise bilden Theorieentwicklung und

---

sches Moment in der Verarbeitung (angelegt sieht der Autor diese Variante z.B. bei Giddens, Bourdieu und Habermas). Man operiert im Geltungsbereich bestehender konkurrierender Ansichten und erzeugt aus ihren Bestandsinhalten neue durch dialektisch vermittelnde Synthese. Theorieevolution markiert demgegenüber eher eine Vorstellung konstruktiver Theorieverarbeitungsprozesse, nach der Theorien sich als feste Einheiten gegenüber stehen und sich eine von ihnen entweder bewährt oder eine neue, innovative Theorie mit höherem Erklärungsgehalt die anderen ablöst (so sieht es der Autor z.B. beim kritischen Rationalismus vertreten). Diese Unterscheidung ist hingegen nicht als eine solche vollkommener Trennschärfe zu verstehen. Eine synthetisch gebildete Theorie kann durchaus als eine solche innovierende im Sinne des Evolutionsgedankens verstanden werden, insofern sie als leistungsfähigere Theorie im Sinne eines Evolutionsprozesses der Theorienkonkurrenz verstanden werden könnte. Es gibt jedoch dennoch Implikationen dieser Unterscheidung, welche beide Varianten stärker voneinander abheben. Synthese hat einen fluideren Charakter insofern die Umstrukturierung und Neubildung von Theoriesystemen Offenheitsgrade durch die zu verarbeitenden Widersprüche besitzt, welche einer Theorie in ihren Kernbegriffen Unbestimmtheits- und Variationsaspekte lassen. Theorien im Sinne des Evolutionsgedankens lassen eher keine Unbestimmtheiten in den Kernbegriffen, Gesetzesaussagen und ihren logischen Verbindungen zu, so dass Theorieentwicklung mehr als ein Prozess des kombinatorischen Umbaus von Komponenten gedacht werden muss: Eine Theorie ersetzt die andere; ein Element einer Theorienarchitektur wird durch ein anderes ersetzt, Theorien werden durch die Kombination von Elementen anderer Theorien zusammengesetzt, bis sie eine logisch funktionierende Struktur ergeben. Es ist hier wichtig zu bemerken, dass der Autor nicht der Meinung ist, hier würde ein prinzipieller Unterschied darin bestehen, wie Theorieentwicklung wirklich abläuft. Allerdings kann die psychologische Ladung der Ansicht derjenigen differieren, welche in der Theorieentwicklung eine dieser Tendenzen als den Prozess wirklich funktional bestimmenden angelegt sehen, was wirkliche Unterschiede und Probleme dafür erzeugt, wie mit dem Prozess der Theorieentwicklung und -verarbeitung von aufeinandertreffenden Akteuren umgegangen wird und welche Strategien und Handlungsdispositionen sich dabei geltend machen. Aspekte dieser Differenz werden im Primärtext noch genauer herausgearbeitet. Im weiteren wird diese Differenzierung nicht mehr eindeutig terminologisch hervorgehoben werden und hauptsächlich von Synthese gesprochen werden.

methodische Kontrolle von Theorieaussagen also zusammengenommen einen Verbund, aus deren wechselseitiger Verschränkung und Abhängigkeit sich gerade Prädikate "wissenschaftlicher Rationalität" ableiten lassen.<sup>37</sup>

Um diese Verschränkung zu gewährleisten, sind zwei zentrale Aspekte zu beachten: wissenschaftliche Theorien müssen kontrollierbare Aussagen über mundane Sachverhalte treffen, damit sie an empirische Kontrolle gebunden sein können; wissenschaftlich empirische Forschung ist Theoriebezügen bedürftig, soll sie nicht zur explorativen oder heuristischen Theoriegenese selbst dienen. Für die Theorieebene ergibt sich hieraus eine moderat antimetaphysische Haltung, insofern Theorien ausgeschlossen werden müssen, deren Aussagebereiche sich gänzlich empirischer Kontrolle entziehen.<sup>38</sup> Für die Empirieebene gilt, dass kognitive und

---

<sup>37</sup> Dass es sich bei dieser Charakterisierung weitestgehend um eine weitläufig gebrauchte Zuschreibung auch in der Soziologie handelt, kann an Beschreibungen wissenschaftlicher Erkenntnis unterschiedlicher Lager kenntlich gemacht werden. Als Vertreter eines objektivistisch sozialtheoretischen Zuganges sagt beispielsweise Talcott Parsons: "Die Soziologie ist, wie jede andere wissenschaftliche Disziplin, natürlich in erster Linie eine kulturelle Erscheinung, aber sie unterscheidet sich von der Ideologie dadurch, daß sie eine Wissenschaft ist, die sich mit dem Erkennen und Verstehen der Phänomene ihres Gebietes befaßt, gemäß den historisch gewachsenen Maßstäben. Diese Maßstäbe betreffen die Objektivität und die empirische Gültigkeit von Tatsachenbehauptungen, die logische Klarheit und Widerspruchsfreiheit der Begriffsbildung und der theoretischen Schlüsse, die Allgemeinheit und logische Vereinheitlichung, wie auch die empirische Begründung des theoretischen Systems " [vgl. Parsons, Talcott (1970). *Intellektuelle Reaktionen auf den Rationalisierungs-Prozeß*, in: W. Hochkeppel (Hg.). *Soziologie zwischen Theorie und Empirie*, München. S. 157-158]. Alfred Schütz, hier als Vertreter der eher subjektivistischen Spielart der Soziologie angeführt, sagt z.B.: "Alles wissenschaftliche Urteilen hat zum Ziel, die Welt in einem Maximum expliziter Deutlichkeit und Klarheit zu erkennen. Innerhalb des wissenschaftlichen Urteils kann keine Voraussetzung und Vorgegebenheit als schlicht vorhanden und nicht weiter aufklärungsbedürftig hingenommen werden, vielmehr muß das, was in den Urteilen des täglichen Lebens, sei es in den meinen, sei es in denen anderer alter egos, welche ich mit- oder nachvollziehe, als fraglos gegeben unterstellt, als nicht weiter aufklärungsbedürftig, bloß vermeint oder auch undeutlich verworren gedacht enthalten ist, in schrittweiser Explizierung verdeutlicht werden." Diese Aussagen gehen bei Schütz zwar schon mehr in die Richtung einer Spezifizierung des besonderen Zuganges zum soziologischen Gegenstandsbereiches, etwas später setzt er jedoch hinzu: "Weiters sind in den Gesamtzusammenhang der wissenschaftlichen Erfahrung die gesamten Denkergebnisse der Wissenschaften von Welt überhaupt eingegangen, und die von der Sozialwissenschaft verwendeten Deutungsschemata müssen mit diesem Gesamtzusammenhang der wissenschaftlichen Erfahrung von Welt überhaupt (nicht nur von der Sozialwelt allein) verträglich sein. Das Ur- und Grundschema der Wissenschaft, das Ausdrucksschema ihrer Aussagen und das Deutungsschema ihrer Explikationen ist deshalb wesensmäßig das der *formalen Logik*. Wissenschaft ist darum immer objektiver Sinnzusammenhang" [vgl. Schütz, Alfred (1932). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien. S. 254-255]. Wenn diese Beschreibungen auch nicht vollkommen Deckungsgleich ausfallen, so kann man an ihnen dennoch weitreichende Überschneidungen feststellen. Beide heben formallogische Kriterien theoretischer Begriffsarbeit wie auch ihre klare Explikation und innere Kongruenz hervor. Beide verweisen auf die Bezüglichkeit und Provenienz wissenschaftlicher Deutungs- und Aussagenschemata an diejenigen, die in der historischen Entwicklung der akademischen Gemeinschaft maßgebend und somit intersubjektiv tragfähig geworden sind. Beide verweisen auf die Qualität der kulturhistorischen Gewordenheit und somit sozialen Konstituiertheit dieser Kriterien und der mit ihnen verbundenen Denkschemata.

<sup>38</sup> Hier gibt es allerdings Unterschiede in der Radikalität zu bemerken, mit der eine antimetaphysische Haltung in verschiedenen szientistischen Positionen vertreten wird. Dies hängt mit der Problematik des Sinnkriteriums wissenschaftlicher Theorien und der genaueren Bestimmung seiner Grenzen zusammen, so wie es in unterschiedlichen Positionen z.B. des logischen Positivismus und später des kritischen Rationalismus gefasst worden ist. Das empiristische Sinnkriterium für wissenschaftliche Aussagen, welches den Anspruch erhebt, Hypothesen oder Theorien über Sachverhalte an Beobachtungs- oder Protokollsätze zu binden, läuft, zumindest im Zusammenhang seiner kritischen Begutachtung betrachtet, nicht unproblematisch nur auf Induktion und einen Verifikationismus hinaus, so wie es zu Anfang noch im Empiriekritizismus Machs angedacht war [vgl. Hügli, Anton/Lübcke, Poul (1993). *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Bd. 2, Hamburg. S. 157-184]. Es wurde vielmehr so erweitert, dass auf abstrakter theoretischer Reflexionsebene eingeführte Begriffe und Konzepte auf lange Sicht so an die Erfahrungsbasis anzuschließen sind, dass sie anhand des Beobachtbaren vermittelt interpretiert kontrolliert werden können. Dafür müssen sie jedoch nicht unmittelbar aus Beobachtungs- und Protokollsätzen hervorgehend gewonnen worden sein, sondern nur an die Beobachtungssprache durch Korrespondenzpostulate

technische Methoden und Instrumente entwickelt und verfeinert werden müssen, welche Theoriegehalte, die anfänglich eventuell nur über rein abstraktes Denken eingeführt werden können, empirisch kontrollierbar werden lassen.

Dies ist sicherlich eine Haltung der wissenschaftlichen Erkenntnis gegenüber, die quer durch die Selbstauffassungen der Wissenschaften hindurchgeht und insofern etwas Gemeinschaftsstiftendes bedeutet, ohne dass hierdurch jedoch bezüglich der Soziologie behauptet werden müsste, dass es in ihr nur eine wissenschaftskulturelle Tradition geben würde, welche Rationalität von Erkenntnis an eine einheitlich methodologische Form gebunden und in ihrer kulturellen Entwicklung ausgelegt interpretierte. Abweichungen in den Rationalitätsauffassungen betreffen jedoch meist nicht diese allgemeinen Kriterien von Wissenschaftlichkeit. Hinter diesen, im groben geteilten, jedoch über ihre jeweilig durchaus spezifischen Interpretationen hinweg, diffusen Vorstellungen verbirgt sich vielmehr eine Gemengelage oft nicht ganz trennscharfer Überzeugungen darüber, was unter rational wissenschaftlicher Erkenntnis und vernünftiger Erkenntnis überhaupt letztlich verstanden und daraufhin legitim mit Ergebnissen beansprucht werden könnte und wo Komplikationen liegen, welche eine solche verhindern. Einfach schon anhand dessen, dass es in der Soziologie eine Theorien- und Methodologienvielfalt gibt, die auch epistemologische Aspekte von Differenzen betrifft, muss man hiervon ausgehen.

Aus diesem Verbund ergeben sich nämlich ähnlich gelagerte Konsequenzen für den noch unterschiedliche methodologische Anschauungsweisen, wenn es um die Interpretation des Charakters von Wissensfortschritt und dem geht, was z.B. der kritische Rationalismus "Entdeckungszusammenhang" nennen würde, wobei man bezüglich des "Begründungszusammenhang" eher näher beieinander liegt.<sup>39</sup> Es gibt, zumindest unter nachmetaphysischen Erkenntnisbedingungen, eigentlich keine Theorie, welche ihren sozialtheoretischen Perspektiven, auch denen, die eine verstehende Theorie vertreten, keinen Erklärungswert für die Phänomene verleihen würden, die sie behandeln. Ferner nehmen sie alle – wenn sie sich in einem Feld von Theorien befindet, die um die angemessene Erklärung eines geteilten Gegenstandes konkurrieren – an Prozess wechselseitiger Kritik und somit der Selbstpräzisierung durch Ab-

---

und Theoreme rückgebunden werden können. So wurde das Sinnkriterium mit der Zeit zu einem solchen, welches lediglich die zukünftige Möglichkeit dazu in Aussicht stellen sollte, theoretische Aussagen abstrakter Ebene potentieller empirischer Kontrolle aussetzen zu können, wobei sie jedoch nicht mehr auf rein induktivem Wege gewonnen werden müssen. Denn die Beschränkung auf induktives Schließen würde viele produktive Kapazitäten kreativer Theorieentdeckung unterbinden. So sagt Carnap, den Wert erst einmal rein auf abstrakt theoretischer Ebene eingeführter Konzepte veranschaulichend, beispielsweise: "When Einstein [...] proposed his unified field theory, he said he was unable to think of any crucial experiment that could decide between this theory and other theories [...] it was so abstractly stated that he was unable to deduce any consequences that could be observed under the present degree of precision of our best instruments" [vgl. Gardner, M. (Hg.) (1966). *Philosophical Foundation of Physics. An Introduction to the Philosophy of Science*, New York. S. 150]. Dass das frühe empirische Sinnkriterium einer potenziellen Verifizierbarkeit von Propositionen und sein hiermit einhergehendes Edikt, Theorien vorwiegend induktiv zu bilden, nun die negative Eigenschaft besitzt, viele fruchtbare Theorien unmöglich zu machen, führte Popper teilweise zur Formulierung seines Falsifikationskriteriums. Dieses definiert den Raum sinnvoller wissenschaftlicher Aussagen nicht darüber, dass sie verifizierbar sein müssen, sondern sie müssen letztlich nur widerlegbar sein, worin sich ein logischer Unterschied zum Verifikationsprinzip ausdrückt [vgl. Popper, Karl (1982). *Logik der Forschung*, Tübingen. S. 50; Albert, Hans (1973). *Probleme der Wissenschaftslehre in der Sozialforschung*. In: König, Rene (Hg.). *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, Bd. 1, Stuttgart. S. 78 f.]. Es gibt nämlich keine wirklich letztendlich als wahr zu bezeichnenden wissenschaftlichen Theorien.

<sup>39</sup> Vgl. Albert, Hans (1973). *Probleme der Wissenschaftslehre in der Sozialforschung*. In: König, Rene (Hg.). *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, Bd. 1, Stuttgart. S. 59.

grenzung teil; keine theoretische Position würde einer empirischen Widerlegung wirklich entgegen wollen; bzw. suchen die meisten Theorien nach Aspekten empirischer Bestätigung (wenn nicht durch eigene Forschung, so durch Bezug auf solche bei anderen). In Hinsicht auf einen Begründungszusammenhang kann man also eigentlich davon ausgehen, dass durchschnittlich ähnlichen Kriterien im Rahmen der Theorienkonkurrenz gefolgt wird. Was jedoch den Entdeckungszusammenhang betrifft, so liegen die Dinge etwas anders, wenn es um den Gegenstand der Erkenntnis und Auffassungen über ihn in sozialtheoretisch imprägnierten Fassung geht.

Das gilt gerade bezogen auf die soziologische Multiparadigmatik. Differenzen in ihr beziehen sich nämlich auch darauf, wie man sich in der Soziologie und aus ihren sozialtheoretischen Positionen heraus einen Prozess vorstellen kann, über welchen Wissenschaftler zu einer gesteigerten Rationalität im Umgang mit diesem Verbund finden und somit der Gesamtprozess wissenschaftlicher Wissensgenese fortschreitend zu einem rationaleren insofern wird, als die Erkenntnissubjekte hierdurch auch rationaler im Umgang miteinander und der Kenntnis darüber werden, welche Anforderungen dieser Verbund an sie stellt, bzw. was dem entgegenwirkt. Dies gilt natürlich nicht für eine objektivierend distanzierende Beschäftigung mit Phänomenen sozialer Wissensproduktion, in der die sozialtheoretisch angewendeten Kategorien mehr erklärend oder deskriptiv angewendet werden. Es gilt jedoch in selbstreflexiver Anwendung der wertenden Beurteilung eigener Erkenntnispielräume aus sozialtheoretischen Perspektiven heraus, welche die Strukturgegebenheiten betreffen, in denen man erkenntnisaktiv tätig ist. Die Tendenz fortschreitender Rationalisierung der Wissensgenese ist insofern auch ein Moment des Fortschreitens des rationalisierten Wissen und Bewusstseins und über die genaueren Anforderungen, welche dieser Verbund an eine rationale Wissenschaftsgemeinschaft stellt, und ihrer Spielräume; aus jeweilig sozialtheoretisch und epistemologisch geprägter Perspektive heraus. Fortschritt des Wissens ist interpretativ auch immer kollektiver Fortschritts des Wissens über die Rationalitätskriterien, die Bedingungen der Gewährleistung von Rationalität und ihre Verbesserung oder Verlustmomente, welche im Kontext der Dynamiken der Wissensgenese erkannt wurden und vermeintlich immer besser werdende Ergebnisse erzeugen, bzw. qualitativ immer besser werdenden Fortschritt gewährleisten (oder eben eine Interpretation des Verlustes). Somit ist eine Rationalitätsauffassung und -orientierung immer an eine Interpretation des historischen Prozesses eines Fortschritts oder Verfalls in der Entdeckung der Rationalitätskriterien und -voraussetzungen selbst und ihrer genaueren Identifikation gebunden. Methodologische Varianten in der Soziologie finden ihren Kern von Unterschieden nun jedoch auch gerade in Bezug auf unterschiedliche Interpretationskulturen dieses kulturellen Fortschrittes oder Verfalls und seiner philosophisch und sozialtheoretisch interpretierten Gründe vorliegen.

Das wird für die Soziologie, so sieht es der Autor, zum Problem, da man sich – trotz der durchschnittlichen Übereinstimmungen bezüglich wissenschaftlicher Rationalitätskriterien – in den Interpretationskonfusionen von Ansprüchen unterschiedlichster Provenienzen, Ausprägungen und somit Ziel- und Kritikrichtungen trotzdem nicht einig darüber sein müsste, welche Erkenntnisweise, im Sinne einer letztlich generell vernünftigen Erkenntnis, legitim und angemessen für die Soziologie wäre. In ihr herrschen schlicht unterschiedliche Kulturen von Überzeugungen darüber, was Rationalität bedeutet und wo ihre Förderungs- und Verlustmomente liegen, bzw. was ihr widerspricht und wie daraufhin auf rationale Weise ein-

heitsbildende Ergebnisse der Vermittlung von Erkenntnisbeiträgen erreicht werden könnten; bzw. einfach in sozialen Prozessen erzeugt werden. So gibt es eben – gehen Sozialtheorien von rationalistischen, phänomenologischen (traditioneller, existenzialistischer oder dekonstruktivistischer Prägung), materialistisch oder idealistisch dialektischen, strukturalistischen Grundgedanken oder Kombinationen von ihnen aus – unterschiedlich vertretene Vorstellungen darüber, was Erkenntnis, soziologisch gesehen und im allgemeinen betrachtet, wäre, wodurch soziale Erkenntnisproduktion hauptsächlich gekennzeichnet ist und wovon vernünftige Erkenntnis abhängig zu machen wäre oder ob eine solche überhaupt möglich ist. Gerade diesbezüglich und nicht nur objekttheoretisch, war die Soziologie schlicht schon immer im Zustand einer von ihr zu verarbeitenden Multiparadigmatik. Zentrale Aspekte dieses Problems sollen nun aufgegriffen werden.

Die folgenden Überlegungen, welche sich im vorliegenden Punkt um eine Problematisierung vorwiegend der szientistischen Behebungsstrategien nach einem kritisch rationalistischen Wissenschaftsverständnis und somit einem bestimmten Verständnis wissenschaftlicher Rationalität und, sozialtheoretisch betrachtet, soziologischen Grundannahmen ihrer Machbarkeit drehen, wenn es darum gehen sollte die soziologische Multiparadigmatik einzuhegen, stehen hierbei jedoch unter bestimmten Vorzeichen: Hier wird, wie bisher an unterschiedlichen Stellen vertreten, davon ausgegangen, dass die Multiparadigmatik der Soziologie auch eine solche ist, die insbesondere Differenzen epistemologischer Charakterzüge aufweist. Das bedeutet, dass in ihr unterschiedliche Vorstellungen zugleich darüber vorherrschen, wie Erkenntnis im Sozialen und gerade unter bestimmten sozialen Kontexten wissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung prozessiert wird und wie ihre sozialspezifische Rationalitätsqualität von sozialstrukturellen Gegebenheiten abhängt. Das gilt dann noch mehr in objekttheoretischer Ausrichtung auf Wissensproduktion als sozialen Sachverhalt. Oft geht es jedoch auch darum, ob diese Gegebenheiten letztlich selbst vernünftige Zustände darstellen und ob man von Wissenschaftsakteuren daraufhin überhaupt annehmen kann, dass sie rational und autonom wären, unabhängig von kulturellen und strukturellen Determinanten, die Subjekte und somit Erkenntnisformen in bestimmter Weise erzeugen. Das wäre dann schon mehr eine erkenntniskritisch soziologische Bezugsform auf wissenschaftliche Erkenntnis.

Hiermit gehen unterschiedliche Überzeugungen und Einschätzungen darüber einher, worin vernünftige Voraussetzungen für kollektive Erkenntnisprozesse liegen würden (bzw. worin gerade nicht) und in welchen Effekten sich Verwirklichungsmomente vernünftiger Bedingungen für kollektive Erkenntnis ausdrücken würden und auch aufgrund welcher Varianten von Erkenntnisformen und Sozialgegebenheiten ihre Gewährleistung bestmöglich zu erreichen wäre. Letztlich geht es gar um Differenzen der Einschätzung dessen, was es bedeutet und erfordert ein rationaler und autonomer Akteur zu sein, wie man selbst und unter welchen Voraussetzungen man zu einem solchen aus jeweiliger sozialtheoretischer Perspektive heraus überhaupt wird und welche Konsequenzen es für Erkenntnisprozesse hätte, wäre man es und wären die sozialen Voraussetzungen dazu, ein solcher werden zu können, gewährleistet. Bezüglich dieser Fragen stellen sozialtheoretische und methodologische Richtungen, welche den drei zuvor erwähnten Polen zugeschrieben werden können (szientistisch, postmodernes oder nachmetaphysisches Denken), schlicht unterschiedliche Auffassungskonfigurationen dar. Hierdurch erhalten sie direkt Qualitäten epistemologischer Gesamtjustierungen. Und wenn man die oben genannte Unterscheidung zwischen Entdeckungs- und Begründungszusammen-

hang diesbezüglich in Anwendung bringt, so ergibt sich die paradoxe Konsequenz, dass hierbei unterschiedlich konturierte Erkenntnispositionen aus unterschiedlichen Entdeckungszusammenhängen erschlossen werden, gerade weil sie unterschiedlich geprägten Strömungen von philosophischen Interpretationskulturen der Erkenntnisgeschichte, ihren sich diversifizierenden Weiterentwicklungen und Kritikperspektiven und Verknüpfungen mit Wissenschaftsauffassungen entspringen, welche Bedingungen rationaler Erkenntnis auch von unterschiedlichen Faktoren abhängig machen. Ihre Konfrontation transportiert hierbei also nicht bloß objekttheoretische Differenzen, sondern solche, welche ein mögliches Erkenntnis- und Wissenschaftsverständnis für die Soziologie insgesamt betreffen; wenn hierin liegende Distinktionen auch (oder: gerade deswegen) von unterschiedlichen Gegenstandsauffassungen des Sozialen intim abhängen sollten. Ein immens verwickeltes Problem ist hierbei also, dass man mit einer Erkenntnisperspektive zugleich eine objekttheoretische Auffassung des Gegenstandes präjudiziert. Wie sollte man sich also zu einer Methodologie wissenschaftlicher Rationalität entscheiden können, wenn es doch generell darum geht, die objekttheoretischen Komponenten der Multiparadigmatik gerecht und objektiv bis zu einem Punkt einzuhegen, ab dem ein wissenschaftlich adäquaterer Umgang mit dem Gegenstand möglich ist? Bezieht man nicht mit jeder objekttheoretischen Variante in der Soziologie auch eine Perspektive auf rationale Erkenntnis und mit jeder methodologischen Orientierung eine Position innerhalb diverser objekttheoretischer Justierungen?

Die zwischen unterschiedlichen Sozialtheorien bestehenden Konflikte weisen also, nach Ansicht der vorliegenden Arbeit, eine konstante Doppelrelevanz und -problematik für solche in der Multiparadigmatik der Soziologie liegende Konflikte auf. Bekennt man sich zu einer ihrer methodologischen Alternativen, so übernimmt man zugleich eine spezifische sozialtheoretische Weise der Gegenstandsbetrachtung wie auch eine, amalgamiert hiermit, epistemologische Perspektivenprägung.

Postmodern geprägte Theorien beispielsweise erheben, von ihren sozialtheoretisch objektivistisch geprägten Konzeptionen einer Dezentrierung der Subjekte und ihrer somit vorgestellten heteronomen Strukturbedingtheit ausgehend, skeptizistische Kritikansprüche bezüglich des Vernunft- und Rationalitätsanspruch konkreter, sozialer Erkenntnisprozesse überhaupt. Für sie können die wirksamen sozialen Strukturbedingungen moderner Erkenntnisproduktion "rationale" Akteure in einer Weise erzeugen, welche den Gesamtprozess der Wissensgenese letztlich vorwiegend in praktischer Hinsicht unvernünftig erscheinen lassen, gerade wenn er vorwiegend zu einem technizistischen Umgang mit dem Sozialen und von Subjekten untereinander in ihm selbst beiträgt, der mit der kulturellen Dominanz instrumenteller Rationalität als gegeben angenommen wird und sozialstrukturell Subjekte erzeugt, die zur reproduktiven Ausführung dieser problematischen Rationalitätsform hingehend habitualisiert werden (Foucault; Bourdieu ist hierbei gemäßiger). Vernunft und Rationalität der Erkenntnis, bzw. des deliberativen, praktisch sozialen Umganges mit ihren Ergebnissen und Konsequenzen, liegt dann in kritischen Impulsen einer Hervorhebung dieser strukturellen Determinanten und ihrer negativen Effekte, die jedoch nur in einem objektiven Aufdecken von Elementen konkreter sozialer Verhältnisse bestehen, welche dem an die moderne Rationalitätsidee gebundenen Autonomiegedanken widersprechen, möchte man objektiv wissenschaftlich bleiben. Hier wird ein Vernunftanliegen, da es im Kontext der Durchsetzung nur bestimmter Erkenntnisansprüche in sozialdeterministischen Strukturen generell als unterminiert

angesehen wird, auf die rein sozialpraktische Ebene gehend verlagert. Kritische Erkenntnis, im Rahmen der objektiv soziologischen Auseinandersetzung mit in sozialen Gegebenheiten liegenden Determinations- und Unterdrückungsaspekten, dient vorwiegend der negativen Funktion, Kritikperspektiven zu liefern, welche soziale Zwangsstrukturen abbauen und somit Autonomiespielräume der Selbstbestimmung für die Subjekte freilegen. Es wird jedoch kein antizipatives Modellbild einer letztlich besseren Gesellschaft geliefert. Verbesserung besteht schon darin, dass dieser kritische Impuls der Erkenntnis, der die Vernünftigkeit gegebener Verhältnisse in Abhängigkeit von Freiheits- und Gleichheitsidealen und ihrer tatsächlichen Verwirklichung misst, nicht verloren geht. Vernünftige Erkenntnis ist hier zugleich eine, die Freiheit und Gleichheit voraussetzt. Innerhalb von Gesellschaften, die dies nicht garantieren, kann es somit auch keine vernünftige Erkenntnis geben, es sei denn eine solche, die kritisch auf die strukturellen, ideologischen und politischen Verlustmomente dieser Voraussetzungen hinweist.

Nachmetaphysische Ansätze (Habermas) teilen diese Einschätzung der strukturellen Determination und ihres Subjekte entfremdenden Charakters, verbinden diese jedoch stärker mit aus der hermeneutischen Tradition gewonnenen Elementen von reziproken Verstehenskonzepten, welche kollektiv sinnvermittelnde Erkenntnisprozesse als Idealbild vernünftiger Erkenntnis in Positur bringen, welche potenziell dazu verfasst sein sollen soziale Strukturgegebenheiten zu verhindern, welche Unfreiheit und in Wechselseitigkeit unfrei machende Subjekte erzeugen. Hierbei liefern die theoretischen Grundlagen, prinzipiell sinnorientierter und zum Verstehen veranlagter Subjekte, zwei Komponenten zur Eruiierung vernünftiger Erkenntnis. Erkenntnisprozesse, welche im Modus kritischer Verstehensprozesse ablaufen, in denen es letztlich um die Erzeugung von widerstreitenden Positionen und Interessen sinnvermittelnden Standpunkte geht, stellen ideale Situationen und Voraussetzungen dar, in denen Erkenntnis auf vernünftige Weise und somit eine kollektiv vernünftige Gestaltung sozialer Verhältnisse erzeugt werden könnte. Zugleich stellt die Gewährleistung von sozialen Voraussetzungen, unter denen derartige intersubjektive Erkenntnisprozesse möglich wären, selbst eine angeforderte Bedingung dafür dar, um Subjekte zu erzeugen, zwischen denen ein letztlich vernünftiger und intersubjektiv rationaler Erkenntnisprozess stattfinden könnte. Die intersubjektive Orientierung am regulativen Ideal eines sinnvermittelnden und verständigungsorientierten Erkenntnisprozesses wie auch die approximative, soziale Gewährleistung eines solchen, der durch eine intersubjektive Orientierung an ihm hervorgerufen werden würde, ist in einer Bedingung dafür, dass sich Subjekte bilden, die rational werden könnten, wie es auch im Prozess ihrer Ausprägung überhaupt dazu kommt, dass sich eine intersubjektiv getragene Orientierung am regulativen Ideal wirklich sozial gelebt einstellen könnte, die das Soziale zu vernünftigen Verhältnissen hinführt. Hier wird ein zirkulärer Prozess der Selbststeigerung der Rationalität innerhalb dieses Prozesses vorgestellt, wäre er in Ansätzen initiiert und Bedingungen seiner Ermöglichung im Sozialen funktional realisiert gegeben. Kritik und Konflikte zwischen Parteien sind hierbei nicht ausgeschlossen, nur liegt ihre vernünftige Auflösung darin – agieren die Subjekte verständigungsorientiert rational –, dass sie verstehend die Gründe kritischer Argumente der jeweilig anderen Position jeweils selbstkritisch mitverarbeiten und dadurch Vermittlung durch kommunikative Annäherung aneinander erzeugt wird, an dessen Ende eventuell ein gemeinschaftlich vertretbarer Konsens erzeugt werden kann, der intersubjektiv als sinnhaft tragfähig empfunden wird. Eine solche Prozesshaftigkeit von Er-

kenntnisprozessen in reziproken, gegenseitige Kritik implizierenden Austauschdynamiken erzeugt überhaupt zu rationaler Erkenntnis fähige Akteure, insofern man in ihnen sozialdynamische Anlagen für selbstreflexive und Selbstkritik implizierende Bildungsprozesse der Selbstwerdung sehen kann, in denen sich einzelne Subjekte jedoch, im Prozess solcher Bildungsprozesse in Wechselseitigkeit, in Richtung einer Kollektivitätsverträglichkeit und -dienlichkeit entwickeln, welche Aufgeschlossenheit Fremdem gegenüber transportiert.

Die nachmetaphysische Erkenntnisposition berührt hierbei kritische Impulse der postmodernen insofern, da es ihr um die Herstellung von sozialen Bedingungen gehen muss, unter denen Subjekte die Möglichkeit hätten, verständigungsorientiert rational in Streitfällen agieren zu können. Der Berührungspunkt liegt dann genauer gesagt gerade darin, dass sie solche Bedingungen in den tatsächlich wirksamen sozialen Verhältnissen nur bedingt realisiert sieht. Da sie jedoch davon ausgeht, dass eine vernünftig intersubjektive Erkenntnisform in diesem Sinne möglich ist und Erkenntnis nicht mit unabwendbaren Machteffekten konfundiert sein muss, wie es in manchen Positionen postmodernen Denkens angelegt ist, teilt sie die in ethischer Hinsicht negativen Elemente des Erkenntniskepticismus postmoderner Ansichten nicht vollkommen, besitzt jedoch Komponenten eines ähnlich gerichteten Kritiksensoriums. Sie geht davon aus, dass es kollektiv zu bewerkstellende Erkenntnisform geben kann, die prinzipiell positiv rationale Erkenntnis und Autonomie miteinander zusammenbringen kann und diese sich nicht in einer rein kritisch negativ gerichteten und somit nur soziale Zwangsmomente kompensatorisch regulierenden Form erschöpft.

Szientistische Perspektiven (hier werden jedoch vorwiegend Aspekte des kritischen Rationalismus von Relevanz sein) teilen rationalitätskritische Elemente der vorangegangenen Positionen, die bei ihnen in den Dezentrierungskonzepten struktureller Determination liegen, eher nicht. Sie teilen jedoch unter Umständen kognitiv erkenntniskritische Perspektiven, insofern sie alle ideologisch verfänglichen Hypostasierungsaspekte ausschalten, welche zu einer inhaltlichen Fixierung von Erkenntnisergebnissen beitragen könnten, insoweit sie ihre Kritik ausschalten, so wie man sie in Tendenzen eines transzendentalphilosophischen oder essenzialistischen Fundamentalismus von Letztbegründungsansprüchen angelegt sehen kann. Sie gehen vielmehr davon aus, dass sich Subjekte gattungsspezifisch rational und potenziell autonom verhalten und Momente alltagssozialer Heteronomieeffekte für Subjekte darin gründen, dass sie sich kulturellen Glaubensgehalten von Weltperspektiven verpflichten, die von erkenntniskritischen Gesichtspunkten aus gesehen, in ihrer radikalen Extension, letztlich unhaltbar sind. Stellt man sich hingegen in wissenschaftlicher Haltung darauf ein, alles nicht zu vertreten und kritisch aus seinen Annahmen zu beseitigen, was methodisch kritischer Prüfung letztlich nicht standhalten kann, bleibt ein Abwägungsraum übrig, in dem man sich, vom positiv Gegebenen aus, rational bezüglich der realen Sachverhalte orientiert. Soziale Strukturen, Konflikte und Probleme mit denen man konfrontiert wird, können auf ihre real wirkenden Komponenten hin rational analysiert werden und führen zur Bildung von Handlungskalkülen, über welche man realistisch machbare Zwecke in analysierten und approximativ maximal in ihren Bedingungen bekannten Situationen strategisch und an kritisch abgesichertem Wissen orientiert zu realisieren vermag. Die wissenschaftlichen Methoden logischer und empirischer Kontrolle garantiert hierbei gerade eine lösungsorientierte Bewältigung von wirklichen Problemen, insofern sie alles an sich Unlösbares und im Wissen Unhaltbares ausschließen und eliminieren. Wissenschaftstheoretisch und methodologisch entsprechen die Hauptaspekte hierbei



denjenigen, wie sie einleitend angeführt wurden. Es geht um die Kontrolle auf logische Konsistenz theoretischer Annahmen und Situationsinterpretationen und der Kontrolle, ob theoretische Annahmen einer Konfrontation mit Realität standhalten. So sind einerseits Quasitheorien auszuschließen, die sich auf logische Konsistenz nicht kritisch testen lassen und solche, die an der Konfrontation mit Realität scheitern, bzw. sich ihr entziehen. Kritische Rationalität ist hier eine quasi-natürliche Komponente in den kognitiven Leistungen sozialer und insbesondere akademischer Akteure. Da jedoch nur im Rahmen wissenschaftlicher Kritik die Kontrolldimensionen maximal greifen, welche einen von einem bestmöglich abgesicherten Wissen zur Situations- bzw. Tatsacheninterpretation ausgehen lassen können, ist hier der Rationalitätsgrad der Erkenntnisleistungen auch am höchsten anzusetzen, so die szientistische Annahme. Diese würde schlicht schon durch die in den methodologischen Ansprüchen auf maximal kritische Kontrolle von Tatsachendeutungen veranlagt sein. Die methodologischen Kriterien rational kritischer Kontrolle garantieren demnach also rationale Ergebnisse, da ein Kollektiv rationaler Akteure angenommen wird, in dem alle wissenschaftlichen Beiträge in Gegenseitigkeit kritisch getestet und kontrolliert werden und daraufhin die leistungsfähigsten und aussichtsreichsten übrig bleiben. Im Sinne des kritischen Rationalismus resultiert hieraus eine Rationalität gewährleistende Situation gegenseitiger Kritik insofern, da nur diejenigen Theorien von Bestand sind, welche in einer solchen Kontrollgesellschaft überleben. Jede Theorie verliert hierbei jedoch nie einen Hypothesencharakter, da nach ihm Verifikation selbst unmöglich ist und an sich die Annahme, Theorien würden sich mit der Realität in tatsächlicher Korrespondenz befinden können, selbst metaphysisch essentialistisch ausfallen würde.

Bezogen auf die soziologische Multiparadigmatik bedeutet das nun aber, dass sozialtheoretische Positionen, die den drei genannten Polen zugeschlagen werden könnten und die an sich epistemologisch zu unterscheidende Konnotationen in ihrer Auffassung rationaler Erkenntnis aufweisen, als hypothetische Optionen gleichberechtigt zu behandeln wären. Keine von ihnen steht hierbei der Anforderung im Wege, dass ihre theoretische Position ein konsistentes Gefüge von Annahmen darstellen sollte. Ferner ist über keine dieser Positionen zu sagen, dass sie sich der Empirie als Kontrollmethode schlichtweg verweigern würden. Sie stellen in ihren objekttheoretischen Ansichten über das Soziale miteinander konkurrierende Positionen dar, die sich alle bisher im Kontext der soziologischen Wissenschaftsgemeinschaft irgendwie bewährt zu haben scheinen. Hierbei vertreten sie jedoch unterschiedliche Ansichten darüber, was Erkenntnis bedeutet, unter welchen Umständen sie und die Akteure wissenschaftlicher Erkenntnistätigkeiten überhaupt als rational anzusehen wären. Nun ist es hierbei gerade so, dass insbesondere, aufgrund ihrer sozialtheoretischen Auffassungen, die Vertreter der postmodernen und nachmetaphysischen Positionen mit der szientistischen Erkenntnishaltung gerade in praktischer Hinsicht Pathogene eines vernünftigen sozialen Umgangs wittern und somit ihre Erkenntnisweise irritierend delegitimieren. Aus einer so gerichteten Perspektive auf die Multiparadigmatik in der Soziologie, die sich somit als Heterogenitätsproblem darstellt, insofern die Schwierigkeiten gar nicht so sehr in durchschnittlich vertretenen, methodologischen Auffassungen von Wissenschaftsstandards liegen, sondern in sozialtheoretischen, die sich zu epistemologischen auswachen können, muss man von einer Metaposition auf die Multiparadigmatik nun doch eigentlich fragen: Vermittels welcher dieser Positionen, die alle in ihrem Hypothesencharakter weitestgehend gleichwertig bewährt sind – und die Realität der soziologischen Multiparadigmatik zeigt hierbei, dass sich keine von ihnen einfach

abtun lässt –, sich das mit ihr aufgeworfene Problem am zielführensten rational beheben lassen könnte?

Die folgenden Überlegungen folgen also einer Intuition, die von der gleichrangigen Hypothesenhaftigkeit aller erwähnten Strömungen in der Mutiparadigmatik der Soziologie ausgeht, wenn es um ihre erkenntnistheoretischen Konnotationen geht. Sie möchte hierbei weitestgehend neutral bleiben und Entscheidungen von Punkten abhängig machen, welche diese Positionen von ihrem Lösungspotenzial abhängig machen. Hierbei wird also nicht schon eine Position direkt präjudiziert, was wichtig ist, da kritische Kommentare zum kritischen Rationalismus, aus dieser Metaperspektive und in Ansehung der besonderen Qualität soziologischer Multiparadigmatik heraus getätigt werden. Nur in diesem Bezug haben sie kritische Relevanz und Triftigkeit. Sie sollen keine logische Kritik bedeuten,<sup>40</sup> sondern eine praktische, da es um die Problemlösungskapazitäten kritisch rationalistischer Orientierungen für eine Behebung des Multiparadigmenproblems der Soziologie geht. Tatsächlich geht der Autor davon aus, dass man, zentriert man kritische Überlegungen in dieser wissenschaftspraktischen Problemlage der Soziologie, für eine der erwähnten Erkenntnispositionen optieren kann, setzt man die Hoffnung einer approximativen Überwindung der Multiparadigmatik als möglichen Zielpunkt.

Die weiteren Abschnitte möchten hierbei auf ein bestimmtes Problemfeld hinweisen, welches sich aktuell ergibt, wenn es um bestimmt gelagerte Lösungsstrategien zur Behebung des soziologischen Multiparadigmenproblems geht. Hier beginnen nämlich Versuche zu greifen, welche Ideen des kritischen Rationalismus auf die Metaebene des Theorienvergleichs verlagern. Diese werden von der vorliegenden Arbeit, aus erwähnten Gründen heraus, jedoch nicht als zielführend angesehen, da sie Konflikte der Multiparadigmatik, welche hier auch als epistemologische angesehen werden, schlicht in die nächst höhere Bearbeitungsebene transponieren und so zu Metaproblemen einer theorievermittelnden Multiparadigmatik führen. Das dies überhaupt versucht wird, hat, nach Meinung des Autors, damit zu tun, dass die Grundidee einer Theorienkonkurrenz, so wie sie vom kritischen Rationalismus vertreten wird und nach seinen wissenschaftstheoretischen Ideen ausgefochten werden sollte, auf der Metaebene von Vermittlungsleistungen innerhalb der soziologischen Multiparadigmatik nichts zu suchen hat, zumindest dann, wenn man dieses Vorgehen nicht nur als besondere theoriebildende Maß-

---

<sup>40</sup> Hierbei vertritt die Arbeit eine Auffassung, die von einer letztlich logisch nicht zu lösenden Unentscheidbarkeitssituation ausgeht. Zumindest für bestimmte Vertreter der hier erwähnten Positionen wurde dies auch veranschaulicht. So hat z.B. Harald Pilot im Kontext des Positivismusstreits versucht zu zeigen, dass man letztlich zwischen dem Primat des ideellen Zielpunktes eines emanzipatorischen, letztlich zur Mündigkeit eines jeden Einzelnen hinführenden Erkenntnisinteresses von Erkenntnisprozessen im Allgemeinen, wie es bei Habermas angedacht ist, und einem primär auf technologische Problemlösung gerichteten, wie ihn Albert vertrat, nicht zu hierarchisieren vermag. In beiden Positionen sind beide Elemente mit unterschiedlichen Gewichtungen enthalten. Albert muss von einer emanzipierten Gesellschaft rationaler Akteure ausgehen, in der diese autonom zu lösende, reale Probleme identifizieren und diese rational beheben; für Habermas bestehen real zu lösende Probleme hingegen in der Tatsache, dass soziale Strukturbedingungen vorliegen und subjektive Verhaltensweisen unterstützen, die eine Problemidentifikation im Kontext eines Kollektivs intersubjektiv mündiger Subjekte – und hier wird Mündigkeit mit Aspekten verbunden, die dem Subjekt erlauben kollektiv relevante und nicht nur subjektiv dringliche zu identifizieren und rational zu lösen – verhindern. Für Albert bedeutet eine rationale Ausrichtung die Bedingung intersubjektiv dringliche Probleme zu identifizieren; für Habermas ist die Rationalitätsauffassung des kritischen Rationalismus hingegen selbst das Problem, weil sie eine intersubjektive Verständigung über zu behobende Probleme latent verhindert. Vgl. Pilot, Harald (1970). *Jürgen Habermas`empirisch falsifizierbare Geschichtsphilosophie*. In: Adorno, Th. W. u.a. (Hg.). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied und Berlin. S. 307-335.

nahme versteht. In gewisser Weise widerspricht diese Vorgehensweise teilweise Motiven des kritischen Rationalismus selbst, da er ja Theorienkonkurrenz fordert und mit ihrer Ermöglichung und Sicherung gar die Voraussetzung einer freien Wissenschaftsgemeinschaft und dessen Rationalitätsgrad in Verbindung bringt. Wenn nun aber die Multiparadigmatik nicht rein objekttheoretisch veranlagt aufgefasst wird, sondern auch epistemologisch, so konkurrieren bestimmte sozialtheoretische Perspektiven nicht nur untereinander, sondern mit den sozialtheoretischen Komponenten des kritischen Rationalismus direkt. Hier wird angenommen, dass eine Ausschaltung einer solchen Konkurrenz auf der Metaebene des Theorienvergleichs nicht im Sinne des kritischen Rationalismus wäre, insofern er eigentlich seinen eigenen Hypothesencharakter generell akzeptiert. Es soll hier allerdings, im darauf folgenden Teil, aufgezeigt werden, dass sich mit den Grundideen des kritischen Rationalismus Tendenzen verbinden lassen, welche ihn Aspekten der Kritik aussetzen, welche z.B. Vertreter Kritischer Theorie gegen ihn vorbrachten, indem sie ihm eine prinzipiell positivistisch halbierte Rationalität seiner Grundhaltung vorwarfen. Diese Kritikpunkte werden hier allerdings nicht in einer Weise vorgetragen, welche den methodologischen Konflikt hervorheben soll, sondern die sozialtheoretischen Konfliktmomente, welche aus seinen methodologischen Ansichten abgeleitet werden können und dazu führen, sollte die von ihm vorgeschlagene Methodologie auf der Metaebene des Theorienvergleichs greifen, dass mit ihr ein partikulares Sozialbild gesetzt werden würde, welches tendenziell auch Vorstellungen darüber präjudiziert und einschränkt, wie rationale Theorievermittlung auszusehen habe. Hieran kann gezeigt werden, so die Annahme des Autors, dass diese Form der Multiparadigmenverarbeitung kein funktionierendes Mittel sein kann, würde man mit ihr doch zugleich den Hypothesencharakter des kritischen Rationalismus aufgeben.

Diesbezüglich möchte der Autor hier hervorheben, dass er bezüglich seiner kritischen Kommentare zum kritischen Rationalismus letztlich nicht meint, ihm wirklich gerecht zu werden. Es geht hierbei weniger darum seine Position in ihrer komplexen Konfiguration genau abzubilden. Eher geht es um die Hervorhebung psychologischer Effekte, welche er auf seine Rezipienten und ihre Wissenschafts- und Sozialauffassung wirken könnte und zu Haltungen beiträgt, wie man sie z.B. bei der Akademie für Soziologie vorfindet. Um jedoch behaupten zu können, die hiesigen Kommentare würden die Position des kritischen Rationalismus akkurat und treffsicher darstellen, sind die Beschäftigungen des Autors mit ihm nicht weit genug vorgedrungen.

## *2. Methodologische Elemente des kritischen Rationalismus im soziologischen Theorievergleich und ihre Probleme für eine Behebung der Multiparadigmatik*

Die Problematik der gegenstandstheoretischen Inkommensurabilität von Ansätzen innerhalb der Soziologie wird nun oft so gerahmt, als könne sie im Kontext einer hauptsächlich und weitestgehend soziologisch ungebrochen noch szientistisch geprägten Vorstellung von Wissenschaft und rationaler Erkenntnis und daraus abgeleiteten Vorgehensweise für ihre Auflösung behoben werden. Die wenigsten stellen hierbei in Frage, ob eine in ihren Grundtendenzen hauptsächlich szientistisch geprägte Bearbeitungsorientierung, welche die Theorien der Soziologie weitestgehend denen einer Naturwissenschaft und ihren Gegenstand indirekt dem

einer Naturgegenständlichkeit gleichend behandelt, überhaupt zur Lösung von Heterogenitätsproblemen der Soziologie führen kann.

Dieser dominanten Vorstellung folgend, begann sich z.B. seit ca. dem letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts ein vorwiegend an methodologischen Kriterien (meist des kritischen Rationalismus und seines Falsifikationismus) orientierter Umgang mit der Mannigfaltigkeit sozialtheoretischer Perspektiven zu etablieren. Hierbei geht es, sollte auch letztlich eine Approximationsbewegung zu einer – durch eine methodologisch angeleitete, auf Erklärungs- und Abbildungskraft empirischer Phänomene abhebende, Eliminationsdynamik theoretischer Beiträge im Rahmen ihrer Konkurrenz – verdichtenden Konsolidierung und organisierenden Verhältnisbestimmung probater theoretischer Alternativen erhofft und angestrebt werden, dennoch vorwiegend erst einmal darum, überhaupt gangbar erscheinende Strategien mit der an sich schon problematischen Theorienvielfalt aufzufinden und zu etablieren.

Verschiedene Strategien der Möglichkeit systematisch abgewogener Theorienvergleiche werden in ihrer Nützlichkeit und methodischen Ausrichtung eruiert, um somit ein Rüstzeug dafür zu entwickeln, dem generellen Problem der immanenten paradigmatischen Heterogenität des Fachs methodologisch präpariert begegnen zu können. Im Zusammenhang dieser Vorgehensweise wird die Vielfalt grundlagentheoretisch diverser Ansätze im Kern Größtenteils akzeptiert. Ihrer Intransparenz hingegen werden meist Ordnungs- und Evaluationsinstrumente beiseite gestellt, welche die Vielfalt über analytische Selektions- und Zuweisungsprozesse ihrer Relevanz für ein integriertes Theoriegebäude zu ordnen und auszudünnen versuchen, um ihr dadurch systematischere Greifbarkeit angedeihen zu lassen.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> So wurde, ausgehend von Karl Otto Hondrich Impulsen dazu, methodologisch orientierte Möglichkeiten eines zu systematisierenden Metaverfahrens im Umgang mit der multiparadigmatischen Situation der Soziologie abzuwägen, eine breite Debatte über die Methoden, Spielräume, Anwendungsbereiche und Reichweite eines solchen Vorgehens angeschoben. Hondrich stellt sich hierbei auf die Seite einer den Theorie- gegenüber dem Paradigmenbegriff (Paradigma im Sinne des frühen Kuhn) stark machenden Position, worüber er den Versuch einer Durchführung der antizipativ möglichen Ausbildung der Soziologie als Wissenschaft mit Einheitsperspektive, als systematisch organisierbare Theorienarchitektur mit Hierarchien von Abstraktions- und somit Subsumtionsgraden theoretischer Beiträge verstanden, einfordert. Während die mehr kulturtheoretische Vorstellung des Primats von im Wissenschaftsbetrieb wirksamen Paradigmen und ihren Wechseln es nahelegt, Theorien unter Wirkungen kulturspezifischer und somit zugleich an kontingente Interessen gebundener Paradigmen zu subsumieren, welche in die Eigenauthentizität von Ansichten mit Weltbildfunktion ausufern können, wodurch sie, untereinander verglichen, den Anschein der Inkommensurabilität erwecken können, setzt Hondrich auf die Potenzialität einer in systematisch orientierter Absicht liegenden Fähigkeit zur rationalen Ordnungsleistung wissenschaftstheoretisch formalisierter Standards des Theorienvergleichs. Er geht davon aus, dass Theorien, vermittelt Abstraktionsbemühungen von ihren speziellen Semantiken, bezüglich bestimmter allgemeiner Theoriedimensionen (z.B. Gegenstandsbereich, Problemhinsicht, Problemlösung, Erkenntnisleistung, logischer Status) miteinander verglichen und somit hinsichtlich ihrer Leistungsfähigkeit, ihrer Hierarchieposition innerhalb eines möglichen soziologischen Theorienkorpus wie letztlich auch ihrer empirischen Adäquatheit evaluiert werden können, woraus sich Über- und Unterordnungs- wie auch Implikations- oder Ausschlussverhältnisse auf theoretischer Ebene und ferner auch Eliminationsmöglichkeiten auf empirischer Ebene ergeben. Insofern, im Zuge theoriereflektiver und -konstruktiver Leistungen des Abstrahierens von speziellen Semantiken im systematischen Theorienvergleich, Redundanzen, Inklusivitäten, Komplementaritäten und Konkurrenzen zwischen Theorieangeboten unterschiedlicher Ebenen (Ebenen sozialtheoretischer, gesellschaftstheoretischer und mittlerer Reichweite) kenntlich gemacht werden können, führt dieses Verfahren, in der Richtung einer Abstraktion von theoretisch diversen Perspektiven und ihren Grundbegriffen liegend, zu dem Programm einer approximativ integrierenden Systembildung theoretischer Aussagen durch stetige Qualifikation und Einordnung theoretischer Beiträgen auf der Begriffsebene. Eine notwendig flankierende Ergänzung findet dieses eher nach wissenschaftslogischen Kriterien der Theoriebildung verfahrenende Vorgehen im Rahmen der empirischen Testung von Hypothesen, welche über die damit gelieferten Falsifikationsmöglichkeiten eine Eliminationsdynamik von Theorien tragen soll und somit zur Auslese des auf höherer Ebene zu Synthetisierenden beiträgt. Im Zuge des Kasseler Soziologentags 1974 und folgenden Veranstaltungen (bis 1977) ergab sich eine kontroverse Diskussion über die Machbarkeit eines sol-

Tatsächlich kommt es selbst auf dieser metatheoretisch szientistisch orientierten Ebene des Umgangs mit der Theorienheterogenität inhaltlicher Ausrichtungen in der Soziologie zu Kontroversen über angemessene methodologische Methoden zwischen unterschiedlichen Modellen eines systematisierenden Theorienvergleichs. Den Optionen methodologischer Methoden scheint es hierbei selbst an systematischer Abstimmung und Konsens zu mangeln, woraufhin Kontroversen bezüglich der Zuständigkeitsbereiche diverser Methoden systematischer Theorienvergleiche entstehen und sich die Unruhe auf die Metaebene fortpflanzt. Theorienvergleiche scheinen so selbst zu einem Problem in der Soziologie zu werden, die sodann eine Suche nach der Lösung einer Systematisierung von Komponenten unterschiedlicher Theorievergleichsansätze erforderlich machen.<sup>42</sup> Reaktionen darauf sind einerseits Versuche, welche darauf abzielen, noch die Diversität methodologisch-systematisierend ansetzender Theorievergleichsperspektiven, sozusagen auf der Metaebene metatheoretischer Betrachtung, zu systematisieren,<sup>43</sup> oder die schlichte Anerkennung der multiparadigmatischen Situation der Soziologie und somit der potenziellen Unentscheidbarkeit zwischen verschiedenen soziologischen Theoriekulturen als ein unüberwindbares Immanenzproblem ihres Wissenschaftstypus zu charakterisieren.<sup>44</sup>

Dies weist, so wirkt es für den Autor, auf ein Problem des Umgangs und der Verarbeitung mit der Theorienvielfalt in der Soziologie durch soziologische Theorievergleiche hin, welche sich methodologisch primär szientistisch orientieren, da sie die Strategie einer methodischen Objektivierung der Theorienvielfalt verwenden und auf die Metaebene der Verarbeitung von Theorienpluralität verlagern, um sie vermeintlich rational und wissenschaftsadäquat verarbeiten zu können. Dies führt wiederum dazu, die reale Vielfalt an Varianzen epistemologischer Perspektiven und die Qualität ihrer Differenzen nicht wahrnehmen zu können, was sich entweder in der Unmöglichkeit gelingender Vergleiche von Theorien als Bearbeitungsobjekte und nicht Vermittlungsgegenstände ausdrückt oder schlicht zu einer Multiparadigmatik methodischer Ansätze der Verarbeitung der Multiparadigmatik führt, da sich Theorieperspektiven und Methoden der Objektebene möglicher Theorievergleiche zu Modellmöglichkeiten des Theorievergleiches selbst elaborieren, die sodann die Heterogenität einfach in die nächst höhere Reflexionsebene kopieren.

---

chen Vorhabens in den verschiedenen Dimensionen seiner Anwendungsmöglichkeiten und deren Reichweite, welche gesammelt und kommentiert in dem Buch *Theorienvergleich in den Sozialwissenschaften* vorliegt [vgl. Hondrich, Karl Otto/ Joachim Matthes (HG.) (1978). *Theorienvergleich in den Sozialwissenschaften*, Darmstadt und Neuwied]. Ein reges Abwägen der durch diese Debatte ins Blickfeld geratenen Möglichkeiten, Grenzen und eventuellen Probleme ist hingegen bis heute noch aktiv und führt zu immer neuen und auch antagonistischen Systematisierungs- und kritischen Beurteilungsversuchen einer angemessenen methodischen Orientierung von Theorievergleichen [vgl. Lindemann, Gesa (2006). *Die Emergenzfunktion und die konstitutive Funktion des Dritten: Perspektiven einer kritisch-systematischen Theorieentwicklung*, In: *Zeitschrift für Soziologie* 35. S. 82-101; Haller, Max (1999). *Soziologische Theorie im systematisch-kritischen Vergleich*, Oplanden; Schimank, Uwe (2015). *Grundriss einer integrativen Theorie der modernen Gesellschaft*, In: *Zeitschrift für theoretische Soziologie* 2. S. 236-268; Greshoff, R./Kneer, G./Schneider, W. L. (HG.) (2008). *Verstehen und Erklären: Sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven*, München; Schmid, Michael (2009). *Theorien, Modelle und Erklärungen: Einige Grundlagenprobleme des soziologischen Theorienvergleichs*, In: Gerhard, P. (HG). *Neuer Mensch und kollektive Identität in der Kommunikationsgesellschaft*, Wiesbaden. S. 323-359].

<sup>42</sup> Diese Diagnose äußert z.B. Schüle:in: vgl. Balog, A./ Schüle:in, J. A. (HG.) (2008). *Soziologie, eine multiparadigmatische Wissenschaft: Erkenntnisnotwendigkeit oder Übergangsstadium?*, Wiesbaden. S. 8.

<sup>43</sup> Vgl. Anicker, Fabian (2017). *Theorienvergleich als methodologischer Standard der soziologischen Theorie*, In: *Zeitschrift für Soziologie* 46(2). S. 71-88.

<sup>44</sup> Vgl. Klinkmann, N. (1981). *Das systematische Vergleichen von Theorien: Ein Versuch und die Unausweichlichkeit seines Scheiterns*, In: *Soziale Welt* 32. S. 249-260.

Eigentlich können jedoch, so eine Annahme des Autors, solche Verfahren der Metavermittlung nur in Bezug auf Ausschnitte einer Theorienpluralität funktionieren, bei denen die Vielfalt streitender objekttheoretischer Ansichten über Rationalitäts- und Erkenntnismodelle gewonnen wurden, welchen das Modell der Metavermittlung selbst folgt, wenn sie gegebene Theorienvielfalt zum Objekt macht. Anderenfalls müsste die Metavermittlungsebene offen genug sein, um nicht einfach ihr Objekt indirekt methodologisch beherrschbar zu machen, sondern auch Prinzipien ihrer Methodologie selbst verändern zu können, wenn auf ihr zu verarbeitende Ansichten berechtigt angetroffen werden, die den eigenen Vermittlungsstandards nicht entsprechen, sondern eigene formulieren. Gerade für die Soziologie gilt ja, dass man es nicht schlicht mit unterschiedlichen, methodologisch vereinheitlicht gewonnenen Objekttheorien zu tun hat, sondern mit Objekttheorien, die sich unterschiedlichsten methodologischen und epistemologischen Ideen bedienen (eben mehr szientistisch-positivistisch, kritisch rationalistisch, hermeneutisch, systemtheoretisch usw. orientiert sein können, was sich oft in der Diärese zwischen sozialtheoretisch subjektivistisch und objektivistisch veranlagten Ansätzen, jedoch dabei selbst unterschiedlichste Amalgame bildend, ausprägt)<sup>45</sup>. Letztendlich können sich hinter bestimmten Vermittlungen von objekttheoretischen und methodologischen Ansichten einzelner Theorien Konfigurationen verbergen, die eigenständige epistemologische Konnotationen transportieren, wenn es sich nicht sowieso schon um Theorien handelt, die eine eigenständige epistemologische Perspektive ausgebildet haben. Dieser Zustand ist für die Soziologie schlicht als ein Faktum anzusehen, ansonsten gebe es die Multiparadigmendebatten nicht in der konstanten Brisanz und Qualität ihrer aktuellen Verfassung. Kann also eine bestimmte methodologische Orientierung der Metavermittlung, welche, entgegen einem jeweiligen sozialwissenschaftlichen und wohlmöglich eigenständigen epistemologischen Selbstverständnis einzelner ihrer Vergleichsobjekte, ein eigenes Verständnis rationaler Erkenntnis oder Erkenntnis überhaupt setzt, diese überhaupt adäquat und zu vernünftigen Lösungen führend vergleichen, ohne ihnen dabei die Relevanz ihrer eigenen Erkenntnisposition und Beiträge absprechen zu müssen, wenn diese aus einer abweichenden Erkenntnisjustierung heraus gewonnen wurden? Muss sie nicht dadurch bestimmte Ansätze im Vorfeld disqualifizieren, um sich gegen Irritationen ihrer eigenen Erkenntnisstrategie zu immunisieren? Wäre nicht ein Ausschluss alternativer Erkenntnis Konzepte, welche die hypothetische Angemessenheit der eigenen kritisch begründet irritieren können, nicht irrational, defizitär objektiv und unkritisch in Ansehung der begründet vorgetragenen Alternativen? Aus der Perspektive der vorliegenden Arbeit gesehen, können in der Soziologie Theorievergleichsmethoden nur solche Theorien gerecht vergleichen und zu theoretischen Einheitsarchitekturen systematisieren, welche

---

<sup>45</sup> In Anbetracht dessen geht auch Abbot von einer mittlerweile eingeschliffenen, fraktalen Ausdifferenzierung von Theorieperspektiven aus, bei welcher sich begrifflich theoretische Differenzen zur Unterscheidung und Identifikation von Unterschieden disparater Ansätze in theoretisch terminologische Differenzen dieser Ansätze selbst kopieren und somit Ausdifferenzierung von Ansätzen zu einer autopoetisch systemischem Dynamik wird. Die Frage wäre hier, ob dies für die Soziologie überhaupt noch bedeuten kann, dass sie den Zusammenhang *eines* wissenschaftlichen Systems bedeutet oder sie sich vielmehr notwendig in voneinander abspaltende Theoriesysteme ausdifferenziert, die zu kognitiven Umwelten füreinander werden. Multiparadigmatik wäre hier ein unabwendbarer Effekt der systemischen Ausdifferenzierung. Soziologisches Wissen würde an vielen verteilten Stellen für diese Stellen selbst immer feiner werden, jedoch nicht mehr das Wissen eines wirklich zu ordnenden Gesamtzusammenhangs bedeuten können. Man könnte sagen, trifft dies zu, dass somit einzelne Theorieperspektiven und an sie geknüpfte Forschungsprogramme und -gruppen somit das Material dafür bilden, aggregativ-solipsistische Wissenschaftsakteure zu erzeugen. Vgl. Abbott, Andrew (2001). *Chaos of Disciplines*, Chicago.

sich mit den pragmatischen und formalen Standards der Rationalitätsauffassung der Vergleichsmethode weitestgehend in Übereinstimmung befinden.

Wenn jedoch für die Soziologie generell angenommen werden muss, dass in ihr unterschiedlichste Erkenntniskulturen wirksam sind und nicht bestimmten autoritär eine Berechtigung aberkannt werden soll, so gibt es augenfällig keinen direkten Weg dafür, die metatheoretische Ebene des Theorievergleichs selbst vor Multiparadigmatik zu schützen, da aus unterschiedlichen Erkenntniskulturen unterschiedliche Methoden des Theorienvergleichs abgeleitet werden können. So gesehen können Theorievergleiche nur zu paradigmbezogenen Systematisierungen, Verbesserungen und Bildungsprozessen von geschlossener aufgestellten Theoriesystem von Beiträgen beitragen, die im weitesten Sinne einen spezifischen Paradigmenbezug schon aufweisen. Anderenfalls bilden Theorievergleichsergebnisse eigentheoretische Beiträge. Modifikationen von konkurrierenden Theoriepositionen können insofern entweder durch die theorienvermittelnde Bildung eigenständiger Theorien erzeugt werden, der vergleichend-systematisierenden Verdichtung von Theorienbeiträgen mit spezifischen Paradigmenbezügen oder der Modifikation von verhältnismäßig ausgearbeiteten und systematisierten Theoriesystemen in kritischer Konkurrenz aufeinander.

Hier sollen nun einige Überlegungen folgen, welche ein Metaproblem der Multiparadigmenverarbeitung innerhalb der Soziologie und einige ihrer vermeinten Gründe anzeigen möchten, um eine Alternativstrategie kenntlich werden zu lassen, welcher die vorliegende Arbeit folgt. Die hierfür anleitende Problemidee ist, dass ein methodisch nach Vorstellungen des kritischen Rationalismus organisierter Theorienvergleich, bezogen auf die multiparadigmatische Sachlage der Soziologie, eigentlich nicht wirklich kritisch rationalistisch sein kann und eigentlich noch nicht einmal vom kritischen Rationalismus letztlich akzeptiert werden dürfte, argumentierte er in Übereinstimmung mit seinen eigenen Ansprüchen. In der Tendenz wird hiermit auf metatheoretischer Ebene eine positivistische Gesinnung insofern etabliert, da er epistemologische Annahmen bezüglich der Rationalitätsdispositionen von Akteuren und ihren Realitätszugriff vertreten muss, welchen auch eine positivistische Erkenntnishaltung für ihre Rechtfertigung bedürftig ist. Hier geht es jedoch nicht darum, ob der kritische Rationalismus einen positivistischen Verifikationismus vertritt oder nicht (was er ja eben nicht tut), sondern darum, welche sozialtheoretischen Präferenzen mit seinen wissenschaftstheoretischen Annahmen mittelbar verbunden werden können und sich auf die soziale Gestaltung der Theorienvermittlung auswirken. Dadurch kann man zeigen, dass er sozialtheoretisch nicht neutral sein kann, wenn es um die methodologische Vermittlung unterschiedlicher sozialtheoretischer Positionen geht.

Hierbei ist die Annahme, dass es nach Ansichten selbst des kritischen Rationalismus nur zu Synthesen im Kontext des Entdeckungszusammenhangs kommen dürfte, die aus kritischer Theoriearbeit und Konkurrenz einer Vielzahl von Positionen erwachsen sind, also eigenständige Theorien mit größerem Integrations-, Gehalts- und insofern Problemlösungsgrades darstellen müssten. Sie sind insofern immer mehr Ergebnisse kritischer Kreativität und nicht solche methodisch technischer Wissensverwaltung. Wenn also durch Theorienvergleiche Ergebnisse der Wissenssynthese erzeugt werden können, die in einer nicht nur objekttheoretisch, sondern auch epistemologisch aufgefassten Multiparadigmatik stattfinden, so stellen sie, wenn überhaupt, neue innovativ eigenständige Theorien mit Hypothesencharakter dar, dürfen aber nie als verbindliches Ergebnis dem kollektiv kritischen Prozesses einer Wissen-

schaftsgemeinschaft zur Voraussetzung gemacht werden, da hierdurch der freie Prozess der Bildung neuer riskanter und innovativer Theorien ja gerade, auf theorieintegrativer Ebene, unterbunden würde, insofern Theorienvergleiche eine methodologische Wissens- und Orientierungsbasis fürs Denken konsolidieren würden, die durchaus als eine jeweils konventionalisierte, weitere Innovationen unter Umständen blockierende, Dogmatik bezeichnet werden könnte. Legt man für die Soziologie methodologische Verfahren von Theorievergleichen alternativlos fest, gerade in Anbetracht der Qualität ihrer Multiparadigmatik, so würde man auch die Bildungsformen innovativer sozialtheoretischer Beiträge in gewisser Weise präjudizieren, da sie nur auf einer Ebene stattfinden könnten, die unterhalb der methodologisch in bestimmter Weise schon durchformten stattfinden dürfen. Um Sichtbarkeit und Relevanz zu erhalten, müssten sie sich also schon den methodologischen Kriterien der Metaebene der etablierten Theorienvergleichsmethode anpassen. Insofern jedoch die Pluralität innerhalb der Soziologie auch als eine epistemologische verstanden werden kann, kann man theoretische Konflikte nicht gerecht aufheben, indem man sie auf der Metaebene partikular orientiert aufhebt. Unterschiedliche sozialtheoretische Perspektiven transportieren auch unterschiedliche methodologische Konnotationen in der Art, wie sie Theorien entwickeln und modifizieren, gerade weil sie bezüglich ihres Verständnisses der Prozesse intertheoretischer Konfliktverarbeitung voneinander abweichende epistemologische Akzente eines Verständnisses ihrer soziologischen Gesetzmäßigkeiten setzen können, die mit ihren jeweiligen objekttheoretischen Auffassungsweisen des Gegenstandes korrespondieren.

Dieser Gedanke führt jedoch zu ambivalenten Irritationen für eine szientistische Orientierung mit Perspektive auf angestrebte Einheitswissenschaftlichkeit für die Soziologie, da, wenn Synthese methodologisch in ihr einheitlich verfügt erzeugt werden würde, dies somit eben nicht auf der Linie der Idee der Erkenntnisrationalität einer freien, Innovationen ermöglichenden Erkenntnisgesellschaft liegen würde, bzw. gilt hier dann nur ein dogmatisch festgelegtes Konzept von Rationalität auf der Metaebene, das seine eigene Hypothesenhaftigkeit ausblendet und somit die Bildungsstrategien innovativer Perspektiven metatheoretisch präjudiziert. Eine freie Wissenschaftsgesellschaft wäre demzufolge eine, die auf einem unfrei gesetzten Konzept dessen basieren würde, was Rationalität kollektiv bedeuten und wie sie gelebt und ausgehandelt werden könnte. Rationalität, in einer so fixierten Form, bestimmt Freiheit ohne wirkliche Freiheitsgrade für ihre Anwendung und scheint keinen Raum für kollektive Verhandelbarkeit des Problems der Rationalität selbst zu lassen. Rationalität wird insofern diktatorisch normativ verfügt.<sup>46</sup>

Das bedeutet aber, möchte man dem entgegen den ideellen Wert einer freien Wissenschaftsgemeinschaft aufrechterhalten, indem man den hypothetischen Charakter grundlagentheoretischer und epistemologischer Annahmen innerhalb der Soziologie als radikale Forde-

---

<sup>46</sup> Hiermit scheinen dann auch alle kritischen Intentionen zusammenzuhängen, wie man sie im postmodernen Denken und dem der Kritischen Theorie findet und zur Aufdeckung einer Machtdynamik im szientistischen Denken führen, die sich auf das gesamte soziale Leben erstreckt, sollte dieses das in ihm und für es bestimmende werden. Hierin gründet der Gedanke "halbierter Rationalität" von Habermas und die Unterstellung, der kritische Rationalismus wäre Positivismus. Auf Grundlagen des postmodernen Denkens wird jedoch in einem anderen Teil eingegangen. Vgl. zum Begriff der "halbierten Rationalität": Habermas, Jürgen (1970). *Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus*. In: Adorno, Theodor W. (Hg.). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/ Berlin. S. 235-267; zu einer philosophischen Kritik am Szientismus aus einer Perspektive, die auf ähnlicher aber nicht deckungsgleichen Ebene mit derjenigen von Habermas liegt: Apel, Karl-Otto (1976). *Transformationen der Philosophie: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Bd. I, Frankfurt am Main.



rung anerkennt, welche die Möglichkeit zur freien und Innovationen ermöglichenden Vergemeinschaftung schützt, dass Multiparadigmatik auf metatheoretischer Ebene für die Soziologie zugelassen werden muss und nicht methodologisch metatheoretisch aufgelöst werden kann, hält man an dem Gedanken fest, dass Rationalität Freiheit implizieren muss und voraussetzt.

Wie ist dann aber die Verarbeitung distinkter Ansichten überhaupt möglich? Das geht dann nur durch die Bildung gehaltvollere synthetischer Theorien, welche divergente Ansätze vermitteln, wenn zwischen ihnen nicht empirisch entschieden werden kann. Die Multiparadigmenüberwindung kann also demnach nur auf der Ebene der Theoriegenese selbst anzusetzen sein, nicht hingegen auf einer solchen methodologisch speziell verfügbarer Theorieverwaltung, es sei denn man würde sie selbst theoriebildend verstehen, wodurch sie wiederum schlicht zum verhandelbaren Diskursbeitrag innerhalb einer Ansichtsmannigfaltigkeit werden würde. In gewisser Weise kann es, so gesehen, keinen Ausweg geben, der neben rationaler Kritik nicht zumindest auch die Möglichkeit vernünftiger Verständigung und Einigung mit bedenkt, denn hieraus können ebenso alternative Theorieperspektiven erwachsen, die als Hypothesen Berechtigung hätten.

Der kritische Rationalismus, an dem man sich hierbei oft orientiert, weist, wie in der Einleitung beschrieben, sozialphilosophische Komponenten auf, die fraglos in Richtung des Interesses an vernünftiger Erkenntnis und Verständigung leiten, insofern nicht nur rationale Erkenntnis erzeugt werden soll, sondern diese letztlich auch der Entwicklung einer freien Gesellschaft in die Hände spielen soll und er wissenschaftliche Rationalität mit einer besonderen Form der Gewährleistung von Freiheit und kritischem Austausch zwischen widerstreitenden Positionen verbindet. Hierin kommt er stärker in Kontakt mit der Grundhaltung kritischer Theoretiker als er es vielleicht gerne zugibt, gerade wenn man die, gegenüber der frühen, noch stark marxistisch konnotierten Phase, abgemilderten Ansprüche z.B. von Habermas in Erwägung ziehen würde. Ferner laufen viele Aspekte des kritischen Rationalismus, wie angedeutet, eigentlich auf Theorienpluralität, gar auf Multiparadigmatik, schon hinaus, insbesondere dann, sollte man die Spielräume erkennen, die mit seiner Fallibilismusthese, seines Falsifikationskriteriums und der hiermit verbundenen Idee der Theorienkonkurrenz, in Richtung der Freiheit des Denkens, gegeben sind und wie diese bei ihm mit der Idee einer freien Gesellschaft vermittelt gedacht werden müssen (deswegen wird auch hier ein Vernunftanspruch des kritischen Rationalismus gesehen, der mit der hier vertretenen Orientierung vereinbar zu sein scheint).<sup>47</sup>

### *3. Unangemessen vorselegierende Filter des Kritischen Rationalismus für einen angemessenen Umgang mit der soziologischen Multiparadigmatik*

Für den Autor ergibt sich nun also die Frage, ob die Grundtendenz der Erkenntnisperspektive des kritischen Rationalismus überhaupt – das gilt insbesondere für den Multiparadigmenzustand der Soziologie in seiner speziellen Qualität – damit vereinbar ist, seine Konzepte der Gestaltung wissenschaftlicher Theorien und Forschung exklusiv auf die Metaebene z.B. eines Theorienvergleichs zu übertragen, wie es in einigen der eingangs angeführten Versuche

---

<sup>47</sup> Vgl. zu sozialphilosophischen Perspektiven des kritischen Rationalismus: Popper, Karl (1975). *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, München; Albert, Hans (1984). *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, Stuttgart.

durchgeführt werden soll, oder zu einer Institutionalisierung der Wissenschaftsorganisation zu bringen, welche die akademische Praxis nach seinem Zuschnitt ausrichtet. Der Ansicht des Autors nach, liegt hierin eher die Tendenz einer Dogmatisierung der Methodologie und des Sozialbildes des kritischen Rationalismus auf der Metaebene des Theorienvergleichs oder des institutionellen Auf-Dauer-Stellens für die Soziologie, gegen dessen Tendenz er aus eigenen Antrieben heraus eigentlich kritische Einwände erheben müsste. Dies gilt zumindest insbesondere dann, wenn der Gegenstand der zu vergleichenden Theorien Phänomene des Sozialen und soziologischer Theoriebildung betrifft.

Hier wird hingegen angenommen, dass erst dieses Übertragen, innerhalb der Soziologie auf die soziologische Multiparadigmatik, den kritischen Rationalismus zu einer Fixierung des szientistischen Umgangs mit sozialen Phänomenen führt, der seiner Leitidee einer freien Gesellschaft und teilweise einhergehend hiermit der eines Wissenschaftsfortschritts im Rahmen der Theorienkonkurrenz in bestimmten Aspekten widerspricht. Denn Wissenschaft muss, um rational sein zu können und zur freien Gesellschaft beitragen zu können, selbst Freiheit der Ideen und Theorien möglich machen, auch wenn diese letzten Endes in sich Konsistent sein und getestet werden können müssen, um Wissenschaftlichkeit beanspruchen zu können. Hier wird bestimmten Tendenzen entgegen also behauptet, dass der kritische Rationalismus nur ein kritisch zu testendes Modell liefern kann, welches zu einer freien und rationalen Selbstverantwortlichkeit wissenschaftlicher Orientierung auffordert und deren Möglichkeitsspielräume dadurch zu erwirtschaften versucht, indem er philosophie- und wissenschaftsideologische Verlustpunkte dieser Selbstverantwortlichkeit in fundamentalistischen Haltungen und somit der Rationalität im Kontext seiner Kritik an Verblendungsaspekten menschlicher Erkenntnisergebnisse aufzulösen versucht.<sup>48</sup>

Das bedeutet, würde diese Einschätzung zutreffen, dass eine kritisch rationalistische Perspektive eigentlich nur Selbstverantwortung auf der Micro- und Mesoebene der Theorienverarbeitung einfordern und fördern zu wollen beanspruchen kann, also rationale Selbstverantwortung einzelner Diskursteilnehmer, aus deren wechselseitiger Dynamik, wären sie in der Auffassung des kritischen Rationalismus selbstverantwortlich und kritisch rational, der rationale Diskurs einer kritischen Wissenschaftsgemeinschaft hervorgehen müsste, der unterschiedliche Theorien erzeugt und gegeneinander konkurrieren lässt und der Schutz eines solchen Zustandes Teil der Verantwortung jeder kritisch rationalen Einstellung sein müsste. Dies gilt jedoch nur unter der leicht paradoxen Bedingung, dass Vertreter des kritischen Rationalismus es hinbekommen könnten, dass sie die hypothetische Geltung ihres epistemologischen Standpunktes innerhalb der Variationsbreite epistemologischer und sozialtheoretischer Ansichten in der Soziologie selbstkritisch akzeptieren könnten und hierdurch nichts in ihrem Sinne vorzuentcheiden versuchten, sondern sich auf die Konsequenzen von Theorienkonkur-

---

<sup>48</sup> Jede Kritik des kritischen Rationalismus an unhaltbar erscheinenden Erkenntnissicherheiten läuft doch letzten Endes darauf hin, neue Ideen und theoretische Modelle entwickeln zu können. Egal ob es die Kritik an der Möglichkeit philosophischer Letztbegründung ist, die am prägnantesten wohl beim von Hans Albert formulierten Münchhausen-Trilemma herauskommt: Aus Begründungsansprüchen bezüglich letzter Gewissheiten für Erkenntnis resultieren drei problematische Lösungsalternativen: Infinites Regress des Begründens; eigentlich willkürlicher Abbruch des Begründens, dessen Ergebnisse aber in einem Evidenzempfinden als gewiss gesetzt werden; Zirkularität der Begründung [vgl. Albert Hans (1991). *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen. S. 10.]. Oder ob es sich um die Kritik des Historismus und Spielarten seiner emanationistisch-nomologischen Modelle geschichtlich-kultureller Entwicklungen oder gesellschaftstheoretisch holistischen Auffassungen des Sozialen handelt [vgl. Popper, Karl (1974). *Das Elend des Historismus*, Tübingen].

renz innerhalb der Soziologie einlassen würden, um zu schauen, ob sich ihre Position hierbei überhaupt innerhalb der Soziologie, bezüglich des Problems einer Behebung der Multiparadigmatik, bewähren kann.

Würde der kritische Rationalismus demzufolge zu viel seiner eigenen Überzeugungen präjudizieren wollen, so würde er im Kontext der soziologischen Multiparadigmatik seinem eigenen, mit der Fallibilitätsthese einhergehenden Bedingungen von kritischer Rationalität und ihrer Funktion zur Erzeugung einer freien Gesellschaft, im Kontext der Soziologie gesehen, widersprechen, gibt es doch in ihr ausreichend viele Positionen, zu denen er sich in bereitwillige Konkurrenz versetzen müsste. So gesehen müssten Vertreter des kritischen Rationalismus eigentlich Multiparadigmatik selbst verteidigen. Bezüglich Karl Popper und Hans Albert glaubt der Autor auch, dass sie dies sicherlich tun würden und sich nur auf Kritik von Positionen und Haltungen beschränken würden, bei denen sie Probleme sehen, die in ihrer potenziellen Kritikimmunsierung liegen, und sich einer Kritik, die gegen sie gerichtet wäre, auch bereitwillig aussetzen würden, so wie es im Positivismusstreit verlief. Prinzipiell sehen sie ja in Auseinandersetzungen zwischen theoretischen Positionen Lern- und somit Verbesserungspotentiale angelegt, insofern wechselseitige Kritik und ihre maximale Ermöglichung Reflexions- und Explikationsbemühungen auf allen Seiten erzeugt. Ein theoretisch oder politisch bedingter, prinzipieller Ausschluss von theoretischen Opponenten, auch wenn dieser zur Durchsetzung ihrer eigenen inhaltlichen Vorstellungen führen würde, würde sicherlich nicht in ihrem Sinne sein, solange streitbare Positionen zur kritischen Verständigung bereit sind und einen radikalen Fallibilismus vertreten; bzw. eine prinzipielle Offenheit dafür sich mit konträren Meinungen kritisch auseinander zu setzen.<sup>49</sup>

Dass diese prinzipiell anzunehmende Tendenz zur Aufgeschlossenheit der kritizistischen Haltung (eine Dimension, die durch ihren Kritizismus eher verschattet wird) jedoch nicht bei allen Vertretern kritisch rationalistischer Überlegungen gegeben sein muss, sieht man z.B. an der Institutionalisierung der Akademie für Soziologie, wie sie weiter oben angesprochen wurde.<sup>50</sup> Hier scheint ein immenses Problem der Rezeption des kritischen Rati-

---

<sup>49</sup> Dies zeigt auch eine sehr speziell angelegte Kritik an einem Versuch der transzendentalpragmatischen Strömung, welcher dazu dienen sollte, den Fallibilismus für eine Letztbegründung der Kriterien rationaler Kritik und Diskurse innerhalb einer offenen Gesellschaft logisch zu falsifizieren [Kuhlmann, W. (1986). *Reflexive Letztbegründung*, Freiburg/München. S. 67. f.]. Hierbei ging es gar um einen Versuch der Falsifikation, der in der Möglichkeit gesehen wurde, den kritischen Rationalismus letztzubegründen [Apel, Karl-Otto (1976). *Transformationen der Philosophie: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Bd. II, Frankfurt am Main. S. 412 f.], um hierdurch allgemeine Normen transzendentaler Geltung für rationale Diskurse in einem diskursethischen Sinne abzuleiten. Ohne hier auf Einzelheiten der Auseinandersetzung eingehen zu wollen, kann man der Tendenz Alberts dazu, sich gegen solche Tendenzen zu verwehren, welche die eigene Position mit Absolutheitsansprüchen versehen würden, auch dann wenn es nur um Kriterien rationaler Kommunikation geht, sehen, dass der Fallibilismus konsequent auch auf die eigene Position angewendet bleiben muss [vgl. zur Kritik der Kritik: Albert, Hans (1987). *Die angebliche Paradoxie des konsequenten Fallibilismus und die Ansprüche der Transzendentalpragmatik*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41. S. 421-428].

<sup>50</sup> Hierbei ist allerdings nicht das Problem, dass sich die Vertretung einer sozialtheoretischen und wissenschaftstheoretischen Haltung institutionalisiert – das war ja schon mit dem Institut für Sozialforschung gegeben –, sondern dass in der Art wie dies geschieht der Eindruck erweckt wird, die Vertreter der Akademie für Soziologie (man beachte den Titel) würden sich auch ihrem Selbstbild nach als einzige und wahre Vertreter der richtigen, da wissenschaftlich einzig möglichen, Soziologie in Positur setzen und letztlich ihr wissenschaftliches Selbstbild zu generell die Soziologie bestimmenden hin organisieren wollen. Wenn das tatsächliche Selbstbild wirklich so beschaffen sein sollte, ist dies immens problematisch und im Bezug auf ihre Berufungsinstanzen selbstwidersprüchlich. Wenn es jedoch nur der Versuch sein sollte einer bestimmte sozialtheoretischen und methodologischen Perspektive, neben anderen, durch subsystemische Institutionalisierung zu einer systematischeren Ausgestaltung ihrer Position zu verhelfen, dann kann man hieran eher nichts bemängeln, wenn die Akademie der Sozi-

onalismus darin zu liegen, dass er, um sich theoretische Prägnanz und Kontur zu verleihen, sich eben kritisch gegenüber anderen Standpunkten verhalten muss. Das bedeutet, nimmt man den kritischen Rationalismus nur anhand seiner theoretisch-methodologischen Spezifizierungen und Standpunkte wahr (die eben kritisch alternative Positionen mit Argumenten ausschließen müssen, um autonom operationsfähig zu werden), so meint man unter Umständen, andere Standpunkte wären tatsächlich irrationaler und unwissenschaftlicher als die des kritische Rationalismus. Man könnte meinen, dass in genereller Hinsicht jede theoretische Position, welche Bedingungen rationaler Erkenntnis im Vergleich zum kritischen Rationalismus inhaltlich, formal und pragmatisch anders auslegt als er selbst, keinen rationalen und gleichberechtigten Beitrag zur wissenschaftlichen, theoretischen und methodologischen Diskursen beisteuern würden und eine solche Haltung und Anschauung im Sinne des kritischen Rationalismus liegen würde. Das einzige, was aus sozialphilosophischen und erkenntnistheoretischen Aspekten des kritischen Rationalismus heraus jedoch als wirklich irrational angesehen werden kann, sind Ansichten, welche sich der wechselseitigen Kritik und Korrektur entziehen, indem sie Begründungs- und Immunisierungsstrategien verfolgen, die sie gegen Irritationen absichern und dabei noch politische Dominanz erzeugen können. Das Primäre, was wirklich letztlich irrational ausfällt, sind diejenigen Komponenten in Ansichten, die verhindern, dass man sich Kritik überhaupt aussetzt und die Konfrontation mit irritierenden Meinungen scheut. Das bedeutet aber wiederum gerade, dass eine in seiner Rezeption psychologisch erzeugte Tendenz der Absolutsetzung der Position des kritischen Rationalismus, irrational wäre. Tatsächlich muss man annehmen, dass im Sinne des kritischen Rationalismus recht verstandene Rationalität – vor allen genaueren Spezifikationen, die daraus hervorgehen, dass er eben eine eigenständige theoretische Position vertreten muss, die an Diskursen nur teilnehmen kann, indem sie dezidiert festgelegte Aussagen trifft – in einer bestimmten Prozesshaftigkeit kritischer Auseinandersetzungen zwischen unterschiedlichen Ansichten liegt. Bezogen auf diese Prozesshaftigkeit, kann der kritische Rationalismus jedoch nur eine eigenständige Position sein, die aufgrund ihrer rationalen Haltung einen solchen Prozess ermöglicht, indem sie andere Meinungen zulässt. Er kann selbst nicht beanspruchen, diesen Prozess auch abschließen zu können. Deshalb muss man eigentlich mit seinem Rationalitätsverständnis letztlich multiparadigmatische Zustände auch in bestimmter Perspektive akzeptieren. Insofern die sozialtheoretischen und epistemologischen Positionen, welche hier mit ihm kontrastiert werden, jedoch selbst Absolutsetzungen kritisierende Tendenzen und solche der Selbstrelativierung aufweisen und es ihnen ja gerade oft um die Ausschaltung fundamentalistischer Positionen und ihren negativen kognitiven und sozialen Konsequenzen geht, trifft sie die Kritik des kritischen Rationalismus, zumindest bezüglich der angesprochenen Hinsicht, eigentlich nicht. Sie teilen vielmehr mit ihm viele Argumente erkenntniskritischer Delegitimierungsperspektiven fundamentalistischer Erkenntnisansprüche und sozialetisch politisch agitatorischer Dominanz.<sup>51</sup>

---

ologie anderen Richtung gleichfalls zugestehen würde, sich auf diese Weise zu Institutionalisieren. Dann hätte man allerdings gleichzeitig den Zerfall in soziologiekulturelle und -gesellschaftliche Subsysteme zu akzeptieren, was Dimensionen einer – wie könnte es anders sein – Multiparadigmatik trägt, nur dass diese dann auch noch in systemischen Organisationsformen vorliegen würde.

<sup>51</sup> Das dies in den sozialphilosophischen Überlegungen des kritischen Rationalismus angelegt ist, soll ein Zitat von Albert verständlich machen, welches fast mit der Feder eines Vertreters Kritischer Theorie geschrieben worden sein könnte "Der Gang der Geschichte hängt in wesentlichem Umfang von den Entscheidungen aller Beteiligten und damit auch von ihrer Phantasie ab, von den Problemlösungen, die sie sich einfallen lassen. Na-

Probleme liegen hierbei, nach Meinung des Autors, vielmehr genauer in speziellen Tendenzen der Art, wie im kritischen Rationalismus Rationalität und Autonomie für eine methodologische Wissenschaftsorientierung kritisch gegen andere Alternativen von Auffassungen rationaler Diskurse eingeschliffen wird. Denn die kritische Haltung, die im Bewusstsein des Fallibilismus jeder positiven Erkenntnis erzeugt wird, emanzipiert in seiner Tendenz zwar das einzelne Subjekt von allen als universal gesetzten Ansprüchen, die heteronom gegen es mit Letztbegründungsanspruch erhoben werden könnten, so dass es seinen alternativen Standpunkt, sieht es einen solchen, legitim gegen anderweitige Ansichten setzen kann, bis die Realität darüber entscheidet, welche Position sich bewährt, bzw. ob überhaupt eine Falsifikation einsetzt. Nur liegt in der Anlage, wie der kritische Rationalismus die Fehlbarkeit und Hypothesenhaftigkeit aller Theorie im Kontext der Theorienkonkurrenz denkt, nicht unbedingt unmittelbar bemerkbar auch ein Impuls zur selbstkritisch relativierenden Mäßigung derjenigen Ansprüche, welche mit der Formulierung einer eigenen Positionen im Konfliktfall verbunden sein könnten, auch wenn der kritische Rationalismus solche selbstrelativierenden Komponenten besitzt. Eigentlich müsste der erkenntnistheoretische Fehlbarkeitsstandpunkt ja auch Selbstkritik und nicht bloß Fremdkritik implizieren, wäre zwischen wiederstreitenden Positionen letztlich oder auf unabsehbare Zeit nicht zu entscheiden – was ja offensichtlich mit der Multiparadigmatik der Soziologie gegeben zu sein scheint. Im Modell des kritischen Rationalismus herrscht das Primat der Theorienkonkurrenz auf eine Weise vor, durch die Entscheidungen über gehaltvollere und bessere Theorien nur nach einem Rationalitätsverständnis entstehen können, nach welchem die prinzipielle Unterstellung der Fehlbarkeit für die Konturierung des eigenen Standpunktes fiktiv ausgeblendet sein muss. Fehlbarkeit gilt für eine funktionierende Theorienkonkurrenz zwar in gegenstandstheoretischer Hinsicht, die Möglichkeit der Hypothesenhaftigkeit der eigenen wissenschaftstheoretischen Positionen bleibt für Repräsentanten des kritischen Rationalismus jedoch inhibiert. Dies gilt also nicht unbedingt für gegenstandsbezügliche Theoriebeiträge, aber für die methodologische Einstellung des kritischen Rationalismus selbst, welche Exponenten des kritischen Rationalismus vertreten. Das wirkt sich darauf aus, dass sie Theoriebeiträge nicht als adäquate und überhaupt rechtmäßige Konkurrenten auffassen können, die auf der gleichen erkenntnistheoretischen Reflexionsebene aber nach anderen Maßstäben gebildet worden sind. Nur erscheint die kritizistische Position des kritischen Rationalismus doch so radikal zu sein, dass sie die Möglichkeit einer prinzipiell selbstbezüglich ausfallenden Infragestellung eigentlich mit umfassen müsste, um konsistent zu sein.

Dass dies jedoch bei seinen Rezipienten und Anwendern in der Soziologie oft nicht zu in seiner diffizilen Anwendung adäquaten Ergebnissen kommt, hängt wahrscheinlich damit zusammen, dass er vorwiegend im Modus naturwissenschaftlich zu entscheidender Theorie-

---

türlich gibt es Unterschiede sozialer Macht und damit Unterschiede in der Möglichkeit, solche Lösungen durchzusetzen oder zu verhindern, aber je weiter sich eine Gesellschaft vom Idealtyp einer von einem Zentrum her gesteuerten sozialen Maschinerie entfernt, je mehr sie polyzentrischen Charakter hat, je freier sie ist, desto mehr ist sie geeignet, die Produktion neuer Ideen und damit neuer Problemlösungen zu fördern. Wer diese Chance möglichst groß machen will, muss eine Ordnung der Gesellschaft anstreben, die vom Modell einer solchen Maschine möglichst weit entfernt ist: eine *Ordnung der Freiheit*. In einer solchen Ordnung muß er sich aber damit abfinden, daß Prognosen, vor allem wo sie die Einzelheiten einer Entwicklung bestimmen sollen, am schwersten zu haben sind. Daher muss eine solche Ordnung so aussehen, daß ihr Funktionieren weitestgehend nicht von solchen Prognosen abhängig ist, obwohl die Individuen natürlich ihre Erwartungen haben." Vgl. Albert, Hans (2001). *Lesebuch*, Tübingen. S. 183.

konflikte und nicht sozial zu entscheidender Konflikte über theoretische Perspektiven auf einen streitbaren Gegenstand denkt. In der soziologischen Multiparadigmatik fällt jedoch beides zusammen: Sie ist charakterisierbar als Zusammenhang theoretischer Konflikte und beinhaltet soziale, gar politische Konflikte über sozialtheoretische Auffassungsweisen des Gegenstandes, innerhalb derer die Position des kritischen Rationalismus eben nur eine mögliche Haltung darstellt. In den Naturwissenschaften kann ein Experiment, eine Beobachtung (im Falsifikationsfall) oder mittelbar schlicht die höhere Leistungsfähigkeit im technischen Einsatz einer Theorie (wenn zwischen Theorien nicht empirisch diskriminiert werden kann) entscheiden. Das gilt in begrenzter Form sicherlich auch für sozialtheoretische Theorien. Nur unter der hier spezifizierten Perspektive, geht es eben nicht um die objekttheoretische Adäquanz einer Theorie, sondern um ihre epistemologische Perspektive auf Bedingungen und Verfahrensweisen rationaler Erkenntnis. Wenn es also diesbezüglich um eine Diskriminierung von mit sozialtheoretischen Positionen fusionierten Erkenntnisperspektiven geht und der kritische Rationalismus stellt eine solche nur neben anderen dar, so gibt es hier nur ein Kriterium, nämlich: Ist seine Erkenntnisauffassung dazu verfasst, in einem technischen Sinne seiner Vorstellung rationaler Kritik und Kommunikation, Leistungsfähig genug zu sein, um das Problem der Multiparadigmatik zu beheben und hierbei seinen eigenen Hypothesencharakter selbstkritisch beizubehalten, insofern eine Anwendung der durch ihn nahegelegten Methodologie nicht auch noch über objekttheoretische Theorien mit entscheidet? Ein entscheidender Punkt hieran ist, dass die anderen Alternativen, in ihrer spezifischen Ausrichtung auf den Gegenstand des Sozialen und ihren hiermit verknüpften Erkenntnisauffassungen, zu lösende Probleme nicht rein technisch auffassen, sondern sozial. Probleme sind soziale Probleme z.B. des Konfliktes oder der Anomie und der strukturell bedingten Unfreiheit und Ungleichheit sozialer Akteure, die sozialer Machtdynamiken geschuldet sind; der Auflösung sozialer Integration durch den Verlust integrierter Sinngehalte und Orientierungen usw.. Mit all diesen Aspekten, sofern sie in den sozialen Gegebenheiten nicht beseitigt werden, werden erkenntniskritische Elemente z.B. aus Phänomenologie oder kritischem Materialismus stammend verbunden. Nun ist das Multiparadigmenproblem in der Soziologie aber scheinbar primär genau ein solches soziales Problem und kein technisches. Es lässt sich nicht durch Empirie aus dem Weg räumen, denn jede Position verfügt über eine ihre Annahmen stützende Empirie. Es lässt sich nicht durch Kritik aus dem Weg räumen, denn jede Position kritisiert die anderen und wird von ihnen kritisiert, nur eben nicht nach sozial geteilten Maßstäben.

Würde nun jedoch eine Instanz der Metaverarbeitung gesetzt, die von sich selbst annimmt als einzige rationale Instanz Verantwortung übernehmen zu können, ohne sich selbstkritisch nur als hypothetische Möglichkeit und somit Diskursbeitrag innerhalb der sozialen Situation der soziologischen Multiparadigmatik verstehen zu wollen, so findet partiell eine Entmündigung der Mesoebene wissenschaftlicher Kommunikation statt und läuft gerade allen Interessen einer freien Wissenschaftsgesellschaft zuwider, wie sie bei den meisten angeprochenen Positionen direkt oder latent projiziert wird, auch wenn das eine wissenschaftliche sein sollte, die nach Theorien sucht, welche ihrem Gegenstand gegenüber am angemessensten erscheinen.

Aus dem Augenwinkel des Autors betrachtet, liegt hierin, sollte diese Tendenz einreißen, ein Aspekt des Verlustes wissenschaftlich vernünftiger und rationaler Kommunikation für die Disziplin Soziologie. Ab dem Übertritt ihrer Schwelle wird, von der Perspektive auf

die neueren objekttheoretischen Einsichten der Soziologie in ihren Gegenstand aus, ein Punkt überschritten, ab dem der kritische Rationalismus überhaupt erst diejenigen negativen Effekte zu zeitigen beginnt, die ihm die Kritische Theorie in ihrem pauschalen Positivismusvorwurf machte und gegen den sich der kritische Rationalismus zu Recht zur Wehr setzte.<sup>52</sup> Dennoch kann man auch in die andere Richtung gehende, ungerechte Vereinfachungen bemerken, die von gleicher Unschärfe zeugen, sieht man beide Positionen als für die Soziologie und ein von ihr potenziell vertretbares Erkenntnisverständnis hypothetisch vertretbare Möglichkeiten an, die trotz aller Gegensätze dennoch nah beieinander liegen, wenn es um die Frage nach rationaler Verständigung geht.<sup>53</sup> Worin könnten eigentlich diese Differenzen begründet sein, nimmt man die gegenseitigen Ideologievorwürfe einmal bei Seite?

Wodurch könnten z.B. die kritischen Impulse der Kritischen Theorie gerechtfertigt sein, wenn doch sozialphilosophisch so große, wenn auch diffuse, Schnittmengen bestehen? Zumindest für objekttheoretische Erkenntnis muss der kritische Rationalismus, entgegen all seinen den Positivismus einschränkenden Vorkehrungen, ein weitestgehend szientistisch gerichtetes, Modell objektivierender Theoriegenese fahren und gerät dann doch, auch wenn Vieles am Positivismusvorwurf unzutreffend ist, zumindest in ein Fahrwasser, welches die kriti-

---

<sup>52</sup> So akzentuiert Hans Albert beispielsweise, dass seiner Meinung nach alleine schon die Benennung der zwischen Vertretern der Kritischen Theorie und des Kritischen Rationalismus geführten Auseinandersetzung als "Positivismusstreit" eine "literarische Mißgeburt mit irreführenden Titel" wäre [vgl. Albert, Hans (2001). *Lesebuch*, Tübingen. S. 24]. Für ihn entspringt dieser aus einer verständnislos erzeugten Analogie, welche kritische Theoretiker Frankfurter Schule zwischen den Positionen des kritischen Rationalismus und des logischen Positivismus des Wiener Kreises herstellen, so wie ihn Max Horkheimer in den 30er Jahren über seinen Austausch mit Otto Neurath kennenlernte [vgl. zu diesen Hintergründen: Dahms, Hans-Joachim (1994). *Positivismusstreit: Die Auseinandersetzung der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, Frankfurt am Main]. Die Kritik der Kritischen Theorie im Positivismusstreit richtete sich also nach Albert eigentlich nicht gegen die Positionen des kritischen Rationalismus, sondern noch gegen solche des logischen Positivismus. So gesehen nahm am Positivismusstreit überhaupt kein Positivist teil.

<sup>53</sup> Ein markantes Beispiel einer solchen Vereinfachung findet sich z.B. bei Hans Albert, wenn er, in nicht ganz von Polemik befreiter Art (deswegen ist es wahrscheinlich so eindrücklich!), das Aufkeimen einer neuen ideologisch geladenen Haltung zur Wissenschaft beanstandet. Natürlich ist hiermit der Erzfeind der Kritischen Theorie Frankfurter Schule angesprochen, insbesondere aber der Versuch einer kommunikationstheoretischen Begründung der Erkenntnis; nämlich der Konsensstheorie der Wahrheit durch Habermas [vgl. Albert, Hans (2001). *Lesebuch*. Tübingen. S. 217-239]. Dieser Richtung wird schlicht aberkannt, dass sie ein auf rationalem Wege erlangtes Verständnis über Wissenschaft und ihre Verbindung zu anderen sozialen Bereichen in ihrer Einschätzung dieser überhaupt vertreten könnte. Hier schließt Albert m.E. an eine stark vereinfachte Kritik Poppers ans, in Formen idealistisch und materialistisch variierte, dialektische Vernunftverständnis an, welche es schon aus logischer Perspektive heraus als Nonsens, aufgrund der immanenten Widersprüchlichkeiten, deklariert [vgl. Popper, K. R. (1965). *Was ist Dialektik?*. In: E. Topitsch (Hg.). *Soziologie, NWB 6*, Köln/Berlin. S. 262-290]. Tatsächlich gründet jedoch schon in Hinsicht auf ein Logikverständnis zumindest die idealistische Dialektik Hegels auf einem ganz anderen, gegenüber z.B. der formalen Logik des Nominalismus, transformierten Logikverständnis, nämlich dem einer ontologischen Logik [vgl. Tugendhat, Ernst/ Wolf, Ursula (1983). *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart. S. 8 f.]. Nun ist eine durch das dialektische Denken inspirierte Erkenntnisauffassung nicht bei derjenigen, fraglos mit mystifizierendem Verve versehenen, Hegels stehen geblieben, sondern hat sich selbst kritisch revidiert verändert und hat sich auf eigenem Wege den modernen Wissenschaftsbedingungen angepasst, ohne hierbei die dialektisch epistemologischen Grundimpulse, welche immer im Modus eines spekulativen Übergriffs über den detektierbaren Ist-Zustand des positiv gegebenen verlaufen, vollkommen zu verlieren. Hierbei scheint eine vereinfachende Identifikation der neueren Beiträge Kritischer Theorie mit ihren Ursprüngen ebenso unangebracht zu erscheinen, wie die gegenteilige, welche den kritischen Rationalismus noch unter ein Bild des frühen Positivismus stellen würde. Was als Nonsens oder Ideologie gelten kann oder nicht, ist somit, denkt man nicht von der Erkenntnisauffassung nur einer dieser Richtungen her, nicht geklärt; vielleicht auch einfach aus logischen Gründen gar nicht zu klären. In der vorliegenden Arbeit wird deswegen dem hingegen eher vermeint, beide Richtungen würden einfach von Grund auf divergierende und auf unterschiedlichen Reflexionspfaden erzeugte, sinnhafte Vorstellungen darüber vertreten, was Rationalität (bzw. Vernunft) bedeutet und somit unterschiedlich konnotierte Erkenntnisstile vertreten, die jedoch ein gemeinsames Ziel haben.

schen Impulse der Kritischen Theorie zur Zeit des Positivismusstreits moderat rechtfertigen und begrifflich machen, wenn es um die Soziologie als ein Fach geht, auf welches die kritisch rationale Perspektive angewendet werden soll und man zu verstehen versucht, wie daraufhin eine bestimmte Sozialität erzeugt werden würde. Die aus den methodologischen Vorkehrungen des kritischen Rationalismus entstehende Art einer Sozialdynamik entspricht dann nämlich keineswegs vollkommen der Idee einer offenen, zu rationalen Diskursen fähigen Gesellschaft; zumindest kann man nicht mehr unterscheiden, ob man es in einem Diskurs mit einem kritischen Rationalisten oder einem eigennutzenorientierten und primär herrschaftsinteressierten Akteur zu tun hat. Beide Typen können sich unter den Ideen des kritischen Rationalismus versammeln und diesen aus Rationalitätsethos heraus oder schlicht aus Machtinteressen heraus vertreten, weil seine Ansichten beidseitig vertretbar sind. Das muss der Kritischen Theorie verdächtig vorkommen.

Dies hängt, so die Ansicht des Autors, schlicht mit dem Wissenschaftlichkeit in einem naturwissenschaftlichen Sinne garantierenden Falsifikationskriterium und der mit ihm verbundenen Vorstellung von Theoriecharakteristik und -dynamik,<sup>54</sup> welche ein Refugium der moderaten Sicherheit für die Feststellbarkeit zumindest negativ ausgefallener Erkenntnisergebnisse aufweist, zusammen: Man kann – bildet man ein deduktives Theoriemodell oder -system, welches nomologische Allaussagen beinhalten muss – ein solches nicht dezidiert als verifiziert ansehen, decken sich seine Vorhersagen auch beständig mit beobachtbaren Tatsachen.<sup>55</sup> Man kann jedoch im Zuge von Beobachtungsaussagen, welche eine die Aussagen des theoretischen Modells widersprechende Tatsachenlage andeuten, von einer Falsifikation seiner Teilmomente ausgehen, bzw. bei Beobachtungen spezifischer Qualität gar von einer Falsifikation der gesamten Theorie, wenn diese z.B. ihre in Allaussagen formulierbaren Axiome betreffen würden. Die Grundidee ist hierbei, dass ein deduktiv konstruiertes, theoretisches System seine eigenen Falsifikatoren eigentlich, werden sie nicht sowieso schon angegeben, indirekt mit formuliert, da jede Allaussage eines deduktiven Theoriemodells eine negierende Beobachtung, auch nur eines einzigen Falles, aus logischen Gründen ausschließt. Würde folglich eine Beobachtung getätigt werden, welche die Negation einer Theoriekomponente bestätigt, wäre die Negation logische Tatsache und somit die Theorie widerlegt. Man kann hiermit eventuell von einem Realismus der Widerlegung sprechen: Worüber man sicheres Wissen erhalten kann, sind keine Wahrheiten über das tatsächliche Sein von Weltgehalten, sondern nur Wahrheiten darüber, wie die Welt sicherlich nicht beschaffen ist. Wahrheit liegt in der Kenntnis der eindeutig indizierbaren Irrtümer. Hiermit hängen nun jedoch sozialtheoretische Implikationen der Auffassungsweise von Subjekten und sozialen Prozessen der Theoriegenese und im Allgemeinen zusammen. Diese beschränken nicht nur methodologisch die Formbestimmungen wissenschaftlicher Rationalität, sondern legen auch ganz spezifische sozialtheoretische Präferenzen.

Wichtig ist hieran nun z.B., dass die Idee eines Wissenschaftsprozesses, welcher ausschließlich im Zusammenhang der Konkurrenz deduktiver Theoriesysteme und ihrer Vertreter verläuft, eigentlich keine wirkliche Synthese zwischen konkurrierenden Ansichten und dadurch auch keine Vermittlung und Aufhebung von Widersprüchen zulassen kann, wenn die

---

<sup>54</sup> Vgl. Popper, Karl (1982). *Logik der Forschung*, Tübingen. S. 54 f.

<sup>55</sup> Hierin besteht ein Element der Kritik an induktiver Logik und dem Verifikationismus des logischen Positivismus und auch einem mit ihm zusammenhängenden Probabilismus: vgl. ebd. 201 ff.; Popper, Karl (1973). *Objektive Erkenntnis*, Hamburg. S. 3 ff.



Subjekte im Sinne des kritischen Rationalismus rational wären, wie es demgegenüber eine dialektische Erkenntnisidee vertreten würde, so wie sie z.B. Habermas im Rahmen des Positivismusstreits in ihren Grundzügen zu konzipieren versuchte.<sup>56</sup> Es ist ein nach logischen Gesetzen des sauberen Ableitungsaufbaus gebildetes Sprachsystem von voneinander hierarchisch und funktional logisch abhängigen und sich bedingenden Aussagen, die Alternativen ja gerade ausschließen sollen; ansonsten wäre Falsifikation nicht möglich und eines der Kernelemente der methodologischen Dimension des kritischen Rationalismus eliminiert. Ein theoretisch deduktives System grundlagentheoretischer Relevanz ist somit, in einer statischen Auffassung seiner axiomatischen Kernaussagen, nicht offen für Vermittlungen mit anderen Theorien gleichen Gegenstandsbezuges und gleicher Erklärungsreichweite. Das bedeutet wiederum, ein deduktives Theoriesystem kann andere Theorien in sich zwar integrieren, wenn sie, auf niedrigerer Ebene seiner Gesetzesaussagen Aussagen über Gegenstandsaspekte treffen, die von ihnen ableitbar sind und in ihm nicht vorkommen. Es kann aber weder Aussagen integrieren, die im virtuellen Falsifikationsraum eigener Aussagen liegen, noch kann es sich dadurch mit einer Theorie vermitteln, die in einem antinomischen Verhältnis zu seinen Kernaussagen eigene Kernaussagen trifft. Wechselseitige Einwirkungen von morphologischen Strukturvariationen des Aufbaus von theoretischen Moderationsperspektiven im Widerstreit konkurrierender Theorieperspektiven oder Welthinsichten aufeinander, die mit dynamischen Übergangsphasen einer daraus resultierenden Neuformierung vermittelter Theorieperspektiven entstehen, werden hierdurch tendenziell eher ausgeblendet. Ein Theoriesystem ist in dieser abstrakten Sichtweise fiktiv als zeitlos realistische Repräsentation von Welt für seinen Vertreter gesetzt, allerdings nicht notwendig zur Phase seiner kognitionsgeschichtlichen Konstitution, sondern nur für die Phase seiner kritischen Bewährung inmitten einer bestehenden Theorienkonkurrenz. Bezogene Standpunkte müssen im Widerstreit konstant und konturiert vertreten werden, solange nicht die Empirie zu Entscheidungen führt. Nur dann, wenn die fiktiv zeitlose Geltung überhaupt performativ vertreten wird, man also nicht zur Selbstrelativierung seines eigenen Standpunktes neigt, kann Theorienkonkurrenz gewährleistet sein und eine Theorie überhaupt als im Sinne des kritischen Rationalismus im Konkurrenzkampf falsifizierbar angesehen werden.<sup>57</sup>

Was bedeutet das nun aber wieder für die theoretische Objektwahrnehmung? Wenn man ein Objekt theoretisch nur im Modus eines deduktiven Systems, das als potenziell zeitlose, hypothetisch geltende Repräsentation eines Gegenstandes gesetzt werden muss, objektiviert fassen kann, dann verliert das Objekt somit entweder dynamische Eigenschaften möglicher Selbstvariation oder diese muss funktionalistisch gesetzhaft verstanden werden. Ansonsten wäre eine Theorie, welche die kontingente und mögliche Selbstvariation ihres Gegenstandes und somit eventuell seiner Regelmäßigkeiten denkt, nicht falsifizierbar. Es gäbe nämlich, würde eine Theorie derartig kontingente Dynamiken vorsehen, keinen beobachtbaren Falsifikator, der über den Istzustand des Phänomens hinaus falsifizieren könnte, würde sie eine nicht selbst gesetzhaft prognostizierbare Veränderlichkeit des Gegenstandes annehmen. Ferner muss es sich immer um eine Gegenstandsauffassung handeln, in der charakterisierende Komponenten des Gegenstandes hierarchisch zueinander angeordnet werden, da es sich um

---

<sup>56</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (1979). *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*. In: Adorno, Theodor W. (Hg.). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/ Berlin. S. 155-193.

<sup>57</sup> Hieraus leiten sich auch weitere Kriterien ab, von denen Popper den Grad der Bewährung einer Theorie abhängig machen kann: vgl. ebd. Popper, Karl (1982). *Logik der Forschung*, Tübingen. 201 ff.

ein deduktiv aufgebautes Sprach- und Begriffssystem handeln muss, welches eine Gegenständlichkeit theoretisch so zu definieren versuchen muss, dass sie durch Abweichungen in der Beobachtung irritiert werden kann. Ansonsten kann ein theoretischer Terminus keine systematisch gebildete Komponente eines theoretischen Systems sein und somit auch nicht sauber und funktional zu anderen seiner Komponenten in geregelte Verbindung gesetzt werden. Insofern kann man Erkenntnisobjekte nur vergegenständlicht und ihre Dynamiken nur nach kausaler Gesetzmäßigkeit verlaufend theoretisch denken, wenn man nach dem kritischen Rationalismus wissenschaftliche Beiträge erbringen möchte.

Kommt man nun auf das Soziale als Gegenstand zurück, so ergeben sich aufgrund dieser Objektivierungsweise für die Soziologie sehr spezielle Problem und zwar nicht, weil bestimmte Theorien diesem Modus der Theoriegenese nicht entsprechen würden, sondern weil sie durch die sozialphilosophischen Vorkehrungen des kritischen Rationalismus ausgeschlossen werden. Würde man nämlich im Sinne einer deduktiven Theorie Soziales und seine Dynamik betrachten wollen, um dadurch wissenschaftlich im Sinne des kritischen Rationalismus zu verfahren, dann bleibt einem ja fast gar nichts anderes übrig, als das Soziale als funktionales System oder die Sozial- und Kulturgeschichte als teleologisch zu begreifen, es sei denn man denkt irgendwie probabilistisch.<sup>58</sup> All das wird jedoch für die Sozialwissenschaften vom kritischen Rationalismus als unwissenschaftlich auf objekttheoretischer Ebene eigentlich ausgeschlossen, auch wenn er an Metaphysik grenzende Konzepte durchaus zu würdigen und zu schätzen versteht, indem er diese als hypothetische Möglichkeiten von Inspirationsgebern in einer freien Experimentiergesellschaft in Dienst nehmen möchte, da sie in der Erkenntnisgeschichte Ideen beisteuerten, die fruchtbar waren; nur bitte dialektisch und transzendentalphilosophisch letztbegründend sollten sie eben nicht sein, denn das wäre ja im Sinne z.B. des Münchhausen-Trilemmas problematisch.<sup>59</sup> Ein entscheidender Punkt hierbei

---

<sup>58</sup> Hier soll nur daran erinnert werden, dass Popper alle sozialwissenschaftlichen Versuche als wissenschaftlich gescheitert ansieht, welche Gesellschaft holistisch und Geschichte teleologisch begreifen. Jede Form eines deduktiv möglichen Bezugs auf Soziales wird somit also ausgeschlossen [vgl. Popper, Karl (1974). *Das Elend des Historismus*, Tübingen]. Zum anderen schließt er die Möglichkeit aus, dass es so etwas wie induktive Inferenz geben könne, wie sie von Rudolph Carnap formalisiert worden ist [vgl. Krauth, Lothar (1970). *Die Philosophie Carnaps*, Wien/ New York. S. 149-181], denn, wäre diese die Basis des wissenschaftlichen Schließens, würde auch seine Falsifikationsidee des Wissenschaftsfortschritts eigentlich keinen Sinn mehr machen [vgl. zu Poppers Kritik an induktiver Inferenz: Popper, Karl (1963). *The Demarcation Between Science and Metaphysics*, in: Schlipp, P. A. (Hg.). *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Cambridge. S. 183-226]. Für die Sozialwissenschaften wird hierdurch eigentlich, so sieht es der Autor, jede soziologisch objektivistische oder strukturalistische Möglichkeit unmöglich sich mit dem Sozialen wissenschaftlich im Sinne Poppers beschäftigen zu können, da jede Anforderung, die Popper stellt, für eine Auseinandersetzung mit dem Sozialen zu Antinomien führt. Sozialwissenschaft kann so eigentlich nur reine Informationsgewinnung und deren Deskription sein, wenn sich die festgestellten Gesetzmäßigkeiten nicht auf die durch Subjekte rational konstruierten organisational und institutionell organisierten Sozialstrukturen oder jenen sie kognitiv Form verleihenden symbolisch objektivierten Weltbildfunktionen beziehen. Alles dunkle Wirken findet in den rational noch nicht verstandenen Graubereichen von Wechselverhältnissen zwischen rational orientierten Sozialbereichen statt, die unintendierte Nebenfolgen erzeugen. Beschreibung der unthematisierten Wirkungen und ihrer akzidentiellen Effekte kann dann zu einem rationalen beherrschten Umgang beitragen. Dass jedoch wirkliche Gesetze hinter den unvorhergesehenen Folgen wirken, die von den grundsätzlichen Strukturgegebenheiten und ihren inneren Prinzipien abhängen, steht hier nicht im Fokus.

<sup>59</sup> Gerade die Kritik von Albert an Apel ist hier sehr merkwürdig, da Apel zwar mit seiner Transzendentalhermeneutik zweifellos Letztbegründungsansprüche erhebt, jedoch die Konsequenz, dessen was er herausarbeitet, keine Position darstellt, gegen die der kritische Rationalismus bezüglich der inhaltlichen Ergebnisse etwas einzuwenden haben sollte, es sei denn er würde einfach die Möglichkeit vernünftiger Verständigung und Kommunikation nach Habermas und Apel kategorisch ausschließen wollen, weil diese ihm aufgrund der hermeneutischen und idealistischen Charakteristik verdächtig ist. Ferner bringt zumindest Habermas seine Axiome ja nicht

ist, dass ja gerade dialektische Kontrollverfahren in kritischer Ausrichtung, die größten Einsichten erbrachten, um die Unhaltbarkeit von Absoluheitsansprüchen aufzuklären und vermittelnde Positionen zu finden und überzogene Ansprüche einzuschränken. Nur waren hierbei die dialektischen Aspekte gerade solche, welche Unhaltbarkeiten von Positionen aufdecken sollten, insofern man zeigte, dass zwei Positionen, wenn sie widerstreitende Ansichten bezüglich eines Gegenstandes haben, Antinomien erzeugen. Hierin lag eine Hauptstrategie z.B. Kants.

Aber was hat das nun für Konsequenzen, wenn es um die soziologische Auffassung von Subjekten und indirekt auch um das Selbstbild akademischer Akteure, welches ihnen durch den kritischen Rationalismus vermittelt wird, geht? In beobachtend erklärender Ausrichtung erst einmal keine größeren, außer natürlich, dass objektivistische Systemtheorien und soziale Strukturtheorien vollkommen ausgeschlossen werden. Deswegen können Subjekte zwar durch restriktive, von ihnen aber objektiv detektierbare, strukturelle Situationsmomente in ihren Entscheidungen und Handlungen als beeinträchtigt, nicht jedoch dezentriert konstituiert aufgefasst werden. Hiermit fallen allerdings auch relevante Aspekte weg, die verständlich machen könnten, unter welchen Bedingungen eben nicht davon ausgegangen werden kann, dass Akteure rational agieren könnten. Es wird eigentlich eine eminente Komponente philosophischer und sozialtheoretischer Kritik an möglichen Momenten eines gesellschaftsbedingten Freiheitsverlustes beiseitegeschoben, die zur Gewährleistung einer freien Gesellschaft rationaler Akteure erforderlich sein könnten. Dass ein Subjekt wirklich in seiner Leiblichkeit, seiner Bedürfnisstruktur, seinen Wahrnehmungsfiltren und Emotionen richtiggehend habituiert, vielleicht pathologisch deformiert und somit in seinem sozialen Verhalten und Selbstbezug, nicht nur ideologisch oder über kognitive Ideen und Theorien, stark determiniert sein könnte und gerade deswegen auch nicht zu rationaler Kritik und rationalem Verhalten fähig sein könnte, fällt eher raus, wenn man auch nicht sagen kann, dass solche kritischen Perspektiven vollkommen ausgeschlossen wären. Diesbezüglich befindet sich der kritische Rationalismus eher in einem Graubereich. Allerdings muss er in diese Richtung gehenden Ansichten auf jeden Fall für den Wissenschaftsbetrieb ausschalten. Er kann nicht annehmen, dass an ihm in prinzipieller Hinsicht etwas rationales Verhalten Behinderndes, gar Rationalitätsfeindliches, ablaufen würde. Diese Dimension fällt heraus – und das muss ganz klar gesagt werden – nicht aufgrund wissenschaftlicher und soziologischer Erkenntnisse und Untersuchungen über den Wissenschaftsbetrieb und die Charaktereigenschaften tatsächlichen menschlichen Daseins, sondern schon aufgrund sozialphilosophischer und methodologischer Präferenzen des kritischen Rationalismus. Ferner werden zwar auch philosophische Theorien ausgeschlossen, welche in dem Gang der kulturellen Geistesgeschichte metaphysische Emanationstendenzen erblicken, allerdings bedeutet das ja nicht, dass die Objekte die man betrachtet (soziale Akteure und die Art in der sie sich in Weltverhältnissen verhalten) nicht an solche quasi-theologischen Prozesse glauben können; nur wirklich rational im modernen Sinne wären sie dann eben nicht. Das bedeutet in erklärender Beobachterperspektive also nicht unbedingt, dass man ihre metaphysisch aufgeladenen Vorstellungen von Weltrepräsentationsgehalten nicht verstehend

---

als fundamentale Gewissheiten ein. Man könnte auch einfach Letztbegründung als einen methodischen Versuch ansehen, der hypothetische Ergebnisse der Problemlösung, im Zuge maximaler kritischer Kontrolle der Unverträglichkeit streitender Theorien, erzeugt. Das wäre im Sinne des kritischen Rationalismus dann auch angemessener, da er hierdurch seine eigene Falsifikation zulassen würde. Vgl. zur Kritik an Apels Universalpragmatik: Albert, Hans (1975). *Transzendente Träumereien*, Hamburg.

rekonstruieren könnte, um sie in ihrer Eigenlogik auffassen und ihr Handeln in bestimmten Situationen, über die dadurch ableitbaren Rationalitätsstrategien vermittelt, rational prognostizieren zu können. Dass nun aber ein solcher Glaube sozialstrukturell angelegt sein kann, sich durch Sozialisation und Inkorporierung in die Subjekte als Kognitionsprogramm einschreibt und sie daraufhin zur rationalen Kommunikation autonomer Akteure eher nicht fähig sind, ist vordergründig eher ausgeschlossen. So müssen soziale Akteure im Sinne des kritischen Rationalismus eher als Entitäten aufgefasst werden, welche eben im Sinne derjenigen Subjektvorstellung agieren müssten, welche er den Wissenschaftsakteuren unterstellen muss, die nach Ausschluss aller alternativen sozialtheoretischen Sichtweisen übrig bleibt und diese ist eine solche prinzipiell rationaler Akteure, so wie sie z.B. auch in der Ökonomie vorrätig wäre. Es scheint so als ob hierdurch ein Subjektverständnis prädisponiert werden müsste, welches die Rationalität von Subjekten auf eine Weise festlegt, so dass daraufhin die methodologischen und sozialphilosophischen Ideen des kritischen Rationalismus plausibel erscheinen. Nicht weil die soziale Realität so tatsächlich beschaffen sein müsste, sondern weil diese Vorkehrungen ideell getroffen werden müssen, um die Möglichkeit einer bestimmten Art wissenschaftlicher Erkenntnis, Rationalität und gesellschaftlichen Fortschritts überhaupt denken zu können. Hier geht die fingierte Idee einer bestimmten und für die Wissenschaft als tatsächlich zu unterstellenden Seinsweise des Menschen und hierdurch des Sozialen der Kontrolle seiner tatsächlichen Realität voraus. Damit man sich Rationalität überhaupt in einer Weise vorstellen kann, so wie es vom kritischen Rationalismus benötigt wird, muss man nämlich davon ausgehen, dass Subjekte sich primär über Theorien oder deduktive Repräsentationen orientiert in der Welt verhalten; also hauptsächlich kognitiv und nicht habitualisiert oder dezentral sozialstrukturell konstituiert. Wäre die Sachlage anders, wären alle Rationalitätspräventionen dahin; bzw. müsste man auf anderen Wegen kritisch nach den Konstitutionsbedingungen und -prozessen potenziell rationalitätsfähiger Akteure fahnden und diese liegen mehr in denjenigen sozialtheoretischen Theorievarianten verankert, welche erkenntnistheoretisch vom kritischen Rationalismus ausgeschlossen werden. Akteure müssen für ihn, da er solche für seine Vorstellung von wissenschaftlicher Rationalität benötigt, generell bedingungslos als kognitiv rationalitätsfähige Akteure schon angenommen werden. Bringt man dies nun in eine sozialtheoretische Beobachterperspektive ein, so sind Subjekte immer Vertreter deduktiver Repräsentationen von Welt, welche die situational-sozialen Rahmenbedingungen kennen und sich rational in ihnen bewegen; sie verhalten sich nach ihren, mit ihnen gegebenen Gesetzmäßigkeiten, welche eine bestimmte, zur Konkurrenz führende Rationalität unter jeweilig bestimmten kulturellen und institutionellen Gegebenheiten nahelegen, die bestenfalls jedoch immer die objektiv beste und tatsachenorientierte Lösungsmöglichkeit sucht. Gerade dann jedoch, wenn sie nicht in der Gesinnung des strikten Fallibilismus orientiert sind, sondern in ihren Glaubensgehalten metaphysische Tendenzen fundamentalistischer Letztbegründung liegen, werden alle objektiv regulierenden Verhandlungsmomente ausgeschlossen und soziale Konflikte werden zu unlösbar Problem, die nicht in der Richtung einer offenen Gesellschaft liegen. Das bedeutet nun aber wiederum, dass wissenschaftliche Akteure, die rationalsten sein müssten, da sie deduktive Systeme als Repräsentationen von Weltgehalten entwickeln, welche diesen Verfäknissen entgehen und zugleich tatsachenorientiert sind, halten sie sich an die kritisch rationalistischen Vorkehrungen. Jeder Wissenschaftler, der meint kritischer Rationalist zu sein, muss also, um meinen zu können, er würde der Rationalitätsidee des kritischen

Rationalismus gerecht werden, sich als unbedingt autonomes, rationales und tatsachenorientiertes Subjekt verstehen. Um dies aber zu können, muss man das Soziale in genereller Hinsicht so verstehen, als ob Akteure sich in ihm, zumindest prinzipiell in diese Richtung gehend, rational – natürlich mit Qualitätsunterschieden versehen, von denen die wissenschaftliche Form auf der höchsten Stufe anzusiedeln wäre – verhalten würden. Die Fragen, die hierdurch nahegelegt werden, sind einfach: Trägt die methodologische Konstruktion des kritischen Rationalismus bei seinen Vertretern in der Soziologie nicht dazu bei, dass sie objekttheoretisch sozialtheoretische Konzepte vertreten und präferieren müssen, welche diese notwendige Selbstzuschreibung unterstützen? Und: Führt das nicht zu einem Verhalten, für welches sie das Fallibilitätsbewusstsein fallen lassen müssen und dadurch rationale Elemente einer selbstkritischen Haltung nicht steigern, sondern verlieren? Tragen die methodologischen Tendenzen von Ansichten des kritischen Rationalismus, welche eine bestimmte sozialstrukturell institutionalisierte Form wissenschaftlicher Realität erzeugen würden, das so Erzeugte daraufhin als rationalste Institutionalisierungsform sozialen Lebens annehmen müssen und so wiederum auch Subjekte in bestimmter Form erzeugen müssen, nicht gerade dazu bei, weniger die sozialphilosophisch vernünftigen Tendenzen zu einer selbstkritischen Haltung des Subjektes zu fördern, sondern vorwiegend solche irrationalen, welche sie zu unangemessenen Formen der Selbstbehauptung und Selbstperformanz im Rahmen des Gegeneinanders rationaler Konkurrenz veranlassen, wollen die Subjekte sich in diesen Verhältnissen doch sicherlich als fraglos rationale Subjekte darstellen?

Der Autor geht bezüglich dieser Fragen – und weiterer, die sich aus kognitiven Dissonanzen des kritischen Rationalismus ergeben –, welche durch eine Konfrontation seiner methodologischen und sozialphilosophischen Ansprüche erhoben werden und im Verbund miteinander ein spezielles Gebäude eines Rationalitätsverständnisses und seiner Bedingungen errichtet, eigentlich nicht davon aus, dass man zu letzten beurteilenden Ergebnissen darüber kommen könnte, wohin der kritische Rationalismus eigentlich wirklich möchte. Er ist mehr ein, rezipiert man ihn, selektiv in viele Richtungen anschlussfähiges aber in sich doch auch ambivalentes System, welches sich nicht wirklich greifen lässt. Egal wie man hierzu auch stehen mag, machen die getätigten Gedanken Vorbehalte verständlich, welche man ihm gegenüber von anderen Standpunkten aus vertreten kann, wenn es um die Multiparadigmatik der Soziologie geht. Er schließt nämlich schlicht zu viele sozialtheoretische Traditionen und Kulturen im Vorfeld aus, die zu ihr gehören und in ihr als hypothetische Aspiranten einer sozialtheoretisch akkuraten Fassung des Sozialen schlicht anzuerkennen sind. Vorwiegend schließt er hierbei zwar objektivistische Positionen in der Soziologie aus, er subsummiert subjektivistisch hermeneutische und phänomenologische Strömungen jedoch auch in einer Weise unter sich, die sie seiner Rationalitätsauffassung dienstbar werden lässt. Dies tut er, zumindest scheinbar, vorwiegend aus sozialphilosophischen und methodologischen Gründen einer Präferenzstruktur heraus, die Rationalität mehr in bestimmter Weise als möglich sehen möchte und nicht aus wirklich wissenschaftlichen Ergebnissen heraus. Eher stellt er ein Gedankengebäude dar, welches den Glauben an eine bestimmte Möglichkeit der Rationalität schützen und hierdurch eine bestimmte Sozialität erzeugen möchte und hierfür anthropologische und ontologische Setzungen epistemologischer und sozialtheoretischer Tragweite trifft, die Vieles präjudizieren und nicht nur auf rein methodologischer und formaler Klarheit von apriorisch einleuch-

tend zu akzeptierenden Kriterien beruhen. Das kann er ja auch letztlich nicht beanspruchen.<sup>60</sup> Das einzige, was er wirklich kann, ist sich auf plausibel erscheinende Anschauungen berufen, die ihm Kontext einer bestimmten Kulturprägung des Verständnisses wissenschaftlicher Rationalität gewachsen sind und diese legen eben bestimmte epistemologische Präferenzen, die im kritischen Rationalismus zwar abgemildert werden, aber vertreten werden müssen, um seine Auffassung von Erkenntnis stabilisieren zu können. Und diese liegen mehr in der Richtung eines positivistisch logizistischen Erkenntnisverständnisses und einer ihn flankierenden Weltanschauung, auch wenn der kritische Rationalismus hierbei viele Komponenten mäßigend zu seinem Fallibilismus hin weiterentwickelt. Sein Rationalitätsverständnis benötigt, egal wie man es auch dreht und wendet, beispielsweise eine korrespondenztheoretische Grundidee, damit sein Falsifikationismus und seine Idee einer objektiven Wahrheitsapproximation Sinn machen. Es muss ferner die Rationalität von Akteuren in einem noch transzendentalphilosophischen Verständnis unterstellt werden, auch wenn sich das bei ihm nicht in einen subjektivistischen Phänomenalismus auflöst. Daraus, dass dies theoretische Setzungen sind, die sein theoretisches Erkenntnismodell bestimmen, würde er selbst auch keinen Hehl machen, da eine Korrespondenztheorie zur spekulativen Abteilung der Metaphysik gehört. Diese Annahmen müssen aber vertreten werden, damit man sich ein szientistisches Verständnis von Erkenntnis noch irgendwie vorstellen kann und es operationsfähig bleibt. Würde man nur eine einzige Komponente noch weiter mäßigen oder einschränken, würde man bei unterschiedlichen Varianten des sozialtheoretisch objektivistischen und subjektivistischen Konstruktivismus anlanden, die er ausschließt. Um diese anthropologische und ontologische Aufladung des kritischen Rationalismus, welche ihn für Kritiker mit dem Positivismus in Verbindung bringt, kenntlicher werden zu lassen, soll nun Apel zur Sprache kommen:

"Wollte man die *Frage nach den letzten Voraussetzungen der neopositivistischen »Logic of Science«* stellen, so wären wohl mehrere, einander ergänzende und korrigierende, Antworten zu erwarten: Die einzige Voraussetzung a priori, die in der Position des Logischen Empirismus involviert ist, betrifft die *Geltung der formalen Logik*. Mit ihrer Hilfe muß alle wissenschaftliche Erkenntnis aus den in der Beobachtung gegebenen Tatsachen abgeleitet werden. Diese Antwort möchte vielleicht dem ursprünglichen Selbstverständnis der Vertreter des Logischen Empirismus am ehesten entsprechen. Doch nach einiger Überlegung wird klar, daß auch im Logischen Empirismus noch einige weitere Apriori-Voraussetzungen enthalten sind. So ist es nicht einfach eine Tatsache, daß es Tatsachen gibt. Vielmehr ist es eine *apriorische Voraussetzung*, daß es Tatsachen gibt, die vom menschlichen Denken unabhängig sind und die durch Beobachtungen in intersubjektiv gültiger Form als Tatsachen erkannt werden könnten. Damit stellt sich heraus, daß wir als letzte Voraussetzung des Logischen Empirismus zwei metaphysische Prinzipien Leibnizens aufgeführt haben: daß es logische *Vernunftwahrheiten* [...] und erfahrbare *Tatsachenwahrheiten* [...] gibt. Und hier ergibt sich sogleich noch eine weitere Apriori-Voraussetzung, die der Logische Empirismus, zumindest ursprünglich, mit Leibniz gemeinsam hat: Um die Logik mit den Beobachtungsfakten zusammenzubringen, d.h. im Sinne des Neopositivismus: um mit Hilfe der Logik in eindeutiger Weise die wissenschaftliche Erkenntnis aus den Beobachtungsdaten herleiten zu können, wird eine im Sinne der mathematischen Logik ideale Wissenschaftssprache vorausgesetzt [...], die den ewigen Wortstreitigkeiten der Philosophen ein Ende setzten würde." Es kann, nach Apel, "behauptet werden, daß der logische Empirismus genau solange über eine theoretische Basis für seine versprochene »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache« verfügt, als er an der geheimen Metaphysik des Neoleibnizianismus festhielt. In dem Augenblick nämlich, wo er die Voraussetzungen der *einen* Kalkülsprache *der* Wissenschaft zugunsten

---

<sup>60</sup> Popper sagt z.B.: "Denn obwohl wir unsere Theorien nicht rational rechtfertigen können und nicht einmal als wahrscheinlich erweisen können, so können wir sie rational kritisieren". Vgl. Popper, Karl (1970). *Die Logik der Sozialwissenschaften*. In: Adorno, Theodor W. (Hg.). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/ Berlin. S. 123.

des »Toleranz- bzw. Konventionalitätsprinzips« der konstruktiven Semantik aufgab, verlor er auch die theoretische Basis der Metaphysikkritik"<sup>61</sup>

Anschließend präpariert Apel noch heraus, dass neben diesen "Apriorie-Voraussetzungen" noch diejenige eines "methodischen Solipsismus" bestehe, die darauf hinausläuft, dass ein Erkenntnissubjekt in sich alle Voraussetzungen finden müsste, um zu den Kriterien adäquater Erkenntnis Zugang zu finden und insofern auf eine wissenschaftliche Sozietät nicht wirklich verwiesen wäre.<sup>62</sup> Alle traditionellen epistemologischen Apriori-Annahmen tauchen im Kontext metawissenschaftlicher Erkenntnistheorie wieder auf, welche ihnen abgeschworen zu haben meint. Natürlich ist der Neopositivismus nun nicht der kritische Rationalismus; nur diese Grundkonfiguration, die zwischen Erkenntnissubjekt, Welt und reinem Denken angenommen wird, liegt auch bei ihm dennoch weitestgehend vor.

Eine weitere Pointe hierbei ist die Theoriendynamik betreffende Tendenz dazu, dass der Weg der kritischen Reflexion über Auflösungsmöglichkeiten von Widersprüchen zwischen disparaten Ansätzen vom kritischen Rationalismus eigentlich ebenfalls nicht recht gesehen (bzw. anerkannt) werden kann, obschon er ja gerade im kognitiven Sinne eine maximal kritische Kontrolle von, von streitenden Positionen erhobenen, theoretischen Ansprüchen bedeutet. Er schließt also eigentlich ebenfalls ein Verfahren aus, welches zur Bearbeitung bemerkter theoretischer Dissonanzen zwischen Ansätzen beiträgt und durch das, in der Form einer Aufhebung dieser, eine eigenständige theoretische Position erzeugt werden könnte. Nun geht es dem kritischen Rationalismus, um einen Kritizismus und einer auf ihm basierenden Dynamik des Wissenschaftsfortschrittes, der in einer freien Gesellschaft rationaler Wissenschaftler statthaben und zugleich zur Erschaffung einer solchen beitragen soll. Nur, kritische Kontrolle soll sich vorwiegend darauf beziehen, ob die deduktiven Theoriesysteme sauber durchformt sind und sich an den beobachtbaren Tatsachen bewähren. Wenn jedoch mehrere Theorien bewährt und logisch sauber sind, sich aber widersprechen, bleibt dann nicht der rationalste Ausweg derjenige, jeder der Theorien zu unterstellen, sie wären eventuell bezüglich bestimmter Elemente akzeptabel, in Hinsicht auf andere jedoch inakzeptabel, in kritisch vermittelnder Reziprozität zueinander betrachtet? Würde man das so sehen, dann setzte man die Geltung jeder Theorie sowohl als partiell wahr wie auch falsch an und würde im Rahmen kritischer Interpolationen ein Gleichgewicht zu finden versuchen, ab dem ein neues Modell als angemessener erscheint, in dem man den Zustand einer Wahrheitsannäherung sehen könnte und das sodann kritisch getestet werden könnte. Das wäre nun aber ein dialektisches Erzeugungsverfahren und somit im Sinne des kritischen Rationalismus eigentlich Unsinn; bzw. würde er es wahrscheinlich nicht bemerken, wenn ein deduktives System am Ende solch eines Verfahrens herauskommen sollte. Was er ja primär ausschließt, sind Theorien, welche Prozesse in genereller Hinsicht so deuten, dass sie aufgrund der dialektischen Verarbeitung von Widersprüchen von statten gehen, also das Dialektik zum Theoriecharakteristikum wird. Er schließt jedoch nicht unbedingt dialektische Prozesse der Bildung deduktiver Theoriesysteme aus. Die Frage ist dann nur, ob man die Produktionsweise von deduktiven Theoriesystemen, sollten sie aus dialektischen Verarbeitungsprozessen kognitiver theoretischer Dissonanzen

---

<sup>61</sup> Vgl. Apel, Karl Otto (1972). *Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften*. In: Bubner, Rüdiger/ Cramer, Konrad/ Wiehl, Reiner (Hg.). *Neue Hefte für Philosophie* 2/3, Göttingen. S. 14-16.

<sup>62</sup> Vgl. ebd. S. 20 f.

eines Positionsfeldes von Meinungen heraus gewonnen worden sein, noch als deduktiv logisch rational gebildete und nicht nur in ihrem Ergebnis so präsentierte verstehen sollte. Wenn sich nun also zeigen sollte, dass innovative Theorien entstehen, indem sie dialektisch zwischen kognitiven Dissonanzen theoretischer Ansichten vermitteln: Ist es dann überhaupt rational zu unterstellen, rationale Theoriegenese und Verarbeitung könne selbst nur deduktiv konstruktiv und im Sinne klassischer Logik analytisch veranstaltet werden? Ferner, wenn es um eine freie Gesellschaft geht und sei diese nur eine rationaler Wissenschaftsakteure, die deduktive Theoriesysteme gegeneinander antreten lassen und somit kognitive Dissonanzen erzeugen: kann es dann zur Freiheit dieser Gesellschaft gehören, dass ein Akteur zwischen bestehenden Theorien wählen muss und nicht durch dialektisches Verfahren seinen eigenen Standpunkt, z.B. als deduktives System, formuliert? Wenn nun aber ein Akteur, der sich mit Wissensgenese beschäftigt, bemerkt, dass die bei allen vertretenen Theorien vorherrschende Realität ihrer Theoriegenese eine solche ist, die meist dialektisch ausfällt, wenn sie in Räumen kognitiver Dissonanzen gebildet wurden und dies somit wohl eine Kerneigenschaft der eigentlichen Dynamik von Wissensgenese bedeuten könnte: wäre es dann nicht auch rational und objektiv, eine Theorie über Wissensgenese zu bilden, welche diesem Sachverhalt Rechnung trägt, indem sie selbst dialektisch wird, um der dadurch gelieferten Falsifikation des deduktiven Modells und somit dem Selbstanspruch eines Falsifikationismus gerecht zu werden? Nur, wie gesagt, Dialektik ist dem kritischen Rationalismus nach unwissenschaftlich, da nicht deduktiv. Aber ist denn die Konstruktionsform des kritischen Rationalismus selbst nicht dialektisch und er nicht am Ende selbst ein dialektisches System, wenn auch noch nicht eine dialektische Systemphilosophie? Immerhin vermittelt er ja kritisch und historisch zwischen verschiedenen Erkenntnisstandpunkten und ihren konkurrierenden Ansprüchen und Perspektiven, um dadurch einen eigenständigen, für vernünftig gehaltenen Vermittlungsstandpunkt zu beziehen.<sup>63</sup> Aber wenn nun Konflikte auftauchen, die nicht einer einzigen Rationalitäts- und Erkenntniskonzeption entspringen, sondern unterschiedlichsten Kulturen kritischer Reflexion über den Sachverhalt der Erkenntnis, seiner sozialen Einbettung und Bedingtheit wie auch deren Effekten angehören; es keinen Falsifikator gibt, über den man sich objektiv für eine dieser Positionen entscheiden könnte, sondern eine Entscheidung wohlmöglich über kulturell veranlagte Präferenzen geschieht: Wie könnte eine funktionierende Vermittlung nicht in dialektischen Synthesen liegen, welche Konflikte überwinden, indem sie reflexiv in objektiv eigentlich unentscheidbaren Situationen einen Konsens suchen? Ist nicht die soziologisch Multiparadigmatik eine solche?

Das Paradoxe hierbei ist, dass eine Antwort hierauf von einem jeweiligen, sozialtheoretisch genauer ausformulierten Standpunkt inmitten der soziologischen Multiparadigmatik abhängig anders ausfällt. Und der Autor der vorliegenden Arbeit wird sich hüten, eine Antwort darauf geben zu wollen, wo denn die richtige Perspektive zu finden wäre. Er kann nur konstatieren, dass der kritische Rationalismus selbst auch genauso gut als ein in einer bestimmten kulturellen Strömung der Erkenntnisreflexion, in ihrem reibungsvollen Zusammenhang mit anderen Sinnsystemen der Sozial- und Erkenntniseinschätzung und unter bestimmten sozialstrukturellen Umständen gewachsen sein könnendes Sinnsystem dargestellt werden

---

<sup>63</sup> Vgl. für eine zahlreiche Sammlung von Argumente für Bedenken daran, dass der kritische Rationalismus nicht im Kern doch dialektisch wäre: Hülsmann, Heinz (1975). *Die Anonymität von Dialektik im Reden über Dialektik*, Regensburg.



könnte. Genau ab diesem Punkt gelangt er jedoch in Konkurrenz mit anderen soziologischen und philosophischen Theorien, die anderen Impulsen von Denkbewegungen folgen und andere Einschätzungen rationaler Erkenntnis oder Erkenntnis, als sozialbedingte Tatsache verstanden, vortragen (wie man sie eben bei Kritischer Theorie, unterschiedlichen Ausprägungen der Phänomenologie, postmodernem Denken oder der Systemtheorie finden würde). Die vorliegende Arbeit kann deswegen nur wissenschaftsethische Gründe geben, wieso man dem kritischen Rationalismus nicht ohne Weiteres für eine Behebung der Multiparadigmatik den Vorzug geben sollte: Er präjudiziert wahrscheinlich sozialtheoretische Positionen, aufgrund seiner anthropologischen und ontologischen Hintergrundannahmen und ist deswegen gerade nicht als sozialtheoretisch neutral in seiner methodologischen Orientierung anzusehen. Zum anderen präjudiziert er, durch seine Hintergrundannahmen, ein epistemologisches Modell, welches nicht mit allen sozialtheoretischen Sichtweisen korrespondiert. Will man also rational, im Sinne einer diesbezüglich wertneutralen Haltung Entscheidungen treffen, ist er schon methodologisch als befangen einzustufen und kann nur als hypothetischer Reflexionspol für eine Lösung einbezogen werden, nicht aber als unmittelbare Lösung verstanden werden. Ferner, und mit dem zuvor Gesagtem intim verknüpft, besteht die Multiparadigmatik der Soziologie auch gerade darin, dass ihre Positionen auf einer Vielzahl sehr eigenständiger Erkenntnisreflexionskulturen aufruhend, die alle nicht stehen geblieben sind, sondern sich weiterentwickelt haben, und hierbei nicht nur ganz unterschiedliche Perspektiven auf das Soziale entstehen ließen, sondern auf Erkenntnis selbst. Gerade einige der neueren Theorien haben hierbei den Vorteil gegenüber dem kritischen Rationalismus, dass sie in den Dissonanzen der sozialtheoretischen Diversität eigentlich schon vermitteln und keine Entscheidungen wissenschaftstheoretisch vorwegnehmen. Sie stellen vielmehr dialektische Vermittlungspositionen z.B. zwischen klassischen Dichotomien sozialtheoretisch objektivistischer und subjektivistischer Orthodoxien dar. Insofern wären sie selbst schon Aspiranten, die in eigenauthentischen Theorienvergleichsverfahren objekttheoretische Synthesergebnisse der Mikroebene wissenschaftlicher Kontroversen bedeuten. Bemerkenswert an ihnen ist jedoch Folgendes: Insofern sie objekttheoretische Synthesen erzeugen, die mit objekttheoretischen Variationen traditionellerer Orthodoxien sozialtheoretischen Denkens zugleich methodologische Positionen gleichzeitig variieren, gelangen sie auch zu Abweichungen von einem szientistischen und rein subjekt-rationalistisch orientierten Wissenschaftsverständnis, welches man im kritischen Rationalismus noch als repräsentiert sehen könnte. Hierbei variieren sie nicht bloß objekttheoretische Ansichtsweisen, sondern zugleich zentrale Elemente der differenten Erkenntnisauffassungen und Akzente, die in den klassischen sozialtheoretischen Strömungen sowieso schon angelegt waren und integrieren hierbei die Verarbeitung philosophischer Konflikte zwischen erkenntniskulturellen Strömungen, welche in den sozialtheoretischen schon latent gegeben mitwirkten, gleich mit; bzw. wirken die philosophischen Konsequenzen der erkenntniskritischen Konflikte zwischen unterschiedlichen Erkenntniskulturen auf sie, weil sie in der sozialtheoretischen Multiparadigmatik sowieso schon als Teilmomente kognitiver Dissonanzen präsent sind. Sie stellen also nicht methodologisch Sozialtheoretisches schon vorselegierende Exemplare der Multiparadigmenverarbeitung dar, sondern solche, eigenständiger Theoriearbeit auf der Mikroebene der Theoriegenese im Feld sozialtheoretischer Reflexion. Was man nun mit einem komparatistischen Blick auf sie bemerken kann, ist, dass sie im Kontext dieser Vermittlungsarbeit nicht nur objekttheoretische Perspektiven der Soziologie innovieren, sondern auch

epistemologische Transformationen erzeugen, wobei sie oft eigenständige epistemologische Auffassungsformen von Erkenntnis, abhängig von ihren sozialtheoretischen Grundannahmen, die durch die objekttheoretische Vermittlungsarbeit erzeugt wurden, bilden. Gerade hierdurch stellen sie Konkurrenten des kritischen Rationalismus dar, die mit ihm um die Auslegung der gleichen Sache kämpfen und hierbei sowohl die mit ihm latent vermittelten sozialtheoretischen Annahmen, wie auch seine epistemologischen Ansichten kritisch irritieren. In Ansehung dessen wäre mit Bezug auf die soziologische Multiparadigmatik doch eigentlich zu fragen, welche der unterschiedlichen Optionen für die Soziologie tatsächlich multiparadigmen-gerechte Grundlagen für ihre wissenschaftliche Erkenntnisjustierung mobilisieren kann. Bevor man hier zu einer wirklichen Entscheidung kommen kann, muss man die sozialtheoretischen Grundlagen und ihre epistemologischen Konsequenzen jedoch erst einmal analysieren. Was von dieser Position aus also schon einmal für eine angemessene Bearbeitung der Multiparadigmatik beigetragen werden kann, ist, dass es hier um eine Beschäftigung mit in neueren Sozialtheorien liegenden epistemologischen Gehalten und Orientierungen gehen wird, die andere erkenntnistheoretische Konsequenzen nahelegen, als es der kritische Rationalismus tut. Ohne hier schon für eine von ihnen optieren zu wollen, kann man sagen, dass man über eine angemessene Entscheidung über die wissenschaftliche Ausrichtung der Soziologie nichts sagen kann, bevor man sich nicht mit den epistemologischen Konfigurationen der sozialtheoretischen Alternativen beschäftigt hat. Insofern ist die Multiparadigmatik schon alleine deswegen gegen eine Dominanz der empirisch-analytischen Richtung zu verteidigen, weil anderweitige Option in ihrer epistemologischen Relevanz für Abwägungen übergangen werden.

Die vorliegende Arbeit möchte deswegen auf eine Spurensuche gehen, welche sich mit epistemologischen Konsequenzen auseinandersetzt, die bei Optionen liegen könnten; nicht deswegen, weil sie unbedingt richtig liegen müssten, sondern weil man nicht unbefangenen annehmen kann, dass sie es nicht tun. Um dem aber mehr Konkretion zu verleihen – und das sei hier schon aus Ergebnissen der Arbeit heraus gesagt –: es gibt bei einer Vielzahl anderweitiger Optionen Aspekte zu bemerken, in denen sie sich in epistemologischer Hinsicht sehr nahe kommen und mit aktuellen Konsequenzen von erkenntnistheoretischen Entwicklungen. Hierbei scheint es so zu sein, dass sie in ähnliche Richtung gehend von der epistemologischen Konfiguration, die den Szientismus dominiert, abweichen und sich gemeinsam, aber dennoch mit unterschiedlichen Konnotationen versehen, in einer solchen einrichten, die auch die aktuelle Erkenntnisatmosphäre generell zu charakterisieren scheint. Es könnte nun sein, dass man von einem vermittelten Verständnis dieser epistemologischen Grundkonfiguration aus, die sich bei vielen neueren Sozialtheorien objekttheoretisch und bei einigen auch direkt epistemologisch ausdrückt, zu alternativen Perspektiven und Resultaten bezüglich der Frage geführt werden kann, wie der Erkenntnisinn der Soziologie in einer Weise integriert werden könnte, welche einen eine größere Vielzahl von mit der Multiparadigmatik gegebenen Ansichten auf elementarer Ebene vermitteln lässt; eben diejenigen Ansichten, die der kritische Rationalismus qua seiner methodologischen Präferenzen eher ausgrenzt oder unangemessen einhegen muss. Hier wird Vermittlung also durch eine Vermittlung von Ansätzen gesucht, die auf der Mikroebene theorievergleichender Theoriegenese soziologische und epistemologische Multiparadigmatik schon verarbeitet haben und hierdurch Anlässe für variierte epistemologische Perspektiven für die Soziologie soziologieintern erzeugten. Bezüglich dieser Theorien

wird hier kontrolliert werden, ob, wie und wodurch sie sich eventuell vermitteln ließen um Gründen für eine Verteidigung der Multiparadigmatik mehr Gesicht zu verleihen, da mit ihr auch optionale Integrationsperspektiven gegeben sein könnten. Das wird hier jedoch selbst über eine kognitive Dissonanzen verarbeitende, theorievergleichende Arbeit auf der Micoebene eigenauthentischer Theoriegenese ablaufen und nicht von vorgegebenen metatheoretischen Maßstäben aus. Nur so, so meint der Autor, kann man der Multiparadigmatik gerecht werden, indem man nämlich, von der Mikroebene einer Pluralitätsbewältigung ausgehend, für Diskussionen auf der Mesoebene Beiträge erbringt, die als vermittelnde Hypothesen zur Debatte gestellt werden.

Jetzt kann dazu übergegangen werden Charakterzüge alternativer Optionen erst einmal in groben Grundzügen zu charakterisieren. Welche alternativen epistemologischen Konsequenzen allerdings komparatistisch aus ihnen letztlich integrativ abgeleitet werden können und für eine Kalibrierung der Soziologie eventuell nutzbar gemacht werden können, kann erst am Ende orientierend zusammengezogen werden.

## b) Erosion einheitlicher Erkenntnisorientierungen in Zeiten affirmativer Pluralitätsakzeptanz

In allgemeinsten Charakterisierung des Problems könnte man sagen, dass dem soziologisch sozialtheoretischen Denken, durch Wirkungen der aktuellen Erkenntnisatmosphäre beeindruckt, die ihm immer schon eigene Vielgestaltigkeit seiner theoretischen Ansätze zu einem noch zusätzlich verschärften Heterogenitätsproblem besonderer Qualität werden musste.

Hiermit sollen Merkmale der Erkenntnisverhältnisse und ihrer problematischen Konsequenzen angesprochen werden, wie sie z.B. in Beschreibungen dieser als "postmodern" auftauchen.<sup>64</sup> Es gibt allerdings, wie schon erwähnt, auch Sichtweisen auf diese Situation, welche sie unter anderen Interpretationsakzenten auseinanderlegen und deswegen ganz anders konnotierte Aufgabenstellungen für eine Orientierung in dieser Situation aus ihr ableiten. Diese Alternative findet man z.B. eher in Charakterisierungen, welche von "nachmetaphysischen" Verhältnissen sprechen.<sup>65</sup> Da nun mit einer jeden dieser Varianten zugleich eine besondere

---

<sup>64</sup> Diese Charakterisierung ist im erkenntnistheoretischen Sinne Jean-François Lyotards gemeint. Er versucht, knapp gesagt, über diese begriffliche Indizierung nachmoderner Formen der erkennenden Weltzuwendung zu fassen, dass sich Erkenntnishaltungen zu verflüchtigen beginnen, welche einerseits von fundamentalistischen Grundlegungen der Erkenntnis apodiktischer Evidenz ausgehen und sowohl solchen andererseits (wobei sich beides nicht gezwungenermaßen gegenseitig auszuschließen hat), die eine teleologisch gerichtete Geschichtlichkeit im historischen Prozess eines kritisch reflexiv und dadurch auch selbstläuternd orientierend verstandenen Erkenntnisganges bemerken wollen, wodurch der Erkenntnis noch ein einheitlich sich über Phasen erstreckender Emanationsverlauf des Fortschritts unterstellt werden konnte. Als "vor-postmodern" gilt ihm insofern eine Zeit der Universalitäts- und Metaansprüche der Erkenntnis und der aus ihr entspringenden Weltentwürfe, welche noch die diversesten Ereignisse des Denkens und der kulturellen Dynamik nach einheitlichen Prinzipien verlaufend zu konfundieren versuchten. Was Lyotard hingegen mit der Verfasstheit postmodernen Erkennens verbunden sieht, ist die Offensichtlichkeit und daraus erwachsende Einsicht in eine strikte Unvermittelbarkeit und ein streithaftes Neben- und Gegeneinander selbstständiger Erkenntnisorientierungen und Weltentwürfe in ihren konkurrierenden Absichten. Vgl. Lyotard, Jean-François (1986). *Das postmoderne Wissen*, Wien.

<sup>65</sup> Mit der Charakterisierung "nachmetaphysisch" veranschaulicht z.B. Jürgen Habermas einen Zustand der aktuellen Erkenntnisatmosphäre, welcher generell durch ähnliche Merkmale gekennzeichnet zu sein scheint, wie diejenigen, welche Lyotard hervorhebt [vgl. Habermas, Jürgen (1992). *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt

Beurteilungsversion der Situation einherzugehen scheint und man darüber, würde man sich an einer ihrer jeweilig beurteilenden Einfärbungen justieren, schon ein, bestimmte Strategien nahelegendes, Bild der Situation und ihrer Anforderungen vermittelt bekommt, zu diesem Zeitpunkt der Auseinandersetzung aber die Frage nach einem probaten Umgang des soziologisch sozialtheoretischen Denkens mit der Erkenntnisatmosphäre nicht dezisionistisch präjudiziert werden kann, wird schlicht von der aktuell wirksamen Erkenntnisatmosphäre gesprochen.<sup>66</sup> Der Ausgangspunkt ist hier somit noch derjenige einer Unentschiedenheit zwischen unterschiedlichen Bewertungspositionen der aktuellen Situation gegenüber.

Es steht ja gerade in Frage, wie man sich, von der Situation soziologisch sozialtheoretischen Denkens und der mit ihr verbundenen Bedrängnisse ausgehend, ihr gegenüber verhalten sollte. Tendenzen der neueren Erkenntnisatmosphäre geleiten nämlich zu dem Punkt, Heterogenität in einer Weise und aus variierten theoretischen Einsichten in Kategorien sozialen menschlichen Daseins heraus zu affirmieren, welche nicht alternativlos letztendliche Überwindungsnotwendigkeiten für Effekte von Dynamiken einer immer unverbindlicher werdender Ausdifferenzierung akzentuieren. Vielmehr wird die Durchsetzungskraft eines vereinheitlichenden und Diverses seinen weitestgehend eigenauthentisch gewonnenen und stabilisierten Prinzipien unterstellenden Denkens oft auf im Sozialen generell verankerte Machtwirkungen

---

am Main.]. Nur scheint es Habermas weniger darum zu gehen, wie es in der Akzentuierung durch den Begriff "Postmoderne" anzuklingen scheint, sich gänzlich den klassisch philosophischen Aufgaben, in Anbetracht des Anbrechens eines neuen historischen Paradigmas, zu entledigen und sich auf die Position einer Verwaltungsaufgabe der Pluralität zurückzuziehen, die jede Hoffnung kommunikativer Verständigungs- und somit Vermittlungsmöglichkeiten zwischen streithaften Weltzuwendungsformen preisgibt. Vielmehr steht sein Interesse in dem Versuch nach Gesichtspunkten zu suchen, die es im Kontext der aktuelleren Dynamiken philosophischer Strömungen und ihren neueren Ergebnissen erlauben, Verankerungspunkte dafür zu finden und diese theoretisch bloßzulegen und auszuarbeiten, dass ein Vernunftzustand im sozial kommunikativen Miteinander seiner Potenzialität nach unter bestimmten, zu eruiierenden Voraussetzungen begründet machbar, bzw. tendenziell verfolgbar ist. Somit steht Habermas der Position Lyotard entgegen, indem er den philosophischen Zielpunkt der Vernunft nicht verliert und seine Voraussetzungen, unter nachmetaphysisch auszulegenden Bedingungen der Erkenntnis stehend, abzuwägen und dadurch zu revidieren sucht. Beide vertreten ihre Positionen jedoch unter vorbereiteten Voraussetzungen und in Auslegung der neuen Erkenntnisatmosphäre und ihren irreversiblen Konsequenzen. Insofern vertritt Habermas, auch wenn er im Kontext von Konsequenzen einer neu konfigurierten Erkenntnisatmosphäre denkt, die ebenfalls Bedingungen für Lyotards Überlegungen liefert, eher die Perspektive eines weiterzuführenden Projektes der Moderne und ihren philosophisch in ihr formuliert gesetzten Zielpunkten [dies drückt sich auch in einer anderen Auseinandersetzung mit Strömungen und ihren Dynamiken moderner Philosophie aus: vgl. Habermas, Jürgen (1988). *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main.]. Hierdurch transportiert Habermas wiederum ein Interesse, welches Lyotard als Rückfall in ein Denken erscheinen muss, welches ihm als überkommenes und problematisches in seinen Anlagen erscheint [vgl. Lyotard, Jean-François (1988). *Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?*, in: Welsch, Wolfgang (Hg.). *Wege aus der Moderne - Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim, S. 193-203].

<sup>66</sup> Das was als Erkenntnisatmosphäre angesprochen wurde, findet also selbst schon nicht unmittelbar eine (hier lediglich an einer kleinen Auswahl belegt) in bündige Deckung zu bringende Auslegung. Es gibt zwar starke Überschneidungen in Hinsicht auf die hervorgehobenen Charaktermerkmale dieser Atmosphäre. Hingegen scheinen die mit ihr dem philosophischen Denken hierdurch aufgegebenen Aufgaben und die gesehene Möglichkeiten zu ihrer Lösung vollkommen divers interpretiert zu werden. Es ist bezeichnend für die Effekte dieser Atmosphäre, dass selbst die mit ihr einhergehenden Interpretationen dieser, welche allesamt eine Zerstäubung des Denkens und Relativierung von Erkenntnisorientierungen zu identifizieren scheinen, noch in ihrer Beurteilung von Pluralität pluralistisch ausfallen. Deswegen wird hier, schlicht von Erkenntnisatmosphäre gesprochen, insofern gilt, dass der Autor an dieser Stelle keine Gründe hat, sich einer Interpretationsperspektive anzuschließen. Es ist an dieser Stelle schlicht noch opak, in welche Richtung eine entschiedene Haltung zu dieser Situation abgewogen neigen könnte. Ferner wird eine solche erst aus einer speziellen und thematisch zu begrenzenden Problemhinsicht noch entwickelt werden müssen, die erst noch in ihren zentralen Gesichtspunkten erschlossen werden muss und auch nicht die Reichweite eines philosophischen Interesses an diesem Problem aufweisen wird.

zurückbezogen, welche die Effekte irritierender Andersartigkeit durch Ausschluss und negative Sanktion zu eliminieren suchen. Gleichfalls ist der Machtakzent und seine Kritik auch gerade dann von Relevanz, wenn Einsichten in die Konsequenzen der aktuell wirksamen Erkenntnisatmosphäre, welche eine legitime Mannigfaltigkeit von Weltperspektiven hervorheben, nicht zu Grundlagen revisionierender Reflexionen über Erkenntnisstandpunkte gemacht zu werden scheinen.

Machteffekte können, in Begrenzung auf Erkenntnisansprüche gesehen, zumindest als Teilergebnisse eines Denkmodus verstanden werden, welcher seine gewonnenen Erkenntniseinsichten noch im Kontext eines unter neuen Verhältnissen überwunden geglaubten Identitätsdenkens, seiner ideellen Verankerungspunkte und der aus ihnen erwachsenden Ansprüche auf Ausschließlichkeit stehend bewertet. Diesem Modus noch verpflichtet, wird jede Form der Andersartigkeit radikal disqualifiziert, insofern er von der zeitimmunen und universalisierbaren Wahrheit seiner Ergebnisse, formalen Justierungen und deren Prinzipien ausgehen sollte. Der paradigmatische Bruch mit dieser Form des Erkenntnisverständnisses, bringt nun Macht als zentrales Moment des Sozialen in neuer Permutation in den Fokus der Erkenntniskritik,<sup>67</sup> gerade bei bestimmten Varianten des postmodernen Denkens.<sup>68</sup>

Insofern die Erkenntnis der Erkenntnis selbst in bestimmten Denkströmungen mittlerweile darauf hinausläuft, jeweilige Ergebnisse mehr als systemische Errungenschaften autologisch zirkulärer Selbstbeschreibungen und ihren inneren, auch aus ihrer eigenen Geschichtlichkeit heraus disponierten Verschiebungen zu begreifen, entwickelt sich eine Toleranz gegenüber der Pluralität von Weltentwürfen und ein Verständnis der Abhängigkeit des Wissens z.B. von sozialen Lebensformen und ihren Strukturen rekursiver symbolischer Reproduktion. Andererseits scheint diese vermeintliche Wahrheit der neueren Erkenntnis über Erkenntnis dazu hinzuführen, genauer über diejenigen Ursachen aufzuklären, welche dazu

---

<sup>67</sup> Dass hiermit ein Wechsel des Machtverständnisses vorliegt, welches Macht mit Wissen im Allgemeinen in Verbindung bringt und nicht nur mit bestimmten Erkenntnisformen, hat z.B. etwas mit dem Einfluss der Überlegungen Nietzsches und den Nietzsches Überlegungen verarbeitenden Überlegungen Heideggers und Effekten der Fortwirkung auf Positionen der aktuellen Erkenntnisatmosphäre, insbesondere auf solche, die hier unter postmodern gefasst werden, zu tun. Hierauf kann jedoch nicht genauer eingegangen werden. Vgl. zu genaueren Darlegung von Hintergründen: Habermas, Jürgen (1988). *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main. S. 104-130.

<sup>68</sup> Hier soll noch einmal darauf hingewiesen sein, dass "postmodernes Denken" hier als sehr weit gefasster, mehr heuristischer Sammelbegriff angewendet wird. Über ihn sollen auch Philosophen und Sozialtheoretiker einbezogen sein, die eigentlich ein Denken, welches man genauer als postmodern bezeichnen würde, wie es z.B. Lyotard getan hat, vorbereitet haben. Das Problem ist einfach, dass die Zuschreibung "postmodernes Denken" eine Nachkonstruktion ist, welche die Charakteristik intellektueller Orientierungen auch von Theoretikern bestimmt, die sich selbst nicht als postmoderne Denker im Sinne der Zuschreibung verstanden hätten. Das für die hiesige Zuschreibung Maßgebende ist, dass es in bestimmten philosophischen und sozialtheoretischen Theorieperspektiven zu einer Verarbeitung phänomenologisch-existenzialistischer Philosophie (im Sinne z.B. von Heidegger) und von strukturalistischen Ansätzen (z.B. der Linguistik Saussures) kommt, die daraufhin vermittelt wurden, was insbesondere eine bestimmte Phase der neueren französischen Geistesgeschichte in bestimmter Weise prägte. Was daraus resultierte, waren stark strukturalistisch und phänomenologisch modifizierte Auffassungen von Sprache, Erkenntnis, sozialer Realität, und Subjekt (als dezentralisiertes verstanden), die insgesamt mehr zu objektivistischen Varianten eines strukturalistischen Sozial- und vermittelt hiermit Erkenntnis-konstruktivismus tendierten und hierdurch klassischere Machtkonzepte, wie ein solches z.B. in der Philosophie von Marx vorlag, stark variierten. Wirkungen hieraus sieht der Autor auch bei Bourdieu und Foucault angelegt, weswegen sie hier mehr dieser Richtung zugeschrieben werden [vgl. zur intellektuellen Prägung der neueren französischen Philosophie und ihren Implikationen: Hügli, Anton/ Lübcke, Poul (1994). *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Bd.1. Hamburg. S. 515-571]. Jedoch ist auch die Position von Habermas nicht frei von solchen Variationen, nur löst er sie philosophisch und sozialtheoretisch in andere Richtung gehend auf, weswegen er hier als Vertreter "nachmetaphysischen Denkens" eingeordnet wurde.

geleiten, dass sich einzelne Weltentwurfsmodelle dominierend ins Soziale eingefügt haben oder sich gegenüber solchen alternativer Gestaltungsmöglichkeiten so durchzusetzen beginnen, dass sie diese aus dem Bereich des nunmehr als legitim empfunden Möglichen ausschließen und dadurch ihre eigenen Kriterien, Inhalte und Operationsmodi generalisierend behaupten. Die Kritik an den Machteffekten von, mögliche Pluralität überformenden, Erkenntnisversionen im Stile des Identitätsdenkens ist dadurch, partiell zumindest, Teilergebnis der Verschiebungen zur neueren Erkenntnisatmosphäre hin, über die Vielheit zu verteidigen erscheint, da die Legitimität der Dominanz eines nicht der Vielheit gegenüber aufgeschlossenen Denkens als illegitim und kritisch unaufgeklärt erscheint, insofern ein solches seine eigene Instabilität und Relativität kritisch und historisch belegt nachgewiesen bekommt, bzw. ihre soziales Leid durch Missachtung erzeugenden Wirkungen hervorgehoben werden. Somit geht eine affirmative Haltung gegenüber Formen unverbindlicher Ausdifferenzierung oft mit einer Kritik an Machtphänomenen und ihren sozialen und ideellen Ursachen, auch gerade solchen, welche sich in den Produktionsweisen wissenschaftlichen Wissens niederschlagen, einher.

Für den Status wissenschaftlicher Erkenntnis, welche idealtypisch zu einer rational und objektiv gewonnenen Einheit synthetisierter Wissensbeiträge finden möchte, bedeutet diese neuere, auch aus Ergebnissen der Erkenntniskritik abgeleitete, Affinität zur Pluralität jedoch ebenso ein neuralgisches Problem. Denn wie soll eine Wissenschaft, welche, dem der Erkenntnis konventionell zugeschriebenen Sinn nach, Einheit ihrer Wissensbeiträge und den adäquatesten Grad ihrer Rationalität und Objektivität zu gewährleisten sucht, dies leisten können, sollte sie eine so gewonnene Einheit (unter Vorbehalten) selbst z.B. aus möglichen Machtdynamiken sozialstrukturell veranlagter Ungleichheiten hervorgehen sehen, die, aus philosophisch aufklärerischen Blickpunkten neueren Datums heraus, einer intersubjektiv legitimen Tragfähigkeit des Wissens und insofern einer vernünftig sozial verträglichen Objektivität des Wissens unter Umständen entgegenwirken könnte?

Ging man im allgemeinen davon aus, dass in der Art wissenschaftlicher Wissensproduktion ein auch wissenschaftstheoretisch rational und kritisch gerechtfertigter Grad an Rationalität erzeugt werden könnte, welcher sich auf dem Weg befindet, zum Zenit vernünftig ausweisbaren Wissens zu führen, so relativiert sich diese Selbstausslegung und ihre Rückhalte im Zuge der Einsichten in die historische Kontingenz, kulturelle Beliebigkeit und Regionalität solcher Ansprüche.

Dieses Problem stellt sich insbesondere für die Wissenschaft Soziologie: Insofern sie, aufgrund ihrer fachspezifischen sozial- und kulturhistorischen Sensibilität, ein Bewusstsein der Kontingenz sozialer Ordnungen und der ihnen korrespondierenden Formen objektivierten und solche Ordnungen legitimierenden Wissens besitzt und ihre zur Stabilisation der Reproduktion aber auch deren Transformation hinführenden Tendenzen potentiell aus Machtwirkungen sozialer Ungleichheit und Effekten ihrer subjekt- und gruppenbezogenen Interiorisierung externer Strukturanlagen entspringen sehen kann, geraten ihr unter Umständen kulturell etablierte, vereinheitlichende und institutionalisiert auf Dauer gestellte Formen der Wissensgenese zu an sich in ihrer Geltung relativen Effekten von im Sozialen sich wirksam ausprägenden Machtasymmetrien oder moderater zumindest historischer Diskontinuität, wodurch sie mit starker Relativität, aus einer Beobachterwarte heraus, aufgeladen werden können.

Es ist hierbei für die Soziologie kein weiter Weg, diese Ansicht noch auf den Zustand wissenschaftlicher Wissensproduktion selbst zu übertragen, so dass sie sich hierdurch die Basis der Legitimation der eigenen Wissensbeiträge, konfrontiert mit einem konventionalisierten Verständnis von Erkenntnis, aus den eigenen Einsichten ins Soziale heraus, unter Umständen entzieht. Zumindest entsteht über diese Einsichten die fruchtbare aber auch irritierende Nötigung dazu, den speziellen Wert ihrer Beiträge im Rahmen der Frage nach dem Nutzen für die Erkenntnis überhaupt und nicht nur demjenigen für eine schon vordefinierte Erkenntnishaltung und ihrer Sinnsetzung ausweisen zu müssen. Dies kann verschiedene Richtungen der Konkretisierungen annehmen, über welche jedoch im Durchschnitt ein sinnhaftes Verhältnis zu einheitlicher Erkenntnis auch nicht invariant beibehalten wird.

Der Zusammenhang unterschiedlicher Positionen innerhalb einer Pluralität und ihre jeweils eigenen Erkenntnisformen wird so zu einem, in genereller Hinsicht, von der Soziologie zu akzeptierenden Zustand, aufgrund ihrer teils machtkritischen und teils einfach relativistischen Tendenzen, wodurch sie, in anfänglicher Hinsicht, fragmentarisch die Idee von Erkenntnis und Vernunft entweder überhaupt preiszugeben scheint (Michel Foucault); bis zu einem Punkt der Auffassung variieren muss, ab dem er mit den Sinnkonnotationen klassischer Erkenntnisauffassungen nichts mehr zu tun hat (Niklas Luhmann: bei ihm verliert dann auch noch die Kritik an Machtdynamiken ihre epistemologisch reflexive Funktion); oder, von ihren Einsichten in die machtbefindende und/oder in sich kontingent erscheinende Dynamik der Wissensproduktion aus, alternative Richtungen der Reflexion vermeintlich adäquater sozialer Erkenntnisbedingungen durch Kritik der bestehenden aber in reformierender Föhlung zu den ideellen Vernunftansprüchen traditioneller Erkenntnishaltungen angehen muss (Jürgen Habermas). Ferner scheint die Variante möglich, sich zwar im Rahmen der gegenstandstheoretischen Ansichten und empirischen Ergebnisse der Soziologie durchaus weitestgehend in szientismuskonformer Forschungsperspektive, hierbei jedoch methodologisch kritisch eruiert kalibriert, dem Sozialen zuzuwenden, jedoch den so gewonnenen soziologischen Ergebnissen eine noch mit einem Aufklärungsimpetus aufgeladene Emanzipationsfunktion zumindest in Grenzen, die nicht mehr in voller Reichweite der traditionellen Orientierungen liegen, zuzugestehen. Die Reichweite der Reflexion ist hierbei keine unmittelbar umfänglich epistemologische (da eben szientistisch begrenzte) mehr, sondern nur noch eine solche, welche die Wissenschaften, primär erst einmal in selbstbezogen praktischer Hinsicht, über solche Determinationsdimensionen ihrer Tätigkeit und ihres sozialen Seins aufklärt, die in den Sozialstrukturen und den durch sie mitgeprägten Selbstbildern der Akteure wissenschaftlicher Wissensgenese verankert sind. Dies geht dann mehr in die Richtung einer Nutzung von in umfassende Kritik potenziell übertragbaren Einsichten, welche bis aufs Weitere jedoch vorwiegend einer (im Rahmen der Soziologie stattfindenden) selbstaufklärerisch ausgerichteten, emanzipatorischen Funktion dienen müssen, vermittels derer der Wissenschaftler Kenntnis über jene irrationalen Sozialbedingungen seiner für ihn zuvor unbewusst bewirkt determinierten und somit heteronom bestimmten Tätigkeit erreichen kann. Die szientistische Vorgehensweise stellt hier vorzüglich, sollte sie in Anwendung auf das Soziale der Wissensgenese stattfinden, dem Wissenschaftler ein deliberatives Instrument zur Verfügung. Allerdings können die hierdurch gewonnenen Einsichten nicht mehr in vollständiger Unmittelbarkeit dazu dienstbar gemacht werden, um im Allgemeinen über vernünftige Bedingungen der Erkenntnis im transzendenten Sinne zu reflektieren, um diese sodann aller Erkenntnis voraussetzen zu können. Dennoch

wirkt sich hieraus latent eine von der soziologischen Beschäftigung mit dem Gegenstand her sich ergebende Transformation der gewohnt szientistischen Erkenntnisperspektive zu ergeben, welche jedoch vorzüglich nur, vom Kontext der innerhalb soziologischer Diskurse firmierenden Ergebnisse ausgehend, stichhaltige Bedeutsamkeit erhält (Pierre Bourdieu). (Es werden gleich nähere Ausführungen zu den in Klammern gesetzten Theoretikern und ihren Standpunkten folgen.)

Demgegenüber liegt jedoch sowohl die Idee einer einheitlichen Erkenntnis wie auch die Erfordernis danach, Erkenntnisformen so zu gestalten, dass in ihnen mitgegebene Kriterien einer Bestimmung der Legitimität des Wissen von Einflüssen einer durch irrationale Machteffekte bewirkten Kontingenz befreit werden, noch auf einer Linie der traditionell philosophischen Suche nach Formen vernünftiger Erkenntnis insgesamt. Man könnte also davon sprechen, dass die Sensibilität der Soziologie (für die soziale Wirksamkeit von Machtdynamiken und für ihre den institutionalisierten Strukturen von Wissensformen ein Legitimationsantritt verschaffenden Effekten) ein notwendiges und in einigen Varianten ihrer Gegenstandszuwendungen zumindest noch beheimatetes Korrektiv bedeutet, um eine Version vernünftiger Erkenntnis überhaupt letztlich kritisch ermessen oder in antizipierende Andeutung bringen zu können (das sind Motive, die auf eine im soziologisch sozialtheoretischem Denken noch beheimatete Wertidee von Erkenntnis verweisen). Hierfür wäre es allerdings von zentraler Bedeutung, die, in Richtung theoretischer Objektivierung des Gegenstandes liegenden, Erkenntnisse über die Präsenz von Machteffekten im Wissen und seiner hierdurch ausgelösten Relativierung, gemessen an noch verteilt verbliebenen Spuren eines regulativen Ideals vernünftiger Erkenntnis nach traditionellem Muster, derart geltend zu machen, dass sie den Erkenntnisinn der eigenen Erkenntnisorientierung nicht nur subversiv beschädigen, sondern sich die Möglichkeiten zur Konstitution eines solchen, aus ihren soziologischen Einsichten heraus, greifbar und geltend machen lassen, eventuell auch dezidiert in Konfrontation zu anderen Wissensformaten. In gewisser Weise müsste man diese Tendenzen zu einer Reichweite philosophischen Anspruchs bringen, der jedoch, ohne sich zu überschätzen, damit er somit dabei selbstkritisch bleibt, nur für die Soziologie als Sonderbereich gegenständlicher Erkenntnis und potenziell der Reflexion über Erkenntnis gilt. Wie wäre dies jedoch möglich und ist dies überhaupt akzeptabel? (Das ist eine offene Frage, die hier nicht unmittelbar beantwortet werden kann, sondern sich durch alle Überlegungen der vorliegenden Arbeit hindurch ziehen wird, bis Verankerungspunkte für eine mögliche Beantwortung erwirtschaftet wurden.)

Soziologie scheint hierdurch, im Kontext vieler ihrer gegenstandsbezüglichen und auseinandertreibenden Interpretationen der Kernelemente des Sozialen und der in ihm verankert gesehenen Prozesse konkreterer Wissensgenese, Dimensionen und Ansprüche philosophischer Erkenntnisreflexion zu bewahren, teilweise sogar weiterzudenken, welche z.B. mit den Voraussetzungen szientistischer Legitimation von Erkenntnisbeiträgen und ihrer philosophischen Rückhalte oft letztlich latent in Widerstreit treten. Dennoch hat sie ihre eigenen Beiträge auch partiell unter szientistischen Codes der Legitimation wissenschaftlichen Wissens zu rechtfertigen, um wissenschaftlich anschlussfähig und respektabel zu bleiben. Das rührt daher, dass sie in der auf ihren Gegenstand konzentrierten Perspektive viele Wertgesichtspunkte ideeler Evaluationstendenzen praktischer Philosophie noch fragmentiert, da die Evaluationstendenzen in ihre Gegenstandshinsichten Eingang gefunden haben (Bourdieu, Foucault), aufbewahrend transportieren kann und deswegen sozial erzeugte Phänomene als durch



Machtdynamiken induzierte und, philosophisch gesehen, irrational ungerechtfertigte Formen strukturell veranlagter Ungleichheit indizieren und in ihrem Entstehen wissenschaftlich noch erklärend deuten kann. Das kann sie jedoch, unter szientistischen Maßstäben wissenschaftlicher Erkenntnis, nicht mehr durchgreifend zu Voraussetzungen kritischer Erkenntnisreflexion selbst hin transzendieren, operieren ihre Ansätze nicht selbst mit einem, zum Teil zumindest, übersozioologisch und noch eher philosophischen Anspruch (Luhmann, Habermas/ auch Foucault gehört quasi zu dieser Gruppe, geht jedoch nicht sauber in den eben angewendeten Beschreibungskriterien auf, da sich sein Überstieg zur philosophischen Reflektion mehr in der Ausarbeitung einer Ethik, die von einer radikalen Erkenntniskritik ausgeht, finden lässt).

Dies kann, muss aber nicht in jeder Hinsicht flächendeckend, zu Aporien und Verwerfungen zwischen Ebenen (der objekttheoretischen, methodologischen und epistemologischen) innerhalb einzelner und zwischen mehreren soziologisch sozialtheoretischen Ansätzen führen, welche die Soziologie in eine Erkenntnis Krise aber auch Diffusität von Forschungshaltungen geführt zu haben scheint.

[Hier wir allerdings eine Reduktion, um einen sowieso gerade noch handhabbaren Problembezug wahren zu können, auf das Problem der Erkenntnis Krise auf quasi-metatheoretischem Niveau vorgenommen werden, welche nicht noch zusätzlich auf Probleme der mehr methodischen Konflikte zwischen z.B. quantitativen und qualitativen Zugängen zu sozialen Phänomenen und ihren Bezügen zu unterschiedlich angelegten Theorietypen und ihren Erkenntnisabsichten im Rahmen ihrer unterschiedlichen wissenschaftlichen Aufklärungsansprüche eingeht.<sup>69</sup> Durch diese Inhibierung werden jedoch Aspekte der mehr in wis-

---

<sup>69</sup> Darauf, dass der Zustand einer verhältnismäßig einheitlichen Sichtweise, gerade was theoretische und methodologische Orientierungen betrifft, vor allem für die Soziologie nicht selbstverständlich ist, wies schon Adorno mit etwas anderer Akzentsetzung hin (mehr auf die Diskrepanz zwischen vorwiegend theoriegeleiteter und empiristisch ausgerichteter Sozialforschung bezogen, welche allerdings nachwievornicht aufgehoben wurde): "In Wahrheit ist der Riß wohl davon bedingt, daß unter dem Namen Soziologie höchst Ungleichartiges zusammengefasst wird. Ihre Verfahrensweisen [...] sind miteinander verbunden nur in einem höchst abstrakten Sinne dadurch, daß sie allesamt in irgendeiner Weise Gesellschaftliches behandeln. Manche gelten der gesellschaftlichen Totalität und ihren Bewegungsgesetzen, andere im pointierten Gegensatz dazu einzelnen sozialen Phänomenen, welche auf einen Begriff der Gesellschaft zu beziehen dann als Metaphysik verfehmt wird. Offensichtlich lassen derart verschiedene Interessenrichtungen und Modelle sich nicht auf den gleichen Nenner bringen. Je nachdem, ob empirische Forschung im Dienste dieser oder jener Konzeption steht, muß sie auch in sich anders geartet sein" [vgl. Adorno, Theodor W. (1970). *Gesellschaftstheorie und empirische Forschung*, In: Hochkeppel W. (Hg.). *Soziologie zwischen Theorie und Empirie*. München. S. 78]. Das die wissenschaftliche Einheit der Soziologie keine Selbstverständlichkeit ist, hebt z.B. auch eine sehr radikale aber ähnlich alte Diagnose der Soziologie Dahrendorfs hervor, welche in gewissen Grenzen gegen diese Möglichkeit formuliert ist. Er sagt: "daß dieses Fach in gewisser Weise ein Un-fach, eine Disziplin ohne Disziplin, nämlich eine Wissenschaft ist, die ständig in Gefahr gerät, sich mit allem und jedem zu beschäftigen." Konkretisierend setzt er hinzu: "Gewiß ist es naiv, die Einführung in eine Wissenschaft säuberlich damit zu beginnen, ihren Gegenstand und ihre Methode wie einen Vorgarten einzuzäumen, um alsdann die Gartenzwerge der eigenen Geschichte darin aufzustellen. Aber die Soziologie erscheint manchen wie das andere Ende der durch dieses Extrem bezeichneten Skala, wie das Universum selbst und alle Methoden seiner Erkenntnis. Das ist eine verdächtige, eine mißliche Situation. Insoweit sie den Tatsachen entspricht, muß sie uns dazu zwingen, manchen Philosophen entsprechend zu erklären, daß wir eine Wissenschaft vertreten, die auf ihre eigene Auflösung hintendiert" [vgl. Dahrendorf, Ralf (1970). *Vom Nutzen der Soziologie*, In: ebd., S. 19]. Hiermit sollte auch schon ein Beleg dafür angeführt worden sein, dass ein hier vertretenes Bewusstsein bezüglich der problematischen Heterogenität des soziologisch sozialtheoretischen Denkens keine Sonderperspektive des Autors darstellt. Die hier angeführten Zitate entstammen jedoch zum einen aus einer mittleren Phase der Problematisierung dieses Zustandes und sind zum anderen eher Aussagen von Vertretern der Kritischen Theorie entnommen. Später anzuführende Referenzen werden zeigen, dass sich diese Problemhinsicht nicht bloß auf Ansichten Kritischer Theorie beschränkt und ferner, dass sie auch weiterhin Aktualität besitzt und eigentlich schon zur Gründungszeit der Soziologie Aktualität besaß. Allerdings haben sich die Akzente des Pluralitätsproblems verschoben und haben dadurch noch pathologischere Züge angenommen.

senschaftlicher Ausrichtung der Praktiker liegenden Probleme eventuell so in Erscheinung gebracht werden, als wären sie ausschließlich durch die polyparadigmatische Veranlagung soziologischer Theorieansätze hervorgerufen. Dies soll, auch wenn es so erscheinen könnte, jedoch nicht stichhaltig begründet und kontrolliert ausgesagt werden. Eine derart erscheinende Konnotation der Darstellungen kann allerdings in nicht intendierter Weise dadurch auftreten, da hier, von dem Segment des Zusammenhangs vorwiegend grundlagentheoretisch gegenstandsbezogener und erkenntnistheoretischer Grundlagenprobleme der Soziologie herkommend, ein Zugang gesucht wird. Wie den, zwischen den mal mehr auf praktischer und mal mehr auf grundlagentheoretischer Linie liegenden und aus ihren Wechselwirkungen heraus entstehenden Konfusionen aber auch Erosionen begegnet werden kann, müsste eine gesonderte Form der Aufbereitung finden, was hier nicht geleistet werden soll und kann.<sup>70</sup> Auf jeden Fall geleiten die beschriebenen Tendenzen jedoch zu einer Pluralisierung soziologischer Theorien und einer prinzipiellen Heterogenität der mit ihnen verknüpften Erkenntnismotive und -orientierungen, wodurch die Möglichkeit einer erreichbaren Zusammengehörigkeit und Synthetisierbarkeit der Erkenntnisbeiträge in genereller Hinsicht fraglich wird. Ihre Beiträge sind schlicht nicht mehr (und waren es eigentlich nie) unmittelbar unter einheitlich integrativen Formen einer vermeintlich oder zumindest approximativ einzig geltenden Erkenntnisorientierung (noch einer abstrakten Idee möglicher Einheit von Erkenntnis und das ist neu) verhandelbar, da sie sich in unterschiedlichen Bewegungen der Abgrenzung zur szientistischen befinden. Sie distinguieren sich vielmehr selbst in weitestgehend unbemerkter Bewegung (jedoch von ihnen selbst oft nicht unbemerkt und unthematisiert) zu eigenständigen Zugangs- und Interpretationsvarianten zum/des Sozialen in gegenstandstheoretischer, methodologischer und manchmal gar epistemologischer Hinsicht. Dennoch scheinen alle neueren Varianten diese Tendenz gerade deswegen anzunehmen, insofern sie zugleich, da sie vom Erkenntnisinn des philosophischen Identitätsdenkens über vermeintlich gerechtfertigte Gründe

---

<sup>70</sup> Um hier auf substantielle Dimensionen der Auswirkung des Pluralismusproblems der Soziologie hinzuweisen, welche hier nicht in den Fokus gebracht werden können und deren Hervorhebung aus Auswirkungen hervorgeht, die neueren Datums sind: Man hat für die gegenwärtige Verfassung der Soziologie (zumindest in Deutschland) zu konstatieren, dass sie mit inhärenten, sogar auch institutionellen, Zersplitterungssymptomen konfrontiert ist, da man sich nicht auf ein einheitliches, die Heterogenität unterschiedlicher Auffassungsformen sozialwissenschaftlicher Erkenntnisjustierungen schlüssig austarierendes, wissenschaftliches Selbstbild verständigen zu können scheint, welches die Pluralität unterschiedlicher Erkenntnisinteressen und methodologischer/epistemologischer Haltungen gegenüber dem Gegenstandsfeld des Sozialen integriert und die Kluft zwischen verschiedenen Überbrückungstypen theoretischer und empirischer Forschung einhegt. Vielmehr führt der Weg aktuell zu einem radikalen Zerwürfnis, welches sich mittlerweile in der Institutionalisierung der *Akademie für Soziologie* Ausdruck verschafft, jedoch unter ihrem umfassend klingenden Namen nur empirisch-analytische Sozialwissenschaft vorwiegend des deduktiv-nomologischen Modells nach Hempel und Oppenheim zuzulassen scheint. Gründe hierfür kann man anhand einer kritischen Diagnose der Verfassung soziologischen Forschens durch Münch nachvollziehen [vgl. Münch, Richard (2018). *Soziologie in der Identitätskrise: Zwischen totaler Fragmentierung und Einparadigmenherrschaft*, In: Zeitschrift für Soziologie, 47(1), S. 1-6]. Sie weist allerdings ferner auch darauf hin, dass mittlerweile umfassende Einschränkungen der Möglichkeiten zur theoretisch reflexiven Ausarbeitung von Integrationsmöglichkeiten unterschiedlicher Positionen entstehen, indem die, mit dem aktuellen wissenschaftlichen Publikationsbetrieb gegebenen, Bedingungen darauf hinauslaufen, Monographien, also breit angelegte theoretische Reflexionen, zum Aussterben zu verurteilen. In Anbetracht dieses Aspektes würde es auch naheliegen zu kontrollieren, ob sich mittlerweile nicht auch, dem konkreten akademischen Handeln äußerliche, strukturelle Momente des soziologischen Forschungsbetriebs etabliert haben könnten, welche die praktischen Vermittlungsspielräume dazu einschränken, wirkliche grundlagentheoretische Integration gewährleisten zu können. Dies wäre sicherlich eine notwendig zu vollziehende Zuwendung zu den Problemen, die hier allerdings nicht angegangen wird. Die vorliegende Arbeit beschränkt sich auf eine Beschäftigung mit den Integrationsproblemen auf einer Ebene der epistemologischen Sinnbestimmungsbedingungen und kommt somit von der entgegengesetzten Seite her.

abweichen, auch mit dem durchschnittlich gewohnt szientistischen immer mehr zu brechen, bzw. diesen nur noch akzeptieren zu können, insoweit er den Anforderungen der neuen Erkenntnisatmosphäre und Einsichten des soziologisch sozialtheoretischen Denkens durch sie angepasst wird.

Um grundlagentheoretische Aspekte des Problems hier zumindest schon einmal anzudeuten: Sollte man die Theorien z.B. von Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Niklas Luhmann, Jürgen Habermas (um hier nur einige Theoretiker zu nennen, die aber eine für die vorliegende Arbeit zentrale Auswahl bedeuten, insofern sie ihre Beiträge unter den Bedingungen der angesprochenen Erkenntnisatmosphäre ausgearbeitet zu haben scheinen und deren als relevant betrachteten Aspekte hier erst einmal nur kurz in grob vereinfachter Darstellung und nicht in theoriesystematischer Rekonstruktion erwähnt werden sollen) unter Maßstäben logischer Konsistenz der Theorien, ihrer empirischen Validität und Kontrollierbarkeit wie auch ihrer Wertneutralität dem Gegenstand gegenüber bewerten und sie insofern annähernd konventionell verallgemeinerbaren szientistischen Legitimationsmaßstäben objektiver und rationaler Erkenntnis angleichen, welche als im Groben dominante Merkmale einer Erkenntnisperspektive erfahrungswissenschaftlicher Orientierung charakterisiert werden können, so kann man vehemente Brüche an der ein oder anderen Stelle mit dieser Orientierung bei ihnen bemerken (wobei hiermit nicht behauptet werden soll, alle erwähnten Vertreter intendierten, primär diesen Ansprüchen gerecht werden zu wollen).

Es könnte dann z.B. bei Luhmann bemängelt werden, dass seine Theoriesprache eine solche darstellt, die dazu neigt, sich letztlich in sich selbst zu paradoxieren (zumindest ihren universalen Ansprüchen nach), sich zirkulär zu schließen und insofern unwissenschaftlich wäre<sup>71</sup>, gerade auch weil sie am Ende metaphysische Ansprüche totaler Schließung zu erheben scheint. Oder man kann ihr nachsagen, dass seine Theorie autopoetischer Systeme nicht wirklich empirisch kontrolliert werden könnte, da sie Aussagen über zwar als von ihr real vorliegend angenommene emergente Entitäten aber an sich somit nicht direkt beobachtbare machte. Insofern hätten seine Theorieaxiome keinen belegbaren Tatsachennachweis (zumin-

---

<sup>71</sup> Luhmann sagt z.B. über seinen Versuch eines grundlegenden Ansatzes soziologisch sozialtheoretischen Denkens in dem Buch *Soziale Systeme*: "Er entwickelt in einer azentrisch konzipierten Welt und einer azentrisch konzipierten Gesellschaft eine polyzentrische (und infolgedessen auch polykontexturale) Theorie. Er versucht gar nicht erst, Theorieform und Darstellungsform in Einklang zu bringen. Das Buch muß zwar in der Kapitelsequenz gelesen werden, aber nur, weil es so geschrieben ist. [...] Die Theorieanlage gleicht also eher einem Labyrinth als einer Schnellstraße zum frohen Ende. Die für dieses Buch gewählte Kapitefolge ist sicherlich nicht die einzig mögliche, und das gilt auch für die Auswahl der Begriffe, die als Themen für Kapitel hervorgehoben werden. Auch in den Fragen, welche Begriffe überdisziplinär und systemvergleichend eingeführt werden und welche nicht und in welchen Fällen Bezugnahmen auf theoriegeschichtliches Material wichtig sind und in welchen nicht, hätte ich andere Entscheidungen treffen können. Das gleiche gilt für das Ausmaß, in dem Vorgriffe und Querverweisungen den nichtlinearen Charakter der Theorie in Erinnerung halten, und für die Auswahl des notwendigen Minimum. [...] Ich hoffe, daß die Lösung befriedigt" [vgl. Luhmann, Niklas (1984). *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main. S. 14.]. Diese Tendenz, die eine eigentlich sich hinter der traditionellen Darstellungsweise sukzessiv aufbauenden Darstellungsweise etabliert und eine Konzentrik wechselseitiger Bedingtheit der Argumentationspunkte bei neueren Ansätzen vermuten lässt, kann schon als Indiz dafür und Effekt daraus gesehen werden, dass theoretisches Denken unter neuen reflexiven Voraussetzungen steht, die einen ebenfalls neuen Theorietypus anzeigen und erzeugen. In gewisser Weise ist die Zeit der "großen Erzählungen", wie Lyotard im Kontext seiner Charakterisierung des postmodernen Denkens ausführt, wahrscheinlich vorbei [vgl. Lyotard, Jean-Francois (1986). *Das postmoderne Wissen*, Wien]. Zumindest jedoch müssen sich theoretische Erzählungen auf eine andere, eine verstricktere Art formieren, als der sauber sukzessiven, die sich noch von Haltepunkten vermeintlich apodiktischer Evidenzen aus entfalten konnte, wenn sie, im Kontext neuerer erkenntniskritischer Einsichten, zu triftigen und adäquaten Aussagen finden wollen, welche in der Art der Erzählung auch dem beschriebenen Gegenstand zur Darstellung verhelfen sollen.

dest einen nur sehr indirekten), sondern nur vorwiegend einen virtuellen Nutzwert zur Interpretation sozialer Dynamiken moderner Gesellschaften.<sup>72</sup> Dennoch ist diese Theorie an sich zugleich wertneutral und konsistent in gänzlich eigenständiger Weise.

Gerade weil sie Paradoxien und Zirkularitäten als Effekte und allgemeine Merkmale der konstitutiven Autopoiesis sozialer Systeme zulässt und insbesondere das Vorkommnis ihrer Entstehung theoretisch fasslich ausgearbeitet zu erklären sucht, kann sie einen speziell angelegten und wertneutralen Standpunkt etablieren, da sie Systeme daraufhin anhand ihrer Selbsterhaltungs- und Adaptionfähigkeiten innerhalb sich rapide verändernder Umweltumstände (die jedoch durch Ausdifferenzierungsprozesse von Gesellschaftssystemen auch selbstbewirkt initiiert wurden) zwar irgendwie qualitativ bewertet aber hierbei nunmehr nur funktional quasi-rationale aber eben keine ethisch akzentuierten Evaluationsmaßstäbe mehr einbringt.<sup>73</sup> Ausdifferenzierte und steuerungsmediengeleitete Systeme haben folglich, aus der Sicht von Luhmann, annähernd maximale Effizienz in ihrer operativ-funktionalen Anpassungsfähigkeit im Stadium ihres Ausdifferenzierungsgrades innerhalb moderner Gesellschaften erreicht und sind dadurch im höchsten Maße als in sich und an sich operational funktionsfähig zu bewerten, wenn auch nicht konstant oder überhaupt letztlich logisch-semantisch und in Relationen der zueinander- und gegeneinanderstehenden Gleichzeitigkeit ihrer Interpenetrationen (auch in moralischer Hinsicht) noch sinnvoll funktional integrierbar.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Vgl. z.B. die Kritik von Max Haller an Luhmann in: Haller, Max (1999). *Soziologische Theorie im systematischen Vergleich*, Opladen.

<sup>73</sup> Das ist z.B. daran erkennbar, dass Luhmann im Rahmen seiner systemtheoretischen Deutung alle normativ besetzten positiven Bewertungen von Prozessen der Integration oder Homogenitätszuständen und negativen bezüglich Heterogenität und den daraus erwachsenden Konflikten, im Vergleich mit älteren Ansichten der Sozialtheorie (z.B. bei Durkheim und Parsons) aufgibt. Bzw. sieht er gar Probleme in ausdifferenzierten Gesellschaften der Moderne gerade daraus erwachsen, dass man normative Ansprüche erhebt, wodurch er eher ein funktionales Bewertungskriterium gewinnt: "Häufig fließen in ihren empirischen Bedingungen nicht weiter reflektierte Konsensprämissen ein. Das hatte zur Konsequenz, daß der Begriff der Integration nach wie vor benutzt wird, um Einheitsperspektiven oder sogar Solidaritätserwartungen zu formulieren und entsprechende Einstellungen anzumahnen - im alteuropäischen Stil! Der Geschichtsprozess wird wie ein Vorgang der Emanation beschrieben: Aus Homogenität wird Heterogenität, wobei die Heterogenität die Homogenität dadurch ersetzt, daß sie Differenzierung und Integration zugleich erfordert. [...] Ein normativer, Integration fordernder oder doch gutheißen Begriff muss jedoch in Gesellschaften, die komplexer werden, auf zunehmenden Widerstand stoßen. Wenn man ihn beibehält, sieht man sich zu paradoxen oder tautologischen, selbstimplikativen Formulierungen gezwungen. Die Kommunikation des Gebots (und wie anders sollte es Realität werden?) wird mehr »Neins« als »Jas« auslösen, so daß die Hoffnung auf Integration schließlich zu einer Ablehnung der Gesellschaft führt, in der man lebt." Etwas später folgert er: "Das Problem des Konflikts ist die zu starke Integration der Teilsysteme, die immer mehr Ressourcen für den Streit mobilisieren und sonstiger Verfügung entziehen müssen, und das Problem einer Komplexen Gesellschaft ist es dann, für hinreichende Desintegration zu sorgen" [vgl. Luhmann, Niklas (1998). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd.2, Frankfurt am Main. S. 602-604]. Man muss hier auch darauf hinweisen, dass das Anliegen der vorliegenden Arbeit nach Luhmann an in seinem Denken überwundene Ansichten anzuschließen scheint, insofern seine Fragestellung eigentlich eine solche "alteuropäischen" Stils ist. Doch für die Soziologie scheint sich das Problem der Integration, aus Sicht des Autors, anders zu stellen, da hier die Frage nach dem notwendigen Maß der Gewichtung von Integration und Desintegration und ihrer Voraussetzungen im Zusammenhalt einer Disziplin und ihrer hierfür erforderlichen Bedingungen maximal unbeantwortet ist. Wollte man sie mit Luhmann entscheiden, so bliebe auch nur Sozialtheorie als Systemtheorie übrig.

<sup>74</sup> Gerade die Ausgrenzung moralischer Aspekte aus seinen gegenstandstheoretischen und erkenntnistheoretischen Reflexion ist bei Luhmann als Resultat der Entwicklungen zu ausdifferenzierten modernen Gesellschaften hin zu verstehen und der damit verbundenen Überwindung alteuropäischen Denkens. So kommt es dazu, dass mit dem Aufbau von Luhmanns Systemtheorie und der Reflexion über die gesellschaftlichen und erkenntnistheoretischen Bedingungen ihrer Möglichkeit auch der Aufbau einer ihr eigenen und den Anforderungen moderner Gesellschaften gewachsenen Erkenntnistheorie verbunden gesehen werden kann. Die Grundlagen zur Explikation seiner erkenntnistheoretischen Auffassung liegen hier sicherlich in seinem Hauptwerk *Soziale Systeme*, an dem man auch schon sehen kann, wie stark Luhmanns Denken Impulsen der aktuell wirksamen Erkenntnisatmo-

Im Kontext seiner theoretischen Gegenstandsauffassung gehorcht Luhmanns eigenes theoretisches System somit wiederum eigentlich maximal den Anforderungen der modernen szientistisch rationalen Wertfreiheit (indem er diese jedoch noch systemtheoretisch überbietet) und theoretischer Konsistenz (in einem dialektischen Metasinne), insofern seine Theorie selbst ein derartiges, auch autopoetisch aufgebautes und operativ geschlossenes Theoriesystem darstellt. Er belegt die Möglichkeit zur Existenz von Systemen, wie er sie, den theoretisch abstrakt behandelten, systemtheoretischen Konstitutionsannahmen sozialer Systeme nach, in allen gegenständlichen Rekonstruktionen moderner Phänomene sozialer Teilsysteme vorliegend vorfindet und nachzuweisen versucht,<sup>75</sup> im gewissen Sinne auch dadurch, dass er sie über die Konstruktionsmöglichkeit seiner eigenen Theorie expliziert. Gerade deswegen weist Luhmanns Theorie eine extensionale Funktionalität theoretischer Erklärung auf, mit der sich fast alle sozialen Phänomene unter die quasi-konstruktivistischen, sich in Reziprozität zueinander stabilisierenden, Begrifflichkeiten seiner eigenen Theorie bringen lassen und die sich dadurch als an die Anforderungen der Theoriegenese in modernen Gesellschaften angepasst erweist.

Allerdings ist die Logik, über die er zu dieser selbstreferenziell erzeugten Konsistenz findet, nicht mehr diejenige einer formalen Logik im szientistischen und/oder logisch positivistischen Sinne der analytischen Sprachphilosophie. Sie arbeitet auch nicht sauber im Sinne eines spekulativ dialektisch geschichtsphilosophischen Identitätsdenkens (in idealistischer oder historisch-materialistischer Variante). Seine Logik ist im Vornhinein nur noch rein formal-dialektisch angelegt und erhebt den Widerspruch zum unüberwindlichen und latent immer gegenwärtigen Prinzip alles sinnhaft und funktional auf Selbsterhaltung Gerichteten und unter modernen Verhältnissen der Ausdifferenzierung somit auch theoretisch letztlich noch Aussagbaren und auf sozialer Ebene medial sinnvoll Kommunikationsfähigen, auch wenn Widersprüche nur in semantischer Aktualisierung aus selbstreferenziellen Beobachterpositionen heraus auftreten sollten und meist zum Zweck der autopoetisch stabil bleibenden Selbstreproduktion überdeckt werden müssen.<sup>76</sup> Hierbei führt er einerseits gerade die moralischen

---

sphäre verpflichtet ist [Luhmann, Niklas (1982). *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main. S. 647-662]. Wirkliche Prägnanz für das hiesige Thema erhält diese Tendenz jedoch erst, wenn die Konsequenzen seiner systemtheoretischen Grundlegung in *Die Wissenschaft der Gesellschaft* auf moderne Formen der Wissens- und Erkenntnisproduktion im ausdifferenzierten System der Wissenschaft selbst angewendet werden und er im Zuge dessen ein systemtheoretisch imponiertes Verständnis von Erkenntnis zu rechtfertigen beginnt, indem er aufzeigt, dass das systemtheoretisch konnotierte Verständnis von Erkenntnis in den operationalisierten Strukturen moderner Wissensgewinnung abgebildet werden kann [dies drückt sich am prägnantesten in seiner Behandlung des Wahrheitsbegriffes und seiner Darstellung von Wissenschaft als System aus: Luhmann, Niklas (1992). *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main. S. 167-362]. Wie beides miteinander verwoben ist, lässt sich seiner Kritik des alteuropäischen Denkens und dessen überwundener Semantik entnehmen [vgl. Luhmann, Niklas (1998). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. II, Frankfurt am Main, S. 866-1151]. Vgl. hierzu auch: Luhmann, Niklas (1990). *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Rede anlässlich der Verleihung des Hegel Preises 1989*, Frankfurt am Main. S.7-46.

<sup>75</sup> Vgl. Luhmann, Niklas (1988). *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main; Luhmann, Niklas (1992). *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main; Luhmann, Niklas (2000). *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt am Main; Luhmann, Niklas (1994). *Die Ausdifferenzierung des Kunstsystems*, Bern.

<sup>76</sup> In gewisser Weise kann man konstatieren, dass, indem Luhmann von einer emanationistischen Geschichtsdeutung auf eine im biologischen Sinne evolutionistische umstellt und er dadurch von einer sich über die Geschichte hinweg sich verwirklichenden Vernunft Abstand nimmt, er Widersprüche nicht als aus Irrtümern der Erkenntnis entspringende pathologische Unangemessenheiten deutet. Wurden kognitive aber auch soziale Konfliktgehalte zuvor meist in dem Sinne interpretiert, dass sie einer allgemein in der Welt möglichen vernünftigen Ordnung zur wider laufen, was sich eben in Widersprüchen ausdrückt, die im Rahmen der Erkenntnisoptimierung beseitigt werden könnten, tendiert Luhmann in eine andere Richtung. Widersprüche sind notwendige Konsequenz gerade

Residuen dialektischen Denkens Marxscher oder Hegelscher Prägung nicht mehr mit sich, spezifiziert hingegen dennoch die Funktionalität einer Theoriesprache, die den formalen Bedingungen einer dialektischen Logik gehorcht, und nimmt hierdurch Abstand von der bikonditionalen Wahrheitssemantik (wahr/falsch) einer formalen Logik nach Manier der analytischen Sprachphilosophie.

In Folge dessen muss sich seine Einschätzung darüber, was Erkenntnis in modernen Gesellschaften noch bedeuten kann und wie sie sinnvoll aus- und anzulegen ist, notwendig gegenüber der szientistischen Auffassung (welche selbst antimetaphysisch und antispekulativ ist und dadurch entgegen den traditionellen Varianten der Dialektik entwickelt wurde) verschieben. Luhmann gewinnt den funktionalen Wert der Erkenntnis immanent aus der Logik seines biologistisch-evolutionistischen Systemverständnisses (eben weil sie dennoch eine dialektische aber von spekulativen Vernunftrückständen befreite ist), dem moderne Wissenschaft, seiner Ansicht nach, insgesamt mittlerweile unbemerkt folgt: Anpassung geht aus selbstreferenziellen Reflexionsleistungen (auf sozialem Niveau, jenen von sozial ausdifferenzierten Kommunikationssystemen) hervor, in denen sich ein System in seinem Verhältnis zu einer ihm problematisch gewordenen Umwelt interpretierend beobachtet und sich daraufhin in einem neu interpretierten Verhältnis zu ihr feststellt, welches es selbst zwar als Teil einer Ganzheit auslegen muss, wobei jedoch die hierfür notwendigen Codierungen aus eigenen systemischen Sinnzusammenhängen und ihrer semantischen Geschichte von strukturierten Referenzdifferenzierungen und daraus erschlossenen Sinnhinsichten gewonnen werden. Dies findet also im Rekurs auf seine (des Systems) eigenverfügbaren Sinnhorizonte semantischer Bedeutungsstrukturen und der in ihnen liegenden Modulationsdispositionen statt. Hierbei kann es Maßstäbe variierter, zu Adaptionen hinführender, Interpretation also nur in affirmierender oder negierender Bezugnahme zu konstituierten Sinnbeständen seiner eigenen Vergangenheit gewinnen, wodurch auch jede Form von Veränderungen der Eigenstrukturen aus Abhängigkeitsmomenten mit seiner eigenen operativ verfügbaren, Sinn konstituiert habenden Vergangenheit hervorgeht, insofern es zu Akzentverlagerungen in den Voraussetzungen seiner bisher erreichten Selbstinterpretation im ferner ausgelegtem Verhältnis zu seiner Umwelt kommen kann. Es gibt somit keinen nicht von Voraussetzungen der Sinnbestände eines Systems aus konstruktiv imaginierten, von seinen disponierten Virtualitätsräumen unabhängigen und somit (im Verhältnis zu anderen Systemen, welche sich in gleicher Weise formieren und Umwelt des Systems bedeuten) nicht relativen, sicheren Außenhalt für Erkenntnis und Bezug auf ein einheitliches Ganzes als dessen Teil sich ein System dennoch auszulegen und zu verstehen versucht.

Erkenntnis und gerade der Wandel ihrer formalen Dispositionen ist hier mehr als eine Dimension reflexiv autopoetischer Anpassungsleistungen eines Systems unter Systemen, aus seinen selbsterzeugten Anlagen heraus, zu begreifen und insofern nicht übertragbar. Es sei denn, man gesteht gerade diese Eigenschaften autologischer Selbstorganisation und -strukturierung (in abstrakter und formal verallgemeinerter Wendung, wie es Luhmann über seine Theorie tut) jedem System, in einer bis zur rein abstrakt gefassten Prozesshaftigkeit ge-

---

der Tatsache, dass eine evolutionistisch begriffene Entwicklung immer zu nur instabilen Ordnungszuständen finden kann, insofern Systeme in Kontexten doppelter Kontingenz aufeinandertreffen, was damit zusammenhängt, dass es sich um autopoetische Systeme handelt, die nie sauber miteinander koordiniert werden können und sich dieser Zustand auch nicht verbessert. Die autologische Selbststeuerung von Systemen ist nicht hintergeh- oder gar überwindbar. Vielmehr ist sie stabilisierter Zustand ausdifferenzierter moderner Gesellschaften.

neralisierten Weise und als nicht an spezifische Inhalte gebundenes Konstitutionsprinzip verstanden, zu.

Deswegen weist Luhmanns Theorie letzten Endes, auch wenn sie die Relativität konkreter systemischer Formationen im Verhältnis zu anderen hervorhebt, dennoch in quasi-paradoxaer Wendung die Eigenschaft auf, sich als universalgültigen Zugang zum Sozialen und zugleich auch universalgültige Version einer angemessenen Erkenntnisform unter modernen Verhältnissen positionieren zu können. Sie stellt zwar an sich einen besonderen Fall von Systembildung dar, ist aber zugleich gerade ein solcher Fall dieser, der über die allgemeinen Prinzipien sozialer Systembildung überhaupt aufklärt und dies in selbstreferenzieller und anschlussfähig gerechtfertigter Interpretationsform, insofern sich diese an den historisch entstandenen und irreversibel gewordenen Voraussetzungen moderner, ausdifferenzierter Gesellschaften ausrichtet und ihre eigene Notwendigkeit dadurch, anhand ihrer selbstreferenziell interpretierten Außenverhältnisse, belegt.<sup>77</sup>

Aus primär methodologischer und gegenstandstheoretischer Perspektive heraus betrachtet, bricht Bourdieu hingegen mit der szientistischen Erkenntnisauffassung moderat, indem er das Problem der Heterogenität von Ansätzen in der Soziologie ebenfalls wiederum über ein speziell justiertes Verfahren der Korrektur von Reduktionismen angeht, durch welches sein Denken eine Konfiguration findet, die mit Konsequenzen der neueren Erkenntnisatmosphäre letztlich stark korrelieren. Zugleich findet dies jedoch unter einer fast maximalen Anpasstheit an szientistische Verfahrensweisen der Legitimation seiner Wissenserträge statt. Dies geschieht, da er mehr unter der Ägide seiner Empfindsamkeit für zu behebbende Unzulänglichkeiten bestimmter methodologisch-methodischer und gegenstandstheoretischer Konsequenzen diverser dominanter Zugänge zum Objektbereich des Sozialen bei orthodoxen und diametral zueinander positionierten Strömungen der Sozialwissenschaften und nicht mit (wie bei Luhmann) auch unmittelbar wahrnehmbarer philosophisch-epistemologischer Tragweite reflexiv agiert. Gerade der Bruch mit den Orthodoxien, die noch Momenten des Identi-

---

<sup>77</sup> "Systeme haben eine Fähigkeit zur Evolution nur, wenn sie Unentscheidbares entscheiden können. Das gilt auch für systematische Theorieentwürfe, ja selbst für Logiken, wie man seit Gödel nachweisen kann. Aber das läuft keineswegs auf Willkür einiger (oder gar aller) Einzelentscheidungen hinaus. Dies wird durch Negentropie oder Komplexität verhindert. [...] Eine soziologische Theorie, die die Fachverhältnisse konsolidieren will, muß nicht nur komplexer, sie muß sehr viel komplexer werden im Vergleich zu dem, was die Klassiker des Faches und ihre Exegeten und selbst Parsons sich zugemutet haben. [...] Das Schwellenproblem liegt mithin auch in einem sehr viel höheren, sich selbst reflektierenden Grade begrifflicher Komplexität. Das schränkt die Möglichkeiten der Variation sehr ein und schließt jede Art arbiträrer Entscheidungen aus. Jeder Schritt muß eingepasst werden. Und selbst der Willkür des Anfangs wird, wie im System Hegels, im Fortschreiten des Theorieaufbaus die Willkür genommen. So entsteht eine selbsttragende Konstruktion. Sie braucht nicht »Systemtheorie« zu heißen. Aber wenn man die anderen Konstruktionsmerkmale konstant halten und den Systembegriff eliminieren wollte, müßte man etwas erfinden, was seine Funktion wahrnehmen, seinen Theorieplatz einnehmen könnte; und dieses würde dem Systembegriff sehr ähneln." Hieran kann man erkennen, dass selbst konkurrierende Theorieansätze, wenn sie sich den inhaltlichen Auslegungen von Luhmann nicht beugen sollten, ihre Gegenstandsinterpretationen also abweichen können, hierbei jedoch selbst Theorien als Systeme im Sinne Luhmanns bilden müssen. So kann er dann auch über seine Systemtheorie behaupten: "Sie reklamiert für sich selbst *nie: Widerspiegelung* der kompletten Realität des Gegenstandes. *Auch nicht: Ausschöpfung* aller Möglichkeiten der Erkenntnis des Gegenstandes. Daher *auch nicht: Ausschließlichkeit* des Wahrheitsanspruchs im Verhältnis zu anderen, konkurrierenden Theorieunternehmen. *Wohl aber: Universalität* der Gegenstandserfassung in dem Sinne, daß sie als soziologische Theorie *alles* Soziale behandelt und nicht nur Ausschnitte." Hierdurch sind sicherlich konkurrierende Theorien als soziale Phänomene systemischer Kommunikationsprozesse und ihrer gesellschaftshistorischen Veränderungen eingeschlossen. Noch konkurrenzfähige Theorien, müssen nach Luhmanns Einschätzung also solche Theorien gleicher theoretisch funktionaler Leistungsfähigkeit sein. Vgl. Luhmann, Niklas (1982). *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main. S. 9-11

tätsdenkens verhaftet sind, geleitet ihn zu einer Position, die neueren Erkenntnisbedingungen zumindest korrespondiert.

Ihm zur Folge führen einerseits sowohl z.B. objektivistisch-strukturalistisch ansetzende Theorien, die das Soziale lediglich als mechanisch zu thematisierenden und nomologisch fassbaren Tatsachenverhalt im Sinne einer Sozialphysik begreifen können, wie auch andererseits ihre, einer Hermeneutik des Sozialen zuneigenden, phänomenologisch ausgerichteten Gegenpole, welche sich eher auf eine "Analyse der Primärerfahrung der Sozialwelt als eines unmittelbaren Verstehens"<sup>78</sup> verstehen, jeweils zu reduktionistischen Verknappungen der empirischen Gegenstandsergründung und theoretischen Fassung des Gegenstandes. Ihnen möchte Bourdieu eine "Theorie der Praxis als Praxis" entgegensetzen.<sup>79</sup> Denn die orthodoxen Strömungen der Soziologie erzeugen, jeweils für sich besehen, den Grundcharakter des Sozialen verzerrende Effekte in der wissenschaftlichen Wahrnehmung und Erforschung des regionalontologisch von ihnen jeweils spezifisch anvisierten Phänomenbereichs.<sup>80</sup>

Verkürzt dargestellt, führen die subjektivistischen Varianten dazu, lediglich den schöpferisch konstruktiven Aufbau eines sinnhaften Bezugs zur Welt durch Subjekte und ihre hierfür notwendigen Vermögen hervorzuheben. Sie sind also dermaßen auf die Aufklärung der kreativ-konstruktiven Fertigkeiten konzentriert, dass ihnen die Subjekte hierbei vorwiegend potenziell autonom erscheinen und verschatten hierdurch den Determinationseinfluss, welchen schon historisch gewachsene, in sozialen Strukturverhältnissen liegende Dispositionen auf die Strukturierung ihrer Selbstwerdung ausüben und somit die strukturellen Bedingungen eines sozialen aber historisch kontingenten Apriori ihrer konkreten Seinsmöglichkeiten im schon immer irgendwie konfiguriert seienden Sozialen bedeuten.<sup>81</sup> Die strukturalistisch-objektivistische Perspektive geht, Bourdieu zufolge, demgegenüber zu stark von einer Konzentration auf transsubjektive Bedingungen sozialer Strukturverhältnisse

---

<sup>78</sup> Vgl. Bourdieu, Pierre (1993). *Sozialer Sinn*, Frankfurt am Main. S. 52.

<sup>79</sup> "Die Theorie der Praxis als Praxis erinnert gegen den positivistischen Materialismus daran, daß Objekte der Erkenntnis *konstruiert* und nicht passiv registriert werden, und gegen den intellektualistischen Idealismus, daß diese Konstruktion auf dem System von strukturierten und strukturierenden Dispositionen beruht, das in der Praxis gebildet wird und stets auf praktische Funktionen ausgerichtet ist. [...] Man muss sich dem *Strukturalismus* entziehen, zu dem der Objektivismus als notwendiges Moment des Brechens mit der Ersterfahrung und des Konstruierens objektiver Verhältnisse zwangsläufig führt, wenn er diese Verhältnisse hypostasiert, indem er sie als außerhalb der *Geschichte* von Individuen und Gruppen vorgebildete Realität behandelt. Deswegen braucht man nicht zurück in den Subjektivismus zu verfallen, der mitnichten erklären kann, warum die Sozialwelt notwendig so sein muß: um dies zu können, muß man sich darauf besinnen, daß die Praxis der Ort der Dialektik zwischen *opus operatum* und *modus operandi*, von objektivierten und und einverleibten Ergebnissen der historischen Praxis, von Strukturen und Habitusformen ist." Vgl. ebd. 98.

<sup>80</sup> "Die scheinbare Antinomie der beiden Erkenntnisweisen kann also nur dann unter Wahrung der Errungenschaften beider überwunden werden, wenn die wissenschaftliche Praxis einem Erkennen des »Erkenntnissubjektes« untergeordnet wird, also einer im wesentlichen *kritischen Erkenntnis* der Grenzen jeder theoretischen Erkenntnis, sei sie nun subjektivistisch oder objektivistisch, die alle Merkmale einer *negativen Theorie* aufweisen würde, wäre da nicht die eigentliche wissenschaftliche Wirkung die sie erzeugt, indem sie genau die Fragen erzwingt, die von jeder wissenschaftlichen Erkenntnis verdeckt werden. Die Sozialwissenschaft muß nicht nur wie der Objektivismus mit der eingeborenen Erfahrung und der eingeborenen Darstellung dieser Erfahrung brechen, sondern außerdem in einem zweiten Bruch die mit der Position des »objektiven Beobachters« untrennbar verbundenen Voraussetzungen in Frage stellen. Der *Interpretation* der Praktiken verhaftet, neigt dieser nämlich dazu, die Grundlagen seiner Beziehung zum Objekt in dieses einzubringen, was unter anderem durch den Vorrang belegt wird, den er der Funktion von Kommunikation und Erkenntnis einräumt und der ihn verleitet, Interaktion auf rein symbolische Tauschvorgänge zu reduzieren. Erkenntnis hängt nicht nur, wie dies ein elementarer Relativismus lehrt, von dem besonderen Standpunkt ab, den ein »räumlich und zeitlich festgelegter« Beobachter zum Objekt bezieht". Vgl. ebd. 53.

<sup>81</sup> Die Position, gegen die sich Bourdieu hier veranschaulichend wendet, ist diejenige Satres. Vgl. ebd. S. 79-96.



aus und lässt das Verhalten sozialer Akteure daraufhin so erscheinen, als ließe es sich schlicht als Realisation von Gesetzmäßigkeiten deuten, die einen von den subjektiven und kollektiven Sinnbezügen und Interpretationsleistungen unabhängigen Stellenwert hätten.<sup>82</sup> Die objektivistischen Ansätze verlieren also kausale Effekte der sinnkonstitutiven Vermögen sozialer Akteure und die subjektivistischen solche aus den Augen, welche die Subjekte durch Sozialisation in ein gesellschaftliches Milieu hinein erfahren und ihre habituellen Dispositionen prägen. Ein angemessener Ansatz müsste folglich in einer austarierenden Relationierung beider Pole aufzufinden sein.

Was aufgrund der jeweils limitierten Perspektiven beider Strömungen verdeckt wird, ist nach Bourdieu das rekursive Ineingreifen einer Grundrelation im Sozialen, die zwischen zwei Ordnungsbereichen des Erkenntnisobjektes besteht und nur insgesamt betrachtet das tatsächliche Spektrum sozialer Prozesse und deren eigentlichen Charakter abzubilden ver spricht. Die von ihm, den reduktionistischen Ansätzen entgegen, vertretene Grundrelationen fußt auf der Anschauung, dass die nicht zu hintergehenden Ausgangsbedingungen von Akteuren dadurch zu kennzeichnen sind, dass die eher den materialen Bedingungen zuzuschlagenden Aspekte (z.B. von Klassenlagen und Machtverhältnissen) in strukturierten Feldern des Sozialen immer schon zusammen mit einem Raum intersubjektiv konstruierter und sich objektivierend auch in den Strukturierungen der materialen Bedingungen niederschlagenden Sinngehalten in Gleichursprünglichkeit gegeben sind, welche die Subjekte inkorporierten und daraufhin leibgebunden sowohl reproduzieren aber unter Umständen auch im Kontext eines kritischen Willens zur Veränderung ungerecht empfundener Verhältnisse variieren können. Hierbei kann der Moment des "Variieren-Könnens" eine Veränderung der transsubjektiv determinierenden Strukturen materialer sozialer Umstände zur Folge haben, was allerdings voraussetzt, dass neue Interpretationsformen gegebener Verhältnisse dazu gebracht werden, kollektiv tragfähige und somit Wirkung entfaltende symbolische Repräsentationsbestände des Sozialen zu etablieren.

Schaffen es viele der traditionellen Theorien nicht, wegen ihres durch ihre Grundansichten bedingten Fetischismus für nur einen Methodentyp (entweder qualitativ oder quantitativ), beide Seiten dieser von Bourdieu angenommenen Grundrelation des Sozialen empirisch zu befragen und immunisieren sie sich hierdurch gegenüber einer durch empirische Ergebnisse der Gegenseite erzeugten Selbstaufklärung, plädiert Bourdieu für einen theoretisch reflektierten und abgedeckten Ansatz multipler Methoden, die nur in ihrer steten Verschränkung beider ineinandergreifender Seiten dem Sozialen gerecht werden können und sowohl empirische wie auch theoretische Elemente wissenschaftlicher Tätigkeit in eine Beziehung gegenseitiger kritischer Reflexivität überführen. Sowohl entgeht er hiermit Kurzschlüssen eines bei beiden Methodenpolen angelegten starren Methodologismus, welcher es nur dürftig versteht, die erhobenen Daten theoretisch zu synthetisieren, oder gar vermittelt eines fadenscheinigen Glaubens an die Reliabilität vorwiegend wissenschaftstechnischer Verfahren der Erhebung meint, dass schon solche theoretisch gewonnenen oder angewandten Begriffe valide seien und adäquate Sozialtheorie bedeuteten, insofern sie sich zu einem Testdesign operationalisieren lassen würden, als auch eines entweder objektivistischen oder subjektivistischen Theoretizismus, der seine Begriffe und Perspektiven derart reifiziert, dass die Wahrnehmung des Phänomenfeldes daraufhin auf die Ansprüche der vertretenen Denkmodelle zurechtgebo-

---

<sup>82</sup> Vgl. ebd. S. 57-79

gen werden. Bei Bourdieu hingegen werden beide Ebenen (theoretische und empirische) wie ebenfalls die Seiten der Ebenen (Subjektivismus und Objektivismus/ quantitative und qualitative Forschung) wissenschaftlicher Betätigung in Einem so miteinander verschaltet, dass zwischen verschiedenen Vereinseitigungen theoretischer und methodischer Ansätze und Zugänge ein kritisch reflexiver Ausgleich möglich wird, wodurch sich seine wissenschaftlichen Ergebnisse und Verfahren potenziell einer inneren Dynamik der Umstrukturierung und Anpassung aussetzen. Methodische und begriffliche Anstrengungen zirkulieren und variieren sich in Ausgleich mit den durch sie bloßgelegten aber zugleich auch konstruierten Ansichten in Anwendung auf den Objektbereich im Wechselspiel miteinander.

So bilden seine theoretischen Konzepte (über soziale Felder, Kapitalien und Habitus), die von ihm lediglich als theoretische Instrumente offener oder relationaler Begrifflichkeit verstanden werden, jeweils für sich gesehen eine Seite der doppelten Realität des Sozialen ab, in deren theoretischer und immer wieder neu auszuhandelnder Synthese sich das Wesen des Sozialen approximativ erst voll zeigen oder zum Ausdruck bringen lässt. Die Instanz der empirischen Kontrolle und Verfeinerung seines theoretischen Instrumentariums leistet sodann eine auf die theoretisch gefassten Erfordernisse der jeweiligen Objektdimension abgestimmte Methodenauswahl und invers. Diese an sich praxeologisch ausgerichtete Form der Theoriegenese und ihrer Weiterbildung führt Bourdieu im Kontext seiner intimen Verknüpfung der beiden Ebenen wissenschaftlicher Tätigkeit auf jeder von ihnen zu speziellen Positionen, die jedoch nur im Gleichklang Sinn machen: auf theoretischer Ebene zu derjenigen einer reflexiven Anthropologie und auf methodologischer zu der eines methodologischen Relationalismus.<sup>83</sup>

Infolge dieser Justierungen gewinnt und konkretisiert Bourdieu seine theoretischen Konzepte aus empirischer Beschäftigung mit konkreten Gegebenheiten und in Abstimmung mit erhobenen Daten heraus, optimiert hierfür jedoch moderierend die divergenten methodologischen und theoretischen Strömungen innerhalb der Sozialwissenschaften und steht insofern der Neigung des Szientismus dazu, vom positiv Gegebenen auszugehen, zumindest sehr nahe. Seine Theorie ist verhältnismäßig konsistent (wenn auch hier wieder in einem Metasinne, da ihre Begriffe im Kontext des Versuches relational zu denken gebildet sind und er dadurch gerade der positivistischen Variante einer Sozialphysik zu entgehen versucht)<sup>84</sup> und

---

<sup>83</sup> Das geht aus vielen Einleitungen der Bücher Bourdieus hervor [vgl. z.B. Bourdieu, Pierre (1974). *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt am Main. S.7-42; Bourdieu, Pierre (1993). *Sozialer Sinn*, Frankfurt am Main. S. 47-57], wurde jedoch in einem mit Wacquant zusammen herausgegebenen Buch am prägnantesten in all seinen Konnotationen herausgearbeitet [vgl. Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loic J.D. (2006). *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt am Main].

<sup>84</sup> Was es bedeutet, vermittels offener theoretische Begriffe relational zu denken, macht Bourdieu anschaulich, indem er über die Verwendung seines Feldbegriffes und deren von Ernst Cassirers *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* inspirierten Hintergründe aufklärt [vgl. Bourdieu, Pierre/ Waquant, Loïc J. D. (2006). *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt am Main. S. 124-147]. Ein jedes soziales Phänomen ist das Produkt aus sich stabilisiert habenden oder in Veränderung begriffenen Relationen feldspezifisch zu analysierender Elemente. Theoretische Begriffe (wie bei Bourdieu z.B. Feld, Kapital oder Habitus) müssen also offen genug ausgelegt sein, damit sie auf die besonderen Konfigurationen sozialer Phänomene so angewendet werden können, dass sie ausreichend flexibel sind, um übertragbar zu sein und selbst der Wandel eines Feldes über sie rekonstruierbar und greifbar bleibt. Sie müssen jedoch, um als theoretische Begriffe fungieren zu können, dennoch Konzepte transportieren, die in genereller Weise Erklärungskraft besitzen. Wären die Begriffe zu speziell auf den jeweiligen Sachverhalt zugeschnitten, so würden sie keine theoretische Hinsicht auf den Gesamtgegenstand ermöglichen. Generalisierten sie die Erklärungen bezüglich eines besonderen Phänomens hingegen über die im Sozialen bemerkbare Varianz so hinweg, dass sie daraufhin Gesetze des Sozialen insgesamt auslegten, so sind sie zu eng, da sie die Regelmäßigkeiten im Rahmen solcher verknappend auslegten, die nur für einen Ausschnitt des Sozialen gelten.

stehen in starker Ableitungs- und Abhängigkeitsverbindung mit empirischen Daten. Bourdieus Ansatz befindet sich insofern direkt mit vielen Kriterien szientistischer Legitimation wissenschaftlichen Wissens und seiner Gewinnung in Übereinstimmung.

Dennoch sind in den Justierungen von Bourdieus gegenstandsbezogenen Analysen intentionale Spuren und Interpretationsfilter bemerkbar, welche der ideologiekritischen Tendenz des historischen Materialismus oder des Erkenntnis skeptizismus der Postmoderne, zumindest bezüglich bestimmter Tendenzen vermeinbar, nahe stehen, was zu einer ironisierenden Wendung ihrer wissenschaftlichen Ergebnisse bezüglich sozialer Bedingungen akademischer Wissensproduktion beiträgt. Denn einerseits, weisen sie empirisch belegt und in sozialtheoretische Konzepte, mit theoretisch verallgemeinerbarer Tragfähigkeit versehen, übertragen nach, dass die soziale, aber eben auch gerade wissenschaftliche Form der Wissensproduktion auf irrationalen Verhältnissen sozialer Ungleichheit und somit sozialstrukturell veranlagten Ungerechtigkeitswirkungen und Kämpfen um symbolische Macht aufruht. Dies legt nahe, dass es sich hierbei vielleicht sogar an sich um einen theoretisch anzunehmenden, generellen Zug des Sozialen handeln könnte, der noch für die sich als rational und objektiv vermeinende Doxa wissenschaftlicher Wissensproduktion transparent nachgewiesen werden kann und gemacht werden muss. Sie scheinen hiermit jedoch nicht auch eine direkte Kritik der so problematisierten sozialen Erkenntnisbedingungen derart zu verbinden, wie sie von z.B. Marxens Erkenntnisstandpunkt (oder genereller von einem noch philosophisch getragenen Vernunftanspruch aus) noch unmittelbar erforderlich gewesen wäre. Kritik scheint bei Bourdieu vielmehr eine vorwiegend subversive, nicht in voller Transparenz zu beanspruchende Wirkung entfalten zu müssen. Dies gilt, insofern sie ihre irritierenden Ergebnisse nämlich unter Kriterien szientistischer Wissenschaftsverhältnisse rechtfertigen muss. Da diese Kriterien jedoch dem spekulativen Impetus dialektischer Erkenntnisorientierungen agonal gegenüberstehen, driften die kritischen Impulse Bourdieus in einen Graubereich szientistischer Legitimitätsspielräume ab. Wenn sich Bourdieu soziologisch objektiv und rational dem Phänomen der sozialstrukturellen Bedingtheiten des Feldes akademischer Wissensproduktion zuwendet, so entwickeln seine Ergebnisse irritierende Impulse und zwar genauer bezüglich derjenigen Rationalitätsunterstellung wissenschaftlicher Selbstzuschreibungen, denen sie sich formal verpflichtet zeigen. So bringt er in Andeutung, dass die Wertorientierung, an der er sich ausrichtet, als adäquat eingeschätzt werden könnte, jedoch gerade diejenigen Bedingungen ihrer real sozialen Umsetzung defizitär erscheinen. Er bricht somit zwar nicht unmittelbar mit den konventionell szientistischen Kriterien wissenschaftlicher Erkenntnisorientierung, stellt hierdurch aber letztlich radikal die gelebte Doxa der Wissenschaftsakteure in Frage, welche darauf beruht, dass man in den konkreten Gegebenheiten der eigenen sozialen Praxis jene Voraussetzungen der Wertentsprechung schon realisiert und sich selbst in Deckung mit ihnen stehend sieht, über welche sich die Akteure ihren im Feld legitim erscheinenden Status zuschreiben. Hiermit etabliert sich eine Komponente in seinem Denken, welche die Diskrepanz zwischen konkret Seiendem und Vorstellungen idealen sozialen Seins zumindest anzudeuten und auszudrücken versucht, wodurch seine Variante von Kritik genau zwischen der Passivität vorwiegend detektierender, szientistischer Erkenntnis und der Aktivität einer, auf einen idealen Punkt hin ausgerichteten, mitgestaltend philosophisch spekulativen Erkenntnis zu lokalisieren ist. Dies kann von ihm jedoch nicht eindeutig und luzide kommuniziert werden, insofern er

hierdurch offensichtlich dem Maßstab der Wertneutralität widersprechen würde, welcher ein markanter Bestandteil der szientistischen Legitimitätszuschreibung ist.

Diese Einordnung ergibt sich mehr aus Zwischentönen, welche meist dort gesetzt werden, wo Bourdieu nicht aus einer rein wissenschaftlichen Rolle heraus spricht. Soziale Ungleichheit wird hierdurch somit jedoch auch mehr zu einem rein deskriptiven Begriff der Theoriesprache und machtheoretische Annahmen zu schlichten Analyseinstrumenten realer Verhältnisse, zumindest im Kontext ihrer wissenschaftskonformen, performativen Präsentation. Dennoch wird hierdurch zugleich auch aufklärend mit Illusionen gebrochen, wodurch Bourdieu den szientistisch selbstverständlichen Erkenntnisinn zu unterwandern scheint, da hierdurch der Anspruch auf Rationalität und Objektivität gängiger Wissenschaftsperspektiven doch zumindest infrage gestellt werden kann.

Die Impulse zur Kritik epistemologisch relevanter Tragweite sind also noch in Ansätzen bemerkbar, ihre tatsächlich philosophische Funktion der Abwägung vernünftiger Erkenntnisbedingungen geht jedoch gleichfalls fragmentarisch verloren, sodass dem kritischen Gebaren eine vorwiegend rein deskriptive Konnotation im Kontext seiner wissenschaftlichen Darstellung verbleibt, welcher aber dennoch die Voraussetzungen wissenschaftlicher Wissensproduktion zu irritieren im Stande ist. Dies gilt jedoch nur dann, sollte die szientistische Wissensproduktionsform unter Idealen eine Bewertung finden, welche die szientistische Perspektive selbst nicht mehr recht tragen kann, insofern eine solche in ihr auch nicht mehr unmittelbar legitim vorgesehen ist. Ein potenziell reflektierbarer Vernunftanspruch von Erkenntnis wird hier für die eigene Wissenschaftstätigkeit eliminiert, jedoch nicht ohne Kontakt zu den Elementen seiner Ursprünge und Einflüsse in Resten zu bewahren. Somit weist Bourdieus Standpunkt eine schwer zu fassende Ambivalenz auf, da in ihm Tendenzen beheimatet sind, die erkenntniskritisch gegen die konkreten Verhältnisse szientistischer Wissensproduktion gerichtet sind, er jedoch seine eigenen Ergebnisse in Übereinstimmung mit den in diesen Verhältnissen Geltung besitzenden Kriterien rechtfertigt und ihre symbolischen Legitimationspfade nutzt.

Zu Habermas und Foucault werden nun nur allgemeiner bleibende Charakterisierungen folgen, da ihnen im Rahmen der Arbeit noch eine umfassendere Beachtung zukommen wird. An dieser Stelle müssen grobe Tendenzbestimmungen leider ausreichen.

Die soziologisch sozialtheoretischen Erwägungen von Habermas operieren in einer permanenten Fühlung zu und Suche nach soziologisch sozialtheoretisch ausweisbaren Verankerungspunkten von Grundlagen vernünftiger Erkenntnis und ihren sozialen und anthropologischen Voraussetzungen und sind insofern einem konservativeren philosophischen Grundverständnis von Erkenntnis noch verbunden. Sie gehen allerdings nicht mehr aus einem metaphysisch geprägtem Identitätsdenken hervor, welches noch das Primat der theoretischen vor der praktischen Erkenntnis aufweisen würde, sondern gehen auch von Ergebnissen der Realwissenschaften aus, um von ihnen aus Bedingungen der Möglichkeit vernünftiger Zustände für Erkenntnis abwägen zu können.<sup>85</sup> Man könnte eventuell davon sprechen, dass seine Refle-

---

<sup>85</sup> Dies gilt natürlich auch in die andere Richtung, wenn Philosophie damit beginnt, das Soziale in dieser Geltung wahrzunehmen. Gar gibt es die Tendenzen dazu, belehrt vom soziologischen Denken, seinen Einsichten und seiner Sensibilität für die Kontingenz und soziale Bedingtheit menschlicher Orientierungen, nach Möglichkeiten einer weiterhin akzeptablen Auffassung von Philosophie und ihrer Aufgabe zu fragen. Dies gilt insbesondere für Grenzgänger zwischen Philosophie und Soziologie, wie z.B. für Jürgen Habermas. Er tritt zwar mit einem ursprünglich philosophischen Interesse an Auseinandersetzungen mit dem Gegenstandsfeld des Sozialen heran,

xion über Erkenntnis realistisch-spekulativ ausfällt. In der soziologischen Rezeption des Denkens von Jürgen Habermas steht meist der Inhalt des zwei Bände umfassenden Werks *Theorie des kommunikativen Handelns* im Vordergrund.<sup>86</sup> Dies liegt auch auf der Hand, da er in ihm eine umfassende Auseinandersetzung mit Abschnitten der geschichtlichen Entwicklung soziologisch sozialtheoretischen Denkens und Behandlungen einiger seiner zentralsten Vertreter (z.B. Weber, Durkheim, Mead, Parsons, Luhmann, Positionen marxistischer Ansätze und anderen) vornimmt und über kritische Behandlungen ihrer Beiträgen hinweg seinen formalpragmatischen Theorieansatz und sein Konzept der Ausdifferenzierung von Lebenswelt und Systemen in modernen Gesellschaften entwickelt. Dennoch, auch wenn aus diesem Werk eine spezielle handlungstheoretisch-sprachpragmatische Variante und auch ein sozialontologisches Konzept moderner Gesellschaften entnommen werden kann, stehen die Ausarbeitungen dieser sozialtheoretisch relevanten Ansätze unter dem Vorhaben der Entwicklung einer vernunftorientiert epistemologischen Kalibrierung unter Zuständen moderner Gesellschaftsverhältnisse (dieses philosophische Interesse geht auch sehr klar aus der Einleitung der TkH hervor). Es ist nicht als rein objekttheoretischer Beitrag zur Sozialtheorie zu werten, sondern steht im Kontext eines philosophischen Projektes, welches die Möglichkeitsspielräume und rechtfertigenden Bezugspunkte zur Ausarbeitung einer Perspektive vernunftorientierter Erkenntnis und hierfür vorausgesetzter sozialer Kommunikation unter Bedingungen moderner sozialer Lebensverhältnisse abmessen möchte. Seine philosophische Rahmung findet dieses Werk deswegen auch im Kontext von Beschäftigungen mit Transformationengeschehnissen philosophischer Gesichtsfelder, welche sich parallel zu den Strukturierungsprozessen moderner Gesellschaften entwickelten, wobei sich ihre Perspektiven auf den philosophischen Gegenstand der Vernunft und der Erkenntnis gewandelt haben. Im Zusammenhang dieser beiden theoriegeschichtlichen Stränge, kann er nachvollziehen, dass ein Wandel der Gesellschaft mit einem Wandel von Konzepten verbunden ist, welche einerseits in sozialtheoretischer Dimension die theoretischen Auslegungen der Objekte des sozialen Akteurs und den des Sozialen insgesamt angehen und andererseits hiermit in philosophischer Dimension solche der Erkenntnis und der Vernunft. Von hier aus kann er sodann fragen, unter welchen Orientierungsvoraussetzungen vernünftige Erkenntnis unter den variierten Umständen moderner Gesellschaften möglich ist, wo ein mit ihr verbundener Anspruch seine Grenzen an den Existenzbedingungen von Subjekten in modernen Gesellschaften findet und welche Maßnahmen getroffen werden müssten, damit der philosophische Zielpunkt vernunftorientierter Erkenntnis nicht verloren geht, bzw. unter welchen sozialtheoretischen und philosophischen Gesichtspunkten neueren Datums ein Bezug zur Vernunftdimension von Erkenntnis und ihren praktisch umzusetzenden Anforderungen bewahrt werden kann.<sup>87</sup>

Eine eher postmoderne Orientierung, in ihrer generell kritischen Bezugnahme auf Spielarten logozentrisch kalibrierten Denkens, kommt z.B. in sozialtheoretischer Relevanz

---

löst hierbei jedoch die Grenzen von Philosophie zur Soziologie genauso auf, wie es invers gilt [vgl. zur Tendenz dieser Auflösung bei Habermas z.B.: Jürgen, Habermas (1971). *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main. S. 15-37]. Vollkommen vollzogen wird diese Auflösung jedoch erst in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* [vgl. Habermas, Jürgen (1995). *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main].

<sup>86</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (1995). *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main.

<sup>87</sup> Einige philosophische Auseinandersetzungen, welche die sozialtheoretische Komponente flankieren, sind: Habermas, Jürgen (1979). *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main; Habermas, Jürgen (1979). *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main; Habermas, Jürgen (1988). *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main; Habermas, Jürgen (1999). *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt am Main.

sehr transparent in der Diskursanalyse Michel Foucaults und ihrer "methodologischen" Spezifizierung als Forschungstechnik zum Tragen.<sup>88</sup> Wenn zuvor von einer komparatistischen Bezugnahme die Rede war, welche die postmodernen Züge im Denken Foucaults verständlicher zu machen in der Lage sein sollte, so kann hier zumindest auf einige Parallelen hingewiesen werden, die sich zwischen den Auffassungen von Foucault und Derrida andeuten lassen. Derrida z.B. sagt im Zusammenhang seiner Überlegungen bezüglich der auszuarbeitenden Möglichkeiten und dem Charakter einer Schriftwissenschaft, einer "Grammatologie":

"Man ahnt bereits, daß der Phonozentrismus mit der historischen Sinn-Bestimmung des Seins überhaupt als *Präsenz* verschmilzt, im Verein mit all den Unterbestimmungen, die von dieser allgemeinen Form abhängen und darin ihr System und ihren historischen Zusammenhang organisieren (Präsenz des betrachtenden Dinges als *eidōs*, Präsenz als Substanz/ Essenz/ Existenz [*ousia*], Präsenz als Punkt [*stigma*] des Jetzt oder des Augenblicks [*nun*], Selbstpräsenz des cogito, Bewußtsein, Subjektivität, gemeinsame Präsenz von und mit dem anderen, Intersubjektivität als intentionales Phänomen des Ego usw.). Der Logozentrismus ginge also mit der Bestimmung des Seins des Seienden als Präsenz einher. Auch im Denken Heideggers fehlt dieser Logozentrismus nicht ganz: er hält es vielleicht noch in der Epoche der Onto-Theologie, jener Philosophie der Präsenz: eben *der* Philosophie, gefangen. Das könnte bedeuten, daß man aus einer Epoche, deren Abschluss umrißhaft sich bereits abzeichnen lässt, doch nicht herauszutreten vermag. Die Bewegungen der Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit zu einer Epoche sind zu subtil, die damit verbundenen Illusionen zu verführerisch, als daß sich hier eine Entscheidung treffen ließe. Die Epoche des Logos erniedrigt also die Schrift, die als Vermittlung der Vermittlung und als Herausfallen aus der Innerlichkeit des Sinns gedacht wird."<sup>89</sup>

Ohne hier auf die in dem Zitat steckenden Anspielungen auf Varianten metaphysischer Aufladung im logosorientierten Präsenzdenken der Philosophie eingehen zu müssen, kann man ihm dennoch den zentralen Aspekt entnehmen. Derrida ging es um die Entwicklung eines Zuganges zum Phänomen Schrift, welcher, in Folge einer Kritik an den phonozentristischen, dem Präsenzdenken noch verhafteten philosophischen Sprachauffassungen, eine sehr radikale Form "positivistischer" Justierung zu finden versucht, deren Grundhaltung sich zu seiner Zeit schon in Schwangerschaft zu befinden scheint, jedoch eventuell nie wirklich ihre vollkommene Realisierung zu finden befähigt sein könnte. Diese antimetaphysische Hinwendung zu einer "wissenschaftlichen" Auseinandersetzung mit dem Phänomen Schrift führt zugleich jedoch zu einem Verlust aller philosophischen Ansprüche der Erkenntnis, auch derjenigen, die dem Szientismus seinen ihm legitimierenden Sinn verleihen, da jeder Versuch theoretischer Erklärung letztlich darauf zuläuft, das Sein des Seienden eines Gegenstandsgefüldes nomologisch zu bestimmen. Die Radikalität des sich hier entfaltenden "Positivismus" liegt in der Möglichkeit der Überwindung eines letztlich auch noch in seiner szientistischen Variante angelegten Präsenzdenkens.<sup>90</sup> Es ist die Variante eines "Positivismus", der eine Objektivität mobilisiert, welche jede Form einer Wissenshoffnung unterminiert, insofern man vermeinen könnte, Sein in seiner Eigentlichkeit zur Abbildung verhelfen zu können, woraus als objektiv noch zu ergatternde Erkenntnis letzten Endes resultiert, dass die Hoffnung auf eine Erkennt-

<sup>88</sup> Vgl. Foucault, Michel (1974). *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main; Foucault, Michel (1981). *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main.

<sup>89</sup> Vgl. Derrida, Jacques (1983). *Grammatologie*, Frankfurt am Main. S. 26-27.

<sup>90</sup> Das diese Bewegung auch gegen zentrale Elemente der konventionalisierten Erkenntnisauffassung des zumindest naturwissenschaftlich geprägten Szientismus läuft, kann man anhand folgender Seiten nachvollziehen: vgl. ebd. S. 12-15.

nis, die in einer irgendwie und irgendwo spezifisch angelegten Präsenz von allgemeinen Prinzipien der Möglichkeit vernünftiger Ordnung von Seiendem angelegt sein könnte, eine konstante Illusion bedeutet. Die Erkenntnis dieser radikalisierten Objektivität ist in paradoxer Wendung nun, und das zeichnet postmodernes Denken in gewisser Weise aus, dass jeder Erkenntnisanspruch in sich brüchig ist und jede konkretere Erkenntnisperspektive, die sich durchzusetzen begann, eine historisch und kulturell sich verstetigt habende Form bedeutet und, aufgrund eben gerade dieser attestierten Fragilität, immer auch selbstzersetzende Momente mit sich führt. Foucaults Denken ist nun ein spezielles sozialtheoretisches Exemplar dieses Modus. Dies wird gerade daran kenntlich, wenn man seine Darstellungen unterschiedlicher Epistemen und ihrer mehr kontingent verlaufenden historischen Transformationen in *Die Ordnung der Dinge* betrachtet und versucht nachzuvollziehen, welche erkenntniskritischen Hintergrundannahmen bei ihm wirksam werden mussten, um überhaupt seine spezielle diskursanalytische Sichtweise zum organisierten Vollzug zu bringen. Aus der *Archäologie des Wissens* gehen hingegen noch stärker die in bestimmten sprachtheoretischen Ansätzen bestehenden Überschneidungen zwischen Derrida und Foucault hervor, wenn der Letztere z.B. die Bedeutung des Autors oder des Werks für seine Diskursanalyse annulliert, die noch an Traditionen subjektzentrierten Präsenzdenkens anschließt, und hierdurch zur Ausformulierung einer Methodologie überleitet, die sich auf die empirische Offenlegung von Formationsdynamiken konzentrieren kann, welche systemisch konfigurierte Referenziale diskursiver Sinnfixierung bilden, von denen alle sowohl transsubjektive Wirkungen aufweisen, zugleich jedoch soziale Prozesse objektivierender Sinnogenese nicht auf einen in sich abgeschlossenen Mechanismus ungebrochener Teleologie ihrer Ablaufgesetze verpflichten. Jede Konfiguration ist in gewisser Weise zur Transgression, aus sich heraus, in der Lage.

Hiermit findet man bei Foucault eine eher objektivistisch-positivistische und somit in gewisser Weise szientistisch erscheinende, sozialtheoretische Perspektive vor, wenn man sie im Kontext ihrer versuchten Gegenstandszuwendungsart betrachtet. Jedoch basiert diese Form der Gegenstandsbeschäftigung auf epistemologischen Voraussetzungen eines Erkenntniskepticismus, wodurch sie derart objektiv und positivistisch ist, dass jede Variante einer mit Universalansprüchen ausgestatteten Erkenntnisweise, auch eine solche der szientistischen Methodologie, in ihren Ansprüchen irritiert wird. Hierdurch entstehen, im Kontext dieser sozialtheoretischen Ausrichtung, objektiv wissenschaftliche Vorgehensweisen auch der empirischen Forschung, welche als objektiv zu bezeichnendes soziologisches Wissen erzeugen. Dessen Erzeugungsmethoden und ihre Ergebnisse sind jedoch keine, welche sauber unter Perspektiven traditionell szientistisch geprägter Erkenntnisvorstellungen und ihrem Legitimationsanspruch verarbeitet werden könnten, weil sie in gewisser Weise aus einer gegenkulturellen, erkenntnis- und gesellschaftskritischen Erkenntnishaltung heraus entstehen, die über beide Tendenzen gegen das szientistische Rationalitätsideal opponiert.

Gerade anhand von Schwierigkeiten bei Versuchen dazu, die Methodologie von Foucaults Diskursanalyse zu einer klaren Forschungsmethode z.B. der Soziologie hin zu operationalisieren, kann man dies nachvollziehen. Zwar widmet er sich in *Archäologie des Wissens* der Aufgabe, einer nachträglichen methodologischen Systematisierung dessen, was er zuvor eher intuitiv in *Die Ordnung der Dinge* oder *Wahnsinn und Gesellschaft* getan hat, nur ist hierbei zu fragen, ob diese Systematisierung überhaupt Sinn macht, vertritt man nicht zugleich auch Foucaults objekttheoretisch und philosophisch transgressive Prämissen, die zu

einer Abweichung von einem szientistisch geprägtem Methodologieverständnis Veranlassung geben würden, welches in der formalen Festlegung einer methodologischen Systematik eher eine normativ verbindliche Ausarbeitung rationalisierter Forschung und somit ihrer Auf-Dauer-Stellung versteht. Oberflächlich betrachtet wird Foucault hiermit zwar Ansprüchen an methodologische Stränge und Rationalisierung der Forschungsverfahren szientistischer Erkenntnishaltung gerecht (bzw. geht in die Richtung ihrer Erfüllung) und liefert eine Orientierung, welche nicht vollkommen aus den Spielregeln gängiger und als legitim empfundener Wissenschaftlichkeit herauszufallen scheint. Dennoch dient seine Methodologie der Aufdeckung von Prozessen und Kräften im Sozialen, welche gerade den Glauben an einheitliche Rationalitätsformen universaler Gültigkeit und an ein autonomes epistemisches Subjekt aufheben und seine historisch nachweisbare Brüchigkeit anzeigen sollen. In Gewisser Weise ist Foucaults Methodologie somit paradox gegen die Ansprüche gerichtet, welche szientistisch mit den formalistischen Präzisierungen von Methodologien erhoben werden. In starker Vereinfachung könnte man sagen, seine Methodologie ist mehr die praktische Anweisung dafür, gegenstandsorientierte Perspektiven freizuschalten, welche erkennbar machen, dass sich Phänomene des Sozialen jeder im Glauben an eine unverbrüchliche Rationalität der Erkenntnis-subjekte methodologisch fixierten Zugangsweise entziehen. Sie ist mehr eine Methodologie des Wegs zu einer elementaren Erfahrung, die anzeigt, dass alle letzten Erkenntnisse und formal aus ihnen abgeleiteten Orientierungen an sich brüchig sind und permanent Tendenzen ihrer Überschreitung transportieren. Somit ist Foucaults Methodologie, gemessen an den szientistischen Verneinungen bezüglich den Qualitäten methodologischer Systematisierung, eigentlich ein methodologisch eingeführter Ansatz zu einer organisierten Antimethodologie. Sie möchte die Transgression der herkömmlichen wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Sozialen fördern und tut dies unter Prämissen und Thesen, die in Anschlag bringen, dass konventionelle Annahmen über Erkenntnis, der epistemischen Subjekte und ihrer Vermögen wie auch Produkte der Wissensgenese die tatsächlichen Zustände verschatten. In seiner Methodologie verschafft sich dadurch schon die Anlage einer bestimmten erkenntniskritischen Sichtweise und ihrer sozialontologischen und anthropologischen Hintergrundannahmen insgesamt Ausdruck, welche ein transformiertes Verständnis von Erkenntnis, auch und gerade gegenüber einem szientistischen, vorausgesetzt in Anschlag bringt. Der Versuch, seine Methodologie im szientistischen Sinne dienstbar zu machen, ohne die feinen epistemologischen Verschiebungen mit zu vollziehen, welche diese in ihrer Grundperspektive bedingen und späterhin auch explizitere Ausarbeitung erfuhren, kann nur zu performativen Widersprüchen von Forschungsperspektiven führen, vertreten sie nicht explizit und bewusst auch eine angepasst variierte Erkenntnishaltung bei der Übernahme von Foucaults objekttheoretischen Ansichten. Sein diskurstheoretischer Ansatz steht in dem Zusammenhang einer transformierten Erkenntnishaltung und philosophischen Perspektive, welche sich notwendig einer szientistisch gerichtet verzweckten Operationalisierung in ihrer herkömmlichen Zielrichtung verweigern muss, akzeptiert man ihre sozialontologischen und epistemologischen Implikationen. Reduziert man diese hingegen weg und behält nur noch ihre formalen und begriffsstrategischen Verfahrensanweisungen zurück, um mit ihr szientistisch orientiert Forschung betreiben zu können, so gibt man hiermit das in ihr liegende Erkenntnisinteresse preis und man muss sich sodann fra-



gen, welchen wissenschaftlichen Sinn eine Anwendung dieses theoretischen Ansatzes im Kontext seiner szientistischen Entfremdung dann überhaupt noch aufweisen kann.<sup>91</sup>

Diese mehr beschreibenden Darstellungen eines Bereichs sozialtheoretischer Positionen, den man als ein gegenüber der szientistischen Perspektive bestehendes Heterogenitätsfeld von Erkenntnisperspektiven innerhalb der soziologischen Multiparadigmatik bezeichnen könnte, sollten veranschaulichen, dass es eben ein solches Feld darstellbar gibt. Dieses ist in sich selbst divers, jedoch verhältnismäßig homogen bezüglich ihrer Sperrungen dazu, sich einer szientistischen Erkenntnisperspektive vollkommen sauber subsummieren zu lassen. Bezüglich Habermas und Luhmann sollte für die hiesigen Belange ausreichend eindeutig geworden sein, dass sie mit ihren sozialtheoretischen und epistemologischen Sichtweisen Gesamtmodelle vertreten, die soziologiesierte Erkenntnismodelle anstreben, welche mit einer szientistischen Perspektive auf Erkenntnis inkommensurabel sind. Für Foucault fällt es schon etwas subtiler aus, da seine gegenstandsorientierte Beschäftigungsweise Ergebnisse erzeugen kann, die unter konventionell gesehenen Wissenschaftsstandards empirisch getestet werden können. Jedoch ist seine epistemologische Grundhaltung eindeutig eine solche, welche gegen Szientismus selbst rebelliert. Bei Bourdieu fällt dies noch eine Stufe subtiler aus, da er seine theoretischen und empirischen Ergebnisse weitestgehend in einem Rechtfertigungsfeld legitimiert, dass auf den ersten Blick szientismuskompatibel erscheint, der in ihm angelegten Rationalitätsform sogar affirmativ entgegenkommen kann. Hierzu soll deswegen noch kurz Genaueres gesagt werden.

Bourdieu scheint weitestgehend Übereinstimmungen mit der Linie szientistischer Rationalität und Objektivität bewahrt zu haben und diese in bestimmten Grenzen (aber nicht ohne Grenzüberschreitungstendenzen) auch verteidigen zu wollen.<sup>92</sup> Er gelangt jedoch, ver-

---

<sup>91</sup>Vgl. zur Problematik der forschungspraktischen Umsetzung der Diskursanalyse Foucaults: Defert, Daniel/Ewald, François (2009). *Michel Foucault Geometrie des Verfahrens*, Frankfurt am Main. S. 373-396; vgl. bezüglich der elementaren Anlagen dazu, dass Foucaults gesamtes Denken und damit auch schon dasjenige der Diskursanalyse darauf abzielte, einen Punkt zu initiieren, ab dem ein anderes, transgressives Denken und eine mit ihm verbundene transformierte Praxis, die mit dem dezidiert nachgewiesenen Verlust des Glaubens an ein unverbrüchlich epistemisches und dem Übergang zu Fragen des ethischen Subjekts seine Legitimation erfährt: Wilhelm Schmid (2000). *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, Frankfurt am Main. S. 101-163.

<sup>92</sup> Das zeigt sich bei Bourdieu sehr explizit in manchen Passagen folgender Arbeit: Bourdieu, Pierre (2004). *Science of Science and Reflexivity*, Cambridge. Hier sagt er beispielsweise: "Having indicated how the field has constituted itself, by setting up a control on entry and then constantly exercising that control through the very logic of its functioning, and without any transcendent normativity, one can derive a first consequence, which can be called normative, from this observation. The fact that producers tend to have as their clients only their most rigorous and vigorous competitors, the most competent and the most critical, those therefore most *inclined* and most *able* to give their critique full force, is for me the *Achimedean point* on which one can stand to give a scientific account of scientific reason, to rescue scientific reason from relativistic reduction and explain how science can constantly progress towards more rationality without having to appeal to some kind of founding miracle. There is no need to move outside history in order to understand the emergence and existence of reason in history. The closure upon itself of the autonomous field constitutes the historical principle of the genesis of reason and the exercise of its normativity. It is, it seems to me, because I have, quite modestly, constituted it as a historical problem – thus enabling (and forcing) myself to establish scientifically the fundamental law of the functioning of the scientific world – that I have been able to *resolve the problem* of the relationship between reason and history or the historicity of reason, a problem as old as philosophy and one which, especially in nineteenth century, has haunted philosophers." (vgl. ebd. S. 54). Anhand dieses Zitates wird Bourdieus prinzipiell affirmative Haltung gegenüber den in der wissenschaftlichen Orientierung liegenden Rationalitätspotentialen deutlich. Allerdings, das geht aus bestimmten Konsequenzen seiner wissenschaftlichen Analysen des Wissenschaftsfeldes sehr eindeutig hervor, tritt bei ihm latent ein Element dessen ins Zentrum, was man unter vernünftiger Erkenntnis verstehen könnte, welches sein Verständnis vernünftiger Erkenntnis mit sozial- und wissenschaftsethischen Komponenten versieht, welche den gesellschaftskritischen Unterton von Bourdieus Analysen verständlich werden

mittels seiner grundlagentheoretischen, objekttheoretisch und methodologisch modifizierten Ansichten und auch über diese vorbereitenden aber auch daraufhin gewonnenen empirischen Ergebnissen zu Punkten, ab denen er Verwerfungen zwischen legitimierenden Wertideen szientistischer Erkenntnis und ihrer Verwirklichung in den konkret sozialen Realisierungsformen wissenschaftlicher Wissensgenese in Andeutung bringt. Bei ihm wirkt daraufhin insbesondere die Soziologie eine zentral deliberative Funktion für die reflexive Selbsterhellung der Wissenschaftssubjekte im Generellen erfüllen zu können, welche dieser Diskrepanz potenziell, wenn nicht eine Auflösung, so doch zumindest eine Abschwächung angedeihen lassen kann. In Bourdieus Sinne klärt Soziologie über die irrational auf Ungleichheitsvoraussetzungen sozialer Klassenlagen und durch Unterschiede, die von den an Klassenlagen gebundenen Habitualisierungen von Akteuren ausgehen, gewirkten Effekte für den Zugang in die tatsächlich wirksamen sozialen Strukturgegebenheiten wissenschaftlicher Wissensgenese und somit die versteckt diskriminierenden Zugangs- und Erfolgchancen in diesem Bereich auf. In gewisser Weise bringt Bourdieu hiermit einen sich zwar historisch eventuell abschwächenden aber dennoch vorhandenen Widerspruch zum Ausdruck, welcher zwischen dem aufklärungsorientierten Selbstbild szientistischer Wissenschaftlichkeit und der Form ihrer realen Verwirklichung im sozial Gegebenen besteht und offensichtlich werden kann, wenn die Sozialphäre wissenschaftlicher Betriebsamkeit und ihre Statuskämpfe zum wissenschaftlichen Gegenstand gerade der Soziologie gemacht werden.

---

lassen und es einem versagen, behaupten zu können, Bourdieu stehe seinem wissenschaftlichen Gegenstand in vollkommen neutraler Werthaltung und Distanziertheit gegenüber. Bei ihm geht das, was man im obigen Zitat mit Vernunft übersetzen könnte, weit über eine solche Haltung hinaus, welche Objektivität in schlichter wissenschaftlicher Verfahrensrationalität liegend verortet, sondern geht stärker in die Richtung eines ethisch nicht uninteressierten Wissenschaftsethos. Gerade seine kritischen Auseinandersetzungen mit den sozialstrukturellen Bedingtheiten der Zugangs- und Erfolgsbeschränkungen des wissenschaftlichen Feldes heben dies, und das wird im eben angeführten Zitat leicht verschattet, hervor. Könnte man anhand des vorhergehenden Zitates noch vermuten, es ginge primär lediglich um einen Fortschritt z.B. des theoretisch inhaltlichen Wissen, welcher dadurch, dass die Teilnehmer am Wissenschaftsspiel ihren kritischen Perspektiven maximale Wirksamkeit verschaffen können, zu einer immer besseren Anpassung der sich bewährenden Wissensbestände an die realen Gegebenheiten führte, so deutet Bourdieus über seine Ergebnisse bezüglich der im wissenschaftlichen Feld bestehenden Spielregeln es an, dass im Rahmen ihrer praktischen und sozialstrukturell veranlagten Wirksamkeit Vernunft nicht vollkommen verwirklicht ist. Die Kraft seiner Kritik, welche er ihr durch objektiv gewonnene Forschungsergebnisse und ihrer theoretischen Einbettung verschafft, bezieht sich zwar auch auf die inhaltliche Unangemessenheit theoretischer Inhalte und Aussagen anderer Positionen, erhält jedoch ihre Brisanz gerade dadurch, dass sie die performativen Selbstwidersprüche offenlegt, welche zwischen den Selbstbildern (Zuschreibungen, welche die Legitimität des erworbenen Status auf Autonomie, Originalität, Vernünftigkeit und Selbstwirksamkeit des Subjekte zurückführen und dabei ungleichverteilte Startbedingungen vergessen machen) wissenschaftlicher Akteure und jenen Erfolg determinierenden Strukturvoraussetzungen bestehen, in welchen jene ihren Staus nur über ungleich verteilte Ausgangsbedingungen erwerben konnten, welche auf bestehende Klassendifferenzen zurückzuführen sind. Die Diskrepanzen werden sichtbar, bildet man die Karrierewege auf die bestehenden, strukturbedingten Opportunitätspfade ab, welche bestimmt habitualisierten Subjekten bessere Adaptionsvermögen verschaffen. Wenn sich, aufgrund dieser Verhältnisse, jedoch ein Selektionsgeschehen herstellt, welches hauptsächlich nur Subjekte bestimmter Klassenabstammung an Entscheidungspositionen gelangen lässt und hierdurch die maßgebenden Interpretationsperspektiven auf reale Weltgehalte schon weitestgehend prädestiniert sind, sind die erzeugten Ergebnisse (z.B. der wissenschaftlichen Wissensgenese) als in Grenzen irrational zu bewerten, insofern sich mögliche Wirksamkeit entfaltende Kritik auf diejenige beschränkt, die im Kontext einer weitestgehend homogenen Gruppe auftauchen kann. Rational wäre hingegen ein Zustand optimaler Durchlässigkeit, in dem Ansichten unterschiedlichster Provenienz in wechselseitiger Kritik und rationaler Aushandlung aufeinander treffen könnten, um sodann einen uneingeschränkt kollektiven Prozess der Verständigung zu gewährleisten. Die Bedingungen der Ermöglichung eines solchen Zustandes liegen jedoch in ethisch zu bewertenden Dimensionen sozialpolitischer Korrekturen, welche reale Gegebenheiten an jenen regulativen Idealen messen, an denen sich Akteure identifizierend messen und sich daraufhin einen auch selbst als legitim und verdient gewählten Status zuerkennen.

Wenn Bourdieu dies im Kontext seiner Wissenschaftstätigkeit auch mehr neutral zu konstatieren scheint und nicht in den normativ geladenen Modus radikaler Gesellschaftskritik (z.B. in der Manier Kritischer Theorie Frankfurter Schule oder des Marxismus) verfällt, sondern dem gegebenen szientistischen Rationalitätsformat ein latentes Veränderungs- und Lösungspotential zuerkennt, gerade dann, sollte die Soziologie über problematische Zustände Aufklärung leisten, ist seiner Sichtweise dennoch eine überaus kritische, wenn auch schwer zu fassende, Pointe innerhalb der neueren Erkenntnisatmosphäre eigen. Er kritisiert subtil nicht vollkommen absolut eine gängig idealtypisch fassbare Wertidee des szientistischen Erkenntnisstils und behauptet, dass dieser notwendig einer problematisch unvernünftigen Reduktion auf eine lediglich auf instrumentellen Rationalitätskalkülen basierende Defizitlage der Vernunft hin Vorschub leisten müsste, trägt aber zumindest umfangreich dazu bei, den real vorliegenden Zustand gegebener Verhältnisse der Wissensproduktion, bezüglich der über eine Wertidee der Erkenntnis mit aufgegebenen Ansprüche an den Verwirklichungsgrad realisierter Sozialbedingungen, grundlegend beanstanden zu können. Die über Bourdieus Einsichten gelieferte kritische Kapazität befindet sich somit nicht in der Tendenz zur kategorischen Negation ideeller Anlagen von fadenscheinig vertretenen Maximen der durchschnittlich wirksamen szientistischen Erkenntnisorientierung, sondern darin, dass sie das in der gelebten akademischen Praxis und ihren Strukturbedingungen Fadenscheinige offensichtlich werden lässt, wenn man sie direkter mit der wirklich realisierten Verfasstheit sozialer Umstände konfrontiert. Die Fadenscheinigkeit erscheint hier nicht so sehr als eine solche, welche Ansprüche ideologisch vorgaukelt, die den verschatteten Kernintentionen nach jedoch eigentlich nicht wirklich von den Anfangsbedingungen aus verfolgt werden könnten, sondern besteht vielmehr darin, dass man sich in einem Zustand als angekommen vermeint, der diesen Ansprüchen als schon realisiert gerecht werden würde. Die Bedingungen der real verwirklichten Praxis stimmen, von Bourdieus empirisch gewonnenen Ergebnissen aus betrachtet, schlicht nicht mit den einen ehrenwerten Anschein erweckenden Motiven überein und erhalten daraufhin Ideologiekarakter, auch wenn dieser mehr ein solcher reflexiv unkritischer Unbewusstheit über die flankierenden Effekte realer sozialer Feldwirkungen sein sollte und derjenige vollkommen fehlgesetzter Ansprüche. Hierbei darf Bourdieus Standpunkt also nicht mit einer grundsätzlichen Beanstandung der szientistischen Erkenntnismaßstäbe verwechselt werden, wie sie von vielen Vertreter der Kritischen Theorie angestrengt wird. Sie teilen jedoch Tendenzen marxistischer Färbung im Kern.

Egal ob man Bourdieus Überlegungen nun mehr dahingehend auslegen sollte, dass sie sich stärker mit der szientistischen Gesinnung in Übereinstimmung befinden oder nicht (der Autor ist hier selbst unentschlossen, da Bourdieus Position eben sehr subtil ausfällt), entwickeln seine Standpunkte eine nicht bloß theoretisch und methodologisch orthodoxe Ansichten revisionierende Tragweite, sondern in letzter Instanz eine solche, die latente Aufforderungen, in vorwiegend praktisch orientierter Hinsicht, zu einer Transformation der gegebenen Sozialverhältnisse des Komplexes der Wissensproduktion und dessen Initiationsbedingungen anstrebt und auch hervorrufen müsste, würde man seinen Ergebnissen für eine Bewertung realer Gegebenheiten folgen und versuchen wollen, die von ihm aufgezeigten Diskrepanzen zu beseitigen. Die kritischen Kapazitäten, die mit Bourdieus Ansatz und seiner Sichtweise also gegeben sind, liegen somit nicht zentral, so sieht es zumindest der Autor, so sehr in einer Kritik der Rationalitäts- und Objektivitätsmaßstäbe moderner Wissenschaftlichkeit an sich und

dem Nachweis, dass ihnen soziale Realisierungsformen korrespondieren, die letztlich nicht legitimationsfähig, im Lichte eines philosophischen Vernunftanspruches betrachtet, sind, sondern darin, im Modus soziologischer Aufklärung modern wissenschaftlicher Justierung auf die Diskrepanz hinzuweisen, welche zwischen an gegebenen Ideen gebundenen Ansprüchen und Zuständen ihrer tatsächlichen Verwirklichung besteht. Insofern führt diese Tendenz, auch wenn alle Voraussetzungen hierfür in weitestgehender wissenschaftlicher Neutralität empirischer Forschung und theoretischer Analysen gelegt werden, dennoch zu einer vorwiegend sozialetisch wirksamen Konsequenz. Möchte man nämlich nicht in Zuständen verharren, welche die erwähnt irrational wirkende Diskrepanz aufweisen, weil jede Möglichkeit der Selbst- aber damit einhergehend auch gesellschaftlich distinguierend bedingten Statuszuschreibung eines Subjektes zur Gruppe vernünftiger und objektiv urteilender Akteure davon abhängt, dass die bestehenden sozialen Ungleichheiten sich auch in den mit "rational" attribuierten Bereichen so geltend machen, dass sich diese in ihnen fortpflanzen, dann hat, unter diesen Bedingungen gesehen, die Selbstzuschreibung keinen letztlich wirklich legitimierbaren Wert. Es sei denn, man knüpfte die soziologisch bemerkbar bestehende Ungleichheit an essentialistische Auffassungen und würde offen zugestehen (um dies hier überspitzt polemisch auszudrücken), dass manche qua Abstammung und Natur wesenhaft zum Herrschen und Entscheiden über andere prädestiniert sind und nicht bloß qua Sozialisationsumständen über besser inkorporierte Durchsetzungsstrategien und dadurch Adaptionsvoraussetzungen an bestimmte Zustände sozialer Sphären verfügen, was einen Rückfall in berechtigt obsolet gewordene Auffassungen bedeuten würde.

In sehr spezieller Form entfalten Bourdieus Standpunkte somit eine Katalyse zur ethischen Selbstreflexion der Wissenschaften, da sie die akademischen Akteure über ihre Ergebnisse damit konfrontieren, dass ihre liebgewonnenen und ihnen einen besonderen Distinktionswert zuerkennenden Selbstzuschreibungen scheinheilige Lippenbekenntnisse im Rahmen der real konstituierten Umstände sein könnten, was nur annähernd vollkommen dadurch auszuräumen wäre, würden die Prozessstrukturen, welche Subjekte ins akademische Feld sozialisieren, es gewährleisten können, alle Ungleichheitsmomente bestmöglich zu eliminieren. Um hiervon jedoch approximativ ausgehen zu können, setzte das gleichfalls voraus, dass man die Ungleichheitseffekte über wiederholte wissenschaftlich-empirische Analysen des sozialen Zustands der Sozialsphäre der Wissensproduktion hinweg ab einem bestimmten Punkt optimaler Weise nicht mehr als wirksam detektieren können sollte, bzw. anhand ihrer bemerken könnte, dass deren Wirksamkeit stetig abnimmt. Somit werden die akademischen Subjekte eigentlich dazu angehalten, selbst- und gesellschaftskritisch an der Veränderung von Gegebenheiten ihrer sozialen Umstände permanent mitzuwirken und ihre immanenten Illusionen bloßzulegen, bis die Wirksamkeit sozialer Ungleichheit in ihnen ausgeschlossen ist. Hierzu ermahnen letztlich alle Ansprüche, der Selbstzuschreibung von Werthaltungen, welche die Zugehörigkeit zu diesem Feld eigentlich mobilisieren müssten, nimmt man diese in bewusst reflexiver Aneignung ihrer tatsächlich auch praktischen Konsequenzen an und ernst. Sie fordern letztlich nicht nur zu einer praktischen Verfahrensweise bloß methodisch angemessen vermeinten Forschens auf, sondern ebenso zu einer selbst- und teilweise gesellschaftskritischen Haltung des forschenden und sich vernünftig wahnenden Menschen gegenüber den tatsächlich realisierten Gegebenheiten und nicht bloß eine Gewöhnung des menschlichen For-

schers an besondere Zustände eines sozialisierten Wissenschaftsdaseins und dessen habitualisierten Hintergrundillusionen.<sup>93</sup>

Dass diese heterogenen, sich gegen eine vollständige Auflösung in eine nicht soziologisierte Wissenschaftshaltung sperrenden Tendenzen entwickelt werden konnten, sieht der Autor, von der objekttheoretischen Seite aus gesehen, nun verknüpft mit Veränderungen objekttheoretischer Ansichten, welche zwischen soziologisch orthodoxen Dichotomien der Soziologie vermitteln. Ergebnisse dieser Vermittlung lösen auf objekttheoretischer Ebene Hintergrundannahmen auf, welche zur Legitimation einer szientistisch unterstellten Optimalität der Rationalität ihres Wissenschaftsverständnisses notwendig sind. Alle in diesem Abschnitt vorgestellten Theoretiker (für Luhmann ist dies nicht direkt belegbar) gehören in der ein oder anderen Ausprägung zu Vertretern dieser objekttheoretischen Modulation der Sozialtheorie. Deswegen soll hier gezeigt werden, welche epistemologischen Konnotationen in objekttheoretischen Komponenten einer Vermittlung zwischen soziologischem Subjektivismus und Objektivismus liegen, um hierdurch anzeigen zu können, dass auch von dieser Seite aus, ein rein szientistisches Erkenntnismodell nicht unbedingt Sinn für die Soziologie machen muss. Dies gilt insbesondere deswegen nicht, da im Modus dieser Vermittlungsbewegungen ja schon multiparadigmenverarbeitende Theorieintegration stattfindet. Wenn jetzt also einige der innovativsten und Dimensionen der soziologischen Multiparadigmatik schon vermittelnden Theorieperspektiven solche sind, die von ihren objekttheoretischen Perspektiven her bestimmte Hintergrundannahmen einer szientistischen Wissenschafts- und Rationalitätsauffassung eigentlich nicht teilen können, wie sollten sie dieses Erkenntnismodell durchgreifend akzeptieren können und es nicht selbstständig modifizieren müssen?

---

<sup>93</sup> Das Bourdieu Wissenschafts- und Rationalitätsauffassung, wenn es um ihre Anwendung auf das Phänomenfeld des Sozialen und insbesondere den Bereich der akademischen Wissensproduktion und -verwendung geht, ambivalente Effekte zeitigt, gerade auch deswegen, weil sein Anspruch in der Leistung von Theoriebildung besteht und hiermit Wahrheit beansprucht wird, zugleich jedoch theorieimmanente Aussagen auf die Relativität dieses Anspruches und seine Einbettung in Kämpfe um symbolische Macht anzeigen, aber ebenso in dieser Bewusstheit schon der maßgebende Impuls einer durchaus schelmisch selbstkritischen und sich somit selbstregulierend ethischen Haltung zum Tragen kommt, geht z.B. aus Bourdieu Abschlussbemerkungen seiner zuvor angesprochenen Auseinandersetzung hervor: "I know that I am caught up and comprehended in the world that I take as my object. I cannot take up a position, as a scientist, on the struggle over the truth of the social world without knowing that I am doing so, that the only truth is a stake in struggle as much within the scientific world (the sociological field) as in the social world that this scientific world takes as its object (every agent has his 'idiotic' vision of the world, which he aims to impose – insult, for example, being a form of wild exercise of symbolic power) and with respect to which is struggle over truth are engaged. I am also aware of handing over to others instruments which they can turn against me to subject me to objectivation – but in so doing, they show that I am right" (vgl. ebd. S. 115.). Tatsächlich ist seine Position am Ende gar nicht mehr so weit von einer postmodernen philosophischen entfernt, behält sich jedoch noch als wissenschaftszugehörige Position Kapazitäten vor, welche ihn konstatierende und theoriefähige Aussagen über Sachverhalte treffen lassen können. Vgl. ebd. S. 115-116.

## c) Objekttheoretische Überschreitungstendenzen traditioneller Erkenntnisprämissen durch Entwicklungen neuerer sozialtheoretischer Ansätze

### 1. Relationale Konzepte der Sozialtheorie

Zuvor wurde darauf hingewiesen, dass sich relationale Konzepte der Sozialtheorie darauf zu konzentrieren scheinen, Standpunkte einzunehmen, welche zwischen Annahmen radikal objektivistischen Gepräges und solchen zu vermitteln, die eine unverbrüchliche Akteursautonomie vertreten. In welche Richtung radikal objektivistische, weitestgehend der Sozialtheorie angehörende Konzepte zu weisen scheinen, konnte schon im vorangegangenen Teil zumindest andeutungsweise dargestellt werden. Noch steht es jedoch aus, die anvisierte Richtung zu erwähnen, welche Konzepte der Akteursrationalität einschlagen. Diese Konzentration erscheint an dieser Stelle deswegen fruchtbar zu sein, da Annahmen der Akteursrationalität für die Sozialtheorie einen ambivalenten Charakter aufweisen, der auf beiden Seiten der orthodoxen Dichotomie wirkt. Klar, wenn man in stark strukturalistischer Ausrichtung eine objektivistische Sozialtheorie vertritt, unterstellt man den Subjekten gewöhnlich keine Rationalität, die unabhängig davon wäre, dass sie durch die strukturell gesamtgesellschaftliche Evolution bewirkt wäre, geschweige denn eine unmittelbare Fähigkeit zur Kausalität aus Freiheit. Möchte der Wissenschaftler seiner Theorie jedoch zugestehen (selbst dann, wenn seine Theorie auf Aussagen hinausläuft, welche die permanente und totale Determiniertheit der Subjekte beschreiben), dass sie objektiv im Sinne eines von der eigenen sozialen Determination unabhängigen Wissens wäre, so muss er für sich oder zumindest für das Wissenschaftsfeld unterstellen, dass Rationalität vorherrschen würde. Andernfalls müsste die Geltung seiner theoretischen Ergebnisse auch performativ im Diffusen bleiben. Er muss also potenziell etwas für sich oder das Wissenschaftsfeld unterstellen, was er den Akteuren seines Gegenstandes in größerem Maße nicht zugesteht. Insofern ist für den soziologisch objektivistischen Theoretiker dennoch ein Subjektbild des rationalen Akteurs latent wirksam, auch wenn er es nicht auf sein Objekt projizieren muss.

Um nun die radikalen Versionen subjektivistischer Akteurskonzeptionen zu beschreiben, nimmt man gewöhnlich nicht bei denjenigen soziologischen Sozialtheorien Ausgang, die schon eine hermeneutisch sinnverstehende Vorgehensweise nahelegen (Max Weber, Alfred Schütz), da ihre theoretischen Subjekttheorien nicht sauber nach Mustern arbeiten, welche an sich ein Verständnis dessen transportieren, was man gewöhnlich unter rationalem Akteur im modernen Sinne auffassen würde. Vielmehr wird meist auf die schon in der axiomatischen Basis verankerten Rationalitätszuschreibungen Bezug genommen, wie sie in der Ökonomie auftreten und noch starke Konnotationen transzendentalphilosophischer Annahmen traditionellen Gepräges besitzen. Diese Fährte soll auch im Folgenden aufgenommen werden. Einmal, da die Ökonomie einen starken scientistisch legitimierten, quasi-naturwissenschaftlichen Status bezogen auf das Soziale besitzt.<sup>94</sup> Andererseits, weil die Wirksamkeit ihrer Grundaxiome und ihr Status so stark ausfiel, dass sich auch soziologisch sozialtheoretische Konzeptio-

---

<sup>94</sup> Wie diese starke scientistisch quasi-naturwissenschaftliche Legitimationsgeltung der neoklassischen Orthodoxie erzeugt wird, hat Oliver Schlaudt herausgearbeitet: vgl. Schlaudt, Oliver (2016). *Wirtschaft im Kontext*. Frankfurt am Main. S. 18-51.

nen etablieren, welche ihre Annahmen mit leichten Veränderungen nicht nur auf Wirtschaft, sondern auf das Soziale im generellen übertragen (Hartmut Esser, James Coleman). Mit diesem Ausgangspunkt bei ökonomischen Auffassungen sozialer Akteure bekommt man es folglich mit sehr eindeutigen Schemata zu tun, deren philosophische Ursprünge offen zu Tage liegen. Auch wurden sie durch soziologische Sozialtheoretiker oft als Kontrastfolie hervorgehoben. Ferner sind sie in ihrer Charakteristik nicht ganz so diffizil zu bestimmen, wie hermeneutisch kalibrierte subjektivistische Ansätze der Soziologie, welche oft ein schon wesentlich plastischeres, eben Sinn konstituierendes, reproduzierendes aber auch transformierendes, Subjektverständnis mobilisieren, von deren Warte aus gesehen, moderne Rationalität nur eine Spielart, und nicht die wesentliche, der Handlungsorientierungen sein muss.

Als Bezugspunkte für Varianten des Konzeptes der Akteursrationalität scheinen der Sozialtheorie hierbei vorzüglich Auffassungen zu dienen, die dem Wissenschaftsbereich der Ökonomie entstammen. Bezüglich der Reflexionmöglichkeiten über die Akteursautonomie wirkt eine Auseinandersetzung mit ökonomischen Sachverhalten für die Sozialtheorie deshalb als prädestiniert zu gelten, weil die Ökonomie über ihre hauptsächliche Behandlung des Marktes eine soziale Situation in Betracht zieht, deren Bedingungen die Entscheidungen der Akteure weitestgehend unbeeinträchtigt lassen, man also in einer fast experimentell formalisierten Weise zu beobachten vermag, aufgrund welcher Dispositionen Subjekte zueinander Verhältnisse aufbauen. So bedeutet die Betrachtung von Marktprozessen fast schon ein Verfahren, das Einblick in die grundsätzlichen Prozesse zu erlauben anmutet, mit denen sich soziale Ordnung originär ergibt. Tatsächlich zeigt sich jedoch bei der Betrachtung verschiedener ökonomischer, die Marktsituation betreffender Auffassungen, dass sie mit überaus voraussetzungsvollen philosophisch-anthropologischen Meinungen zusammenhängen, die metaphysisch aufgeladen sind und verschiedene Implikationen über das Vernunftvermögen der Subjekte aufweisen. Insofern sich nun die Kritik relationaler Konzeptionen an Vorstellungen der Akteursrationalität richtet, die in der Ökonomie aufgrund ihrer Beeinflussung durch philosophische Subjektauffassungen Eingang fanden, scheint es hier reizvoll zu sein, verschiedene Koalitionskonstellationen von Philosophie und Ökonomie aufzuzeigen. Daraufhin kann veranschaulicht werden, wie sich relationale Konzepte entgegen sowohl strukturalistischen als auch eher rationalistischen Positionen abheben.

Sollte es sich beim Modell des Marktes auch primär um eines handeln, das idealtypisch eine makrosoziologisch relevante soziale Situation beschreiben will (und insofern eigentlich nicht nur eine subjektivistische, sondern zugleich auch objektivistische Position bedeutet), nämlich diejenige einer von staatlichen Steuerungsbemühungen der Allokation entbundenen Konkurrenz zwischen Akteuren im wirtschaftlichen Sektor, von welcher besondere Strukturierungseffekte ausgehen,<sup>95</sup> transportiert es dennoch meist unberücksichtigte anthropo-

---

<sup>95</sup> Hans Joas meint diesbezüglich beispielsweise, dass „der Ansatz der politischen Ökonomie weitgehend mit dem Versuch zur Rechtfertigung einer Gesellschaft gleichgesetzt wurde, in der kein Eingriff in freigesetzte Wirkungen marktförmigen Wirtschaftens zulässig sei“ (vgl. Joas, Hans (1996). *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt am Main. S. 58.). Auch die theoretische Identifikation des Marktes mit der Form eines besonderen Organisationsprinzips, welches anderen, wie denen des Staates und der Gemeinschaft, entgegengestellt wird, verdeutlicht die anvisierte Offenheit der Marktsituation. Eine andere Art der Entgegensetzung, welche Markt (dezentrale Steuerung) mit dem Organisationsprinzip Hierarchie (hierarchische Steuerung) kontrastiert, veranschaulicht den Sachverhalt eventuell noch eindringlicher, dass man es mit einer besonderen Form der Strukturierung zu tun hat. Vgl. hierzu: Powell, W. (1996). Weder Markt noch Hierarchie: Netzwerkartige Organisationsformen. In: Kenis, P./ Schneider, V. (Hg.). *Organisation und Netzwerke: Institutionelle Steuerung in Wirtschaft und Politik*. Frank-

logische Bestimmungen über die transzendentalen Voraussetzungen der konkurrierenden Subjekte. Diese sind keineswegs so modernen Ursprungs, wie es einem anfänglich erscheinen mag. Denn sie bewegen sich fast ausschließlich im Rahmen eines Denkens, welches letztlich auf Descartes ontologischen Substanzdualismus zurückgeht.<sup>96</sup> Es schwingen in dem auch so fortschrittlich szientistisch erscheinendem Denken der Ökonomie folglich metaphysische Residualgrößen mit, die gar nicht von solch wissenschaftlich positivistischer Reife sind, wie es die zahlreichen mathematischen Modelle zur Prognostizierung wirtschaftlicher Entwicklung vermuten lassen, was im Folgenden darzustellen ist.

Der ontologische Substanzdualismus Descartes ist hier von solch bezeichnender Auswirkung gewesen, weil Descartes einer der Ersten war, die den Menschen aufgrund seiner geistigen Kapazitäten charakterisierten und die atomistische Akteurskonzeption dadurch beförderten. Auf seiner epistemologischen Suche nach einem fundamentalen Erkenntnisanfang, nach einem archimedischen, apodiktisch gewissen Anfangspunkt aller Erkenntnis, stieß er auf das ihm unumstößlich scheinende Ergebnis: „cogito ergo sum“. Man kann hieran, ohne dabei auf Einzelheiten eingehen zu wollen, ablesen, dass das Denken zum Referenzmoment der Gewissheit, primär der eigenen Existenz und sekundär derjenigen eines jeden menschlichen Wesens, wurde. Nicht der wahrnehmbare Körper, die materielle Manifestation des Menschen sei für seine Menschlichkeit ausschlaggebend, sondern seine Geistigkeit. Gegenüber den Tieren kommt dem menschlichen Wesen das es auszeichnende Moment des Geistes zu. In überaus besonderer, hier nicht notwendig zu rekonstruierender Weise, hängt diese Geistigkeit mit der grundsätzlichen Rationalität des Subjektes zusammen, deren Verneinung noch in der modernen Ökonomie nachwirkt. Dies tut die Geistigkeit des Menschen insofern, als sie weiterhin, wie auch die an sie geknüpfte Rationalität, das charakteristische Merkmal des Menschen bezeichnet. Der Mensch wird von der Ökonomie noch ungebrochen als rationales, primär geistiges Wesen begriffen, auch wenn sich die Rahmenbedingungen gewandelt haben sollten, unter denen die Rationalität der Akteure zum Thema wird, wie an dem Unterschied zwischen dem Smithschen Ansatz und dem der Rational-choice-Theorie gezeigt werden kann. Hierin besteht das noch wirksame Vermächtnis einer metaphysischen Bewusstseinsphilosophie in der Ökonomie.

Es hängt hiermit ein besonderer Autonomiegedanke zusammen, der sich auf drei Merkmale der subjektiven Unabhängigkeit bezieht und das atomistische Moment der auf Descartes zurückgehenden Akteurskonzeption trägt: erstens ist das Subjekt dazu in den Stand gesetzt, das Verhältnis von Mittel und Zweck frei zu setzen; zweitens ist es zur Instrumentalisierung seines Körpers in der Lage; drittens ist es Unabhängig von Beeinträchtigungen durch die soziale Situation im Vollzug rationaler Erwägungen.<sup>97</sup> Aus dieser Ungebundenheit des

---

furt am Main/ New York. S. 213-271; Streeck, W./ Schmitter, P. C. (1996). *Gemeinschaft, Markt, Staat – und Verbände?*. In: Kenis, P./ Schneider, V. (Hg.). *Organisation und Netzwerke: Institutionelle Steuerung in Wirtschaft und Politik*. Frankfurt am Main/ New York. S. 123-164.

<sup>96</sup> Diesen Verweis auf den cartesianischen Ursprung des ökonomischen Subjektverständnisses kann man bei mehreren Autoren finden. Es seien hier einige Textabschnitte, auf die auch im Weiteren Bezug genommen werden wird, exemplarisch aufgeführt: Vgl. Bourdieu, Pierre (1998). *Das ökonomische Feld*, in Ders., *Der Einzige und sein Eigenheim*. Hamburg. S. 168- 172; Joas, Hans (1996). *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt am Main. S.231-232; Schmid, Hans Bernhard (2001). *Wir Intentionalität – Jenseits von Individualismus und Kollektivismus*. Dialektik. S. 71-83. Was speziellere Kommentare zu Descartes im vorliegenden Abschnitt angeht, so stützen sich diese, wenn nicht anders erwähnt, auf: Bloch, Ernst (1985). *Neuzeitliche Philosophie: Von Descartes bis Rousseau*. Frankfurt am Main. S. 13-51.

<sup>97</sup> Vgl. hierzu Joas, Hans (1996). *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt am Main. S. 218-290.



Akteurs leitet sich die Zentralitäts- und Autonomieannahme des Subjektes ab, mit der gemeint sein soll, dass das Subjekt Urheber aller seiner Aktivitäten ist, es nicht von externen Bedingungen aus in einer absoluten Weise determiniert wird, sondern aus eigener Kraft kausale Wirkung zu entfalten vermag. Diese von Descartes herkommende Zentralitätsannahme wird für die ökonomischen Subjektkonzepte anleitend sein.

Allerdings wurden andere philosophische Ansprüche mit der Zeit aufgegeben, die zu einer markant variierten Einschätzung der Akteursrationalität führten. So stand die anthropologisch verbuchte Rationalität bei Descartes noch im Kontext des Vernunftglaubens, welcher von der Ökonomie mit der Zeit abgelegt wurde. Vernunft meint hier, dass die Rationalität der Akteure an anthropologische Voraussetzungen geknüpft ist, die letztlich zu einer einheitlichen, allgemeingültigen, eben vernünftigen Ordnung geleiten. Bei Descartes selbst galt es diese Ordnung Kraft des Geistes wahrhaft zu erkennen, man meinte dem Kosmos sei eine vernünftige Ordnung eigen, der sich die Subjekte erkennend approximieren könnten, sollten sie bloß alle potenziellen Irrtümer des der doxa verhafteten Alltagsglaubens hinter sich lassen und ihrer wesenseigenen, alle bloßen Vermeinungen hinterfragenden Rationalität folgen. Solch einen auf anthropologischen Vermeinungen sich stützenden Vernunftbezug findet man selbst noch bei den Anfängen des Marktmodells, wenn auch in gänzlich andersgearteter Zielrichtung.<sup>98</sup> Jedoch gilt auch dort weiterhin, dass der Mensch, Descartes hierin folgend, als besonderes Wesen, aufgrund von besonderen geistigen Begabungen, zu klassifizieren ist, die letztlich dessen Rationalität hervorrufen und die Vernünftigkeit von Ordnung implizit transportieren.

So findet man selbst bei dem geistigen Vater des Marktmodells einen bezeichnenden Vernunftbezug. Es kann als Allgemeinplatz angesehen werden, zur Einführung in das Marktmodell die politische Ökonomie Adam Smiths anzuführen, also eine Theorie sozialer Ordnung, welche dem Umfeld der englischen Aufklärung angehört.<sup>99</sup> Doch oft wird dabei jene Bedeutung mit Ignoranz geschlagen, die der Tatsache zukommt, dass es sich hierbei eben um eine Theorie mit aufklärerischem Impetus handelt. Das Marktmodell ist in diesem Zusammenhang nämlich weniger als Ergebnis einer Beschäftigung mit einem akut der Klärung bedürftigen Phänomen zu klassifizieren, so wie es gewesen wäre, wenn alle wirtschaftlichen Transaktionen schon immer marktförmigen Gesetzen gehorcht hätten (was in den vorherrschenden hierarchisch organisierten Hauswirtschaften und Zunftstrukturen der damaligen Zeit nicht üblich war), man sich diese Gesetze jedoch noch nicht zu Bewusstsein geführt hätte, als vielmehr um ein Modell, welches einen regulativ ideellen Stellenwert einnimmt. Der Smithsche Markt kann als eine Art zu verwirklichender Zielpunkt gelten, ab dem alle Subjekte weitestgehend befreit von heteronomen Repressalien und Bevormundungen durch politische Institutionen und aus den Abhängigkeitsverhältnissen der Zunftstrukturen gelöst sind, sie sich einzig im Rahmen ihres Warentausches auf einander einstellen und dadurch eine Art optimiertes Gleichgewicht in ihren Beziehungen erzeugen.

Sieht man allerdings den impliziten Zusammenhang, welcher zwischen der zu Grunde liegenden Subjektkonzeption und dem Smithschen Marktmodell besteht, so scheinen die Ab-

---

<sup>98</sup> Vgl. zu den Aspekten, die mit dem Vernunftbezug zusammenhängen und in unterschiedlicher Ausprägung vorliegen können: Habermas, Jürgen (1992). *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main. S. 35-47.

<sup>99</sup> Alle hiesigen Kommentare zu Smith beziehen sich, wenn nicht anders ausgewiesen, auf einen Textabschnitt des Buches *Über die Rechtfertigung* von Boltanski und Thevenot. Vgl. Boltanski, Luc/ Thèvenot, Laurent (2007). *Über die Rechtfertigung*. Hamburg. S. 68- 95.

weichungen vom aktuell herrschenden Marktverständnis doch vehement zu sein und so gar nichts mit der modernen Auffassung zu tun zu haben. Denn bei Adam Smith ist den Subjekten eine prinzipiell dem Gemeinwohl dienende Disposition eigen, die bei ihm mit dem Terminus „Sympathie“ ihre Bezeichnung fand und in der gängigen Rezeption meist außer Acht gelassen wird.<sup>100</sup> Smith betrachtet das Subjekt noch nicht als den atomistischen, egologisch abgeschotteten Akteur der Rational-Choice-Theorie, welcher, einzig seinem Eigennutzen verpflichtet, keinen vermittelnden Zugang zum alter ego besitzt, sondern grundsätzlich als einen Akteur, der im Kern einen Vernunftbezug aufweist, sollte er sich auch dennoch primär eigennutzenorientiert kalibrieren. Man kann hier zwar nicht wirklich davon sprechen, dass der Akteur in einem reflektierten Sinne, wie beispielsweise bei Kant,<sup>101</sup> vernunftbewusst handeln würde, sollte man ihn nur aus den Fängen seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit lösen, jedoch kann konstatiert werden, dass sich aufgrund des individuellen Operierens der Subjekte in der freien Marktsituation zumindest eine zum Gemeinwohl tendierende Dynamik mit teleologischer Ausrichtung entfaltet. Soziale Ordnung entsteht in der Marktsituation, gemäß Smith, aufgrund des Wirkens der als „unsichtbare Hand“<sup>102</sup> bezeichneten anonymen Kraft, die als das Gemeinwohl fördernd attribuiert wird. Sind die Subjekte von den Ketten der Bevormundung und Abhängigkeit des Zunft- und Hauswirtschaftssystems im Sinne der Aufklärung befreit, wofür der Marktgedanke eben idealtypisch zu stehen scheint, stellt sich eine Situation universaler Allgemeinheit ganz von selbst her. Tauschobjekte bekommen ihren naturgemäßen, objektiven Wert aufgrund des von externen Verzerrungen befreiten und somit in reiner Form sich entfaltenden Verhältnisses von Angebot und Nachfrage in der Marktsituation zuerkannt.<sup>103</sup> So sind auch die das Gemeinwohl befördernden Produkte die gewinnträchtigsten und der Reichtum bzw. die „Größe“ von einzelnen Produzenten leitet sich, grob gesagt, von ihrer Leistung fürs Gemeinwohl ab. So stellt sich in der Smithschen Marktsituation, wenn auch aufgrund von anonymen Wirkungen, eine objektive, vernünftige Prozesshaftigkeit ein, die mit einer kontinuierlichen Steigerung des Gemeinwohls assoziiert wird.

Allerdings werden diese Annahmen auch bei Smith nicht fern von voraussetzungsvollen anthropologischen Bestimmungen besonderer Fähigkeiten des menschlichen Wesens getroffen, welche es gegenüber dem Tiere auszeichnen. Der Einzelne verfolgt, der Auffassung von Smith nach, primär zwar die Durchsetzung der eigenen Präferenzoptimierung, ist aber dennoch grundsätzlich zur Empathie fähig, was gerade in seinem oben angesprochenen Sympathiegedanken aufscheint. Die elementare Frage ist hier ja gerade diejenige nach der Form in der sich eine objektive, auf allgemeingültig verbindlichen Prinzipien gründende Ordnung aus der Marktsituation heraus originär ergeben kann. Der nach wie vor den Subjekten zugeschriebenen Eigennutzenorientierung zum Trotz, ist der Naturzustand bei Smith nicht durch einen Kampf aller gegen alle zu charakterisieren, wie es noch von Hobbes postuliert wurde. Der

---

<sup>100</sup> Vgl. zum Aspekt der Sympathie bei Smith und der nur mäßigen Rezeption von ihm ebd. S. 68-92.

<sup>101</sup> Auch wenn zwischen den Vernunftansprüchen und den Vermeinungen über ihre Umsetzung zwischen Smith und Kant elementare Unterschiede bestehen, können doch auch zwischen ihnen bestehende Gemeinsamkeiten lokalisiert werden, die sich eben aus ihrem geteilten Vernunftbezug herleiten. Vgl. hierzu Bloch, Ernst (1985). *Neuzeitliche Philosophie: Von Descartes bis Rousseau*. Frankfurt am Main. S. 208-210.

<sup>102</sup> Vgl. Schmid, Hans Bernhard (2001). *Wir Intentionalität – Jenseits von Individualismus und Kollektivismus*. Dialektik. S. 74.

<sup>103</sup> Vgl. hierzu Bloch, Ernst (1985). *Neuzeitliche Philosophie: Von Descartes bis Rousseau*. Frankfurt am Main. S. 208.

Mensch ist nicht des Menschen Wolf,<sup>104</sup> denn er verfügt über die Gabe der Sympathie. Sie ist der Grund dafür, weswegen Smith nicht der Annahme verfallen muss, man benötige starke, auch zur Gewalt bereite Institutionen, damit ein natürlich vermeinter Kriegszustand unterbunden werden kann. Sympathie ist eine dem menschlichen Wesen eigene Begabung, von der aus sich die Genese sozialer Ordnung in einer Art Freispielsituation denken lässt. Durch sie findet der Mensch seine Klassifikation als gegenüber den anderen Wesen ausgezeichnetes Wesen und wird nicht auf eine animalische Stufe, wie der des Wolfes, reduziert, wodurch die anspruchsvollen anthropologischen Verneinungen von Smith in Erscheinung treten.

Hierfür steht in Frage, wie sich jene die Transaktionen regelnden Aushandlungsbemühungen gestalten, die sich in für die Beteiligten konkret verbindlichen Verträgen und allgemein geteilten, rechtlich verbuchten Grundsätzen niederschlagen. Insofern angenommen wird, dass die Parteien aufgrund ihrer Sympathieveranlagung dazu in den Stand gesetzt sind, sich einfühlend in Beziehung zueinander zu versetzen und somit eine virtuelle Repräsentation der Interessen des Gegenübers zu erhalten, erwirbt jeder der am Aushandlungsprozess Beteiligten eine gewisse Distanz zu seinen eigenen Präferenzen und kann aus der Position eines „unparteiischen Zuschauers“<sup>105</sup> heraus eine objektive, rationale Beurteilung der Gesamtsituation treffen, so dass ein Kompromiss möglich intendiert werden kann, bei dem die besonderen Interessen der Einzelnen zum Tragen kommen, ohne dass sich hierdurch eine Partei benachteiligt fühlen würde. Je mehr sich solche Aushandlungsprozesse im Marktgeschehen verdichten und es zu immer mannigfaltigeren Vernetzungen und Vertragsabschlüssen zwischen den Akteuren kommt, deren Grundsätze in allgemein akzeptabler Form eine institutionelle Verankerung erleben (wie es beispielsweise bei der Gesetzgebung geschieht), desto allgemeiner oder universaler werden die Prinzipien nach denen sich die Akteure bei den Marktinteraktionen richten. Aufgrund der Veranlagung zur Sympathie, welche die Einnahme der Position eines unparteiischen Zuschauers allererst ermöglicht, kann das Subjekt eine sich der Universalität approximierende „innere Rechtsprechung“<sup>106</sup> vollziehen und können allgemeine Prinzipien der Interaktion eine subjektimmanente Repräsentation erhalten. Mittels dieser Aushandlungsprozesse, bei denen die Eigeninteressen verschiedener Subjekte aufeinander treffen und die einer der Sympathie geschuldeten Vermittlung unterworfen werden, tritt das Subjekt heraus aus der Sphäre seiner jeweiligen Subjektivität und erhält Zugang zu einer objektiven Sicht der Dinge, bei welcher die eigenen Interessen mit denen der Anderen in einer Art innerlichen Spaltung miteinander konfrontiert werden. Auf dem essentiellen Fundament der Sympathie vermag jedes einzelne Subjekt eine virtuelle Repräsentation zu erlangen, in der es sich selbst abstrakt verallgemeinert zu anderen ins Verhältnis setzt und Aushandlungsprozesse auch in einsamer Bewusstseinsimmanenz durchspielen kann. Dadurch nimmt es den objektiven Selbstbezug des unparteiischen Zuschauers ein. Es fußt somit auf den sich konfrontierenden Eigeninteressen jener in die Marktsituation verstrickten Subjekte das Potential einer Dynamik, welche die Singularitäten der Eigeninteressen transzendiert, sie an einen Kontext geteilter Prinzipien bindet, die objektiv und rational sind. Dergestalt verkehren sich die eigent-

---

<sup>104</sup> Vornämlich findet man für diese Formel, welche den Menschen mit dem Wolf assoziiert, den lateinischen Ausdruck „homo homini lupus“. Vgl. hierzu Bloch, Ernst (1985). *Christliche Philosophie des Mittelalters Philosophie der Renaissance*. Frankfurt am Main. S. 240. Vgl. weiterhin zum Unterschied der Hobbschen Vertragstheorie und der Theorie einer „prästabilierten Harmonie“ ebd. S. 240-243.

<sup>105</sup> Vgl. Boltanski, Luc/ Thévenot, Laurent (2007). *Über die Rechtfertigung*. Hamburg. S. 89.

<sup>106</sup> Vgl. ebd. S. 89.

lich negativen Ausrichtungen der Eigeninteressen im sozialen Zusammenhang ins Positive und schaffen verbindliche Rahmenbedingungen in Form von rational organisierten Institutionen. Dieser Gedanke ähnelt dem folgenden Vicos: „So macht sie [die Gesetzgebung] aus der Grausamkeit, der Habsucht und dem Ehrgeiz – den drei Lastern, die das ganze Menschengeschlecht verwirren – das Militär, den Handel und den Hof und damit die Stärke, den Reichtum und die Weisheit der Staaten; und aus diesen drei großen Lastern, die sonst sicher das Menschengeschlecht auf Erden vernichten würde, macht sie einen glücklichen politischen Zustand.“<sup>107</sup>

Anhand dieser Einschätzung bezüglich der aufeinandertreffenden Eigeninteressen, die jedoch, indem sie auf das menschliche Vermögen zur Sympathie gestützt sind, vermittelnde Effekte der Aushandlung nach sich ziehen, kann folglich verständlich gemacht werden, wie trotz des Strebens nach Optimierung der eigenen Präferenzen eine Dynamik mobilisiert wird, die zu einer Ausrichtung an objektiven Prinzipien des Miteinanders geleitet, auf denen sich soziale Ordnung rational gründen kann. Auf dem anthropologischen Postulat der Sympathiefähigkeit des Menschen basiert hier die Verneinung des originär kombattanten und anomischen Naturzustandes, wie er noch für Hobbes zu gelten schien.

Der Akteursautonomie und der Eigennutzorientierung der Subjekte zum Trotz stellen sich hier innerhalb der Marktsituation also vernünftige Verhältnisse ein, die in Strukturen sozialer Ordnung auf Dauer gestellt werden. Diese Form des Vernunftbezugs bei Smith unterscheidet sich allerdings wesentlich von demjenigen Descartes, da bei Smith die Vernunft nicht in einer immer schon existierenden Ordnung der Welt verankert ist, zu dessen Erkenntnis die Rationalität der Subjekte dienen kann, sondern sich als Effekt der freigesetzten Marktdynamik konstituiert. Es herrscht bei Smith folglich eine Art historizistische Vorstellung einer sich prozesshaft verwirklichenden Vernunftentfaltung. Für Smith scheint eine Notwendigkeit für die Genese vernünftiger Ordnung darin zu bestehen, dass die Subjekte in der Marktsituation von externen Zwängen befreit sind und sich somit, ihrer wesenseigenen Empfindungsfähigkeit der Sympathie gemäß und ihr folgend, aufeinander einstellen. Sympathie ist in diesem Kontext als die Initialzündung vorzustellen, welche die Rationalität der auf das Eigeninteresse kalibrierten Akteure allererst mobilisiert, sollten sie in der offenen Marktsituation aufeinander treffen. Somit ist die Vernünftigkeit der sozialen Verhältnisse der Prozesshaftigkeit des Marktes geschuldet und führt seine Initiierung als notwendige Voraussetzung mit sich. Diese Vernünftigkeit wäre ohne die transzendente Begabung zur Sympathie jedoch undenkbar.

Eine weitere Variante einer Konzeption des rationalen Akteurs mit Vernunftbezug findet sich bei Kant. Dieser sieht, wie auch Smith, eine Dynamik, welche allererst mittels einer Freisetzung der Individuen initiiert werden muss, während der sich ein der Vernunft entgegenstrebender Prozess entwickelt. Kant verortet den Bezug zur Vernunft jedoch beim Subjekt selbst. Steckt das Subjekt erst einmal in aufgeklärten Verhältnissen, ist es also von seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit befreit, verhält es sich von sich aus das Gemeinwohl befördernd und zu einer vernünftigen Ordnung beitragend.<sup>108</sup> Während Vernunft bei Smith also mit der dem Subjekt externen und erst zu initiierenden Marktsituation zusammenhängt, ist der Vernunftbezug bei Kant ein subjektimmanenter. Trotzdem müssen bei beiden die Sub-

---

<sup>107</sup> Zitiert nach ebd. S. 77.

<sup>108</sup> Vgl. Schmid, Hans Bernhard (2001). *Wir Intentionalität – Jenseits von Individualismus und Kollektivismus*. Dialektik. S. 76.

jekte selbst besondere Voraussetzungen dafür mitbringen, damit eine vernünftige Ordnung entstehen kann.

Interessant ist nun, dass dem moderneren ökonomischen Modell des Rational-Choice-Ansatzes dieser bei Smith und Kant noch gegebene Bezug zur Vernunft abhanden gekommen ist, was sich beispielsweise in der Problematik des „Gefangenen-Dilemma“ kund tut.<sup>109</sup> Es sei erst einmal dahingestellt, ob diese Entwicklung nun mit der Säkularisierung der Theorie selbst – also mit einer positivistisch szientistischen Ausrichtung der Wissenschaftstheorie – zusammenhängt, welche solche metaphysischen Residualgrößen, wie z.B. Vernunftansprüche, ausschaltete, oder mit der folgenden Beobachtung: „Statt aus vernünftiger Einsicht im Allgemeinen zu konvergieren und damit das Versprechen der Individualitätssemantik war zu machen, haben die Einzelnen bekanntlich ihr *Eigenes* als Maßstab des Handelns entdeckt: das Eigeninteresse, die individuelle Präferenz“.<sup>110</sup> Für die hiesige Thematik ausschlaggebend ist lediglich, dass ein Umschwung verortet werden kann, der die Rationalität der Subjekte von einer Vernunftjustierung löste und zur instrumentellen Rationalität degradierte, welcher die Subjekte nun in der Marktsituation folgen sollen. Hieran kann nämlich eine weitere Variante der Akteurskonzeption beobachtet werden, die zwar die anthropologische Bestimmung des Subjektes als rationales und autonomes, bzw. als atomistisches aufrecht erhielt, es jedoch in eine ziellose Situation hinein katapultierte. Sein autonomes Streben folgt nicht mehr dem höheren und wenigstens approximativ finiten Zweck der Vernunftverwirklichung, sondern der endlosen Maximierung der eigenen Präferenzen. Das Subjekt wird bei dieser Konzeption vollends auf sich selbst zurückgeworfen, von ihm wird noch der fragilste Bezug zu einer die Subjekte verbindenden Vernunft in den theoretischen anthropologischen Fassungen abgezogen, wodurch sich der Akteur einzig zu einer Art physikalischen Größe hypostasieren lässt, die zum Spielball der mechanisch wirkenden Marktkräfte wurde.<sup>111</sup> Doch hier wirkt nicht mehr die Smithsche Marktmechanik, sondern eine von der die metaphysische Vernunftjustierung abgezogen wurde. Insofern ist die Akteursituation der modernen Ökonomie auch eine infinite, da sie nicht auf einen letzten und höchsten Zweck teleologisch zusteuert.

Der entscheidende Aspekt ist hierbei, dass die dem menschlichen Wesen eigene Rationalität nicht mehr dem überindividuellen Zielpunkt der Vernunftverwirklichung unterstellt ist, nach welcher wirkliche Rationalität nur eine der Vernunft dienende sein kann, denn der Vernunftaspekt erlebte während der Entwicklung hin zur modernen Subjektkonzeption an irgendeiner Stelle seine Disqualifikation. Stand die Rationalität bei Smith und Kant noch unter der Voraussetzung ein allen dienliches Gleichgewicht, das Gemeinwohl, in dem sich die Vernünftigkeit einer Ordnung ausdrückt, zu befördern, kann nun eine auf Kooperation basierende Interaktion unter gewissen Umständen gar irrational oder naiv erscheinen.<sup>112</sup> Rational

---

<sup>109</sup> Vgl. ebd. S. 74.

<sup>110</sup> Vgl. ebd. S. 73-74.

<sup>111</sup> Bourdieu beschreibt dies folgendermaßen: „Zweitens ist das eine intellektualistische Philosophie, welche die Agenten jeweils als gesichtsloses reines Bewußtsein auffaßt, das imstande ist, seine Ziele frei zu setzen und in voller Sachkenntnis zu handeln (oder in einer ohne Widerspruch damit zusammenhängenden Variante, als isoliertes Atom, ohne Autonomie und Trägheit, das mechanisch von Ursachen determiniert wird).“ Vgl. Bourdieu, Pierre (1998). Das ökonomische Feld, in Ders., *Der Einzige und sein Eigenheim*. Hamburg. S. 173.

<sup>112</sup> Genau in der Veranschaulichung dieser Problematik besteht der Sinn des oben angesprochenen Gefangenen-Dilemmas: „Das ‚Gefangenen-Dilemma‘ veranschaulicht das Kooperationsproblem wie folgt: Zwei separat vernommene (im Hauptanklagepunkt ohne Geständnis nicht überführbare) Verbrecher werden von der Staatsanwaltschaft vor die folgende Alternative gestellt: schweigen beide, können beide nur wegen geringfügiger Vergehen bestraft werden. Gesteht der eine, währenddessen der andere schweigt, kommt er als ‚Kronzeuge‘ völlig

zu sein bedeutet folglich lediglich noch, seine geistigen Kapazitäten dergestalt einzusetzen, dass der größtmögliche individuelle Nutzen dabei herauspringt, angenommen natürlich diese reduzierte Form der Rationalität sei bei allen Subjekten wirksam. Denn nimmt man an, dass die anderen Subjekte auf die gleiche Weise verfahren, so muss man sich immer davor hüten eine wirkliche auf Vertrauen aufbauende Kooperationsbeziehung zu suchen, da kontinuierlich damit zu rechnen ist, dass sollte sich für den Kooperationspartner die Möglichkeit ergeben auf Kosten der Kooperationsbeziehung seinen eigenen Nutzen zu maximieren, dieser diese Chance ergreifen wird. Das Vertrauen in die Stabilität der Kooperationsbeziehung basierte ja auf dem Glauben, die Vernünftigkeit sei der Lohn der Kooperation, dessen Wert ein letztes Endes unübertrefflicher ist. Der dieser Einstellung entgegengesetzten Einstellung folgend, wurde den Kantianern der Vorwurf zuteil, sie seien naive „Gutmenschen“, die in der realen Marktsituation Übervorteilungen anheimfallen würden.<sup>113</sup>

Wenn im Kontext des Rational-Choice-Ansatzes also vom Atomismus der Subjekte die Rede ist, so ist hiermit nun ein wirklich radikaler gemeint, weil die Subjekte fern jeglichen Bezuges zu einer Kollektivität Mittel und Zweck in egologischer Perspektive endlos abwägen müssen. War ihnen zuvor über den Vernunftbezug wenigstens noch ein moderater Hang zur Kollektivität eigen, bei dem eben die Vernünftigkeit der Entscheidungen und Abwägungen noch als vermittelndes Zwischenglied gelten konnte, welches verschiedene Subjekte zueinander in ein an der Gemeinschaft orientiertes Verhältnis setzte, geht ihnen nun diese Form der Gemeinschaftlichkeit vollends abhanden.

Diese kryptischen Darstellungen verschiedener philosophisch motivierter, ökonomischer Konzepte der Akteursautonomie und Rationalität machen etwas Bestimmtes begreiflich: Konzepte der Akteursrationalität hingen meist mit Vernunftkonzeptionen zusammen, die eine Erklärung dafür bereitstellen, weswegen sich auf der Basis rationalen und autonomen Handelns mehrerer Subjekte so etwas wie Gemeinwohl orientierte soziale Ordnung herstellen könnte. Lediglich der Rational-Choice-Ansatz verliert dieses Erklärungspotenzial. In gewisser Weise bedeutet er aber auch eine Variante, die Konsequenz eines umgreifenden paradigmatischen Bruchs ist, was in den beiden folgenden Hauptteilen noch herausgearbeitet werden wird. Aufgrund der Vernunftorientierung von Akteursautonomie in Anschlag bringenden Ansätzen, wirkt soziale Ordnung weitestgehend fortschrittlich aufgebaut zu werden. Sie strebt teleologisch der Mehrung des Gemeinwohls entgegen. Rational-Choice-Theorie vermögen hingegen weder wirklich verständlich machen zu können, wie sich stabile soziale Ordnung ohne den Aufbau regulativer staatlicher Instanzen konstituieren kann, noch eine Vorstellung dessen zu vermitteln, was Gemeinwohl bedeuten könnte. Mit diesen Ansätzen der Akteursrationalität kontrastieren sich nun strukturalistische Ansätze.

Die aus dem globalen paradigmatischen Bruch hervorgegangenen strukturalistischen Sozialtheorien, welche zu denjenigen der Akteursrationalität in einem diametralen Oppositionsverhältnis zu stehen scheinen, vermögen es zwar zu erklären, warum soziale Ordnung existiert. Immerhin sehen sie ja, dass emergente Prozesse sozialer Reproduktion, welche die Subjekte in einer Weise determinieren, die sie zu dezentrierten Reflexen holistischer Struktu-

---

straffrei davon – der andere dagegen hat wegen seiner Renitenz eine besonders harte Strafe zu erwarten. Gestehen aber beide, werden beide mit dem regulären Strafmaß bedacht. Entscheiden sich die Verbrecher nun im Sinne des ökonomischen Verhaltensmodells ‚rational‘, so verraten sie sich gegenseitig.“ Vgl. Schmid, Hans Bernhard (2001). *Wir Intentionalität – Jenseits von Individualismus und Kollektivismus*. Dialektik. S. 74.

<sup>113</sup> Vgl. ebd. 76.

ren werden lässt, dazu führen, dass sich die Subjekte nicht in einer den sozialen Strukturen widersetzenden Weise agieren können. Hingegen vermögen sie jedoch nicht wirklich erklären zu können, wieso geschichtlicher Wandel sozialer Verhältnisse überhaupt stattfindet. Denn wären die determinierenden Strukturen tatsächlich von so absoluter Wirkung, so müsste eigentlich eine Stagnation sozialer Dynamik auf makroskopischer Ebene einsetzen. Dem ist jedoch nicht so. Die Ansätze der Akteursautonomie, welche Vernunftbezüge aufweisen, scheinen dem entgegen viel eher dazu in die Lage gesetzt zu sein, sozialen Wandel beschreiben zu können. Er resultiert für sie aus einem sozialen Fortschrittsprozess, der zusehends eine Approximation an eine Art absoluten Gemeinwohls leistet. Diese teleologische Auffassung geschichtlich kulturellen Wandels gründet bei ihnen gerade in der anthropologisch mehr oder weniger kritisch unreflektierten Meinung, Akteure verfügten über Rationalitäts- und Autonomiepotenziale, welche sie letztlich dazu ermächtigen würden, Gemeinschaften auszubilden, die sich an vernünftigen, allgemeingültigen, aufgrund ihrer unverbrüchlichen Objektivität in ihrer Dringlichkeit von allen Subjekten nachvollziehbaren Prinzipien orientieren. Gerade diese Einschätzung wurde jedoch von dem erwähnten, global wirkenden Paradigmenbruch erschüttert und in Form der aus ihm resultierenden strukturalistischen Ansätze in ihr vollkommenes Gegenteil verkehrt.

In gewisser Weise kann man nun konstatieren, dass gerade das Aufkommen der strukturalistischen Tendenzen den notwendigen Anlass dazu bot, um über die unreflektierte Präsumtion der Akteursautonomie und aller seiner Implikationen skeptischer nachzudenken und daraufhin zu eruieren, wie viel Autonomie den Subjekten in Anbetracht all der erkannten, sie determinierenden Momente sozialer Strukturen denn wirklich verbleibt und worin, wenn eine solche Autonomie verortet werden könnte, diese zu erkennen ist. Zumindest in Ansehung der von den radikal strukturalistischen Ansätzen ausgehend offen bleibenden Fragen, scheint vermeint werden zu können, dass den Subjekten Residuen der Autonomie verbleiben. Erstens wäre nicht zu erklären, weshalb eine weitestgehend selbstbezügliche Entität, wie die soziale Realität, hätte entstehen können, wenn es die Subjekte nicht aus einer wenigstens moderaten Anlage zur Kausalität aus Freiheit heraus fertig brächten, schöpferisch Neues in die Welt zu setzen. Andererseits kann wenigstens hypothetisch gemutmaßt werden, dass der soziale Wandel mit Strebungen der Subjekte verknüpft sein könnte, die tendenziell Möglichkeiten dazu mit sich führen, Zustände sozialer Realität zu erzeugen, die Gemeinwohlorientiert sind, womit eine abermalige Reflexion über das Vernunftvermögen des Subjektes zusammenhängt. Aus dieser Konfrontation strukturalistischer Ansätze mit denen der Akteursrationalität entsteht nun der Fragehorizont, dem sich die relationalen Konzepte klärend zuzuwenden scheinen. Diese muten in ihrer Ausrichtung so an, als würden sie den beiden zuvor beschriebenen Strömungen eine dritte Alternative entgegenhalten, welche die theoretischen Probleme der zu eindimensionalen Konzepte überwindet.

Relationale Konzepte der Sozialtheorie sind allgemein durch Folgendes zu charakterisieren: Sie suchen mehr von einer Art Originärmodus des Aufbaus sozialer Kooperationsbeziehungen ausgehend zu bestimmen, was geschieht, wenn Subjekte wechselseitig aufeinander einwirken. Hierbei sind sie bestrebt, die elementaren Effekte zu identifizieren, die dazu führen, dass Interaktionsbeziehungen Regelmäßigkeiten erhalten, welche die Subjekte zu repetierbaren Wiederaufnahmen eingespielter Interaktionsabläufe ermächtigen. Erst mit der Zeit erhalten die Kooperationsbeziehungen strukturelle Präsenz, die an eine obligatorische und

die Subjekte determinierende Kraft gebunden ist, weil Institutionalisierungsprozesse dazu führen, dass deviantes Verhalten korrigierende Sanktionsmechanismen installiert werden. Zuvor bleibt allerdings fraglich, weshalb mit der Aufnahme von Interaktionen überhaupt Regelmäßigkeiten aufgebaut werden.

Einige Ansätze, die man als relationale bezeichnen kann, sehen den Grund hierfür in der elementaren Konstitution des menschlichen Wesens überhaupt. Gegenüber beispielsweise dem durch Instinkte geleiteten Tiere wird der Mensch als „weltoffen“ konzipiert. Er verfügt über keinerlei präformierten Bezug zu seiner Umwelt. Einen solchen muss er sich allererst einmal aufbauen. Tritt er also in Kontakt mit Gegenständen der Außenwelt, so geht Folgendes von statten: Während des experimentellen Umgangs mit einem Gegenstand erwirbt der Mensch sowohl motorische Umgangserfahrungen mit ihm, bildet Affektbeziehungen zu bestimmten motorisch beim Gegenstand und wechselseitig bei sich hervorgerufenen Effekten aus und erlangt letztlich hierdurch ein Bewusstsein darüber, was der Gegenstand für ihn bedeutet. All dies geschieht in Reziprozität miteinander, so dass auch Antriebskanalisierung, bewusste Kenntnis von einem Gegenstand und Umgangserfahrung mit einem Gegenstand aufeinander verweisen und ineinander hineinspielen. Um dies genau darstellen zu können, fehlt hier allerdings der Platz, weswegen leider Andeutungen ausreichen müssen.<sup>114</sup> Was aus einer solchen Betrachtung hervorgeht, ist letztlich die Einsicht, dass sich zweierlei für den Menschen aufgrund der Beziehungsaufnahme konstituiert. Einerseits ist sein mögliches Selbstverständnis Produkt der gesamten zur Welt aufgenommenen Beziehungen. Andererseits geht seine Auffassung von der Welt ebenfalls aus diesen Beziehungen hervor. Die Welt wird für ihn nur abhängig von den Beziehungen zu Bewusstsein kommen können, die er zu Weltgegenständen aufbaute und nur solche geregelten Strukturen aufweisen können, welche er während den Beziehungsaufnahmen etablieren konnte.

Interessant wird diese Auffassung des Aufbaus eines Weltbezuges durch ein Subjekt nun, wenn man von Beziehungen der Intersubjektivität ausgeht. Insofern hier anzunehmen ist, dass kein Subjekt hierbei eine wie auch immer schon intendierend gerichtete Beziehung zu einem alter ego besitzt, bauen sie ihren Welt- und Selbstbezug in Wechselseitigkeit zueinander auf, wobei sie sich gegenseitig Umwelt bedeuten. Was hierbei genau geschieht, wird noch eingehender thematisiert werden. Zu erwähnen ist hier aber schon, dass ein eminenter Effekt dieser intersubjektiv von statten gehenden Koordinationsprozesse sein dürfte, dass sich die Subjekte in Wechselseitigkeit ihr subjektives Selbst verschaffen und dadurch ebenfalls zugleich, mit zunehmender Prägung ihrer Ich-Identitäten in Gegenseitigkeit, dasjenige konstituieren, was für sie Welt bedeuten kann.

Momentan müssen leider abstrakt modellhafte Kommentare dafür ausreichen, um die eigentliche Dynamik dieser Vorgänge und ihre Effekte andeuten zu können. Festgehalten werden muss allerdings die von allen relationalen Konzepten getragene Einsicht, dass sich, aufgrund der im Kontext der Intersubjektivität abspielenden Prozesse, primär alles dafür konstituiert, was stabile Beziehungen zwischen Subjekten zum Aufbau verhilft. Sowohl die Welt als auch die Identitäten der Subjekte würden fern von solchen intersubjektiven Beziehungen bedeutungslos bleiben. Deswegen wird sozialen Strukturen auch innerhalb relationaler Kon-

---

<sup>114</sup> Vgl. zu solch einer Konzeption z.B.: Gehlen, Arnold (1958). *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn.



zepte ein Determinationspotenzial zwar zugesprochen, ohne dabei aber dem einzelnen Subjekt, das als ein konstitutiver Moment für solche Strukturen aufgefasst wird, und seinen schöpferischen Leistungen mit Ignoranz zu begegnen. Vom Originärmodus der soziale Realität erzeugenden Konstitutionsprozesse aus gesehen, leistet ein jedes Subjekt einen schöpferischen und konservierenden Beitrag für Produkte dieser Prozesse. Weitestgehend stabil können die Strukturen sozialer Realität nur so lange bleiben, wie wenigstens eine Majorität an kooperierenden Subjekten die intersubjektiv generierten Strukturen akzeptiert, sie also nicht dazu führen, dass eine große Anzahl der Subjekte in ihrer extern mitbestimmten Seinsweise derart beeinträchtigt werden, dass diese zu einem umfassenden Leidenszusammenhang gerinnt. Denn sodann würden sie potenziell ihnen gegebene Möglichkeit dafür ergreifen, um auf die sozialen Strukturen verändernd einwirken zu können.

Genau diese Vorstellung, dass Subjekte sich selbst und anderen Subjekte in Wechselseitigkeit und somit insgesamt demjenigen, was für sie Realität bedeutet, konkrete Kontur verschaffen, wird durch das neuere sozialtheoretische Konzept der sozialen Relationalität formuliert.<sup>115</sup> Diese Zielführung der relationalen Ansätze kann auch anhand von konkreten Theorien verdeutlicht werden, welche der relationalen Strömung der Sozialtheorie angehören oder spezieller unter die Rubrik "Theorien sozialer Praktiken" fallen.<sup>116</sup> Um das grundsätzliche Interesse seines theoretischen Projektes anzudeuten, sagt Giddens beispielsweise:

„Statt sich zusehends mehr mit erkenntnistheoretischen Kontroversen und der Frage, ob so etwas wie ‚Erkenntnistheorie‘ im alterwürdigen Sinne überhaupt möglich ist, zu beschäftigen, sollte meines Erachtens alle, die an der Sozialtheorie arbeiten, sich zuallererst der Neufassung der Vorstellung vom menschlichen Sein und menschlichen Handeln, von der gesellschaftlichen Reproduktion und der gesellschaftlichen Veränderung zuwenden. In dieser Hinsicht spielt der in der Sozialtheorie tief verankerte Dualismus von Subjektivismus und Objektivismus eine entscheidende Rolle. Neben Naturalismus und Funktionalismus charakterisiert der Objektivismus als dritter Ismus den orthodoxen Konsensus. (.....) Die vom hermeneutischen und phänomenologischen Lager am Objektivismus – und der strukturtheoretischen Soziologie – geübte Kritik hat einige wesentliche Unzulänglichkeiten zutage gefördert. Umgekehrt nähert sich diese Schule bekanntlich dem Subjektivismus. So klafft diese konzeptuelle Lücke zwischen dem Subjekt und dem sozialen Objekt so weit wie eh und je.“<sup>117</sup>

An diesem Zitat kann man sehr gut ablesen, gegen welche beiden Verabsolutierungstendenzen von Positionen, welche die Wirkbeziehungen sozialer Realität, sollten sie singuläre Anwendung finden, nur fragmentarisch abzubilden vermögen, sich die neueren Ansätze richten. Sie suchen Standpunkte zu formulieren, bei denen das Subjekt weder vollkommen rational und autonom ist, noch die sozialen Strukturen einen unüberwindbar sozialphysischen Deter-

---

<sup>115</sup> Ein Artikel der diese neue Denkrichtung in der Sozialtheorie zu fassen versucht ist folgender: Vgl. Emirbayer, Mustafa (1997). *Manifesto for a Relational Sociology*. Ergänzend hierzu existieren noch weitere Versuche dafür, neuere sozialtheoretische Ansätze unter der Bezeichnung Theorien sozialer Praktiken zusammenzufassen: Reckwitz, A. (2003). *Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken*. In: *Zeitschrift für Soziologie* 32. S. 282-301; Schatzki, T./ Knorr-Cetina, K./ von Savigny, E. (Hg.) (2001). *The Practice Turn in Contemporary Theory*, London. S. 1-92. Auch wenn es bei den letzten beiden Titeln darum geht, einen etwas anders gelagerten Themenschwerpunkt zu setzen, so tritt aus ihnen dennoch grundsätzlich der relationale Gedanke hervor.

<sup>116</sup> Vgl. Boltanski, Luc/ Thevenot, Laurent (2007). *Über die Rechtfertigung*. Hamburg. S. 45-67; Giddens, Anthony (1997). *Die Konstitution der Gesellschaft*, Frankfurt/ New York. S. 23-50.

<sup>117</sup> Vgl. ebd. S. 34.

minationszusammenhang bilden, dem gegenüber die Subjekte vollkommen ohnmächtig wären. Die neueren Ansätze scheinen vielmehr ein zwischen Subjekt und sozialen Strukturen bestehendes Kontinuum zu vermeanen, bei welchem von keinem der beiden Momente die exklusive kausale Wirkung ausgeht.

In der eben zitierten Orientierung von Giddens scheint jedoch ebenso etwas durch, womit der Autor der vorliegenden Arbeit nicht mitgehen würde, was die gesamte Ausrichtung der vorliegenden Arbeit in einer hoffentlich für den Leser offensichtlichen Weise bedingt. Giddens grenzt sein grundlagentheoretisches Interesse, neben seinem augenfällig zentralen Ziel der Formulierung eines vermittelnden Standpunktes zwischen Positionen der sozialtheoretischen Dichotomie, nämlich noch zusätzlich dadurch präzisiert ein, indem er sagt: "Statt sich zusehends mehr mit erkenntnistheoretischen Kontroversen und der Frage, ob so etwas wie ‚Erkenntnistheorie‘ im alterwürdigen Sinne überhaupt möglich ist, zu beschäftigen, sollten meines Erachtens alle, die an der Sozialtheorie arbeiten, sich zuallererst der Neufassung der Vorstellung vom menschlichen Sein und menschlichen Handeln, von der gesellschaftlichen Reproduktion und der gesellschaftlichen Veränderung zuwenden". Es ist klar, dass diese Aussage zur Zeit ihrer Formulierung eventuell noch eine Priorität grundlagentheoretischer Reflexionsanstrengungen für die Sozialtheorie anmahnen konnte, welche Voraussetzung dafür sein musste, um sozialtheoretische Konflikte zwischen verhärteten Lagern der Gegenstandsauffassung zu überwinden. Hierbei konnten erkenntnistheoretische Fragen durchaus als unergiebige Auseinandersetzungen gelten, da Konflikte über Fragen probater erkenntnistheoretischer Orientierung anthropologische und ontologische Hintergrundüberzeugungen reproduzieren. Es geht also nicht bloß um Auseinandersetzungen, in welchen alle Beteiligten auf der intuitiv gleichgerichteten Suche nach Kriterien eines in seiner Sinngeltung wirklich einheitlich vertretenen Rationalitätsverständnisses der Erkenntnis wären. Vielmehr gilt, dass sich mit veränderten Subjektkonzeptionen auch die Einschätzungen der Reichweite und Zielvorgaben darüber verändern müssen, zu welchen real erzeugungsfähigen Konsequenzen man sich in den Stand gesetzt sieht, wenn man rational agiert. Man kann auch sagen, unter Variierten Subjektkonzeptionen ändert sich das Bild von Rationalität und seiner Möglichkeitsbedingungen selbst.

Auch wenn dies im vorliegendem Abschnitt noch nicht für die Dimension primär erkenntnistheoretischer Reflexionen herausgearbeitet wurde, so kann man an den erwähnten Varianten, über die eine Abnahme der Zuschreibung möglicher gesellschaftlicher Vernunftverwirklichung, infolge der veränderten Subjektkonzeptionen, bemerkt werden konnte, zumindest kenntlich machen, dass es von den vertretenen Subjektbildern abzuhängen scheint, wie man den sich entwickelnden kulturellen und sozialstrukturellen Verhältnissen auch theorieimmanent evaluativ begegnet. Unterstellt man den gattungsspezifischen Subjektvermögen Tendenzen zur Möglichkeit einer transsubjektiv und intersubjektiv von statten gehen können den Vernunftverwirklichung, so transzendieren die subjektzentrierten Rationalitätsanlagen letztlich zu sozialen Dynamiken einer weitestgehend kollektiv transportierten Vernunftverwirklichung gesellschaftlicher Gesamtzustände hin, über die hinweg Irrationalitäten abgebaut werden. Gehen die Zuschreibungen der Akteursrationalität jedoch den atomistischen Weg dazu, Rationalität lediglich als rein rechnendes Situationskalkulationsvermögen zur strategischen Abschätzung der Realisierungsspielräume egozentrischer Präferenzen hin zu verstehen, so weichen die Tendenzen der Rationalitätsauffassung immer mehr davon ab, der Rationalität

eine prinzipielle Eignung zur Optimierung des gesellschaftlichen Gesamtzustandes unterstellen zu können. An diesen subjekttheoretischen Varianten kann man also schon in Ansätzen erkennen, dass die Bedeutung von Rationalität und die, an verschiedene Auffassungen von ihr gebundenen, allgemeinen Wertzuschreibungen sich nicht gleich bleibt. Es steht nun in Frage, ob weitergehende anthropologisch und sozialontologisch grundlagentheoretische Variationen, wie sie Giddens in seiner objekttheoretischen Kalibrierung primär anzustreben scheint, nicht in letzter Instanz schlußendlich auch die erkenntnistheoretischen Bedingungen transformieren müssen, unter welchen Erkenntnisanstrengungen als rational, in welcher Hinsicht auch immer genau, aufgefasst werden können. Tatsächlich könnte die Abstandsnahme von erkenntnistheoretischen Disputen selbst schon als latente Konsequenz epistemologischer Modifizierungen gesehen werden, die zu einem Abweichen von klassischen Mustern der Erkenntnisauffassung beitragen und die Beurteilung sinnvoll erscheinender Erkenntnisorientierungen stärker von Einsichten in die Bedingungen realen sozialen Daseins abhängig sehen.

Natürlich wurden diese Unterschiede hier vorwiegend mehr an Positionen herausgearbeitet, die aufgrund ihrer objekttheoretischen Justierungen nicht direkt epistemologische Ansprüche erheben (mit Ausnahme der Erwähnungen von Gewährsmännern der Philosophiegeschichte natürlich: Descartes, Kant). Andererseits konnte jedoch ebenfalls veranschaulicht werden, dass auch die zur theoretischen Interpretation von Sozialzuständen in Anwendung gebrachten Subjektkonzeptionen Aufladungen von Ursprüngen her beziehen, welche sie durch Prägungen von Subjektkonzeptionen erfuhren, die einst aus dem philosophischen Abwägen von konstitutionellen Kapazitäten der Erkenntnissubjekte heraus entstanden, die zur Identifikation allgemeiner Kriterien rationaler Erkenntnis und überhaupt einer Bestimmung dessen, was man als Rationalität genauer bestimmen kann, dienen sollten. Die in sozialontologisch objekttheoretischer Justierung (z.B. die der Ökonomie oder Soziologie) angewendeten Subjekttheorien sind also nicht überzeitlich vollkommen unabhängig von den auch anthropologische Ansichten fixierenden Ergebnissen philosophischer Erkenntnisreflexion.

## *2. Genauere Darstellung einer objekttheoretischen Überschreitung: Zu subjekttheoretischen Aspekten des praxeologischen Ansatzes von Hans Joas*

Hans Joas sucht in *Die Kreativität des Handelns* den Ansatz einer Handlungstheorie zu schildern, dessen Anfangspunkt im Denken des Handelns selbst und seiner tatsächlichen Kapazitäten besteht. In gewisser Weise soll Handeln voraussetzungslos insofern thematisiert werden, als dass angenommen wird, alles hebe mit dem Handeln an, nichts müsse vorgängig erfüllt sein bevor es zu Handlungen kommt. Handlung geht aus originären, noch nicht zielgerichteten Impulsen hervor und sei deswegen auch nicht von primär geistigen Qualitäten, wie sie der Rationalismus in der Rationalität und substanziellen Ich-Identität eines Subjektes vermutet, abhängig. Die Ich-Identität wie auch eine konsistente Zielorientierung, der man strategisch zur Realisierung verhelfen kann, entspringen vielmehr einem sich mit der Zeit immer mehr kalibrierenden Handeln.

Hierbei scheint für ihn die wichtigste Kategorie des Handelns in der Kreativität zu bestehen. Unter Kreativität ist die konstitutive Wirksamkeit der Subjekte zu verstehen, welche sie dazu befähigt, ihre Umwelt verändernd agieren zu können und schöpferisch ihre Umwelt dadurch zu bereichern. Dies gilt jedoch nicht in der Form, wie sie beispielsweise vom kanti-

schen Begriffe der „Kausalität durch Freiheit“ nahe gelegt wird, sondern es ist vielmehr zu versuchen, die Bedingtheit des Subjektes einbeziehend zu vergegenwärtigen. Es handelt sich folglich um das allgemeine Anliegen, den konstitutiven Effekten der Subjekte als auch den determinierenden Eigenschaften der sozialen Situationen, in denen sich die Subjekte handelnd und ihn dabei verändernd befinden, in ihrer wechselseitigen Verschränkung gewahr zu werden.<sup>118</sup>

Überaus pauschal gesprochen kann gesagt werden, dass gewöhnliche Theorien rationalen Handelns dem von Joas ins Auge gefassten Konzept nicht gerecht werden, weil sie einer philosophischen Tradition entspringen, welche sich Handlung nicht in ihrer Unmittelbarkeit widmet. Diese dem cartesianischen Substanzdualismus verhaftete Denktradition transportiert drei unreflektierte Präsumtionen. Aufgrund dieser gewöhnlich unthematisch bleibenden drei Vorannahmen mutet Handeln stets so an, als wäre es idealtypisch mit dem Begriff „*rationales Handeln*“ zu fassen. Um sich nun von diesen drei Voraussetzungen, sie dabei problematisierend, ein Bild zu machen und sich dabei von ihnen zu distanzieren, bedient sich Joas einer Strategie, die er „rekonstruktive Einführung“ nennt: „Unter rekonstruktiver Einführung ist hier die Aufklärung der stillschweigenden Voraussetzungen in den Vorstellungen über rationales Handeln zu verstehen“.<sup>119</sup> Es handelt sich um die drei folgenden Annahmen, welche stillschweigend einer Konzeption rationalen Handelns vorausgesetzt werden und die es Joas kritisch zu hinterfragen gilt, damit sein besonderer Standpunkt dadurch hervorgehoben wird: das Subjekt ist ein immer zielgerichtet Handelndes; dass Subjekt besitzt ein instrumentelles Verhältnis zu seinem Körper (Körperbeherrschung); das Subjekt ist „autonom gegenüber seinen Mitmenschen und seiner Umwelt“.<sup>120</sup> Joas beschäftigt sich in drei aufeinanderfolgenden

---

<sup>118</sup> Diese Perspektive auf die Kreativität des Handelns legt Joas in einem Abschnitt dar, auf den hier nicht umfassend eingegangen werden kann (vgl. Joas, Hans (1996). *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt am Main. S. 113-218). An verschiedenen von ihm als Metaphern bezeichneten und aus verschiedenen Denktraditionen stammenden Begriffen zeichnet Joas die bei allen von ihnen durchdringende Vorstellung nach, dass Handeln von einer Art innerem und dunklem Bestreben dazu, schöpferisch Neues in die Welt zu setzen, angetrieben wird. Der entscheidende Punkt hierbei ist, dass das Subjekt nicht schon über im Vorfeld feststehende Präferenzen verfügt, sondern sich diese erst über sein Handeln hinweg entwickeln. Das Subjekt schafft kreativ Gegenstände, die als Entäußerung des Inneren eines Subjektes gelten können, und welche dem Subjekt als Reflexionsgrundlage dafür dienen, um zu sich selbst einen Bezug ausbilden zu können. Die Effekte des Handelns sind also die Referenzpunkte, über die ein Subjekt Zugang zu einem kohärenten, sich über das Handeln hinweg konstituierenden Selbstbildes erhält, so dass das Handeln eines Subjektes nicht als der Effekt einer immer schon substanzial gegebenen Ich-Identität angesehen werden kann. Die subjektive Einheit entsteht vielmehr über das Handeln des Subjektes und ist insofern kontingent. Es kommt also weder eine im substanzialen Kern des Subjektes angelegte Identität teleologisch über Prozesse der Entäußerung zu ihrer Entfaltung, noch wäre eine schon grundsätzlich anleitende Identität die Regelinstanz des Handelns. Interessant wird diese Perspektive, wenn man sie auf die Annahme bezieht, dass sich das einzelne schöpferische Handeln eines Subjektes mit denen anderer Subjekte interaktiv verknüpft, denn dann schaffen sie im Miteinander artifizielle Strukturen interaktiver Koordination. Trifft das Handeln eines Subjektes sodann auf schon stabilisierte Strukturen interaktiver Koordination, so konstituiert sich dessen Selbstbezug abhängig von den Begrenzungen, die dem Handeln des Subjektes durch die Strukturen geregelter Kooperation auferlegt werden. Die Identität des Handelnden findet somit folglich seine Konstitution im Zusammenhang einer sozialen Realität oder einer Art zweiter Natur. Wichtig bleibt bei dieser Vorstellung jedoch, dass sich die Impulse der Entäußerung des Inneren eines Subjektes nie gänzlich von den sozialen Strukturen abschalten lassen, sondern diese ein grundlegendes Bedürfnis ist. Es handelt sich bei der Kreativitätshypothese Joas also um eine sowohl moderat strukturalistische als auch individualistische Annahme, weil die Strukturen sozialer Interaktion zwar einerseits das Subjekt mitkonstituieren und insofern bedingen, dass Subjekt aber andererseits auch erst Identität durch sein Handeln innerhalb dieser Strukturen erwirbt, welches sucht zu einem besonderen Ausdruck zu gelangen. Die Identität und Besonderheit eines Subjektes ist demzufolge abhängig von den sie konstituierenden Strukturen und definiert sich in Relation zu ihnen.

<sup>119</sup> Vgl. ebd. S. 216.

<sup>120</sup> Vgl. ebd. S. 217.

Teilen mit jeder dieser im Denken des rationalen Handelns dubios bleibenden Annahmen separat und stellt Ansätze dar, die in verschiedenster Weise mit diesen unreflektierten Annahmen brechen, bzw. elementare Aspekte dieser Annahmen in ein anderes Licht rücken.

### *2.1 Kritik an der Vorgängigkeit von Zwecken für das Handeln*

Was Joas in dem Abschnitt über teleologische Intentionalität des menschlichen Handelns einer Kritik unterzieht, ist die Auffassung, es gäbe eine teleologische Komponente allen Handelns. Hiermit ist eben gemeint, jedem Handeln sei ein Zweck immer schon vorgegeben, kein Handeln sei dazu in der Verfassung Zwecksetzungen aus sich selbst heraus zu leisten. Handeln ist demnach immer an einen instrumentellen Gebrauch von Mitteln zur Zweckerreichung gebunden, dem eine intellektuelle Leistung vorweg geht. Eventuell muss auch davon gesprochen werden, dass ein Handeln, dem eine Eruiierung von adäquaten Handlungsorientierungen nicht vorgängig ist, sondern sich der Situation unreflektiert hingibt, aus Sicht des Rationalismus irrational erscheinen muss. Die Perspektive des rationalen Handelns geht also immer mit einem vorausgesetzten Wertmaßstab an die Aktivitäten der Akteure heran: Akteure, welche sich ihrem geistigen Potenzial dafür nicht befriedigend bedienen, ihre Handlungen auf eine Situationsbeurteilung zu gründen oder der Handlung eine Orientierung vorauszusetzen, sind irrational und subjektiv, weil sie sich von den Situationen unreflektiert zu Aktivitäten verleiten lassen. Dies kann sowohl für den Fall einer normativen Handlungsausrichtung als auch in dem einer moderateren instrumentellen Handlungsrationalität gelten.

Ausgangspunkt für beide dieser Fälle ist hierbei der cartesianische Substanzdualismus, welcher den Menschen als primär geistiges, von der Objektsphäre unabhängiges Wesen charakterisiert. Das Subjekt besitzt allererst die Möglichkeit sich erkennend der Welt zuzuwenden, bevor es Entscheidungen bezüglich seiner Handlungsoptionen trifft, die sein zukünftiges Handeln bestimmen. Ferner ist seine Erkenntnis dabei unbeeinträchtigt von externen Bedingungen.<sup>121</sup> Die Annahme einer allen Entscheidungen vorgängigen Erkenntnis kann sich, wie schon gesagt, in zwei verschiedenen Ausrichtungen äußern: Einerseits kann angenommen werden es gäbe universale Werte, die erkannt werden können und kategorischen Selbstzweckcharakter erhalten, andererseits kann diese eher metaphysische Variante aufgegeben werden, wodurch die instrumentelle Handlungsrationalität in den Vordergrund tritt, welche wenigstens vermeint, der Mensch könne sich im Vorfeld potenziell dermaßen informieren, dass seine Entscheidung zur Maximierung seiner Präferenzen führen kann, die sich jedoch nicht wirklich an fixen, vernünftigen Zwecken orientieren, sondern variabel und willkürlich sind. Die erste Variante wäre die eines Vernunftanspruchs, die zweite die säkularisierte einer bloß instrumentellen Ratio.

Entgegen diesen ihr Augenmerk reduktiv auf die geistigen Kapazitäten des Subjektes legenden Strömungen, hebt Joas die Konzepte von Luhmann und Dewey hervor. Beide akzentuieren auf ihre besondere Weise die Bedingtheit des Zwecks durch die Aktivitäten der Akteure, bzw. die Akzidenzialität von Zwecken. „Dewey Spricht von einer reziproken Beziehung zwischen Handlungsziel und Handlungsmittel“.<sup>122</sup> Oder ausführlicher:

---

<sup>121</sup> Vgl. ebd. S. 231.

<sup>122</sup> Vgl. ebd. S. 227.

"Die Alternative zur teleologischen Deutung des Handelns und der in ihr tradierten Abhängigkeit von den cartesianischen Dualismen besteht darin, Wahrnehmung und Erkenntnis nicht der Handlung vorzuordnen, sondern als Phasen des Handelns aufzufassen, durch welche das Handeln in seinen situativen Kontexten geleitet und umgeleitet wird. Die Setzung von Zwecken geschieht – in dieser alternativen Sichtweise – nicht in einem geistigen Akt vor der eigentlichen Handlung, sondern ist Resultat einer Reflexion auf die in unserem Handeln immer schon wirksamen, vor-reflexiven Strebungen und Gerichtetheiten. In diesem Akt der Reflexion werden solche Strebungen thematisch, die normalerweise ohne unsere bewusste Aufmerksamkeit am Werk sind. Wo aber ist der Ort dieser Strebungen? Ihr Ort ist unser Körper: seine Fertigkeiten, Gewohnheiten und Weisen des Bezugs auf die Umwelt stellen den Hintergrund aller bewussten Zwecksetzungen, unserer Intentionalität, dar. Die Intentionalität selbst besteht dann in einer selbstreflexiven Steuerung unseres laufenden Verhaltens."<sup>123</sup>

Konzentriert man sich bei einer Behandlung des Handelns mehr auf die körperlichen Aspekte, so tritt eine markante Differenz zur Perspektive des rationalen Handelns hervor: „Was dabei fehlt, und was bei einem Bruch mit der teleologischen Denkweise sofort deutlich wird, ist der konstitutive und nicht nur kontingente Situationsbezug des menschlichen Handelns“.<sup>124</sup>

Insofern hier die Bewusstmachung von Motiven und die rationale Zwecksetzung davon abhängig ist, dass sich die körpergebundenen dunklen Strebungen des Subjektes nicht befriedigend durchsetzen lassen, erwirbt der „Begriff der Situation“ für eine Handlungstheorie das Primat vor dem Zweck-Mittel-Schema.<sup>125</sup> „Auf der Grundlage des hier vorgeschlagenen Verständnisses von Intentionalität ist dagegen die Zwecksetzung Resultat einer Situation, in der sich der Handelnde an einer einfachen Fortsetzung vorreflexiv angetriebener Handlungsweisen gehindert sieht. In dieser Situation muss er reflexiv Stellung beziehen zu seinen vorreflexiven Strebungen“.<sup>126</sup>

## *2.2 Kritik der instrumentellen Verfügbarkeit des Körpers*

Mit der cartesianischen Trennung von Körper und Geist und deren unangemessenen Hervorhebung des Geistigen als der wesentliche und ausschließlich Impulse gebende Charakterzug des Menschen, erfährt der Körper als eigenständige Größe seine Disqualifikation. Der Körper ist lediglich von den Bewirkungen des Geistes abhängiges Kausalziel, ohne dass ihm eigenständige Einflussnahmen eigen wären, die vom Körper auf den Geist wirken könnte, vorausgesetzt natürlich, das Subjekt ist befähigt seiner Ratio zu folgen. Somit liegt in der cartesianisch betrachteten Beziehung zwischen Körper und Geist ein eindimensionales Kausalitätsverhältnis vor. Körperliche Bewegungen sind nur Reflexe auf geistige Direktiven. Der Körper ist nichts weiter als das materielle Vehikel, über welches es dem Geist vergönnt ist psychophysisch gesteuert auf die Welt einzuwirken.

Mit dieser Auffassung von der Unselbstständigkeit des Körperlichen brechen zwei Vertreter der deutschen Anthropologie (Plessner/Gehlen) aber auch Phänomenologen, die

---

<sup>123</sup> Vgl. ebd. S. 232.

<sup>124</sup> Vgl. ebd. S. 235. Die konkreten Differenzen werden auch auf S. 234 aufgeführt.

<sup>125</sup> Eine Definition der Situation im Sinne Joas findet sich auf S. 235 des hier behandelten Buches.

<sup>126</sup> Vgl. ebd. S. 238.

gegenüber der eher bewusstseinsphilosophischen Tradition Husserls ihr Augenmerk stärker auf die Bedeutung des Leiblichen legen (Merleau-Ponty).

Sowohl Plessner als auch Gehlen deuten das menschliche Wesen beispielsweise als eines, das seiner Umwelt, originär betrachtet, nicht eingefügt ist, wie es dem entgegen beispielsweise dem Tiere über seine konstitutionell gegebenen Instinktanlagen beschieden ist. Dies versucht Plessner darüber zu veranschaulichen, dass er die exzentrische Positionalität der Menschen herausstellt, und Gehlen, indem er einerseits eher negativ auf die Riskiertheit der menschlichen Existenz im Kontext ihrer Umweltkonfrontation oder andererseits eher positiv auf die Weltoffenheit des Menschen hinweist. Der Mensch verfügt – in einem für Plessner und Gehlen als einvernehmlich zu bezeichnenden Sinne – über keine unmittelbar gewährleistete Anpassung an die ihn umgebende Natur, weswegen er sich ursprünglich nicht orientiert und zielgerichtet in ihr bewegen kann. Er ist ihr und in ihr, wenn man so sagen kann, ausgesetzt. Deswegen hat er sich alle seine ihn überhaupt erst lebensfähig werdenden Bezüge zu seinem unmittelbaren Umfeld von Grund auf selbst zu verschaffen. Es konstituieren sich während des probierenden Umgangs des Menschen mit Dingen seines Umfeldes überhaupt erst einmal stabile Verhältnisse, über die der Mensch sich Selbstverständlichkeit im Umgang mit seiner Umwelt verschaffen kann. Der Effekt dieses Aufbaus eines sicheren Zurechtfindens in der Umwelt ist jedoch keiner rein geistiger und rationaler Kenntnis über die Objekte. Er schreibt sich vielmehr auch als eine Art Habitualität in Wahrnehmung und Körper ein, ist also nicht nur einfache Leistungen des Bewusstseins geschuldet. Joas weist, um dies herauszustellen, auf die von Gehlen gesehene Trias von Antrieb, Wahrnehmung und Bewegung hin.<sup>127</sup> Diese führt dazu, dass sich über die Umgangserfahrungen des Menschen mit Gegenständen seines Umfeldes hinweg nicht nur bewusste Kenntnisse des Menschen über die Beschaffenheiten und Eigenschaften der Gegenstände, welche er experimentell in Erfahrung gezogen hat, aufbauen, sondern die Effekte, die der Mensch durch bestimmte Einwirkungen auf Gegenstände erzielte, fest mit jenen die Effekte auslösenden Bewegungen und den Empfindungen gekoppelt werden, welche er aufgrund der Rückwirkungen erlebte. So sind Umgang, Wahrnehmung und Bedürfnis bezüglich eines Gegenstandes ein integriertes Verhältnis zueinander eingegangen, das nicht einfach wieder aufgehoben werden kann. Das einzelne Subjekt stellt sich nicht bloß nur bewusst, sondern auch körperlich und sensitiv auf sein Umfeld ein, so dass dieses auch unmittelbar körperliche und emotionale Reaktionen verursachen kann. Der Mensch erwirbt daraufhin, eine Art artifiziellen Instinktbezug zu seiner Umwelt, insofern er mit der Zeit automatisch auf sie zu reagieren vermag, was ihm originär nicht unmittelbar glücken würde. Wenn man also im Sinne Plessners und Gehlens von einer Beherrschung der Umwelt durch den Menschen sprechen wollte, so wäre damit zugleich gemeint, dass die Umwelt auch in gewisser Weise den Menschen beherrscht, weil er eine Beziehung mit ihr eingegangen ist, welche ihn auch wahrnehmungs- und körpervermittelt selbstverständlich auf sie reagieren lässt. Subjekt und Umwelt bilden eine dynamisch konstituierte Synthese.

Dass diese vom Menschen zu erwerbende Beherrschung nun jedoch nie eine derartige sein kann, welche den Körper als Einflussfaktor ausschaltet; eine, die ihn gar nur zum Instrument der reflexiven und bewussten Beziehung des Geistes auf seine Umwelt degradiert, sondern immer eine ist, bei der Umwelt und Subjekt auch in einer über Wahrnehmung und

---

<sup>127</sup> Vgl. ebd. S. 254.

Körper vermittelten und sich in sie einprägenden Form miteinander verschmelzen, zeichnet Plessner über die primär körperlichen Reaktionen des Lachens und Weinens nach.<sup>128</sup> Lachen und Weinen sind nach Plessner gerade körperliche Reaktionen, die daraus entstehen, dass der Mensch in Situationen gerät, die er nicht selbstverständlich zu handhaben versteht. Es handelt sich hierbei um Situationen in denen auch die kinästhetische und rezeptive Einpassung fehlschlägt. Seine Unfähigkeit die Situation zu meistern, drückt sich sodann auch in einem körperlichen Aufscheinen dieser Unfähigkeit aus, denn die Unfähigkeit gründet eben nicht nur in einem kognitiven Mangel fehlender Strategien zur Situationsbewältigung, sondern gleichfalls auch in einer ungenügenden Trainiertheit und Abgestimmtheit des Körpers und der Wahrnehmung auf solche Situationen. Sie sind unkontrollierte körperliche Reaktionen auf die Ausgeliefertheit an eine nicht direkt und selbstverständlich zu bewältigende Situation. Plessner nennt die körperlichen Äußerungen des Lachens und Weinens deswegen auch „situativer Verlust der Intentionalität“ oder „unintentionale Expressivität“.<sup>129</sup> Die erworbene selbstverständliche Angepasstheit des Menschen ist in Momenten, in denen er lachen oder weinen muss, gefährdet, so dass ihm ein auf Bekanntschaft basierender Bezug zur aktuellen Situation abgeht und deswegen keinen direkten intentionalen Ankerplatz in der Situation findet.

Über die Ansichten dieser beiden Vertreter der deutschen Anthropologie ist Joas also fähig zu zeigen, dass das Subjekt nicht lediglich geistig gelenkt eine Beziehung zu seiner Umwelt erwirbt. Diese Beziehung manifestiert sich ferner auch über eine unbewusst verlaufende körperliche und rezeptive Abstimmung und Adaption an die Umwelt. Über die vom Menschen aus aufgebauten und aufeinander abgestimmten Strukturen geistiger, körperlicher und wahrnehmungsmäßiger Koordination in Korrespondenz zu seiner Umwelt, aus denen heraus sich die selbstverständliche Beherrschung der Umwelt ergibt, bindet er sich sogleich ganzheitlich an diese dauerhaft Orientierung und Entlastung versprechenden Strukturen. Der Mensch ist somit nicht bloß ein Wesen, welches sich einzig strategisch, planend, von der Umwelt weitestgehend unbeeinträchtigt und somit rational verhalten würde, sondern er konstituiert aufgrund seiner Orientierungsaktivitäten eine synthetische Bezüglichkeit zwischen ihm und seiner Umwelt, welche die Umwelt ebenfalls eine die Bedürfnisse und die Wahrnehmung des Menschen kanalisierende Wirkung entfalten lässt.<sup>130</sup>

An diese Perspektive anschließend kann Joas dann auf das Konzept des Körperschemas Schilders verweisen, welches anzeigt, mit welcher Vehemenz das Bewusstsein eines Menschen von der eigenen Handlungsreichweite davon abhängt, dass er seinem Körper gewisse

---

<sup>128</sup> Vgl. ebd. S. 249.

<sup>129</sup> Vgl. ebd. S. 249.

<sup>130</sup> Diese hier und von Joas nur knapp aufgegriffenen anthropologischen Überlegungen Gehlens und Plessners, welche bei beiden von großer Ähnlichkeit sind, finden sich feingliedrig ausgearbeitet bei Gehlen in *Der Mensch* und bei Plessner in *Die Stufen des Organischen*. Vgl. Plessner, Helmuth (1980). *Die Stufen des Organischen*, Frankfurt am Main; Gehlen, Arnold (1950). *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn. Joas geht auf diese Werke wenn überhaupt nur kurz ein und hebt deswegen auch nicht die gesamte Reichweite dieser Werke hervor, weswegen die aus seinen Anmerkungen zu ihnen gezogenen Kommentare eventuell auch so wirken, als seien sie hier argumentativ lückenhaft dargestellt worden. Dies hängt jedoch damit zusammen, dass Joas selbst nicht mehr über Plessner und Gehlen sagt. Ihm reicht es aus, mittels Gehlen und Plessner die Relevanz des Körpers hervorheben zu können.



Grenzen zuspricht.<sup>131</sup> Zieht man das nun mit seinen von Plessner und Gehlen abgeleiteten Einsichten zusammen, so sind die dem eigenen Körper im Körperbild attestierten Grenzen solche, die dem Körper nicht schon notwendig naturhaft gegeben sein müssen, sondern über seine Abstimmungen auf die Umwelt vermittelt wurden. Insofern das Bewusstsein über das eigene Körperschema folglich mit einem Bewusstsein der eigenen Handlungsreichweite verknüpft ist, kann der Körper als ein die Handlungen der Subjekte mitbestimmender Faktor verstanden werden. Das rein instrumentelle Verhältnis des Geistes zum Körper wird also auch hierdurch in Frage gestellt. Die Strukturierungen und Einpassungen des Körpers in die Umstände seiner Umwelt bedingen somit die Möglichkeiten zur Imagination der eigenen Handlungsfähigkeit.

Einen weiteren Schritt zur Stärkung des Leiblichen gegenüber dem Geistigen unternimmt Merleau-Ponty. Er verlegte den Gedanken von Husserls Bewusstseinsphilosophie, die davon ausgegangen ist, dass alle konstitutiven Leistungen in einem transzendentalen Ich gründen, in die Sphäre der Leiblichkeit. Dies hebt er hervor, indem er von „prä-reflexiven“ oder „vor-prädikativen“ Leistungen spricht, „um die Gegenbenheit der Welt vor aller Reflexion oder Prädikation zu kennzeichnen“.<sup>132</sup> Entscheidend ist auch bei dieser Referenz für Joas, dass er über sie auf eine philosophische Position aufmerksam machen kann, die den Primat des Geistigen leugnet. Auch mit ihr kommuniziert sich die Ansicht, dass über den Leib allererst Kontakte zur Welt aufgebaut werden können und das Geistige somit erst auf sekundärem Wege Einfluss nimmt. Alle geistige Aktivität baut also schon auf Leistungen auf, welche primär über den Körper oder besser das Produkt dieser Leistungen, den Leib, laufen. Somit bilden die körperlichen Ergebnisse seiner Leistungen jene Voraussetzungen für den Menschen, auf denen das Geistige abläuft. Geistige Leistungen werden folglich von Voraussetzungen bedingt, die allererst über eine körperlich verlaufende Anpassung an die Umwelt konstituiert werden. So sind geistige Leistungen nicht bloß Leistungen neben den körperlichen, sondern solche, die von einer Kanalisierung durch die körperlichen, die während des Prozesses der Verleiblichung zusehends an Gestalt gewinnt, abhängen, von ihnen her bestimmt werden und auf sie aufbauen.

Merleau-Ponty war auch der erste, der, nach Meinung von Joas, für vorsprachliche Entwicklungsstadien den Einfluss der intersubjektiven Dimension betonte.<sup>133</sup> Dieser Hinweis, welcher schon stark in Richtung auf den Einfluss der Sozialität hindeutet, scheint jedoch mehr mit der Kritik an der Vorstellung einer substanziell vermeinten Ich-Identität zusammenzuhängen, die im folgenden Abschnitt aufgegriffen wird.

---

<sup>131</sup> „Die Begriffe Körperschema oder Körperbild zielen auf die subjektive Gegebenheit des eigenen Körpers für den Handelnden. Zwar ist der Körper ein Ding unter Dingen in der Welt, aber er ist doch als eigener Körper zugleich von allen Dingen radikal unterschieden. Das Körperschema wird üblicherweise definiert als Bewusstsein des Handelnden von der morphologischen Struktur des eigenen Körpers, seiner Teile und seiner Haltung, seiner Bewegung und seiner Grenzen.“ Vgl. Joas, Hans (1996). *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt am Main. S. 257.

<sup>132</sup> Vgl. ebd. S. 263.

<sup>133</sup> Vgl. ebd. S. 264.

### 2.3 Kritik an der Vorstellung einer substanzial verbuchten Ich-Identität

Im dritten Teil seiner Kritik an den stillschweigenden Voraussetzungen der rationalistischen Perspektive geht Joas die Vorstellung an, das einzelne Subjekt sei von Grund auf immer schon mit einer besonderen Identität ausgestattet.<sup>134</sup> So leiten sich dieser Auffassung nach auch alle Präferenzen und Motive – die gesamte Antriebsstruktur eines Subjektes also – von dieser Ich-Identität ab, insofern diese dem Wesen des Subjektes schon substanzial eingeschrieben vorliegt. Die gesamte Persönlichkeit eines Menschen liegt schon im Kern seines Wesens präformiert vor, wodurch sich seine Handlungen lediglich aus einer Konfrontation der gerichteten Antriebe seiner wesenhaft vorhandenen Ich-Identität mit externen Umständen ableiten lassen, welche die Realisierung seiner motivgeleiteten Ziele positiv oder negativ beeinträchtigen können.

Um darauf hinzuweisen, dass ein solcher „apriorisch angenommener Ich-Begriff“<sup>135</sup> nicht der einzig anzuerkennende ist, macht Joas beispielsweise auf Scheler aufmerksam, nach dem das eigene Ich keine unmittelbare Gegebenheit für das Subjekt darstellt. Joas sagt vielmehr in Bezug auf Scheler: „Der Strom der Erlebnisse, die eine Person macht, sei zunächst in Hinsicht auf die Unterscheidung von Ich und Du als indifferent aufzufassen und konstituiere erst das eigene *und* das fremde Ich.“<sup>136</sup>

Joas desavouiert die ausschließliche Legitimität der rationalistischen Auffassung jedoch vorzüglich über Hinweise auf die Theorie Meads. Mit Meads Sozialbehaviorismus ist einem eine theoretische Spielart an die Hand gelegt, die veranschaulicht, auf welche Weise man sich die soziale Konstitution der Ich-Identität denken kann. Kein menschliches Subjekt verfügt nach Mead von Grund auf über ein die biologischen Dispositionen übersteigendes Ich. Es erwirbt ein solches Ich vielmehr dadurch, dass es gegenüber dem Tier über besondere Fähigkeiten verfügt, die direkt mit der Konstitution von und der Einpassung in soziale Koordinationsstrukturen zusammenhängen. Eminent tritt diese Einschätzung Meads daran hervor, dass er dem Mensch die Fähigkeit zur „Rollenübernahme“ attestiert.<sup>137</sup> Rollenübernahme meint nach Mead, der Mensch könne in Zusammenhängen geregelter sozialer Beziehungen antizipatorisch die Reaktionen der Interaktionsteilnehmer auf das eigene Verhalten vorweg nehmen. Der Mensch ist ein zur Repräsentation des für eine bestimmte soziale Situation typischen Verhaltens oder des Rollenmusters eines potenziellen Interaktionsteilnehmers fähiges Wesen. Deswegen vermag er auch virtuell Interaktionssituationen durchzuspielen, wodurch er ein Bewusstsein darüber aufzubauen vermag, auf welche Weise sich Interaktionsteilnehmer ihm gegenüber Verhalten, sollte er bestimmte Handlungsintentionen verfolgen. Imaginativ erlangt er sodann Einsicht in sein Handeln anerkennende oder ablehnende Konsequenzen, die von den Interaktionsteilnehmern ausgehen könnten. Die menschliche Fähigkeit zur Rollenübernahme liefert somit die Grundlage für Leistungen der Selbstbewertung und Selbstcharakterisierung, durch welche sich überhaupt ein einigermaßen konsistentes Selbstbild ausprägen kann. Joas sagt diesbezüglich: „Mead denkt die Entwicklung eines einheitlichen Selbstbildes radikal konstruktivistisch: es geht für ihn um die Synthese der Repräsentationen der

---

<sup>134</sup> Diese Vorstellung bezeichnet Joas auch als „Neigung zu einer individualistischen Ontologie“. Vgl. ebd. S. 270.

<sup>135</sup> Vgl. ebd. S. 273.

<sup>136</sup> Vgl. ebd. S. 273.

<sup>137</sup> Vgl. ebd. S. 275.

durchaus divergierenden Erwartungen durch den Handelnden selbst. Das so entstehende ‚self‘ ist dann eine Instanz zur einheitlichen Selbstbewertung und Handlungsorientierung. Es ist damit weder vom Anfang der kindlichen Entwicklung an gegeben noch jemals – wie ein Reifungsprozess – sicherer Besitz des Individuums.<sup>138</sup>

### *2.3 Konkretisierung des besonderen Standpunktes von Joas*

Zu den Ausführungen von Joas über eine Perspektive auf den Primat „primärer Sozialität“ gäbe es hier zweifellos noch viel zu sagen, gerade im Bezug auf seine Verweise auf die Relevanz solch einer Perspektive für die Betrachtungen kognitiver und moralischer Entwicklung.<sup>139</sup> Jedoch sollten die hier geleisteten Darstellungen dafür ausreichen, um anzeigen zu können, dass Joas einen Standpunkt vertritt, der davon auszugehen scheint, jene elementare Instanz des Ich, von der aus sich jedes konsistente ziel- und motivgeleitete Handeln erstreckt, wäre nicht schon unzweifelhaft gegeben, wie es die individualistische Ontologie annimmt, sondern sei mitkonstituiert durch stabile Interaktionsstrukturen geregelter Kooperationen innerhalb des Zusammenhangs sozialer Realität. So sind einerseits die Sphäre intersubjektiven Miteinanders und andererseits die sich mit ihm konstituiert habenden Regelmäßigkeiten der Kooperationen nicht nur als beeinträchtigendes Äußeres zu behandeln, sondern ferner auch als das Subjekt dezentral formierende und somit das Ich von Subjekten konstituierende Faktoren. Wenn man also aus dieser Warte heraus von der Handlungsautonomie eines Subjektes sprechen möchte und damit gleichzeitig jene Autonomie meint, die an die motivationale Konsistenz eines Subjektes gebunden ist, welche sich wiederum auf den Gedanken der Ich-Identität bezieht, so meint man damit ebenfalls, dass diese Identität aufgrund der Sozialität konstituiert und geprägt wurde. Die Autonomie eines Ichs ist vom konstruktivistischen Standpunkt aus folglich nicht unabhängig von jenen das Ich mitkonstituierenden sozialen Faktoren zu sehen. Sie bezieht sich vielmehr auf ein Ich, welches nur aufgrund der Sozialität des Subjektes überhaupt ein Ich ist, dem man Autonomie zuerkennen kann. Demzufolge sind soziale Strukturen auch nicht etwas, was das Subjekt zwingend daran hindern würde sich entfalten zu können, sondern sie bedeuten Präsumtionen die überhaupt erst zu einer orientierten und konsistenten Kalibrierung des Subjektes führen, ein Ich also allererst erzeugen. Wollte man somit von der Autonomie eines Ichs sprechen, so von der Autonomie eines Ichs, die auch nur insofern gefährdet sein kann, als dass die Möglichkeitsspielräume der Handlungsfähigkeit dieses Ichs – bei dem sich jedoch sowieso auch schon Begrenzungen des Möglichkeitsspielraumes über die das Ich mitkonstituierenden Interaktionen als ein dieses Ich strukturierender Anteil in dieses Ich eingeschrieben – begrenzt werden, nachdem die Ich-Identität an Konsistenz innerhalb von sozialen Interaktionen gewann. Ohne ein durch das soziale Außen konstituiertes Ich gibt es folglich auch keine Autonomie des Subjektes, welche im Außen in Gefahr geraten könnte.

Dieser hier nur kurz entwickelte und bei Joas so nicht auftauchende Gedankengang bezüglich der Autonomie eines sozial mit Ich-Identität ausgestatteten Subjektes sollte veranschaulichen, wie diffizil die Position von Joas tatsächlich ist. Denn von Autonomie und einer

---

<sup>138</sup> Vgl. ebd. S. 275.

<sup>139</sup> Vgl. ebd. S. 276.

individuellen Orientierung des Subjektes, die auf dessen Ich-Identität verweist, könnte man nur unter der Voraussetzung sprechen, dass es über eine sozial konstituierte Ich-Identität verfügt, also dezentriert durch das soziale Außen zwar formiert wurde, jedoch unter der Notwendigkeit aufrechterhaltener Spielräume für dessen Handlungsfähigkeit und Kreativität.

Das Ich eines Subjektes entsteht somit innerhalb eines sozialen Zusammenhangs, der es zugleich ermöglicht und gefährdet; eines Zusammenhangs, der Grundlage der Selbstständigkeit des Subjektes ist wie er eine solche auch bis zur Unkenntlichkeit zurichten kann, indem er aus dem Subjekt lediglich einen fast gänzlichen Reflex seiner Strukturen zu machen vermag. Man hat es hier somit mit einer Position zu tun, die genau zwischen einem Individualismus und einem Strukturalismus aufgefunden werden kann. Das Ich eines Subjektes bedarf sowohl den sozialen Strukturen intersubjektiver Koordination, dessen Konstitutionsgrundlage sie sind, wie für es jedoch ebenfalls die Möglichkeit gewahrt bleiben muss, dass es eigenständig und kreativ seinen Platz innerhalb dieser Strukturen beziehen kann, da es ansonsten nur Reflex der Umstände ohne jegliche Autonomie wäre.

Die einzelnen Kritikstrategien von Joas an den stillschweigenden Voraussetzungen einer individualistischen Ontologie zeigen in jeweils besonderer Weise an, dass sich das Subjekt primär über sein Handeln zur Umwelt in Beziehung setzt. Dass das ursprüngliche Handeln jedoch nicht schon als zielgerichtet aufgefasst werden kann, sondern dem mehr dubios bleibenden Antrieb entspringt, sich innerhalb der Umwelt in einer Weise zu positionieren, die dem Subjekt überhaupt erst konkrete Konturen verschaffen, auf denen ein wirklich zielgerichtetes Handeln und eine bewusste Orientierung in der Welt aufruhen kann. Je mehr sich das Subjekt zu seinem Umfeld in Beziehung setzt, desto mehr schreibt sich diese Umwelt auch in dessen Körper und das Ich ein. Die Umwelt wird zu einem Teil des körperlich und geistig an Gestalt gewonnen habenden Subjektes. Allerdings darf man hierbei nicht übersehen, dass das Subjekt aufgrund seiner Kreativität<sup>140</sup> auch Umwelt gestaltet. Es kann schöpferisch Neues konstituieren, was seine Ich-Identität zu einer besonderen neben anderen macht, eben zu einer Identität. Die Identität eines Subjektes definiert sich nicht bloß über seine strukturell reibungslose Eingepasstheit in die sozialen Kooperationsstrukturen, die ihm einen lokalisierbaren Platz zuweisen, sondern auch ebenfalls darüber wie es die Anforderungen der Strukturen übersteigt und deren Grenzen sprengt, insofern es Veränderungen am Bestehenden bewirkt, schöpferisch etwas Neues konstituiert.

Betrachtet man diese Auffassung nun noch in dem Zusammenhang, den die soziale Realität bedeutet, so muss man die gesamte Komplexität dieses Gedankens in dem mit ihm vermittelten Verständnis über den Sachverhalt sehen. Diese besteht dann darin, dass die so bestimmten sozialen Akteure sich in relationalen Vernetzungen zueinander befinden, in denen die Gesamtheit aller Handlungen kreativ die soziale Wirklichkeit konstituieren, welche wiederum die Identitäten und die körperliche und kinästhetische Angepasstheit der einzelnen Subjekte auf diese Wirklichkeit formiert. In der Wechselseitigkeit ihres kreativen Handelns erzeugen sich die Subjekte, indem sie in ihrer Gemeinsamkeit eine organisierte soziale Realität konstituieren, gegenseitig.

---

<sup>140</sup> Was es mit der Kreativität auf sich hat, wurde in Fußnote 118 genauer behandelt.

### *3. Sozialtheoretische und -ethische Resultate relationalen Denkens*

Hat man über diese Modifikationen anthropologischer und sozialontologischer Ansichten somit eine theoretische Position bezogen, welche in Einem prinzipiell die konstitutionelle Plastizität der einzelnen Subjekte wie auch der Konfigurationen sozialer Realität konstatiert, die aber ebenso poetische Ursachen ihrer Strukturierung sieht, so kann einem das hierdurch relational aufgefasste Soziale nicht mehr als rein unmittelbar nomologisch objektivierbarer und daraufhin nicht reaktionsbereiter Gegenstand erscheinen. Denn jede, eine substanzielle Seinsweise hypostasierende, Objektivierung ist im gewissen Sinne selbst eine schöpferische Leistung, die einem theoretisch abstrakt als plastisch gefassten Gegenstand eine in bestimmter Weise strukturierte Seinsform unterschieben würde und ihm so seine im Offenen stehenden Selbstgestaltungspotenziale aberkennen würde. Die annähernd angemessenste Bezugnahme auf den Gegenstand des Sozialen liegt, aus der relationalen Perspektive heraus, eben in der Geltendmachung seiner prinzipiellen Plastizität und somit Ausformbarkeit seiner konkreten Konturen aus schöpferischen Leistungen heraus. Dem Gegenstand des Sozialen in bestimmter Weise zu attestieren, was er im verdinglichten Sinne eigentlich ist, bringt ihn, etabliert sich solch eine Prädikation, möglicher Weise erst dazu, gerade so zu werden, wie er von solchen Auffassungen her gesehen wird, weil er daraufhin in derjenigen Weise gerichtet gehandhabt wird, welche dieser unterstellten Sichtweise strategisch folgt.

Sind, von der relationalen Perspektive auf das Soziale aus betrachtet, der Hauptgegenstand (das Soziale) und seine Teilelemente (die Akteure) an sich vollkommen plastische und findet er auch aufgrund eines markanten Einflusses jener kulturell etablierten Bestimmungsformen substanzieller Auslegungen zu seinen Konturen kultureller und sozialstruktureller Ausprägung, so gibt es einen ethisch auszufüllenden Bereich der Verantwortung für jene, die das Soziale seinem Charakter nach auslegen, da insoweit ihre Auslegungen den Gegenstand selbst tangieren könnten; diese ihn auch so zu gestalten wirksam sein könnten, wie es in den Auslegungen vorausdeutend angelegt ist.

Maximal tritt diese Verantwortung jedoch lediglich dann hervor, wenn man den Gegenstand des Sozialen in der beschriebenen Form der Plastizität anerkennt. Da man diese Plastizität nämlich in der schöpferischen Potenzialität der gestalterischen Einflussnahme sozialer Akteure erkennt und seine Eigentlichkeit dadurch zu großen Teilen gerade in seiner Machbarkeit besteht, liegt ein nicht immer ausgeführter Moment dieser Einsicht ebenfalls darin, dass die Frage, wie er gestaltet werden sollte, auch aus sozialtheoretischer Perspektive zwar bedeutsam aber nicht auch unmittelbar schon zu beantworten ist. Jede Objektivierung, welche nicht im Bewusstsein dieser potenziellen Plastizität vorgenommen wird, entzieht sich zum Teil der in dieser Einsicht liegenden Verantwortung dem Gegenstand gegenüber. Wird das Soziale nämlich vorwiegend in szientistischer Manier als passiver Gegenstand attribuiert, an dessen inneren Regelmäßigkeiten sich durch die erzeugten Ergebnisse der Objektivierung letztlich nichts ändern ließe, so haben die in dieser Haltung erzeugten theoretischen Ansichten vermeintlich auch keine Wirkung auf den Gegenstand. Sie wären vielmehr Epiphänomene, die keinen kausalen Einfluss auf ihn wirken könnten. Insofern kann man das Wissenschaftsgeschäft sodann auch mehr ohne die selbstkritische Frage führen, welchen Einfluss die

eigene Perspektive auf den Gegenstand wohlmöglich wirkt und was er in ihm erzeugt, in welche Richtung er hierdurch eventuell aktiv wirksam gebracht werden wird.

Die letzten Kommentare betrafen nun eher ethische Implikation, die mit der Entwicklung zum relationalen Denken hin für die Soziologie Relevanz erhalten. Diese müssen in vorwiegend objekttheoretischer oder methodologischer Justierung der wissenschaftlichen Optimierung nicht notwendig explizit werden; bzw. treten diese in ihnen, sollten sie durch rein szientistische Maßstäbe dessen ausgeschaltet werden, was wissenschaftlich als objektiv zu gelten hätte, nicht unmittelbar zum Vorschein, was mit Hintergrundüberzeugungen wissenschaftlicher Beschäftigung zusammenhängt, die einem die Vorstellung nahe legen, man könnte sich jedem Gegenstand in von ihm unbeeinflusster und ihn nicht beeinflussender Weise widmen.

Dies ist sicherlich weniger für Wissenschaften ein Problem, für welche der soziale Tätigkeitsbereich der Wissensgenese selbst kein direktes Teilphänomen ihres regionalontologischen Gegenstandsgefüldes bedeuten muss. Für die Soziologie und die Philosophie ist das Thema der Erkenntnis und ihrer sozialen Einbettung hingegen gezwungenermaßen Gegenstand, welcher zur selbstreflexiven Objektivierung der eigenen Begebenheiten und ihrer Modifikationsspielräume hinstrebt und somit zur schöpferischen Gestaltung der eigenen Umstände, übernimmt man die anthropologischen und sozialontologischen Prämissen der relationalen Perspektiven. In ihnen drückt sich, und das ist in gewissen Grenzen ein Ergebnis der objektiven Erfahrungserkenntnis, wenn sie sich der historischen Variabilität des Sozialen zuwendet, diese Plastizität des Gegenstandes und somit diejenige ihrer eigenen Orientierungsmöglichkeiten aus, wenn sie das Sozialphänomen wissenschaftlicher Wissensgenese und die in seinen konkreten Strukturen institutionalisierten akademisch-kulturellen Hintergrundüberzeugungen zum Thema nimmt und betrachtet, wie sich sozial jeweils Gegebenes auf diese und diese auf jenes auswirken. Sind die Konsequenzen dieser soziologischen Objektivierung des Gegenstandes des Sozialen nun jedoch solche, die auf seine originäre Plastizität hinweisen, so tritt hierdurch auch die soziale Gestaltbarkeit des Sozialen und Fragen seiner möglichen und sinnvollen Richtung ins Zentrum möglicher Abwägungen. Die Zurückerstattung von ins Ethische reichenden Fragestellungen wird somit zu einem fast schon natürlichen Reflex, wenn die zur Erkenntnis der sozialen Plastizität hinführende Objektivierung in der Soziologie durchgreifend einsetzt.

Die Restitution gesellschaftskritischer Positionen der einen oder anderen Spielart im Kontext des soziologisch sozialtheoretischen Denkens und ihre Tendenzen der Abstandnahmen von szientistischen Orientierungen wird, erkennt man die Tendenzen von Auflösungen der orthodoxen Dichotomie als sinnvolles sozialtheoretisches Weiterkommen an, somit verständlich. Mit der Bewegung hin zu relational justierten, sozialtheoretischen Auffassungsformen, tritt auch wieder ein Bewusstsein sozialethischer Verantwortung der Wissenschaft Betreibenden in den Fokus. Auch wenn gleichwohl das Problem auftritt, woher man evaluative Maßstäbe zur Beurteilung gegebener Sozialverhältnisse gewinnen sollte, wird das Soziale doch, insbesondere aufgrund seiner Plastizität, als kontingent entstanden aufgefasst. An es gesetzte Maßstäbe sind insofern immer auch notwendig relative und nicht aus externer Warte heraus wirklich präjudizierbar sanktionsfähig.

Bei den meisten der erwähnten Exponenten dringt diese Tendenz, in der ein oder anderen Ausrichtung, nun durch. Bei Bourdieu findet sie sich im Versuch, die Gesetzmäßigkeit

ten wissenschaftlicher Objektivierung in einer erfahrungswissenschaftlichen Vorgehensweise bis zu sozialtheoretischen Aussagen hin zu objektivieren. Wobei hiermit der Soziologie gleichfalls eine aufklärerisch deliberative Funktion zuerkannt wird, welche durch die besondere kritische Sichtweise, welche Soziologie auf soziale Verhältnisse richten kann, ihnen zu einer Steigerung der Rationalität verhilft. Bourdieu geht es hierbei jedoch nicht nur um ein rein auf der formalen Ebene bestehendes Optimieren von Rationalität, sondern um die in der Soziologie liegenden Potenziale zur Veränderung gegebener sozialer Zustände. Und wenn er dieses von ihm vermeinte Potenzial dazu nutzbar macht, es gerade auf jenes Feld anzuwenden, dem er selbst als Akteur zugehörig ist, so muss man hier fraglos davon sprechen, dass es um aktive, aus theoretischen Reflexionen heraus angestrebte Veränderungen der gegebenen Realitätsdispositionen, kritisch gemessen an einem für sinnvoll erachteten Rationalitätsbild, geht, welches als das praktische Handeln anleitende Orientierung dienen soll. Dass hierbei eine, aus den sozialtheoretischen und methodologischen Revisionen hervorgehende, ethische Komponente vollkommen ausgeschlossen sein soll, kann zumindest triftig bezweifelt werden, wodurch sich auch die Irritationstendenzen reiner szientistischer Kalibrierung durch Bourdieu plausibel machen lassen. Bei Giddens, der hier eher am Rande Erwähnung fand, kann man ein mit seiner strukturalistischen Strukturtheorie verbundenes, zum Ethischen hingehendes Verantwortungsbewusstsein formuliert finden, wenn man seine Überlegungen zur doppelten Hermeneutik der Sozialwissenschaften betrachtet.<sup>141</sup> Bei Foucault, was zu gegebener Zeit noch eingehender dargelegt werden wird, zeigt sich die sozialtheoretisch initiierte Hinwendung zu Themen der Ethik erst spät in voller Transparenz aber dennoch als eindeutige Konsequenz seiner sozialwissenschaftlichen Ergebnisse.<sup>142</sup> Bei ihm gehen die zum Ethischen geleitenden Konsequenzen, und das wird für die späteren Betrachtungen noch bedeutsam werden, jedoch nicht aus rein objekttheoretischen oder methodologischen Revisionen hervor. Vielmehr transportieren seine soziologisch machtheoretischen und diskursanalytischen Auseinandersetzungen philosophische Effekte eines prinzipiell von ihnen her erheblichen Erkenntniszweifel, was in besonderer Wendung zu einer Konzentration auf Fragen darüber führt, unter welchen Bedingungen es Subjekten überhaupt möglich

---

<sup>141</sup> Vgl. Giddens, Anthony (1997). *Die Konstitution der Gesellschaft*. Frankfurt am Main/New York. S. 47. Auch Giddens zieht die Konsequenz der doppelten Hermeneutik übrigens aus einer grundlegenden Unterscheidung der Sozialwissenschaften zu den Naturwissenschaften, wie sie hier immer latent in Szene gesetzt worden ist. Er sagt: "Die Sozialwissenschaften stehen anders als die Naturwissenschaften unvermeidlich in einer Subjekt-Subjekt-Beziehung zu ihrem Gegenstand. Die Theorie und Forschungsergebnisse der Naturwissenschaften stehen dem Universum der Objekte und Ereignisse, auf das sie sich beziehen, isoliert gegenüber. Dies verbürgt, daß die Beziehung zwischen dem wissenschaftlichen Wissen und der Objektwelt eine »technologische« bleibt, in der akkumuliertes Wissen auf eine unabhängig konstituierte Menge von Phänomenen »angewandt« wird. Charles Taylor (1983, 74) formuliert sie so: »Obwohl die naturwissenschaftliche Theorie auch die Praxis verändert, ist die Praxis, die sie verändert, nicht der Gegenstand der Theorie....Wir denken sie als eine Anwendung der Theorie« In den Sozialwissenschaften »ist die Praxis das Objekt der Theorie. Die Theorie auf diesem Gebiet verändert ihr eigenes Objekt.« (Vgl. a. MacIntyre 1983) Die Implikationen dieser Aussage wirken darauf ein, wie wir die Errungenschaften der Sozialwissenschaften sowie ihren praktischen Einfluss auf die soziale Welt bewerten sollen" (vgl. ebd. S.406). Dass hier also diese Trennung zwischen sozialwissenschaftlicher und naturwissenschaftlicher Perspektive vorgenommen wird, legt auch für Giddens ebenfalls nahe, dass die szientistische Orientierung nicht ungebrochen auf die Sozialwissenschaften übertragen werden darf. Vielmehr führt dieser Unterschied dazu, dass man "den praktischen Einfluss" sozialwissenschaftlicher Theorie "auf die soziale Welt bewerten" sollte. Auch hier treten also, über die durch Giddens geleisteten Modifikationen neuerer Sozialtheorie vermittelt, ethische Konnotationen der sozialwissenschaftlichen Perspektivität ins Zentrum.

<sup>142</sup> Vgl. zur ethischen Dimension der Spätphase Foucaults und ihre Verbundenheit zu Ergebnissen der archäologischen und genealogischen Phase: Schmid, Wilhelm (2000). *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, Frankfurt am Main.

wäre, dem Sozialen Spielräume zur Selbstkonstitution abzurufen. Dass er hierfür tatsächlich dies ermöglichende Haltungsformen annimmt, zeigt schon, dass sein Denken die Grenze zu totaler Strukturdetermination überschreitet und es sich ebenfalls in einer Überwindungsbewegung der sozialtheoretischen Dichotomie situiert. Wenn es um Habermas geht, fällt diese Tendenz wiederum mit größerer ideengeschichtlicher Plausibilität versehen aus, da er der Strömung Kritischer Theorie angehört und diese in ihrem gesellschaftskritischen Impetus nie die Fühlung zu Dimensionen praktischer Philosophie preisgegeben hat. Allerdings, und auch bezüglich Habermas wird das an gegebener Stelle noch genauer herausgestellt werden, bezieht er die Verankerungen seiner gesellschaftskritischen Justierung nicht mehr in direkter Anlehnung an Marx oder Hegel. Er übernimmt von ihnen her zwar noch die philosophische Zielsetzung und den Glauben an die Machbarkeit vernunftorientierter Reflexion, leitet diese jedoch aus immens weiterentwickelten sozialtheoretischen und philosophischen Grundansichten ab, die keiner unmittelbaren Fundierung im Denken von Marx oder Hegel mehr bedürfen und ebenfalls in Richtung der anthropologischen und sozialontologischen Neujustierungen liegen. Nur Luhmann sperrt sich dieser Tendenz.

Es gibt also sozialtheoretische Entwicklungen zu bemerken, welche vermittels der Etablierung neuerer anthropologischer und sozialontologischer Sichtweisen damit aufhören, sich in sozialem Enthaltensamkeit zu üben, sondern zumindest ethische Dimensionen philosophischer Reflexion traditioneller Reichweite, nun jedoch unter grundlagentheoretisch variierten Bedingungen, zurückzugewinnen.

## 2. Hinsichten reflexiver Neujustierung

Zusammenfassend: Die Problematik findet keinerlei Aufhellung, dass unterschiedliche anthropologische und sozialontologische Annahmen auch Impulse auf die jeweiligen Erkenntnisorientierung ihrer Vertreter und ihre sinnhaften Auslegungen von Erkenntnis im Generellen wirken können, bzw. gilt dies auch invers. So werden, auf dem Vordergrund einer vermeintlich kollektiv getragenen erfahrungswissenschaftlichen Kalibrierung, Konflikte ausgetragen, die in oberflächlicher Augenfälligkeit zwar Fragen nach einer angemessenen Methodologie der Soziologie oder der theoretischen Fassung des Sozialen betreffen, weil ihre Inhalte dementsprechend etikettiert werden, jedoch sind Konsequenzen möglicher Entscheidungen in diesen Fragen viel tiefer greifende, als es dem ersten Augenschein nach aussieht. Es handelt sich nämlich, im rechten Licht betrachtet, nicht nur um Konflikte der methodologischen und objekttheoretischen Sachadäquanz unterschiedlicher Ansätze, sondern vielmehr um Konflikte der noch vertretbaren Sinngeltung von Erkenntnis selbst unter variierten Bedingungen der aktuell wirksamen epistemologischen Grundatmosphäre und jenen von ihnen der Reflexion vorausgesetzt disponierten Hintergrundüberzeugungen für eine Abschätzung der möglichen Geltung von Erkenntnis im Allgemeinen.

In diese Problemlage ist die Soziologie, aufgrund der thematischen Qualität ihres wissenschaftlichen Objekts und ihrer neueren theoretischen Beiträge, die mittlerweile in ihren Auslegungen den Horizont zu den epistemologisch konfigurierten Dispositionen schon längst überschritten haben, schon im Vorfeld so innig verstrickt, dass sie nicht umhinkommen dürfte, ihre wissenschaftlichen Selbstbilder und wissenschaftspraktischen Ergebnisse dahingehend



zu hinterfragen, in welchem Grade und unter welchen Annahmen stehend ihnen überhaupt noch ein legitimierender Sinnbezug auf Erkenntnis abzugewinnen ist. Die Soziologie, so könnte man sagen, ist zu einem, von ihr selbst in vielen Teilen oft unbemerkten, Katalysefeld der Verstärkung von Effekten neuerer epistemologischer Entwicklungen geworden und muss mit jenen aus ihr selbst heraus erzeugten epistemologischen Konsequenzen reflexiv zurechtkommen. In gewisser Weise, verbleibt für sie, aufgrund ihrer immanenten Entwicklung von Ansichten und deren Zusammenhang mit außerdisziplinären Erschütterungen der Reflexion über Erkenntnis, nicht die Option in ungebrochener und unhinterfragter Selbstverständlichkeit Wissenschaft betreiben zu können und sich nicht die Frage nach den Voraussetzungen einer Sinnhaftigkeit eines für sie und aus ihr heraus potenziell begründbaren Erkenntnisstils stellen zu müssen. Sie muss, um sich ein epistemologisch tragfähiges Selbstverständnis in vertretbarer Transparenz zu erarbeiten, in die Klausur einer kritisch epistemologischen Reflexion über ihre selbsterwirtschafteten Beiträge, deren Effekte und Bedeutung zur Klärung der Frage begeben, unter welchen theoretischen Annahmen und sozialpraktischen Bedingungen es ihr möglich wäre, einem Ideal von Erkenntnis gerecht werden zu können, das unter der aktuellen Erkenntnisatmosphäre und ihren Beeinträchtigungen eines in seiner Sinngeltung unmittelbar affirmierbaren Erkenntnisprogramms noch tragbar ist.

Eine hierfür notwendige Bedingung, sieht der Verfasser in der Aufklärung der epistemologischen Dispositionen der aktuellen Erkenntnisatmosphäre und ihren Wirkungen auf die Perspektiven neuerer soziologisch sozialtheoretischer Ansätze.

Deswegen soll hier, über diese Problemstellung vermittelt, eine Suche nach Spuren und Ursachen einer Entwicklung beginnen, welche zweierlei Effekte in den aktuellen Ansätzen der soziologischen Sozialtheorie bewirkt zu haben scheint: Einerseits, dass neuere sozialtheoretische Ansätze unterschiedlichsten Typs bezüglich ihrer anthropologisch und sozialontologisch vertretenen Annahmen, ihren grundlagentheoretisch eklatanten Differenzen also zum Trotz, diese dennoch dadurch auszubilden beginnen, indem sie von einer über sie hinweg wirksamen und von einer neu modulierten Konfiguration epistemologischer Dispositionen herkommend zu denken beginnen. Andererseits, dass sie hierdurch nicht auch notwendig zu gemeinsamen inhaltlich ausgelegten Einschätzungen eines geteilten regulativen Ideals von Erkenntnis ermutigt werden müssen (bzw. sich die Frage nach einem solchen stellen müssen), sondern, entgegen den mittlerweile in ihrer Breite wirksamen und durch die Konsequenzen einer neuen Formation epistemologisch erzeugter Dispositionen, es dennoch möglich ist, vehement in ihren Auffassungen unterschiedene Sinngehalte mit den vermeintlichen Ziel- und Machbarkeitsvorstellungen von Erkenntnis in Zusammenhang zu bringen.

In gewisser Weise wird hier das historische Phänomen der Konstitution von Erkenntnisarten, bzw. die Bildung unterschiedlicher Typen solcher, als innerhalb eines Spektrums, bestehend aus unterschiedlich miteinander relational verschalteten Konfigurationsdimensionen, verlaufend vorgestellt. Ihre anleitenden Grundgedanken sollen hier schon einmal in orientierender Vorwegnahme für den Leser angesprochen werden: Es gibt hierbei einerseits die Dimension eines mehr form- oder gestalt-epistemologisch wirksamen Konfigurationsgeschehens, womit z.B. nicht die auf syntaktische und semantische Klärungen abstellende Logik der auf die Bildung einer wissenschaftlichen Idealsprache hinauslaufenden analytischen Philosophie gemeint sein sollen. So etwas wie logikbasierte Versuche der Bildung einer Idealsprache bilden eher, aus der hier vertretenen Perspektive heraus, bestimmte abhängige

Korrelaterscheinungen dessen, was hier als eine Konfiguration gestalt-epistemologischer Erscheinung verhandelt werden soll. Vielmehr wird davon ausgegangen, dass sich konkrete epistemologische Varianten der Erkenntnisjustierung dadurch bilden, dass sie drei originäre Elemente zur Ausprägung eines kulturepisodenhaft konkret konfigurierten Erkenntnisverständnisses in jeweils speziell fixierten Relationen zueinander in ein dabei sinnhaft auslegendes Verhältnis setzen, wobei aus jeder speziellen Form- oder Gestaltgebung einer solchen Fixierung eine besondere Interpretation dessen, was Erkenntnis bedeuten kann und welche Ergebnisse zu erreichen sie verfasst ist, auf basaler Ebene festlegt, bzw. in Grenzen präjudiziert wird. Es geht hierbei, ohne schon genauer darauf eingehen zu können, da die Bedeutung dieses Konzepts erst ausreichend transparent werden kann, wenn Betrachtungen variiertes Modulationen dieser Ebene vorgenommen werden, um Verschaltungsvarianten der Elemente Subjekt (Intersubjektivität), Sprache (Diskurs, Kommunikation) und Welt (soziale Realität) in epistemologischer Auslegung und deren historische Transformationsgeschichte (die in Klammern gesetzten Begriffe geben Variationsergebnisse der Transformationsgeschichte an, wie sie gerade im Kontext soziologisch sozialtheoretischen Denkens in Erscheinung treten, hierbei jedoch durch Entwicklungen, die zur aktuell wirksamen Erkenntnisatmosphäre führen, flankiert werden).

Grob gesprochen, geht es darum, dass fast eine jede Erkenntnisjustierung, damit sie zu einer orientiert orientierenden Perspektive der Einschätzung möglicher Erkenntnisleistungen und der mit ihnen ebenfalls gegebenen Auslegung von Fallstricken der Erkenntnis findet, dazu gelangen muss, begründet festzulegen, welche Beziehung zwischen dem Erkenntnissubjekt und dem Erkenntnisobjekt idealtypisch anzunehmen ist und welche Funktion daraufhin der Sprache als Mittel der Kommunikation und Kontrolle von ausgesagten Wissensgehalten mit Wahrheitsanspruch zuzuerkennen wäre.

Gerade in diesem Bereich haben sich z.B. von der Ontologie über die mentalistische Transzendentalphilosophie, zur sprachanalytischen Philosophie, bis hin zum nachmetaphysischen Denken der Post- oder Nachmoderne markante Verschiebungen in den Konfigurationen ereignet, welche die Interpretationsdispositionen für Spielräume der Auslegung des vermeintlichen Sinns und der Reichweite von Erkenntnisleistungen stark variiert und eingeschränkt haben. Bei einer Betrachtung dieser Entwicklung wird es also darum gehen müssen, den speziellen Charakter derjenigen Konfiguration in seinen erkenntnisreflexiven Konsequenzen genauer zu bestimmen, welche momentan umfassend in den Ansätzen neuerer sozialtheoretischer Ansätze zu wirken scheint, insofern viele anthropologische und sozialontologische Ansichten modernerer Theorieoptionen sich mit diesen Konsequenzen in Übereinstimmung zu befinden anmuten. Ferner muss hierbei belegt werden, dass man die Transformationen von Dispositionen epistemologischer Reflexion im Kontext einer auf die Konfigurationen dieser drei Elemente konzentrierten Weise überhaupt interpretieren kann.

## ZWEITER HAUPTTEIL

---

### EPISTEMOLOGISCHE KONFIGURATIONSVARIATION IN PHILOSOPHIEHISTORISCHER BEWEGUNG

#### 1. Einleitung

##### a) Strategische Vorüberlegungen

Die nun einsetzenden philosophiehistorischen Betrachtungen stehen unter gewissen Vorzeichen, welche den folgenden Argumentationsverlauf bedingen. Zu ihrer Einbindung in den Argumentationsverlauf muss daher etwas gesagt werden, damit die Gründe für den Ausgangspunkt und den Verlauf der weiteren Auseinandersetzungen einsichtig werden.

Man kann, so sieht es zumindest der Autor, nicht einfach bei der erwähnten "Soziologisierung der Erkenntnisfrage", deren Darstellung hier noch eher im Dubiosen steckt, anfangen, damit ihre sozialtheoretischen Konsequenzen wie auch deren grenzverschiebenden Wirkungen auf die Möglichkeitsbereiche einer epistemologischen Selbstvergewisserung der Soziologie offensichtlich werden. Man muss auch etwas zu ihrer Entwicklungsgeschichte und deren Hintergründen sagen, damit überhaupt einsichtig werden kann, wie sich über den Prozess einer Soziologisierung der Erkenntnisfrage die Bedingungen verschoben haben, unter denen man sich die Frage nach einem konsolidierbaren Erkenntnisinn der Soziologie überhaupt noch stellen kann. Dies könnte man auch so darstellen: Damit überhaupt probat von "Soziologisierung der Erkenntnisfrage" gesprochen werden kann, hat man ihr Zustandekommen als historisches Geschehen und nicht als einen unmittelbar vorliegenden Sachverhalt zu begreifen. Es ist schlicht nicht mit ihr zu beginnen, weil sie ein Geschehen voraussetzt, welches bis zu einer Schwelle gelangt sein muss, welche die Ansicht überhaupt triftig erscheinen lässt, dass man damit etwas treffen würde, was klare, begrifflich fassbare Konturen aufweist. Deswegen ist ein Beginn mit einer schlichten Behauptung darüber, dass so etwas wie eine "Soziologisierung der Erkenntnisfrage" vorstellig wäre, um sodann, mehr aus einer Definition dessen heraus, was man damit ergriffen zu haben meint, damit anzufangen, Ableitungen und Interpretationen gegebener Sachverhalte zu treffen, verfehlt.

Ein Begriff, wie "Soziologisierung der Erkenntnisfrage", versucht ein historisch transfiguratives Novum zu treffen, welches somit jedoch eine Vorgeschichte aufweist, so dass ab einem bestimmten Punkt der Entwicklung eine ereignishafte Schwelle überschritten wurde, ab der man merkt, dass alle Wege zurück zu Zuständen und Ansichten einer Vorgeschichte und ihrem traditionellen Charakter unmöglich erscheinen. Somit hat man es mit einem geschichtlichen Gegenstand zu tun, welcher durchaus kontingent sein könnte, auch wenn er hier Fragen betrifft, die kontextuelle Bereiche des Beliebigen weit überschreiten sollen. Denn es geht nun mal dennoch um Erkenntnis und die Frage nach Möglichkeiten eines, für die Soziologie zumindest, konsolidierbaren Sinns ihrer, unter aktuellen Bedingungen.

Man bewegt sich deswegen in einem schon im Voraus dubiosen Zwischenbereich dessen, was noch in objektiver Verbindlichkeit konstatiert werden kann. Denn übernimmt man, aus einer kulturwissenschaftlich-soziologischen Warte heraus, eine historisierende Betrachtungsweise der sozial und kulturell gewachsenen und in ihren Grundmustern immerzu potentiell wandelbaren institutionellen Strukturen der Wissensgewinnung und der Legitimierung und Objektivierung ihrer Ergebnisse wie auch deren wissenschaftsnormativen Begründungen durch Ideen der Erkenntnis. Auf diese Weise relativiert sich die Geltung eines gegebenen Zustandes der Erkenntnis zwangsläufig. Man steht, in Kenntnis der vergangenen Konfigurationen darüber, dass, in Richtung auf die Zukunft betrachtet, Entwicklungen potenziell offen sind, immer schon mit einem Bein im Relativismus. Hiermit sollen Pfadabhängigkeiten gar nicht ausgeschlossen werden. Allerdings gibt man hiermit, erfahrungswissenschaftlich kalibriert, Deutungen eher auf, welche über Gesetzmäßigkeiten einer geschichtlichen Teleologie des Geistes verlaufen, was in der Perspektive auf die Soziologisierung der Erkenntnisfrage zumindest als offener Horizont des hier behandelten Problems schon mitschwingt.

Nun benötigt ein wie auch immer ausgerichteteter Erkenntnisanspruch, damit er überhaupt Sinn haben kann, eine Variante einer intersubjektiv legitimierenden Rechtfertigung, welche ihm den Anschein, er könnte beliebig erhoben worden sein, gerade nimmt. Dies geschieht meist entweder, indem man der Welt, dem Subjekt der Sprache oder der Geschichte der Entwicklungen selbst eine elementare Logik der Ordnungsbildung unterstellt, über die man sich Gewissheit verschaffen kann, um dadurch gerechtfertigt und begründet ableiten zu können, wann Erkenntnisversuche den Weg zur nicht adäquaten Beliebigkeit hin einschlagen und unter welchen Bedingungen dies daraufhin verhindert werden kann. Diese Reichweite nehmen jedoch meist philosophische Reflexionen über Erkenntnis ein. Für die Soziologie, der sich das Problem ihres Erkenntnisinns stellt, ist dieser Übergang jedoch nicht ohne weiteres selbstverständlich und gerade die Tendenzen des Verlustes von gedanklichen Stützpunkten traditioneller Legitimationsverankerungen in ihren Verlustdimensionen sollen hier nun zum Thema gemacht werden, um beurteilen zu können, was überhaupt verbleibt.

Wenn sie (die Soziologie) vorwiegend als eine rein szientistische Wissenschaft (was jedoch tatsächlich mit bestimmten philosophischen Rückhalten eines schon historisch in besonderer Weise legitimierten Erkenntnisinns imprägniert zusammenhängend gedacht werden muss) verstanden wird, die vom positiv Gegebenen kultureller und sozialer Entwicklungen in historischer Ausfaltung ausgeht, so wird sie aus sich selbst heraus auf die Beliebigkeit von geschichtlichen Erkenntnisconfigurationen hingewiesen. Zumindest jedoch erhält die Annahme anwachsendes Gewicht, dass die Entwicklungen nicht in einer sauberen Emanationsgeschichte aufgehen. Somit kann sie einen aktuellen Stand geregelter Wissensgenese mit seinem erhobenen Rationalitätsanschein eigentlich nur als das ansehen, was er aus einer historisierenden Betrachtung schlicht noch bedeuten kann: einen erreichten Zustand, in dem etwas auf gewordene Weise geschieht, ohne hierbei jedoch letztlich noch behaupten zu können, dieser Zustand wäre zugleich auch zwingend jener rationalste der Erkenntnis und somit auch der exklusiv beständigste ihrer eigenen Wissenschaftlichkeit. Das könnte nun im Sinne einer gewordenen Wissenschaftlichkeit verstanden werden, die nicht notwendig diejenige eines bestimmten Stadiums der fortgeschrittenen Entwicklung einer Rationalität an sich zu sein braucht. Letztlich kann man nur behaupten, die vertretene wissenschaftliche Rationalität wäre eben diejenige eines spezifisch kulturell gewachsenen Zustandes, den sie selbst in seinem

historischen Gewordensein auslegt. Was geschieht jedoch, wenn die Entwicklungen über denjenigen kulturellen Zustand hinauschießen, aus dessen Kontext die Soziologie ihr erstes wissenschaftliches Selbstverständnis ableitete?

Die epistemologische Selbstsicherheit, in der man sich szientistisch dem Sozialen zuwenden kann, hat Ursprünge, die den Bereich des aus der Soziologie zur epistemologischen Selbstvergewisserung heraus Konstatierbaren eigentlich transzendieren. Unter Beibehaltung einer unmittelbaren Sicherheit darüber, dass das, was sie tut, in letzter Dignität noch Erkenntnis im klassischen Sinne wäre, überschreitet sie mit dieser Sicherheit unter der Hand eigentlich denjenigen Zuständigkeitsbereich, der ihr im Rahmen einer szientistischen Orientierung als rationale Erkenntnis verbleibt. Denn die Konsequenzen ihrer Ergebnisse lassen eine solche Sicherheit eigentlich nicht zu. Kurz gesagt: Ihre Ergebnisse untergraben den Erkenntnisinn derjenigen Erkenntnisform, unter der sie gewonnen wurden, und die Erkenntnisform treibt überhaupt erst dazu, Ergebnisse zu produzieren, welche den Sinn und die Selbstsicherheit dieser Form letztlich unterwandern müssen. Sucht man diesem Dilemma zu entgehen, so muss gezwungenermaßen nach einer sinnvermittelnden Umdeutung der Form und der produzierten Inhalte gefahndet werden, welche einen die eigene Tätigkeit zwar noch als erkenntnisfähig verstehen lässt, ohne dabei aber die gewonnenen Ergebnisse, welche dieses Dilemma überhaupt erst erzeugten, zu missachten.

Auch wenn Soziologie hierdurch nicht Philosophie zu werden braucht, dies im Modus der altherwürdigen Dignität des philosophischen Anspruches auch überhaupt nicht mehr werden kann, so muss die Soziologie, in Anbetracht dieser Schwierigkeiten zumindest, für eine notwendig erscheinende Selbstvergewisserung ihres möglichen Erkenntnisinns dennoch weitaus stärker philosophisch werden, als wenn sie sich nur in positivistischer Sachverhaltszuwendung den Ist-Zuständen sozialer Gegeben- und Gewesenheiten annimmt. Die Reichweite ihrer wissenschaftstheoretischen Reflexionen sollte sie nicht aufs Methodologische begrenzen, sondern zumindest moderat die Grenze zu epistemologischen Fragen hin überschreiten, nach deren Übertretung ein spekulatives Moment in die Beantwortungen der Fragen darüber hereintritt, unter welchen Bedingungen von Sollbestimmungen epistemologisch identifizierbarer Kriterien Erkenntnis überhaupt der ideal antizipierten Vorwegnahmen dessen nahe kommt, unter welchen Bedingungen und Zielsetzungen sie sinnvoll erscheint.

Das soll jedoch nicht als eine hier allererst programmatisch erhobene Richtlinie angesehen werden. Es geht vielmehr darum, dass dies in stärkerer oder schwächerer Ausprägung schon längst umfänglicher geschieht, was man erkennt, wenn man sich mit einigen der schon erwähnten Theoretiker beschäftigt (Luhmann, Habermas, Foucault, Bourdieu, Giddens, Joas). Hier scheint eine Entwicklung in Bewegung zu sein, welche die Kluft zwischen philosophischen Reflexionen über Erkenntnis und sozialtheoretischen, über die Kategorien sozialen Daseins vermittelt, überbrückt, um auf verschiedenen Wegen das soziologische Dilemma zu bearbeiten und neue Varianten der Vermittlung zwischen Erkenntnisformen und Ergebnissen soziologischer Forschung so zu justieren, dass daraufhin der Erkenntnis des Sozialen noch ein Sinn attestiert werden kann. Solche Vermittlungen liegen jedoch hingegen nirgendwo mehr auf den Linien einer sauber szientistischen noch anderweitig traditionell philosophischen Orientierung, ihren Erkenntnishaltungen nach. Mit ihnen drückt sich vielmehr, zumindest wird das an dieser Stelle auch noch mehr postuliert, eine tiefgreifende Tendenz der Transformation

einst möglicher Erkenntnisorientierungen aus, über die sich daraufhin etwas Grundlegendes an den noch möglichen Erkenntnishaltungen änderte.

Mit den Reflexionstendenzen, die sich in den neueren soziologisch sozialtheoretischen Ansätzen finden lassen, und ihren Überschreitungsmomenten hin zu einer epistemologischen Anwendbarkeit, drückt sich somit erst einmal selbst ein kulturelles Phänomen aus. Ihm kann man sich ideengeschichtlich widmen, ohne hierbei jedoch eine Teleologie am Werk sehen zu müssen. Ihm könnte man nachgehen, indem man fragte, aus welchen sich durchsetzenden Begebenheiten heraus sich diese Tendenz, dass die Soziologie, konfrontiert mit ihren eigenen wissenschaftlichen Ergebnissen, in einen vehementen Selbstwiderspruch mit ihrer dominanten erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnisorientierung gerät, entwickelte und zu Denkfiguren führte, welche die Kluft zwischen soziologisch objekttheoretischer und philosophisch epistemologischer Reflexion vielgestaltig überwinden. Dann wäre jedoch diese Entwicklung der Soziologie nichts anderes als einer ihrer eigenen Gegenstände, der durchaus noch in szientistisch objektzentrierter und nicht problemorientiert selbstpraktischer Weise beforscht werden könnte. Man verschleppt hierdurch jedoch nur das Problem und löst es nicht. Es ist, sieht man das Erkenntnisproblem der Soziologie, ferner zu fragen, welche Konsequenzen die Entwicklung zu dieser Transformation für die erkenntnisreflexiven Spielräume der Soziologie selbst mit sich führt. Es ist sodann danach zu fragen, welche erkenntnistheoretischen Konsequenzen dieser Wandel in seiner Bedeutung für die Soziologie aufweist. Diese Entwicklung ist also nicht einfach als Gegenstand der Soziologie zu befragen.

Letztlich ist man schlicht, konzentriert man sich auf dieses Phänomen, darauf gestoßen, dass man sich mit einer Vielzahl epistemologisch ein Anrecht erhebenden Orientierungen konfrontiert sieht, deren neuere Varianten gerade etwas vollkommen Neues einbringen, was unter klassischeren Varianten des Erkenntnisverständnisses nicht mehr recht nachzuvollziehen ist. Man hat es deswegen, genauer besehen, in der Soziologie nicht nur mit einer eigentlich immer schon gegebenen Vielheit von erkenntnistheoretischen Grundorientierungen zu tun, die in das Kleid einer wissenschaftlich-methodologischen Orientierung eingepasst werden, sondern, zusätzlich verschärft, mit einer Transformation dieser Vielheit unter den Vorgaben eines die epistemologischen Voraussetzungen radikal modulierenden Wandels. Möchte man ihm neutral und objektiv begegnen und geht es hierbei gerade um die Vielschichtigkeit kulturhistorisch sich ausgebildet habender und sich neuformierender Erkenntnisorientierungen mit ihren eigenen Sinnkonnotationen von Erkenntnis, dann kann man auf dem Niveau der hiesigen Fragestellung Erkenntnis nicht aus einer präskriptiven Warte heraus behandeln, welche schon ein festes Verständnis adäquater Erkenntnis mit sich führte. Dies gilt gerade dann, wenn es um die Vielfältigkeit von Erkenntnishaltungen des eigenen Faches in neutraler Thematisierung geht. Ansonsten wäre man voreingenommen und wertorientiert und somit nicht mehr objektiv und rational. Aber wie findet man in dieser Sachlage einen Punkt, der sowohl neutral ist, wie auch dazu veranlasst, potenziell Erkenntnis leisten zu können, kann man doch nicht darüber im Vorhinein entscheiden, welche Orientierung die angebrachte ist?

Ein anderer Weg (anstatt etwas vorzuentcheiden), und dieser ist der erfahrungswissenschaftlichen Orientierung der Soziologie vorerst nicht kontraintuitiv, könnte darin bestehen, diese variierten Erkenntnishaltungen, welche aus der soziologischen Sozialtheorie selbst heraus formuliert und angedacht werden, als eine neue Form einer Erkenntniskultur zu verste-

hen, welche die traditionellen Muster der Erkenntnis, mit ihnen aber auch weitestgehend diejenigen des Szientismus, überwindet. Ohne hierbei sagen zu müssen, die neuen Muster wären nicht kontingent, könnte man dennoch fragen, inwiefern eine Umstellung auf diese, zur Lösung des Erkenntnisproblems der Soziologie beitragen könnten. Hierfür ist es aber unabdingbar die Struktur der neuen Muster in ihrer Eigenart zu deuten, damit die Konsequenzen derjenigen Voraussetzungen kenntlich werden können, unter denen sodann eine Umstellung orientiert zu erfolgen hätte, wären die neueren Varianten mit begründet nachvollziehbarer Plausibilität versehen. Einer Herausarbeitung dieser Muster möchte die vorliegende Hauptteil nun nachgehen.

Deswegen muss man herausarbeiten, wodurch sie (die bisher nur behauptete Soziologisierung der Erkenntnisfrage) sich entwickelte, welche Veränderungen und irreversiblen Umstellungen der Reflexionsvoraussetzungen sich mit ihr für bestimmte Vertreter der soziologischen Sozialtheorie einstellten, um die Richtung transparent machen zu können, in die sich neuere Perspektiven dadurch in epistemologischer Hinsicht kalibrieren und weswegen. Ansonsten hat man nicht eigentlich durchdrungen, worin das Novum der neuen Erkenntnisatmosphäre besteht, auf welchen radikalen Grunderschütterungen sie aufrucht. Hat man dies nicht geleistet, so sieht man die Unterschiede nur in unterschiedlichen Einsätzen von Begriffen und somit lediglich in Differenzen dessen, was mit ihnen objekttheoretisch gesagt werden soll. Man könnte dann meinen, dass, auch wenn man den Gegenstand unterschiedlich betrachtet, dennoch ein einheitliches Spiel gespielt wird, dessen Regeln die Beitragenden weitestgehend einvernehmlich gehrochen. Nur kann es eben ebenfalls sein, dass dem gar nicht so ist, sondern sich mit der Zeit und über ein sukzessives Anhäufen von Begriffen und den hinter ihnen stehend transformierten Konzepten hinweg, welche hier in der Bewandnis stehen, auf das Ganze der Einschätzung von Erkenntnis überhaupt zu rekurrieren, sich latent auch die Spielregeln geändert haben, so dass einige Akteure zwar mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Begriffen arbeiten, jedoch dabei nicht bemerken, dass sich unter der Verwendung dieser Begriffe eigentlich auch die adäquate Gebrauchsform dieser verändern muss, wollte man ihnen gerecht werden. Die Verwendung neuer Begriffe (oder die Variationen der hinter ihren einheitlichen Wortlauten befindlichen Bedeutungsänderungen) selbst sagt also unmittelbar noch nichts darüber aus, ob ihrer Verwendung auch notwendig eine eventuell schon in Gang gebrachte Veränderung der Form ihres Gebrauches korrespondiert. Wie kann man nun entscheiden, wenn es um etwas Generelles wie Erkenntnis geht und angenommen wird, dass sich eine neue Form der Erkenntnis über den variierten Gebrauch von Begriffen ankündigt, welche sich auf Erkenntnis beziehen, ob das neue oder alte Spiel adäquat ist, ohne hierbei schon voreingenommen zu sein? Wie kann man eigentlich feststellen, ob über das Auftauchen neuer Begriffe auch zugleich eine neue Form der Erkenntnispraxis etabliert wird und wann eine solche stabil genug ist, um als optionale Variante gelten zu können, über deren Triftigkeit man nachdenken muss?

Hierzu benötigt es einen Kontrast, gegenüber dem die Abweichungen transparent gemacht werden können und man daraufhin kontrollierend feststellen kann, ob die Abweichungen sich letztlich so anhäufen und zusammenziehen, dass sich über eine sukzessiv sich akkumulierende Gesamtheit von Abweichungen hinweg eventuell eine Struktur stabilisierend etabliert haben könnte, die gegenüber dem Vorgegangenen eine sich emanzipiert habende neue Regelmäßigkeit von Erkenntnisorientierungen bedeutet: ein neues Grundmuster epistemologi-

scher Orientierungen, welches sich von überkommenen Sichtweisen sosehr loslöst, dass es einen eigenständigen Raum von Varianten konstituiert.

Die angestrebte Neutralität der vorliegenden Perspektive besteht insofern darin, dass sie in einem Kontinuum oder Spannungsfeld zu denken versucht, in welchem sich Erkenntnisorientierungen verschiedenster Färbung und von unterschiedlichsten Grundcharakteristiken abzeichnen. Sie selbst beobachtet die Exemplare dieses Kontinuums nicht unbeteiligt, sondern teilt mit ihnen eine allen gemeinsame Prämisse, die notwendig ist, um sich überhaupt mit Erkenntnis eingehender auseinanderzusetzen zu wollen: Vernünftige Erkenntnis oder zumindest ein vernünftiger Umgang mit ihr ist möglich und eine kontrollierte Reflexion ihrer Voraussetzungen immer wieder relevant und wünschenswert.

Es wurden hierbei auch schon die Pole dieses Kontinuums gesetzt. Einmal wurde von der "naiven" Erkenntnisauffassung in der Einleitung gesprochen. Diese enthält amalgamierte Merkmale, die im weitesten Sinne mit Varianten traditioneller Erkenntnishaltungen in der ein oder anderen Einfärbung und Akzentuierung kompatibel sind. Ferner wurde von "postmodernem" oder "nachmetaphysischen" Denken gesprochen. Dieses stellt in unterschiedlichen Varianten markante Abweichungen von der traditionellen Erkenntnishaltungen dar, die jedoch auch weiterhin unterschiedlich gefärbt bleiben, wenn es darum geht, welchen Sinn sie mit Erkenntnis verbinden. Dennoch scheinen sich die Möglichkeitsspielräume für Einfärbungen zu transformieren, wenn die Schwelle von einem Pol des Spannungsfeldes zum anderen überschritten wird.

Um nun zwischen diesen für historische Phasen okzidentalen Denkens mehr globalen Varianten und ihren Exemplaren unterschiedlicher Einfärbung entscheiden zu können, in welcher genaueren Konfiguration Lösungen für das Problem des Erkenntnisinnes der Soziologie zu suchen wären und dabei dennoch neutral zu bleiben, muss man sich die genauen Gründe und Konsequenzen des Schwellenübertritts vom einen Pol zum anderen allererst klar machen und hierbei beide Grundtendenzen besser verstehen lernen. Erst dann kann man eigentlich erst reflektiert sagen, worin sich der jeweilige Globalsinn von unterschiedlich eingefärbten Erkenntnisorientierungen beider Seiten unterscheidet und wodurch sich daraufhin Exemplare einer jeweiligen Seite ausdifferenzieren. Nur unter dieser Bedingung, die zu diesem Stadium der Arbeit im weitesten Sinne noch lediglich eine neutrale und wissenschaftlich an der Aufklärung eines Phänomens (hier dem eines Wandels des Erkenntnisstils) interessierte Beschäftigung darstellen, kann man zu Eruierungen übergehen, welche Abwägungen einer für die Soziologie, in praktischer Ausrichtung auf die Lösung ihres Erkenntnisproblems gerichteten, probaten Orientierung betreffen. Alles andere würde in der Einstellung einer nicht wertneutralen Voreingenommenheit liegen, auch wenn diese sehr versteckt sein sollte, gerade dann, wenn die Dimension, über die man nachdenkt, Erkenntnis ist und sie sich gegenüber all jenen normativen Haltungen, die unmittelbar in wissenschaftliche Deutungen konkreter Gegenständlichkeiten unlauter eingehen können, eher versteckt. Nur ist Erkenntnis eben selbst ein Gegenstand der Erkenntnis und das Normative schleicht sich nicht nur dort ein, wo man sich auf empirisch beobachtbare Sachverhalte konkreter Sozialverhältnisse und ihrer theoretischen Auslegung richtet.

Die hiesige Strategie, welche betreffend des Erkenntnisproblems bis aufs Weitere Neutralität wahren soll, rechtfertigt sich dadurch, dass dieses Spannungsfeld grob gesetzt wurde, bezüglich dessen Positionen man noch nicht präjudizierte. Man nimmt Exemplare



eben als Exemplare eines Zusammenhangs, über den man sich, vermittelt einer komparatistischen Beschäftigung mit den Exemplaren, Einsichten zu gewinnen verspricht, welche die provisorisch eingeführten Grundvermeinungen präzisieren, wohlmöglich abändern, korrigieren oder schärfen. Hierdurch bekommt der Status der naiven Vermeinungen überhaupt einen rational durchformten Sinn, weil man sich dasjenige, über das man Aussagen zu treffen sucht, differenziert anschaulich werden lässt. Erst über ein solches Verfahren kann klarer werden, was überhaupt unter einem konventionell traditionellen Erkenntnisverständnis und einem postmodernen oder nachmetaphysischen zu verstehen ist, wenn man im Sinne eines dieser beiden oder einer bestimmten Variante dieser Grundstile entschieden und begründet orientiert sein oder zwischen den ganzen möglichen Konnotationen abwägen möchte. Dieser Vorbereitung ist nun der vorliegende Hauptteil gewidmet. Die Notwendigkeit hierfür soll jedoch noch etwas klarer herausgearbeitet werden.

Man kann, ohne eine solche Rekapitulation der transformierenden Geschehnisse, zwar Begriffe wie z.B. "postmodern" oder "nachmetaphysisch" (oder wie hier "Soziologisierung der Erkenntnisfrage") führen und in einen Gebrauch nehmen, der einen darüber vergewissert, dass man etwas als gegeben vermeint und für sein eigenes Denken zur Voraussetzung nimmt, was andere als mögliche Charakterisierungen und Bestimmung einer Orientierungsrichtlinie entdeckt haben. Wirklich verstanden hat man diese Charakterisierungen und ihre tatsächlichen Konsequenzen hierdurch jedoch noch nicht gezwungener Maßen, wenn man sie bloß dem Begriff nach führt, ohne zumindest versucht zu haben, sie in ihrer Bedeutung auf jene Verschiebungen im Denken über Erkenntnis zurückverfolgt zu haben, durch welche sich das eigentlich Neue an ihnen begründet Bahn bricht, weil man hierbei nicht notwendig bemerken muss, wo eine Schwelle überschritten wurde und was diese Überschreitung eigentlich mit sich bringt. Ohne eine eingehend nachvollziehend und verstehend rekonstruktive Kontrolle dessen, was mit dem Gebrauch solcher Begriffen behauptet wird und welche tatsächlichen Spielräume für ein mögliches Denken über Erkenntnis sie noch offen lassen, welche einst offenen Türen sie versperren und an welchen Mauern sie Durchbrüche erzeugen, bleibt man jenen Konsequenzen verhaftet, die mit den noch bewussten Strategien ihrer Einführung verbunden sind und geht dazu über, mit ihnen zu arbeiten, einfach weil sie sich zur Bearbeitung eines Problems anbieten und eine Legitimität aufzuweisen scheinen, die schlicht darin liegt, dass sie eine Plausibilität aufweisen, insofern sie in bestimmten Diskursen zur begrifflichen Standardware geworden sind. Man verlässt sich daraufhin schlicht auf den Status ihrer objektiven Geltung, die jedoch dem ersten Anscheine nach auch lediglich darin bestehen kann, dass viele diese Begriffe führen, ohne wirklich nachvollzogen zu haben, wodurch ihr Gebrauch seine Rechtfertigung erlebt und tatsächlich auch welche sauber korrespondierende Praxis ihr Gebrauch eigentlich erforderlich machen würde. Man empfindet sie einfach als gerechtfertigt, schon deswegen, weil man nicht der einzige ist, der sie gebraucht und verlässt sich sodann mehr darauf, dass schon irgendwo eine ausreichende Rechtfertigung vorliegend wäre, auf die sich eine gesamte Diskurstradition referenziell beruft.

Was man hierdurch jedoch eventuell nicht bemerkt, ist die Möglichkeit, dass man Begriffe verwendet, die im Modus neuer Denkkonstellationen angelegt sind, diese selbst hingegen jedoch noch Strukturen des Denkens verpflichtet bleiben, welche denjenigen Habitualisierungen gehorchen, welche nicht in der Haltung und unter den Konsequenzen stehend geführt werden, welche der Einsatz der neuen Begriffe eigentlich erforderlich machte. Erst unter einer

genaueren Kontrolle, kann man überhaupt ermessen, was ihnen abzugewinnen ist und welche Spielräume diese einem dennoch lassen oder neu erschließen. Eventuell sind diejenigen Konzepte, mit denen sie in diskursiver Gewohnheit in Verbindung gebracht werden, ja auch zu geschlossen, so dass man Alternativen nicht bemerkt, die in den von ihnen gesetzten Grenzen des Denkmöglichen liegen, die hingegen durch sie noch nicht ausreichend beleuchtet werden.

Wenn es nun nicht immer wieder zu eingehenderen Nachstiftungen und somit auch immer wieder zu Kontrollen und Korrekturen der Begründungen tradierter Begriffe (und hiermit sollen Konflikte zwischen Strömungen, deren Klassifizierungen sich eingebürgert haben, um ihre Reibungen zu fassen, nicht ausgeschlossen sein) kommt, in denen zu denken man angehalten wird, wenn man nicht zumindest versucht, die Geschichte geistiger Motive und ihre Modulationen, aus denen heraus sich die Eindeutigkeit eines inhaltlich spezifizierten Diskurses – seine Themen, Blickrichtungen auf Phänomene und Zugangs- wie auch Aufschlüsselungsweisen dieser wie auch die in ihm ausgetragenen Kämpfe – zu Vorstellungsdiagnostiken kondensierten, welche das Gesichtsfeld strukturieren sollen, um einen Diskurs den Anschein einer regelhaften Orientierung angedeihen zu lassen, gerade dann übertritt man die Grenze von einer rationalen und redlichen Beschäftigung hin zu einer uneigentlichen, welche mehr in den heteronomen Strukturen von Diskursgewohnheiten verfangen bleibt. Man bezieht Position, nicht weil man sich selbstständig davon überzeugt hat, dass diese begründet ist, sondern mehr deswegen, weil man in ein Gefühl ihrer Stichhaltigkeit hinein gewöhnt worden ist. Insbesondere dann, wenn dies einem wissenschaftlichen Diskurs wiederfährt, bricht er zumindest mit einem seiner eigenen regulativen Ideale, weil er Gewohnheiten zu Tugenden erhebt, auch wenn diese miteinander streiten und aneinander Kritik üben sollten. Im Rahmen der Kritik zwischen eingewohnten Oppositionspositionen verliert der eigentliche kritische Impuls sein rationales Ziel, indem Kritik aneinander zu einer nicht verändernden oder korrigierenden Größe der Gewohnheit des Konfliktes wird. Unter diesen Bedingungen kann es dann auch zu einer latenten Paradoxie z.B. des Wertes der Wertneutralität wissenschaftlicher Perspektive kommen: wenn man eine bestimmte Version dieser verteidigt, weil man sie gewohnt ist, und nicht kritisch danach fragt, ob diese die einzige ist, unter welcher man diesen Wert vertreten kann.

Das Kritik nicht diese Form akademischer Gewohnheit annehmen sollte, in der Diskurse mehr systemischen Charakter annehmen, weil die Reaktionen aufeinander und die Beiträge jeweiliger Standpunkte einen Grad der Berechenbarkeit annehmen, kann man als regulatives Ideal für eine Wissenschaftsgemeinschaft behaupten. Denn es kann in Wissenschaft und Erkenntnis nicht um Plausibilität und Gewissheit qua Gewohnheit gehen. Natürlich soll das nicht bedeuten, dass man eine Position fallen lässt, einfach schon deswegen, weil eine andere, innovativer erscheinende die Bühne betritt. Das wäre das Gegenteil dazu, auf einer Sichtweise zu verharren, weil man an sie gewöhnt und in sie eingelebt wurde. Es geht vielmehr darum, dass, sollte sich eine neue abweichende Sichtweise formulieren, man nach deren Begründung in einer Weise fragt, die ihr eine solche nicht schon deswegen abspricht, weil sie nicht den gewohnten Mustern der Begründung und bekannten Argumenten folgt. Tatsächlich hat man nicht nur die Inhalte einer theoretischen Perspektive und die Begriffe, zu denen sich diese kondensieren, nachzuvollziehen, sondern auch die Muster, über die sie sich zu einer Struktur ausbilden, vermittelt derer die Begriffe erst ihre Begründung und Argumentformen finden, weil eine solche darin besteht, wie sich die Begriffe gegenseitig stützen.

Hierbei kann es geschehen, dass man bemerkt, dass nicht bloß die inhaltlichen Deutungen abweichen, sondern, dass sich im Kontext der Abweichungen der Inhalte von den eigenen, die gesamte formale Struktur dessen, was Begründung bedeutet, abweicht und somit das, was generell unter Erkenntnis verstanden wird. Man kann also nicht nur in die Verlegenheit gebracht werden, mit abweichenden Deutungen konfrontiert zu werden, sondern mit abweichenden Formaten von Begründungen und Geltungsmaßstäben selbst. Letzten Endes sollte man, um einen Diskurs angemessen zu führen, zu hinterfragen bereit sein, ob das eigene Format von Begründung jenes angemessenste ist oder die Gegenseite berechtigt anzeigt, dass die Form einer Variation bedarf. Denn letztlich ist Erkenntnis selbst ein Erkenntnisgegenstand und somit auch die Frage nach ihren praktischen und formalen Gesichtspunkten eine wissenschaftlich offene, auch wenn hierfür zumindest daran festgehalten werden muss, dass ein Anspruch auf Begründung in inhaltlicher und formaler Hinsicht gewahrt bleibt, wenn man das wissenschaftliche Geschehen (gerade im soziologisch sozialtheoretischen Denken, um das es hier ja insbesondere geht) eventuell nicht mehr lauter auf die Präsenz und Anerkennung nur *einer* adäquaten Form reduzieren kann.

Natürlich ist solch ein regulatives Ideal nur approximativ zu verfolgen. Nie kann man sich, wenn man ehrlich ist, davon freisagen, mehr schlichten Gewohnheit verfallen zu sein, als wirkliche Durchsicht zu haben. Von diesen Verfangenheiten kann sich der Autor der vorliegenden Arbeit sicherlich auch selbst nicht lossagen und es wäre aus seiner Perspektive heraus auch unangemessen nicht immer darauf zu lauern, dass man im Kern solchen Tendenzen verfallen ist, um sich dadurch die Möglichkeit offen halten zu können, sich von etwas lossagen zu können, was mehr der Gewohnheit als der Einsicht entspringt.

Unter dieser Maxime steht nun die vorliegende Arbeit. Sie begann mit einer Frage, welche eine eingelebte Gewohnheit irritierte, welche insbesondere in Konflikt mit etwas geriet, was ihr Autor nicht mehr in Korrespondenz mit seinem naiven Erkenntnisverständnis sehen konnte. Postmodernes oder nachmetaphysisches Denken scheint in einem Grade vom naiven Erkenntnisverständnis des Autors abzuweichen, sodass dasjenige, was durch dieses Denken zur Darstellung gelangt, nicht mehr sauber unter das ihm Gewohnte subsumiert werden kann. Ist die Abweichung nun berechtigt oder nicht? Diese Frage wurde noch virulenter, insofern der Autor feststellen musste, dass gerade die neueren Entwicklungen derjenigen Wissenschaft, mit der sich sein Denken beschäftigt und innerhalb deren Themen es sich bewegt, diese Abweichung von seinem naiven Erkenntnisverständnis in unterschiedlichsten Variationen maximal produzieren und zwar bis zu einem Grade, in dem der aktuelle Gesamtzustand dieser Wissenschaft, gemessen am naiven Erkenntnisverständnis, zu einem Paradox wird, insofern von ihm überhaupt nicht mehr gesagt werden kann, was Erkenntnis ihrem Sinn nach bedeuten soll, denn es gibt in ihm eine Vielzahl von Auffassungstypen dessen, was man als Erkenntnis betrachten kann, die jedoch alle auf ihre Weise von der naiven abzuweichen scheinen. Welche ist nun angemessen und welche nicht? In welchem Grade überhaupt? Und: Bedeutet das, dass Elemente der naiven Einstellung schon gänzlich durch eine Akzeptanz der Abweichungen ausgeschlossen wären?

Antworten auf diese Fragen kann man unmittelbar gar nicht ermessen. In unmittelbarer Reaktion auf die Irritation könnte man nur der einen oder anderen Verhaltensweise verfallen, welche dem regulativen Ideal nicht entspricht: Man könnte seine Gewohnheit rationalisieren, um schlicht Argumente zu ihrer Verteidigung zu erhalten. Dann machte man das aber, um

die Gewohnheit beibehalten zu können. Man könnte auch, durch die Irritation überwältigt, einfach dem Neuem folgen, dann machte man dies aber nur, weil man der überwältigenden Kraft der Irritation einen Evidenzmoment ihrer Zulässigkeit unterstellen würde. Beides würde hierbei mehr auf der Linie eines Glauben und nicht einer eingehenden Kontrolle liegen, sollten auch beide Varianten, die einer Verteidigung und diejenige der bereitwilligen Initiation, den Einsatz kognitiver Leistungen durchaus erfordern. Nur stünden diese von Beginn an unter dem Vorzeichen einer Wahl, nicht unter dem einer rationalen (wobei bezüglich des hiesigen Themas zum Teil in Frage steht, was "rational" überhaupt bedeuten soll) Entscheidung, aus reflektierten und vergleichenden Abwägungen heraus, welche eruieren, weshalb sich Alternativen überhaupt so etablieren konnten, dass sie zur Disposition gestellt sind. Das regulative Ideal beginnt deswegen schon dann richtig zu greifen, wenn man offen genug dafür ist, erkennen zu können, dass mehrere Alternativen zur Disposition stehen und man hierbei nicht dezisionistisch vorgehen kann, weil man einer von ihnen ihre Triftigkeit nicht schon im Vorhinein aberkennt. Welchen Weg schlägt die vorliegende Arbeit nun ein, um sich bezüglich der beiden Pole und der jeweiligen Varianten dieser verständige Rechenschaft zu geben?

#### b) Zum historischen Fokus auf Erkenntnis

Die Bezeichnung eines bestimmten Stadiums des bis hierher bloß grob thematisierten Verlaufes epistemologischer Revisionen als "radikale Soziologisierung der Erkenntnisfrage" mobilisiert beim Leser wahrscheinlich bis jetzt nur eine ungefähre Ahnung dessen, was damit angesprochen werden soll. Es steht somit aus, genauer zu explizieren, welche Konsequenzen prinzipieller Natur diese Entwicklung denn nun für die soziologische Sozialtheorie und ihr Erkenntnisproblem zeitigte und welche Impulse zur Umorientierung dem Sozialtheoretiker hierdurch wohlmöglich nahegelegt werden, wenn es um eine Eruierung eines noch tragfähigen Erkenntnisinns der Soziologie gehen sollte.

Über diese Bezeichnung sollte zum Ausdruck gebracht werden, die epistemologische Entwicklung führe letztlich, bis zur aktuellen Ausprägung der sozialwissenschaftlichen Erkenntnissituation hingehend betrachtet, zu einem Verebben philosophisch-apriorischer Rückhalte für die Aufklärung sozialer Phänomene und verleihe der sozialtheoretischen und bis in Dimensionen epistemologischer Probleme nunmehr hineinreichenden grundlangentheoretischen Reflexion eine zuvor eher ungeahnte und wenn überhaupt, dann nur von einigen wenigen angenommene aber im Grunde umgreifende Rolle. Diese erhält neben ihrer traditionellen Aufgabe, die Regelmäßigkeiten sozialer Prozesse, einst oft im Modus extrinsisch epistemologisch-philosophischer Präparation befindlich, zu ergründen, nunmehr zusehends die zusätzliche Funktion selbst etwas zu Problemen epistemologischer Reichweite kritisch beurteilend beitragen zu müssen und somit selbstreflexiv ihre eigenen epistemologischen Grundlagen anhand ihrer Ergebnisse evaluierend tätig zu werden.

Um nun die genaue ideengeschichtlich entstandene Struktur der spezifischen und sich verdichtenden erkenntnistheoretischen Vorstellungsvoraussetzungen, auf der diese hier vermeinte Rollenextension beruht, ersichtlich und eine adäquate Abschätzung ihrer Konsequenzen für die soziologische Sozialtheorie möglich machen zu können, ist es angebracht zu skiz-

zieren, wodurch sich die Veränderung der Erkenntnisperspektiven bis zum aktuellen Stadium im Allgemeinen charakterisieren lässt.

Die hier hinterfragte Bezeichnung "radikale Soziologisierung der Erkenntnisfrage", legt in ihrer Andeutung dessen, was durch sie zum Ausdruck gebracht werden sollte, es nahe, den Charakter der hiermit angesprochenen Situation epistemologischer Reflexion, als durch einen Verlust bestimmter philosophischer Grundannahmen und Einstellungen in ihrem besonderen Charakter gekennzeichnet zu betrachten. Erst wenn das volle Ausmaß des Verlustes bestimmt, der besondere Gegenstand des Verlustes ausgewiesen und die aufgrund des schleichenden Verlustes ausgelöste und sich ereignende Variation zusammenhängender Grundannahmen und somit auch die Modulation der Einstellung in ihrer Spezifik kenntlich gemacht wurde, wird die aktuell signifikante epistemologische Verfasstheit der soziologischen Sozialtheorie inmitten der aktuellen Erkenntnisatmosphäre in klare Erscheinung gebracht und die Relevanz bestimmter theoretischer Umgangsstrategien mit dieser Situation einsichtig werden können. Wie sehen also die genauen Konturen dieses Verlustes und dessen Konsequenzen scharfgezeichnet aus? Die Beantwortung dieser Frage wird daher eine der Aufgaben des vorliegenden Teiles sein.

Ferner wurde in Andeutung gebracht, dass die mit dem Verlust zusammenhängende Entwicklung nicht einfach als reine Verfallsdynamik zu deuten ist. Mit dem Verlust einhergehend etabliert sich vielmehr die Tendenz einer Sublimation und Vertiefung theoretisch-inhaltlicher Einsichten. Der Verlust reduktionistisch wirkender Beschränkungen, in Folge einer Erosion philosophischer und damit verknüpfter wissenschaftstheoretischer Orientierungen, eröffnet und befördert diesbezüglich gerade die Vermittlung verschiedenster theoretischer Standpunkte, disziplinärer Interessen und ihrer inhaltlich aufgeladenen Konzepte zur wissenschaftlichen Bestimmung und Aufklärung ihrer jeweiligen Primärgegenstände. Dies trägt, so eine hier vertretene Annahme, zu einem umfassenderen und approximativ adäquateren Verständnis des sozialen Geschehens der Ordnungsbildung und Wandels insgesamt bei, sollte man sich auf die durch den Verlust sich ergebenden Konsequenzen radikal einlassen, eben die "radikale Soziologisierung der Erkenntnisfrage" verschiedener epistemologisch zentraler Aspekte mit vollziehen.

Dem Versuch folgend, verschiedene Tendenzen, in denen sich die Entwicklung der "radikalen Soziologisierung der Erkenntnisfrage" zu ereignen scheint, als Symptombereich einer im Kern einheitlichen Physiognomie zu deuten, lässt ein Verständnis darüber entstehen, aufgrund welcher intellektuellen Ereignisse sich Sprach- und Sozialtheorie (bzw. Philosophie und soziologische Sozialtheorie) aufeinander zubewegen und Sprache verstärkt im Kontext der durch wechselseitige Ergänzung gekennzeichneten Sublimierung inhaltlich-theoretischer Konzepte als generell sozialtheoretisch zentrales Element neben Subjekt und sozialer Ordnung in Erscheinung tritt. Also, weshalb die sozialtheoretische Integration des Sprachthemas notwendig erscheinende Konsequenz der Sublimierungsbewegung ist. Um dies ausweisen zu können – also nicht bloß die philosophische Relevanz der "radikalen Soziologisierung der Erkenntnisfrage", sondern vermittelt hiermit ebenfalls ihr grundlagentheoretisch die Konzepte anreicherndes Moment für die soziologische Sozialtheorie zu schildern –, reicht eine reine Konzentration auf den Verlust nicht hin. Man muss vielmehr die Dialektik des Verlustes und der damit verknüpften Möglichkeit zur inhaltlichen-theoretischen Anreicherung kenntlich machen. Was genau eröffnete also der hier in seiner Kontur darzulegende spezifische Verlust?

Eine Beantwortung dieser Frage wird ferner eine Aufgabe der beiden folgenden Hauptteile sein.

In Anbetracht der beiden angeführten Aufgaben wird die nun erfolgende Darstellung folgende Charakteristik haben: Es wird zu Beginn ein Stadium des epistemologischen Denken seine Schilderung erfahren, über das man sagen kann, es wäre bezüglich des Verlaufs einer virulent anmutenden Verfallsdynamik als noch intaktes anzusehen (dies geschieht am Beispiel der Ontologie des Aristoteles). Danach werden Verfallsstufen (bzw. transformatorische Eingriffe, von denen ausgehend sich die triadische Konfiguration derart modulieren musste, dass traditionelle Erkenntnisansprüche sich letztlich nicht halten konnten) anhand des Denkens weiterer exemplarischer Exponenten herausgearbeitet werden (dem Mentalismus Kants; im weiteren Schritten der sprachanalytischen Philosophie Freges, der Phänomenologie Husserls), bis zu derjenigen Explikation der Erkenntnissituation vorgedrungen wurde, welche alle Voraussetzungen für dasjenige bereitstellte, was von philosophischer Seite aus hier als "radikale Soziologisierung der Erkenntnisfrage" seine Bezeichnung fand.

Die Verfolgung des Verlustmotives wird hierbei in der Schilderung, bis man zur letzten Phase gelangt ist, vorwiegend im Zentrum stehen. Erst nachdem der Verlust seinem vollen Umfang nach abgezeichnet werden konnte, werden die, aufgrund seiner Präsenz, sich ergebenden Spielräume sichtbar gemacht werden können. Ab dieser Phase der Schilderung beginnt somit die angesprochene Dialektik der Betrachtung erst vollständig zu greifen, wodurch man dazu übergehen kann, die sich in dieser Situation für die soziologische Sozialtheorie ergebenden Möglichkeiten dazu anzusprechen, ihre Perspektive auf das menschliche Sein und, hiervon abhängig, ihre Spielräume von epistemologisch möglichen Selbstverständnissen und deren grundlegende Charakteristik neueren Datums adäquater zu fassen.

Adäquatheit einer sozialtheoretischen Perspektive, so deutete es sich ihm vorangegangenen Einführungsteil des ersten Hauptteils an, wird hier an zwei Voraussetzungen geknüpft gesehen, die sich aus der erst noch genauer zu schildernden erkenntniskritisch-ideengeschichtlichen Entwicklung selbst heraus zu ergeben scheinen. Erstens scheint sich die Notwendigkeit im sozialtheoretischen Denken auszubilden, dass man zu einem angemessenen Verständnis des Sozialen dadurch gelangt, indem man mögliche philosophisch-epistemologische Rückhalte eventueller Theorieverankerungen dahingehend hinterfragt, ob sie nicht selbst als kontingente Effekte sozial-historischer Umstände begriffen werden müssen. Die neueren Überwindungsversuche der sozialtheoretischen Subjektivismus-Objektivismus-Dichotomie bringen dies in Andeutung, insofern sie obsolet erscheinende philosophische und wissenschaftstheoretische Residuen in den Grundauffassungen des Denkens dieser beiden Strömungen identifizieren und herausarbeiten, dass diese nicht mehr, in Anbetracht neuerer Forschungsergebnisse beispielsweise der Psychologie, der Soziologie selbst und anderen Wissenschaften aber auch einer wechselseitigen Konfrontation der Einsichten vielgestaltiger Strömungen in ihren Grundzügen, unproblematische Geltung besitzen und sie deshalb einer Vermittlung bedürftig sind (was bei Hans Joas, Anthony Giddens und Pierre Bourdieu wohl mit am stärksten hervortritt). Zweitens mutet das Sprachthema so an, als würde es ebenfalls zu jenen neuralgischen Themen gezählt werden müssen, in deren versuchten Neubestimmungen und theoretischen Überarbeitungen sich die Integrationsmöglichkeit zu einer sozialtheoretischen Gesamtperspektive ankündigt, welche das menschliche Sein adäquater zu fassen vermag und über das hinweg sich die insgesamt zu fassende Bedeutung einer

"radikalen Soziologisierung der Erkenntnisfrage" mit zu vollziehen scheint. Beide Voraussetzungen scheinen sich nun direkt aus der Entwicklung der Epistemologie heraus zu ergeben oder zumindest von ihr in verständlich nachvollziehbarer Abhängigkeit zu stehen, wohingegen jedoch die Annahme, das menschliche Sein ließe sich durch eine reflektierte Einlassung auf diese Voraussetzungen tatsächlich adäquater fassen, hier noch nicht plausibilisiert werden kann. Jene diese These stützenden Beurteilungskriterien werden erst aus der historischen Interpretation der Abfolge verschiedener Phasen der Erkenntnisgeschichte hervorgehend destilliert und in ihrer Relevanz begründet werden können.

Da hier die These vertreten wird, eine theoretische Sprachauffassung würde immer schon eine zumindest latente Bedeutung für ein Verständnis der Beziehung des Subjektes zu seiner Umwelt und somit auch zur sozialen und dadurch wiederum ebenfalls zu anderen Subjekten aufweisen, nur dass die jeweilige Bedeutung relational an bestimmte Konfigurationen von Bedeutungsrelationierungen dieser verschiedenen Elemente historisch gebunden gesehen werden muss und diese sich wandelten, stellt sich hier die Aufgabe, zu zeigen, weswegen das Sprachthema eigentlich neuerdings sozialtheoretische Relevanz erlangt oder besser warum sie eine solche nicht schon immer in gleichem Maße besaß. In der philosophischen Reflexion über die Erkenntnisbedingungen zumindest ist ein Verständnis der Beziehung des Subjektes zur Welt, auch zu der sozialen, ohne eine damit einhergehende Reflexion über die Sprachfunktion fast undenkbar. Weswegen erlangt also das Sprachthema neuerdings Prägnanz in der Sozialtheorie und weswegen war es nicht immer schon von ähnlich zentraler Bedeutung in ihr, wie in der Philosophie? Woher könnte also eine anhebende Kongruenz, auch der Auffassungstendenz nach, in den Reflexionen über dieselben grundlangentheoretischen Hauptelemente und ihren Beziehungen untereinander in Philosophie und Sozialtheorie stammen und dadurch insgesamt zur "Soziologisierung der Erkenntnisfrage" führen?

Es wurde eben angedeutet, dass Sprache neben den Elementen des Subjektes und der Welt schon immer ihm Rahmen philosophischer Aufschlüsselungsversuche des Verhältnisses dieser Elemente von Relevanz war und dass die aktuelle Verfassung der Sozialtheorie in ihrem Wandel, gerade derjenigen neuerer Ansätze, mit Revisionen philosophischer Grundanschauungen zusammenhängt. Es wurde ferner auf die zentrale These hingewiesen, dass sich im Kontext der Situation einer "Soziologisierung der Erkenntnisfrage" etwas zu ereignen scheint, dass nicht bloß von sozialtheoretischer sondern auch philosophischer Stoßkraft ist. Dass nämlich philosophische Fragestellungen in ihrem vollen Umfang fast nicht mehr an einer sozialtheoretischen Einbettung und Reflexion ihrer Grundlagen herum kommen. Der Weg zu einem Verständnis der aktuellen Situation der Sozialtheorie und der aus ihr sich ergebenden Konsequenzen steckt also in einem Nachvollzug der Bewegung des letztlich vollgültigen Zusammenschießens oder der Fusionierung philosophischer und sozialtheoretischer Probleme zu einem geteilten und an sich nicht mehr wirklich sauber zu trennenden Aufgabenbereich. Dass nun aber die Sprache, über weite Wegstrecken der Sozialtheorie hinweg, kein prominentes Thema war, sie demgegenüber aber aktuell einen solchen Status erwirbt, scheint einherzugehen mit einer philosophischen Entwicklung, aus der heraus betrachtet eine Aufgabenteilung letztlich philosophisch gerechtfertigt unmöglich wurde. Ab diesem Punkt, so die Hypothese des Autors, erlangt die Sprachthematik ihre sozialtheoretisch prägnante Stoßkraft im Kontext der letztlich radikalen "Soziologisierung der Erkenntnisfrage" und muss als thematisch zentraler Aspekt der Neuorientierungsversuche integriert werden. Es muss hier also

darum gehen, aufzuzeigen, wie sich die im philosophischen Denken immer schon angelegte Trias von Subjekt, Sprache und Welt (nach der "Soziologisierung") derart in ihrer Bedeutungsrelationierung transformierte, bis sie in die vollständige Soziologisierung der Erkenntnisfrage einmündet. Das ist erst einmal anhand der Verlustgeschichte philosophischer Perspektiven aufzuzeigen. Sodann kann eine Wendung der Betrachtung einsetzen, indem man aufzeigt, welche sehr speziellen Perspektiven sich aus einer Akzeptanz dieser Soziologisierung heraus für die Sozialtheorie ergeben und dass sie weiterhin an ein spezifisches Denken dieser Trias gebunden bleiben. Hiermit wird nun begonnen.

### c) Überleitung zur Aufgabe des zweiten Hauptteils

Am besten begegnet man anfangend den eben aufgeworfenen Fragen wohl, wenn man zuallererst ein Augenmerk darauf legt, was vor dem vollen Verlust für die Erkenntnis in Variationen von unmittelbarer Präsenz gewesen ist und was dann mit der Zeit, über verschiedene Phasen eines Verblässens hinweg, immer durchgreifender abgetragen wurde und letztlich fast gänzlich zu vergehen scheint. Bei Habermas findet man prägnant formuliert die Darstellung eines besonderen Typs der Erkenntnis, der hierfür angemessen als Ausgangspunkt genommen werden kann:

Die Philosophie bleibt ihren metaphysischen Anfängen so lange treu, wie sie davon ausgehen kann, dass die erkennende Vernunft sich in der vernünftig strukturierten Welt wiederfindet oder selbst der Natur und der Geschichte eine vernünftige Struktur verleiht [...]. Eine in sich vernünftige Totalität, sei es der Welt oder der weltbildenden Subjektivität, sichert ihren eigenen Gliedern oder Momenten die Teilhabe an Vernunft. Rationalität wird als eine materiale gedacht, als eine die Weltinhalte organisierende und an diesen selbst ablesbare Rationalität. Die Vernunft ist eine des Ganzen und seiner Teile.<sup>143</sup>

Was Habermas in diesem Zitat schildert, ist einerseits die Vorstellung und tiefe Empfindung eines zwischen Welt und Subjekt bestehenden Integrationsverhältnisses prinzipiellen Zuges, das sich in der spezifischen Eigenart eines, bei ihm als "metaphysisch" konnotierten, Erkenntnisstils niederschlägt.<sup>144</sup> Andererseits deutet er in diesem Zitat jedoch auch schon auf Verfallsformen der Vernunft hin, bei denen die Vernunft nicht mehr eine notwendig alles umspannende Totalität bildet, wie es z.B. geschah, als sie sich in die "weltbildende Subjektivität" zurückzog. Bevor jedoch auf die zweite Variante, welche auch zeitlich erst später prägnant wurde, eingegangen wird, soll hier die unversehrte Vorstellung der Vernunft, so wie sie im Denken einer vernünftigen Totalität der Welt erscheint, geschildert werden, damit die Grundzüge der Transformationsbewegung hin zu nachfolgenden Verfallsformen hervortreten. ("Verfall" ist hier übrigens nicht wertend gemeint. Es geht eher darum, dass der mit der philosophischen Vernunftsperspektive erhobene Erkenntnisanspruch sich über die Entwicklungslinien der Erkenntniskritik hinweg veränderte, bis Erkenntnis und Vernunft nur noch schwer

<sup>143</sup> vgl. Habermas, Jürgen (1992). *nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main. S. 42.

<sup>144</sup> Einen Überblick über Varianten des metaphysischen Denkens und ein Verständnis dessen, was man als metaphysisches Denken charakterisieren kann, vermitteln auch folgende Texte: Wundt, M. (1931). *Geschichte der Metaphysik*, Berlin; Heidegger, Martin (1958). *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen; Stegmüller, W. (1954). *Metaphysik - Wissenschaft - Skepsis*, Frankfurt am Main/ Wien.



miteinander in Einklang gebracht werden konnten. Das was hier mit "Verfall" bezeichnet werden soll, stellt also mehr eine Umschreibung des historischen Verlustes des zu verschiedenen Episoden tragbar erscheinenden Vernunftanspruches dar und ist nicht im sentimentalischen Sinne zu verstehen, dass etwas zerstört worden wäre, was man sich zurückwünscht, da man seinen Wert höher einschätzt als denjenigen dessen, was noch übrig geblieben ist.)

## 2. Zur ideengeschichtlichen Variation der Relationierung von Subjekt, Sprache und Welt im Bezug ihrer Vernunftbezogenheit

### a) Das Ganze der Vernunft:

Am Beispiel der antiken Ontologie des Aristoteles

#### *1. Allgemeine Darstellung eines Denkens unversehrter Vernunft*

Unter dem vereinheitlichenden, sogleich sowohl den Weltinhalten und deren Erkenntnissubjekte auferlegten Edikt der Vernunft stehend, ist alles Singuläre und Konkrete in einer alles nach allgemeinen und universalen Prinzipien organisierenden Ganzheit aufgehoben. Das Vernünftige ist zugleich als Bestimmungsgrund in jedem Teil von Allem und als es selbst, nämlich als der einheitsbildende Seinsstil des All überhaupt, gegenwärtig. Nur aufgrund des Verständnisses dieser und auch nur in Form dieser doppelten Präsenz der Vernunft, einerseits in jeder Einzelheit und andererseits als sie selbst im geordneten Ganzen der Einzelheiten zusammengenommen, jedoch dann als *das* einzig Einzelne des All verstanden, ist sie sie selbst, kommt das ihr Wesentliche zum Vorschein.

Im Denken dieses Erkenntnisstils geht das den Stil prägende Verständnis der umfassenden Integration nicht wirklich als vermittelte Errungenschaft oder als Ergebnis aus einem Erkenntnisprozess hervor, sondern die erkennenden Subjekte sind schon durch dieses Verständnis in ihrem Erkenntnisstreben unmittelbar imprägniert. Der Vernunftmodus der Erkenntnis ist, sozusagen, in einer Bedingung der wahrhaften Erkenntnis des eigentlich Wirklichen und das, was sich, aufgrund der Omnipräsenz der Vernunft, in jeder Einzelerkenntnis zumindest angedeutet wiederfinden können lassen muss, was sich zwar über jede Erkenntnis zu bewähren aber nicht wirklich zu beweisen hat, weil sich gleichfalls jede Erkenntnis an der von ihr auszuweisenden Vernunftnähe zu bewähren hat, indem es sich in eine bündige Ordnung fügen lässt. Sie ist für die Erkenntnis nichts wirklich in Frage stehendes, sondern in jeder der Erkenntnisphasen und Momente selbst allgegenwärtig, wie sie als organisierendes Prinzip auch Teil der allgemeinen Struktur jedes erkennbaren Weltinhaltes ist. Die Totalität der Vernunft erstreckt sich folglich auf die ontologische Struktur der Weltordnung und deren Erkenntnismöglichkeiten simultan. Gerade das macht die "vernünftige Totalität" absolut.

Die Vernunftpräsenz ist somit zugleich eine, die im durch die Erkenntnissubjekte erlangenen wahren Wissen angedeutet in Erscheinung treten muss und die Welt von Grund auf in ihrem zu erkennenden Sosein bewirkt. Realgrund und Erkenntnisgrund fallen zusammen.

Nur in dieser Korrespondenz – zwischen der die Vernunft im wahren Wissen ausweisenden Erkenntnis und dem unbedingt vernünftig vermeint seienden Sein der Welt – stehend, weist sich wirkliche Erkenntnis im Stile der vernünftigen Totalität aus. Hier fußt die konkrete Bestimmung zweier zentraler Elemente folglich schon auf der vorausgesetzten ideellen Rahmung, welche das Denken einer vernünftigen Totalität selbst liefert, und sie in einer bestimmten Konfiguration miteinander relationiert. Diese zentralen Elemente sind: Erkenntnissubjekt und Welt. Die Erkenntnissubjekte sind zur Erkenntnis oder intuitiven Schau der durch Vernunft angeleiteten Prinzipien der Ordnungsbildung des Weltsoseins insgesamt fähig und stellen als materiale Momente der Welt selbst mit Vernunft durchwirkte Momente dar. Gerade dieser Hybridität der Erkenntnissubjekte verdankt es sich diesem Modus nach, dass sie über die kognitiven aber auch anamnetischen Vermögen verfügen, die Welt in ihrer Vernünftigkeit aufklären und von ihrer doch bloß partiellen Existenz im Vernunftganzen ausgehend einen Blick auf das Ganze, in dem sie es deutend stehen, werfen zu können.

Gegenüber z.B. den Steinen, Häusern, Vögeln oder Dachsen usw.; gegenüber dem Anorganischen und dem Organischen, was nicht schon Mensch ist, so legt es gerade das immense Verlangen nach Deutung der Welt nahe, muss die Qualifikation der Erkenntnissubjekte eine besondere sein, eine die es eben nur ihnen zuerkannte, ein Erkenntnisinteresse und -vermögen zu besitzen. Und so versteht sich das Erkenntnissubjekt, im Modus einer Totalität der Vernunft erkennend, selbst als unter gewissen erkennbaren Bedingungen der Vernunftdurchdrungenheit befindlich, als vernunftbegabt. Hieran kann man sehen, dass die Relationierung des Subjektes mit der Welt, in die Konfiguration einer Totalität der Vernunft gestellt, beiden Seiten eine durch das Ganze der Beziehung bestimmte konkrete Attribution verleiht, nämlich diejenige der potenziellen Vernünftigkeit. Die Vernunft wirkt sowohl im Realen als auch in der Erkenntnis. Insofern Vernunft in allem ist, und alles nach ihren Maßstäben zueinander in Beziehung setzt, ist sie für das erkennende Subjekt material in der Welt niedergelegt und formal in seinem zumindest vernunftfähigen Denken potenziell vorstellig. Denn damit das Erkenntnissubjekt die vermeinte Einheit der Korrespondenz zwischen der Welt und ihm und allen nicht Mensch seienden Sachverhalten, in der sich überhaupt die Totalität denken lässt, erkennen kann, muss die formale Bestimmtheit des Denkens letztlich die Form der ontologischen Strukturgenese des Seienden angemessen zu repräsentieren vermögen. Die Adäquatheit des Denkens und die Wahrheitsfähigkeit des Wissens besteht folglich in der Deckung der ontologischen Struktur des Seienden und der formal möglichen Äquivalenz der gedachten Struktur der Weltinhalte, in die sich auch das Erkenntnissubjekt einreihen können lassen muss. Nur wenn sich denkend die vernünftige Struktur des Seienden und somit auch die Stellung des menschlichen Wesens in ihr im Zuge der Erkenntnisbemühungen reproduzieren lässt, ist das Wissen wahr und gibt Auskunft über das wesenhaft an der Vernunft partizipierende Sein eines jeden Gegenstandes; offenbart sich die Totalität der Vernunft als Wesentliches des All überhaupt, also auch der Erkenntnis selbst.

Das Erkennen steht hier mehr im Modus eines Glaubens an die Vernunft als schon des Wissens um sie als erstes Prinzip, was den zirkulären Charakter des Beschriebenen erklärt. Dem durch Erkenntnis generiertem Wissen, dass der Vernunftgegenwart im Zusammenhang des Erkannten Ausdruck zu verleihen hofft, kommt hier mehr die Funktion des Offenbarens der Vernunft zu, sollte es das Einheitliche zur Sprache bringen können. Immer dann, wenn es gelingt, das Mannigfache des Seienden zusammennehmen und auf Eines in Bezug setzen zu

können, ohne das dem eine andere Variante mit gleichwertiger Gültigkeit als Alternative des Zusammenfassens gegenüber zu stellen ist, offenbart sich die dem Glauben dieses Erkenntnisstils verbundene und ihn bestärkende Möglichkeit der Erkenntnis, ihre mehr empfundene Voraussetzung und Möglichkeitsbedingung im Wissen auszusagen. Wahrheit ist dementsprechend dann einer Erkenntnis gegeben, wenn sich der Glaube in dem durch sie Erkannten bewährt, wenn sich also gerade hierdurch die Erkenntnis und das Sein einer im Vorfeld bedingenden Totalität der Vernunft in der Korrespondenz der Form des kollektiv vertretenen Wissens und der durch es abgebildeten Form des Seienden wiederfinden lässt. Insbesondere diese Korrespondenz der Formäquivalenz des Denkens und des Seienden bringt die umgreifende Identität der einheitsstiftenden Vernunft zum Ausdruck und drückt sich in der erkennenden, ihr adäquaten Darstellungen des Seienden dieses Stils aus. Sie ist hier als Bedingung und Garant wahrer Erkenntnis zugleich zu begreifen, wie sie in ihr allerdings auch erst ihre Abbildung erfährt. Ohne die selbst voraussetzungslose Präsenz der totalen Vernunft, auch im Erkenntnissubjekt, gibt es, gemäß dieses Erkenntnisstils, keine Möglichkeit für wahre Erkenntnis und ohne im Wissen objektiviert ausgedrückte Erkenntnisgehalte, gibt es keinen wirklich greifbaren Anhaltspunkt für ein Gewährwerden der absoluten Wirkung und Wirklichkeit der Vernunft als voraussetzungslose, auch materiell konstitutive, Voraussetzung alles Erkennbaren in seiner vernunfthaften Seinsverfassung.

Diese Darstellung ist, wenn man so will, eine Darstellung der unbeschädigten, vollständigen Gegenwart der Vernunftbedingtheit für die Erkenntnis. Hier ist sie noch ganz, ohne Anzeichen eines Verlustes ihrer Reichweite. Eine, bei der die Einheit der alles umschließenden Vernunft zu einer Dopplung der Vernunft für das Erkenntnissubjekt geleitet, wodurch die Vernunft an keiner Stelle vollkommen ausbleibt. Da die Subjekte, als Teile der vernünftig strukturierten Welt verstanden, der Vernunft, durch ihr Erkenntnisvermögen ausgezeichnet, teilhaftig sind; weil sie sich in ihre Ordnungslogik einreihen, ist die Vernunft einerseits in ihnen gegenwärtig und kündigt sich ihnen über ihre synthetisierenden Erkenntnisse hinweg als im Ganzen wirkend an. Andererseits ist die gleiche Vernunft außerhalb von ihnen in der Welt als Ordnungsprinzip vorhanden. Das Absolute der Vernunft umspannt hier also noch die späterhin auftretende radikale Spaltung in Subjekt und Objekt, insofern es als Realgrund für die erkennbare Ordnung der Welt und die wahrheitsfähige Erkenntnis im Modus des Glaubens gilt.<sup>145</sup> Das Absolute der Vernunft erhaschen können die Erkenntnissubjekte dann, wenn sie die einheitlichen Maßgaben der sowohl das Ontische strukturierenden als auch die wahrheitsfähige Erkenntnis ermöglichende Vernunft erkennend im Wissen als Integrationsphänomen zu reproduzieren vermögen.

Doch die das Seiende organisierende wie auch die Erkenntnis anleitende Vernunft steht dem Erkennenden nicht in voller Transparenz gegenüber, begegnet einem nicht in evident ungebrochener Selbstgegebenheit, da sich ihre Wirklichkeit doch immer nur über die

---

<sup>145</sup> Das hier Geschilderte und die spezielle Verwendung des Begriffes "Glauben" hierbei, kann auch in Anlehnung an die Auseinandersetzung von Karl Jaspers mit dem verstanden werden, was er den "philosophischen Glauben" nennt. Die hier angeführten Aspekte decken sich mit denjenigen stark, die Jaspers für die Weltbezüglichkeit des im philosophischen Glauben stehenden Erkenntnisstrebens verquickt mit einer vom Glauben ausgehenden existenziellen Lebenshaltung anmeldet. So sagt er bezüglich eines vergleichbaren Punktes: "Wir nennen das Sein, das weder nur Subjekt noch Objekt ist, das vielmehr in der Subjekt-Objekt-Spaltung auf beiden Seiten ist, das *Umgreifende*. Obgleich dieses nicht adäquat Gegenstand werden kann, sprechen wir von ihm her und auf es hin im Philosophieren". Vgl. Jaspers, Karl (1960). *Der philosophische Glaube*, Frankfurt am Main/Hamburg, S. 15.

Erkenntnis hinweg ankündigt; sich im Modus des Glaubens konsolidiert. Ansonsten lastete auch der Glaubensmodus nicht so schwer auf diesem Erkenntnisstil. Die Vernunft ist ein aus der Mannigfaltigkeit der wechselhaften Erscheinungen und ihres unablässigen Werdens und Vergehens erst zu Destillierendes bzw. HerauszuLesendes.<sup>146</sup> Erst da, wo das Rumoren der Welt oder das stete Wechselspiel der Erscheinungen zur Ruhe kommt, wo das Besondere im Allgemeinen aufgeht und die Besonderungen wiederum vom Allgemeinen ausgehend, in wirklicher Deduktion, verständlich werden, dort, wo also die Unstetigkeit des Mannigfachen sich unter eine Ordnung des Beständigen subsummieren lässt, schält sich die Vernunft als in Ansätzen intelligibel heraus.<sup>147</sup>

Erkenntnisse über unmittelbar gegebene Erscheinungen sind tatsächlich nur das Vermittelte, das was sich, aufgrund der unmittelbar alles in feste Strukturen setzenden vernünftigen Ordnung, als allgemein so und nicht anders sein könnend aus ihr heraus ergibt. Erkenntnis zielt hier somit auf die hinter den Erscheinungen liegende, für sie ursächliche, Tiefenstruktur der Organisation des Seienden, auch derjenigen des Erkenntnissubjektes selbst als in besonderer Form vorstelliger Teil des Seienden. Diese ist fest und in ihrer eidetischen Erfassung bewegungslos. Bewegung gibt es, wenn es sie gibt, dann nur im Sinne einer Entelechie vom Unvollkommenen zum Vollkommeneren, in einem Strebensprozess auf das schlechthin Vollkommene an sich hingehend, im Zuge einer zunehmenden Vernunftsättigung. Wobei in der Bewegung, des durch die Vernunft präjudizierten Werdens zum Vollkommenen hin, die Dinge zusehends zur Ruhe kommen, insofern sie sich in ihre Vernunftbedingtheit einfügen. Also es wird eine Ruhe der Vernunft gefunden, die immer schon als Endpunkt vorausgesetzt ist und daher auch als wirklicher gegenüber der Bewegung zu ihr hin gilt.<sup>148</sup>

So wie die vielen Erscheinungen in der Welt das an sich Ruhende der Vernunft nur mehr oder weniger für das Erkenntnissubjekt in Andeutung bringen, ist auch das Wissen um das Allgemeine wankelmütig. Es bietet sich der Erkenntnis ja nicht schon direkt dar, sondern muss durch sie aus der Welt der Erscheinungen extrahiert werden. So können über das Eine viele Meinungen entstehen. Debatten werden darum gefochten, welche begrifflich objektiviertere Darstellung des Seinszusammenhangs im Allgemeinen die tatsächlich in ihm vorliegende Einheit der Vernunft am besten wiedergibt. Man könnte hier sagen, jede Variante der begrifflichen Darstellung tritt allererst als eine Besondere neben den anderen auf. Ob sie sich nun als

---

<sup>146</sup> Denn das "Eine und das Viele, abstrakt gefaßt als die Beziehung von Identität und Differenz, ist Grundrelation die das metaphysische Denken zugleich als logische und ontologische versteht: das Eine ist beides – Grundsatz und Wesensgrund, Prinzip und Ursprung. Daraus leitet sich das Viele her – im Sinne der Begründung und Entstehung; und dank dieses Ursprunges reproduziert es sich als eine geordnete Mannigfaltigkeit". Vgl. Habermas, Jürgen (1992). *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main. S. 37.

<sup>147</sup> Das hier von Deduktion die Rede ist, ist nicht für alle Varianten des Denkens totaler Vernunft selbstverständlich. Auch das Mythische hat diese Tendenz zum Absoluten, fasst es jedoch noch nicht im strengen Sinne einer deduktiven Ordnung. Erst der Umschwung zum philosophischen Denken des Absoluten vollzieht diese Wendung. "Die antike Philosophie erbt vom Mythos den Blick auf das Ganze; sie unterscheidet sich von diesem durch das begriffliche Niveau, auf dem sie Alles auf Eines bezieht. Die Ursprünge werden nicht mehr in narrativer Anschaulichkeit als Urszenen der Geschlechterkette vergegenwärtigt, als erste *in der Welt*; diese Anfänge werden vielmehr den Dimensionen von Raum und Zeit enthoben und zu einem Ersten abstrahiert, das, als das Unendliche, der Welt des Endlichen gegenübersteht oder ihr zugrunde liegt. [...] Das Eine und das Ganze resultieren aus einer heroischen Anstrengung des Gedankens, das Konzept des Seins entsteht mit dem Übergang von der grammatischen Form und dem begrifflichen Niveau der Erzählung zu dem der deduktiven Erklärung nach dem Vorbild der Geometrie". Vgl. ebd. S. 36-37.

<sup>148</sup> Vgl. zu den Motiven der Ruhe und der Bewegung in der antiken Philosophie: Bloch, Ernst (1985). *Antike Philosophie: Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Band 1*, Frankfurt am Main. S. 157-160.

Besondere, vermittelt ihrer sprachlichen Einbettung, den tatsächlich real vorliegenden Sachlagen approximiert, sie also die allgemeine Ordnung des Seienden strukturhomolog abzubilden vermag, ist eine Sache die beurteilt und gegen andere Alternativen abgewogen werden muss. Die sprachlich verfassten Darstellungen müssen in ihrer gegenseitigen Abwägung selbst den Gang einer Entelechie erfüllen, sich in das Ganze der Vernunft ihr gemäß einfügen. Woher sollen hierfür also die objektiv und zwingend geltenden Kriterien der Beurteilung gewonnen werden? Sie liegen in der an den Glauben geknüpften Gewissheit um die umfassende Vernunft sättigung implizit vor, oder besser, man kann vom Glauben an die totale Vernunftbestimmtheit alles hierfür Notwendige ableiten.

Ist Vernunft der alles idealtypisch ordnende Ursprung, so ist alles sich in anomischen Zuständen Befindliche, egal ob es eine Sache, ein Denken oder ein Handeln ist, nicht mit der im Allgemeinen geltenden Ordnung im Einklang, gibt sie folglich auch nicht sauber wieder, da es seine vernunftgemäße Eignung verfehlt. Es zerfließt ins akzidentiell und letztlich relativ Erscheinende, da es keine Notwendigkeit aufweist. Das Denken befindet sich noch in Bewegung und verfehlt somit den Maßstab einer an sich ruhenden Vernunft. Man hat also die Gründe für mögliche Unordnung zu bestimmen, damit indiziert werden kann, was eigentlich der Vernunft gemäß nicht sein kann und, diesem Modus gemäß, auch nicht sein sollte. Die geglaubte Vernunftbestimmtheit reicht hierdurch eine allgemein formale Richtschnur all jenen an die Hand, welche sie in ihrem Glauben verfahren erkennend ausweisen zu können hoffen, indem sie gerade die Ordnungsstrukturen des Seienden ausweisen: Unordnung ist zu vermeiden! In gewisser Weise ist sie (die Unordnung) sogar unmöglicher bzw. unwirklicher, da Sein und Sollen (Sollen im Sinne einer normativen Bestimmtheit des Denkens, Sprechens und Handelns aber auch des Werdens allgemein) im Modus einer Totalität der Vernunft miteinander fusioniert werden<sup>149</sup>: Etwas soll so sein, dass es jenen Vernunftprinzipien nach beschaffen ist, die im Allgemeinen die Ordnung des Seienden prädisponieren. Alles noch in Bildung begriffene, was nicht schon an sich in bestimmter und fester Weise ist, kann jedoch im Kontinuum des Möglichen den Punkt seiner vernünftigen Ausbildung verfehlen, so dass

---

<sup>149</sup> Ist Vernunft in allem, was als Konkretes ist – also in allem, was als Erscheinung noch nicht voll zu sich selbst gekommen ist –, als Potenz zur Vervollständigung gegeben, so wirkt sich die in der Potenz gegebene Vernunft für ein Seiendes in einem Sollen aus, welches sein Werden entweder bestimmt oder bestimmen können sollte. Dies gilt insofern, als je nachdem, was es genau ist, die Art des Sollens unterschiedlich qualifiziert sein kann. Ist es wie das Anorganische und der Großteil des Organischen nicht frei und autonom, so ist es ein mehr passiv werdendes Seiendes nach Maßgabe des ihm potenziell Möglichen, welches die Vernunft ihm einschrieb. Ist es hingegen, wie der Mensch (das Gesagte gilt hier freilich nur für den Modus des zu beschreibenden Denkens), frei, vermag es folglich sein Werden selbstsetzend mitzubestimmen, ist das Sollen seines Werdens nicht bloß alleine eines des seiner Vernunftdisposition gemäßen ontologischen Werdens. Seinem Sein ist die Möglichkeit zum Makel mitgegeben, da es in der Bestimmung seiner der Vernunft nach möglichen Eignung auch fehl gehen kann oder ihr auch gar nicht gewahr werden könnte. Es hat die potenziell in ihm vorliegende Vernunft erst zu mobilisieren, damit es die Vernunft zur Zugkraft seines Strebens werden lassen kann und aufgrund dessen zu etwas in die Vernunft hinein Werdendes erst wird. Somit muss es erkennen, worin die Vernunft besteht und wohin sie alles treibt, damit sie zum organisierten Antrieb selbst im Menschen werden kann. Hier schlägt die theoretische Reflexion des Menschen um in die ethische und die Vernunft wird nicht nur Bestimmungsgrund seines Denkens, sondern auch seines Handelns und letztlich des ganzen Gelingens seines Lebens, indem er sich ganzheitlich dem Realgrund seines Seins zu approximieren versucht. Im Modus des Denkens einer totalen Vernunft ist für den Menschen somit ein Sollen enthalten, das sich auch auf ihn in letzter Konsequenz total auswirkt. Es ist nicht nur mehr ein festgefügtes Sollen seines Werdens, sondern ein erst einmal richtig zu nehmendes Sollen seines Denkens und von daher ein sich auswirkendes richtig zu nehmendes Sollen seines Handelns. Die Totalität der Vernunft ist vom Menschen erst dann richtig gefasst, wenn er sie auch auf alles was er ist und kann total wirken lässt. Die Vernunft muss sich in der Identität des Seins, des Denkens und des Handelns des Menschen für den Menschen spiegeln können.

eine adäquate Approximation und Einfügung in das von der vernünftigen Ordnung Verlangte, die Kenntnis der allgemeinsten Prinzipien dessen, was als vernünftig erscheint, voraussetzt. Wie ist das, bezüglich des Erkenntnisstils im Modus der totalen Vernunft, zu verstehen?

## *2. Unversehrte Vernunft der Philosophie am Beispiel der Aristotelischen Ontologie*

Die Philosophie des Aristoteles gibt ein gutes Beispiel, anhand dessen dies verständlich gemacht werden kann. Es kann sich im gegebenen Problemkontext bei der Darstellung der Aristotelischen Philosophie jedoch nur um eine ihre groben Züge umreißende handeln, wobei vieles, was bei Aristoteles differenziert und expliziert daherkommt, hier in Amalgamen großflächig sein Denken abschreitender Schilderungen notgedrungen untergeht.

Vorausschickend kann man eventuell sagen, nach Aristoteles existieren alle konkret wahrnehmbaren und insofern auch in ihren Wesen erkennbaren Dinge, indem sie ein bestimmtes zwischen Materie oder Stoff (*hylê*) und Form oder Zweck (*eidos*) etabliertes Verhältnis besitzen.<sup>150</sup> Andererseits ist zu einem Großteil jede am Konkreten vernehmbare einfache Bewegung und jeder als Entstehen begriffene Prozess der Veränderung auf eine zwischen einem gegebenen Stoff und einer sich im Prozess verwirklichenden Form bestehenden Spannung zurückzuführen. Im Prozess des Entstehens ist ein jedes in gewisser Weise Eines und wird zugleich zu einem anderen Einem. Es ist dann ein Mittleres zwischen Seiendem und Nicht-Seiendem. All das, sowohl das im Konkreten mitgegebene Beständige wie auch das sich im konkret Beständigen dynamisch Diversifizierende und somit in gewisser Weise all das, was der Erkenntnis auszulegen auferlegt ist, ist wiederum als Seiendes bloß im Schwitzkasten von Stoff und Form befindlich Seiendes vorgestellt erkennbar. Doch diese letzte Verklammerung aus Stoff und Form ist eine allerletzte, insofern hier Stoff und Form in ihrer alles als Seiendes Seiende bedingenden Allgemeinheit gedacht werden. Hiermit ist jedoch schon der Endpunkt seines Denkens angerissen. Um genauer nachzuvollziehen, was er hiermit meint, muss der Problemkontext skizziert werden, aus dem heraus sich sein ontologisches Konzept ergab und wieso in seinem Denken die Zweiheit von Stoff und Form auftritt, was nicht selbstverständlich ist.

In gewisser Weise gelangt Aristoteles zu dieser Konzeption dadurch, dass er die formal-strukturellen Ordnungsmomente und die allgemeinsten Prinzipien und Ursachen aufzuklären versucht, aus denen heraus sich die Mannigfaltigkeit des Erscheinenden bildet. Denn die Dinge der Welt sind eben nicht in immer gleicher Weise, ohne Veränderungen zu durchlaufen, gegeben, sondern sie selbst wandeln sich in vielfältiger Hinsicht. Sie sind folglich in der Wahrnehmung für die Erkenntnis nicht schon an sich in der Ruhe einer inneren Ordnung vorstellig, sondern tragen etwas allererst scheinbar Wechselhaftes und Wankelmütiges als Sinnendinge mit sich: ein Etwas kann sich von einem Hier zu einem Dort bewegen, ein kräftiges Etwas kann schwach, ein gesundes kann krank, ein farbiges grau, ein festes porös, ein frisches verdorben, ein großes klein, ein kleines Groß werden und ein existierendes konkretes Etwas kann gar vergehen. Die Dinge verändern sich gelegentlich sogar so, dass man nach dem Prozess der Veränderung nicht mehr sagen könnte, dass der nach der Veränderung seien-

---

<sup>150</sup> Man nennt diese seinige Betrachtungsweise auch Hylemorphismus. Vgl. Rapp, Christof (2001). *Aristoteles*, Hamburg. S. 126.

de Gegenstand noch derjenige sei, der er vor der Veränderung gewesen war. So wie es etwa wäre, wenn aus einem Samen ein Baum erwüchse oder man aus Holzstücken ein Instrument fertige.<sup>151</sup> Die Welt oder besser die Natur ist "Prinzip von Bewegung und Veränderung".<sup>152</sup>

Was kann es also als festes Wissen konserviert zu erkennen geben, ist man doch mit einer solchen Fülle an Wahrnehmbarem konfrontiert, die nicht einfach schon der bloßen statischen Anzahl der Dinge nach eine Mannigfaltigkeit darstellt, sondern gerade, da sich die Dinge auch über die Zeit hinweg verändern, sie verschiedene Zustände anzunehmen in der Lage sind, sich also das Seiende für die Wahrnehmung somit dynamisch anreichernd diversifiziert, auch um eine Art Mannigfaltigkeit durch Entwicklung, Veränderung, Bewegung, Werden und Vergehen? Man kann sich allererst der allgemeinen Aspekte der Veränderung zuwenden und fragen, was das Beständige und Konstante als Grundlage aller in Veränderung begriffenen Dinge ist, also nach den Ursachen fragen, von denen aus Veränderung notwendig bedingt ist, von denen ausgehend sie sich ereignet, als Etwas, was selbst an sich unverändert und konstant in allem sich verändernden Dingen bleibt.

Diese Fragestellung erbt Aristoteles von seinen Vorgängern und identifiziert in dem Versuch ihrer Lösung die Haltung des grundsätzlich philosophischen Fragens und Erkenntnisbestrebens. Der Versuch das Viele in all seinen Wechseln auf Eines oder zumindest Weniges, welches die Basis allen wechselhaft Seienden abgibt, zurückzuführen und daraus die Vermehrung zum Vielen des Konkreten hin in deduktiver Ableitung verstehen zu können, charakterisiert den Impetus des frühen Philosophierens überhaupt.<sup>153</sup> So konstatiert er beispielsweise:

Und die Frage, die bereits von alters her erhoben wurde, die auch heute erhoben wird und immer erhoben werden und Gegenstand der Ratlosigkeit sein wird, was nämlich das Seiende sei, bedeutet nichts weiter als, was das Wesen sei (von dem nämlich sagen die einen, es sei Eines, die anderen, es sei mehr als Eines, einige sagen, es sei begrenzt, andere, es sei unbegrenzt). Deshalb müssen wir auch hauptsächlich und zuerst und sozusagen einzig betrachten, was das in diesem Sinne Seiende ist.<sup>154</sup>

Man kann sehr grob, für die hiesigen Zwecke jedoch ausreichend, zwei der Hauptvarianten von Ansätzen unterscheidend hervorheben, die versuchten, das Unveränderliche neben dem Wechselhaften auszuweisen und Aristoteles als Ausgangspunkt dienten. So ist einerseits die Tendenz der antiken Naturphilosophie (z.B. Thales, Demokrit, Anaximenes) zu akzentuie-

---

<sup>151</sup> Diese beiden Beispiele unterscheiden sich von einander in eklatanter Hinsicht, auf die noch einzugehen ist. Denn während der Samen eines Baumes von sich aus zu einem Baum wird, der Samen also die Zwecksetzung seines Werdens in sich selbst findet, wird die Zwecksetzung, welche Holzstücke zu Elementen eines Instrumentes werden lässt, von außen kommend an das Holz herangetragen.

<sup>152</sup> Phys. 192b, 12. Hier muss erwähnt werden, dass der Autor, wenn er nicht Verweise auf das Buch *Metaphysik* macht, sich der für Texte von Aristoteles gängigen Zitationsweise der Bekker-Zahlen bedient. Dies hat mit dem Umstand zu tun, dass ihm eine vollständige Ausgabe der *Metaphysik* vorlag, er jedoch für andere Texte nur auf Ausschnitte der Gesamtausgabe Zugriff hatte.

<sup>153</sup> So stellt seine Auseinandersetzung mit den Philosophien von Thales, Anaxagoras, Empedokles, den Pythagoreern und Platon aber auch weiteren einen der Ausgangspunkte dar, von dem aus Aristoteles Licht auf die Grundfragen und Ansichten der Philosophie wirft. Sind ihre Ansätze auch im Vergleich miteinander heterogen, bezüglich dessen, was sie als das erste Konstante aussagen, von dem alles konkret Erscheinende ausgehend in seiner Genese und Veränderung verstanden werden kann, so sind sie sich doch darin einig, dass es etwas Erstes (ob nun Mehreres oder Eines) gibt, was zugleich Prinzip und Ursache der Erscheinungen ist. Vgl. Aristoteles (2000). *Metaphysik*, Stuttgart. S. 17-51.

<sup>154</sup> Vgl. Aristoteles (2000). *Metaphysik*, Stuttgart. S. 165.

ren, die fast schon mechanisch materialistisch die unveränderlichen Ursprünge des Seienden in spezifischen Grundelementen (Wasser, Feuer und/oder Luft) oder gleichförmigen Partikeln des Seienden selbst, aus ihm heraus, lokalisiert zu haben glaubten. Alles Seiende geht in seinem konkreten Sein, dieser Vorstellung nach, darauf zurück, das es sich, wenn ein einziges Grundelement angenommen wird, aus Prozessen der Verdichtung und Zerstäubung oder vielleicht besser Verflüssigung des Einen entwickelt (bei Demokrits Atomen wäre es eher Teilung und Zusammensetzung). Das konkret Seiende existiert in seiner Diversifikation, insoweit nur aufgrund unterschiedlicher Kondensationsformen des Einen. Wenn hingegen mehrere Elemente als unveränderlich angenommen werden, diversifiziert sich das konkret Seiende, im Zuge verschiedener Möglichkeiten von Mischungsverhältnissen. Diese Sichtweise, vermag es nach Aristoteles jedoch nicht zu erklären, warum es im Konkreten bestimmbar und selbst als fest und unveränderlich erkennbare Wesenheiten und eine Ordnung nach dem Schönen und Guten gibt. Es kann die Notwendigkeit des konkret Seienden und einer zwischen den Dingen bestehenden Ordnung so nicht erklärt werden. Kurz, diese Strömung kann keine Antwort darauf geben, weshalb die Dinge nun mal genau so beschaffen sind, wie sie beschaffen sind, da der Möglichkeit nach auch vieles andere sein und auch anders sein könnte, als es ist.

Nach diesen Denkern und derartigen Prinzipien wurde man, da diese nicht hinreichten, die Natur der Dinge entstehen zu lassen, von der Wahrheit selbst, wie gesagt, gezwungen, das nächstfolgende Prinzip zu suchen. Davon nämlich, daß die Dinge einerseits gut und schön sind, andererseits dazu werden, kann weder das Feuer noch die Erde, noch etwas anderes derartiges die Ursache sein, noch konnten es jene Denker geglaubt haben.<sup>155</sup>

Dieser Variante entgegengesetzt findet sich nach Aristoteles andererseits z.B. diejenige Lehre Platons. Nach dem Platon des Aristoteles, hat jedes Ding Anteil an einer bestimmten Idee, welche das In-Erscheinung-Treten eines Etwas als ein bestimmtes Soseinendes bedingt. Nur im Zuge einer Herkunft der konkret seienden Dinge von den ebenfalls seienden Ideen, existieren sie in bestimmter und vom Menschen bestimmbarer Weise, wenn auch nicht in vollkommener Entsprechung mit den Ideen. Hier sind die Ideen das Ewige und das gegenüber den permanent im Wandel befindlichen Dingen in sich Ruhende, welche nicht mehr, wie noch bei der ersten Strömung, im Stoff des erscheinend Seienden selbst mitgegeben sind. Erkenntnis findet hier statt, indem vom sinnlich unvollkommen Gegebenen abgesehen und demgegenüber auf das die Welt transzendierend Vollkommene der Ideen hingeschaut wird. Das Ewige, Erste, Unveränderliche und deshalb an sich Wahre ist, wenn nicht notwendig außerhalb der Welt des Natürlichen,<sup>156</sup> so zumindest nicht in der Sphäre des dem Menschen unmittelbar Erscheinenden gegenwärtig. Ebenso wenig, wie die Ideen nach Platon in den Erscheinungen vorrätig liegen, sind sie einfach im Geiste der Subjekte, sind sie nicht nur kognitive durch z.B. induktive Generalisierung zu Gattungsbegriffen gebildete Verstandesprodukte. Sie sind selbst an sich seiend, besitzen deshalb Dingqualität und stellen einen Teil, den maßgeblichen, des Seienden dar, auch wenn er für den Menschen nicht im Unmittelbaren befindlich ist.

---

<sup>155</sup> Vgl. Aristoteles (2000). *Metaphysik*, Stuttgart. S. 27.

<sup>156</sup> Dieser Einschub gründet darin, dass die Identifikation des von Platon gemeinten Bereiches, in dem die Ideen existieren, mit einem theologisch anmutenden Ideenhimmel eventuell auf ein Übersetzungsproblem zurückführbar ist und seine Lokalisierung der Ideen in etwas der Welt Näherem und ihr mit gewisser Entfernung Zugehörigem, wie dem Firmament, verweisen könnte. Vgl. Bloch, Ernst (1985). *Antike Philosophie: Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Band 1*, S. 149.



Die Ideen existieren vielmehr in einer Sphäre, zu der es sich hin-zuerinnern gilt, insofern nämlich die Ideen das für den Menschen abseitigere Erste sind, von dem alles hiesige Seiende einen Abglanz trägt. Das Kontingente des sich stetig Wandelnden in der Welt findet seinen Grund gerade in seiner Unvollkommenheit gegenüber dem Ewigen, von dem es herkommt. Der Abglanz des Vollkommenen im Unvollkommenen verweist wiederum auf sein Urbild als Original, das ihn stiftete. Und so ist bei Platon, wie es bei allem Gewährwerden des Vorangegangenen ist, die Erkenntnis des Ersten, in dessen Nachfolge sich das Erscheinung-Seiende befindet, eine Art Wiedererinnern (Anamnese). In gewisser Weise ist alles, die Ideen und die Erscheinungen, zwar zeitgleich seiend aber nicht der Entstehung nach, denn die Ideen sind ewig, die durch das Ewige gestifteten Erscheinungen entstehen und vergehen jedoch im ständigen Wandel, begriffen als immer Unvollkommenes von neuem und immer neuer unvollkommener Varianten. Dadurch nun, dass Platon den Ideen ein Sein aufbürdet, dass nicht, wie bei den stofflichen Elementen der Naturphilosophen, in der Sphäre der Erscheinungen selbst liegt, er sie vielmehr über diese Sphäre hinaus transzendierend hypostasiert, vervielfacht er die seienden Dinge nach Aristoteles ins fast Unermessliche.<sup>157</sup>

Man findet in den beiden hier bloß holzschnittartig geschilderten Traditionen, die von Aristoteles angegangen werden und sich unter seinem kritischen Blick zersetzen, da sich einerseits Absurdes andererseits klaffende Erkenntnislücken in ihnen abzuzeichnen beginnen, wenigstens schon den Begriffen aber nicht ihren bei Aristoteles vorliegenden inhaltlichen Bestimmung nach, die Eckpunkte seines hylemorphistischen Grundgedankens. Denn sowohl Stoff wie ebenfalls Form traten in ihnen getrennt voneinander auf. Die Bildung und Rechtfertigung des Hylemorphismus scheint nun in der besonderen Art zu bestehen, in der Aristoteles beide getrennten Ansätze insofern überwindet, als er ihre durch Vereinseitigung in den Erklärungen des Seienden entstehenden Schwierigkeiten überwindet.<sup>158</sup> In gewisser Weise scheint hier eine synthetisierende Vermittlung beider Konzeptionen zu greifen, welche die Einseitigkeit einer jeden dieser Konzeption auflöst und dadurch das eindimensional (entweder am Stoff oder an der Form) orientierte Denken transformiert, wodurch sich ebenfalls die mit diesen Begriffen verknüpften Inhalte modulieren. Fast könnte man hier eine dialektische Umwandlung der Begriffe unter dem kritischen Blick von Aristoteles vermeinen, wäre da nicht der "Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch",<sup>159</sup> der dies, zumindest wenn Dialektik im moderneren logischen Sinne aufgefasst wird, als oft angeführter Gemeinplatz in Abrede zu stellen scheint.<sup>160</sup>

---

<sup>157</sup> Die Kritik von Aristoteles an Platon ist noch viel differenzierter. Dem Zweck wenigstens diesen Aspekt seiner Kritik darzulegen, sollen folgende Zitate dienen: "Doch diejenigen, die die Ideen als Ursachen aufstellten, brachten erstens, als sie die Ursachen 'dieser' Dinge suchten, andere Dinge in gleicher Zahl hinzu, wie wenn einer, der irgendwelche Dinge zählen will, meinte, dazu nicht im Stande zu sein, solange es wenige Dinge seien, sie wohl aber zählte, wenn er sie vermehrt hat. Denn die Formen sind fast – oder doch nicht weniger – diesen Dingen gleich, wovon sie im Zuge der Suche nach den Ursachen zu den Formen vordrangen." Vgl. Aristoteles (2000). *Metaphysik*, Stuttgart. S. 43.

<sup>158</sup> Das Problem, welches Aristoteles mit Vereinseitigungen hat, findet man auch in dem Teil "Einseitige Ansichten sind unrichtig" der *Metaphysik*. Vgl. Aristoteles (2000). *Metaphysik*, Stuttgart. S. 109-111.

<sup>159</sup> Vgl. zum Satz des ausgeschlossenen Widerspruches als Axiom des Denkens überhaupt: Aristoteles (2000). *Metaphysik*, Stuttgart. S. 88-98.

<sup>160</sup> Ernst Bloch hebt hingegen hervor, dass die Reaktanz z.B. der Hegelschen Dialektik gegenüber dem Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch keine ihn in seiner Geltung kategorisch negierende ist. "Denn die Dialektik hat gerade ihren Bewegungscharakter darin, daß Widersprüche nicht bleiben können" [vgl. Bloch, Ernst (1985). *Antike Philosophie: Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Band 1*, S. 252]. Allerdings wird Dialektik hier vorwiegend unter Akzenten einer rein logischen Auffassung verstanden und weniger als eine

Damit nun aber dieses Motiv der Vermittlung traditioneller Auffassungen in der Aristotelischen Philosophie in ihrem spezifischen Ergebnis nachvollziehbar ist, gilt es noch auf andere Schwierigkeiten hinzuweisen, welche Aristoteles zufolge bei seinen Vorgängern identifiziert werden können und über die sich zugleich eine stärkere Erweiterung des Problemfeldes auf das Wahrheitsverständnis vollzieht.

Gegeben, es sei alles, die ganze Vielfalt der Erscheinungen in ihrem stetigen Wandel, auf ein letztlich Eines und auch alleinig wirklich Eines zurückzuführen, dass selbst Stoff ist, so wäre der gesamte Wandel auch ein solcher Wandel, der nur auf dieses Eine zurückverweist. Das wiederum würde bedeuten: auch die vernehmbaren Gegensätze – die zwischen Dingen als eigenständige Wesen (z.B. Mensch/Pferd) und auch die zwischen qualitativen Eigenschaften an ihnen (z.B. weiß/schwarz) bestehenden, wobei die letzteren jedoch ebenfalls an ein und demselben Ding über die Zeit hinweg als kontinuierliche Veränderung bemerkt werden können (blondes Haar wird zu grauem) – in den Erscheinungen wären Gegensätze aufgrund der universalen Seinsweise des stofflich einzig Einen und alle scheinbaren stabilen Gegensätze in der Welt der Erscheinungen bloße Affektionen<sup>161</sup> dieses Einen. Dies gilt jedoch in der beschriebenen Sichtweise immer in akzidentieller Weise, denn alles was irgendwie sein kann, findet seinen letzten Rückhalt, von dem aus es beurteilt werden kann, nur in diesem Einen als einzigem Einen. Insofern also alles was aus diesem Einen werden kann gerade so aber auch anders, gar gegenteilig, sein kann, ist es ohne Notwendigkeit und folglich nur akzidentiell so, wie es eben gerade ist. Jedes mögliche Etwas, das aus diesem einzig Einen als Konkretes hervorgehen kann, ist zumindest seiner Möglichkeit nach also schon immer alles und jedes. Wie kann man demzufolge nicht gerechtfertigt sagen: etwas sei, wenigstens seiner Möglichkeit nach, sowohl schwarz als auch weiß, ein Mensch und ein Pferd oder Haus, stabil und fragil, hier und dort, in gewisser Hinsicht seiend und in anderer auch nicht seiend?

Dieses Problem hängt mit dem oben angeführten Ordnungsproblem der naturphilosophischen Perspektive zusammen, findet hier jedoch noch stärker seine Verknüpfung mit dem Wahrheitsproblem. Wenn Wahrheit nämlich darin bestehen sollte, dass das über einen Gegenstand Ausgesagte, diesen so trifft, wie er in seiner bestimmten ihm zukommenden substanziellen Weise ist, wie kann man dann wahre Aussagen treffen, die sich nicht nur auf das einzig Eine beziehen? Alles im Bezug auf das erste Eine Spätere, wäre ja seiner Möglichkeit nach auch alles Mögliche. Demzufolge, insoweit das erste Eine jenes einzig fest in seinem Wesen bestimmbare wäre, sind alle Aussagen die sich auf die Seinsweisen des ihm Nachfolgenden beziehen – mögen diese untereinander auch widersprüchlich oder gegenteilig sein – wahr (Heraklit). Auch solche (z.B. Anaxagoras) die eine Vielheit von Grundelementen, in Sinne gleichartiger Partikel annähmen und zusätzlich noch Prinzipien ihrer Zusammensetzung und Teilung (bei Anaxagoras Liebe und Haß und ein nicht immaterieller Nous) liegen nach Aristoteles nicht richtig. Denn es gibt bei ihnen neben dem materiellen Ursprung zwar ihm auch innewohnende Prinzipien, welche die Bewegung als Werden und Vergehen und demzufolge

---

Unterredungs-, Beweis- und Verteidigungskunst im alltäglichen Kontext, wie sie Aristoteles in *Topik* der sophistischen Dialektik, die sich vorwiegend auf die emotionale Manipulation eines Auditoriums konzentriert, gegenüberstellt und in Abgrenzung zu ihr und ebenfalls zur wissenschaftlichen Demonstration als von anerkannten Meinungen anhebendes deduktives Beweisverfahren präzisiert. Vgl. hierzu z.B.: *Topik*, 100a-105a. Die dem gemäßigten Verständnis der Aristotelischen *Topik* nach Geltung besitzende Dialektik, steht zu der obigen Behauptung in größerer Kongruenz. Dies gilt gerade insofern Aristoteles in einem späteren Abschnitt der *Topik* die Aufgabe des Philosophen mit derjenigen des Dialektikers vergleicht. Vgl. ebd. 155b.

<sup>161</sup> Vgl. zum Begriff der "Affektion" bei Aristoteles: Aristoteles (2000). *Metaphysik*, Stuttgart. S. 144.

eine Ordnungsbildung des konkret Seienden erklären, jedoch die Notwendigkeit der Ordnungsbildung selbst nicht als in ihrer Qualifizierung richtige und somit in Wahrheit seiende auszuweisen fähig sind. Hier kommt noch ein weiterer Aspekt bezüglich der Wahrheit ins Spiels. Nicht nur muss man wahrhaftig zu erkennen fähig sein, woraus alles, weswegen alles, sondern auch woraufhin alles in seiner konkreten Ordnung, als die eine richtige konkrete Ordnung verstanden, alles ist. So sagt Aristoteles beispielsweise: "Es scheint nun die Lehre des Heraklit, die besagt, daß alles sei und nicht sei, alles wahr zu machen, doch die des Anaxagoras, die erklärt, es gäbe ein Mittleres zwischen den Gliedern des Widerspruchs, alles Falsch; denn wenn alles vermischt ist, ist die Mischung weder gut noch nicht gut, so daß man nichts Wahres davon aussagen kann."<sup>162</sup> Es wäre also einerlei, was man über die konkreten Dinge aussagte und Erkenntnis einer in Notwendigkeit bestehenden Ordnung des aus dem einen oder auch vielen Ersten Entstehenden wäre in gewisser Weise ausgehebelt. Der Versuch einer wahren Erkenntnis über das konkret Seiende in seiner notwendig erscheinenden und vermeintbaren Ordnung wäre demnach unmöglich oder zumindest sinnlos.

Ein weiteres hiermit verknüpfted extremes Problem liegt in den Anschauungen mancher Sophisten vor<sup>163</sup>, die prinzipiell bezweifelten, dass man Aussagen und Urteile über konkret seiende Dinge überhaupt wahrheitsfähig zu treffen vermögen könnte. Nämlich das aus der Sinneswahrnehmung gewonnene Bewusstsein über die permanente Kontingenz des Wahrgenommenen erstreckt sich letzten Endes nicht nur auf die nicht Mensch seienden Dinge, sondern des Menschen Auffassung von Dingen ist ebenfalls durch seine eigenen variablen Zustände, die selbst einem Wandel unterworfen sind, bedingt. So nimmt jeweils der Irre, der Trunkene wie auch der Schlafende die Dinge auf spezielle Art im Vergleich zum normalen Menschen wahr. Wenn sich die Auffassungsweisen der konkreten Dinge, abhängig vom jeweiligen Zustand des Auffassenden, variieren, die Zustände aber untereinander keine qualitativ ausgewiesene Hierarchie bezüglich der Angemessenheit der Auffassungsweisen besitzen, da die menschlichen Zustände selbst, wie die der Dinge, nicht notwendig angeordnet sind, wie könnte dann der Schlafende, der Irre und der Trunkene, der seinem jeweiligen Zustand eigentümlichen Art nach, nicht auch in spezifischer Form Wahres über die Welt seiner von seinem Zustand bedingten Wahrnehmung aussagen. Dies gilt natürlich in gleicher Weise auch für Menschen im Normalzustand überhaupt, insofern sie, da sie ja verschieden sind, auch Verschiedenes an etwas vermeintlich der Sache nach Gleichem wahrnehmen können.

Das Problem erlebt hier seine Erweiterung, insofern es nicht mehr nur von Varianz und Veränderung nicht menschlicher Dinge abzuhängen scheint, sondern auch von derjenigen der vermeintlich erkennenden. Hierdurch wird jede Meinung prinzipiell als wahrheitsfähig anerkannt, so dass es, da es nichts wirklich Wahres gegenüber dem Falschen gibt, eigentlich nichts wirklich Wahres wie andererseits wirklich Falsches gibt. Das Prädikat der Wahrheit einer Aussage über die Dinge der konkreten Wirklichkeit liegt hier nicht mehr in einer ausgewiesenen Adäquatheit der objektiven Entsprechung vor, sondern wird einzig noch legitimiert über die Stärke und die Macht überzeugungsfähiger Argumente, die man zur Verteidigung seiner möglicherweise singulären Position vorbringt. Erheischen Argumente Anerkennung, so macht lediglich noch die kollektive Anerkennung diese wahr. Verliert man hingegen

---

<sup>162</sup> Aristoteles (2000). *Metaphysik*, Stuttgart. S. 109.

<sup>163</sup> Aristoteles spielt hier mehr andeutend auf die Lehre von Protagoras an. Vgl. Aristoteles (2000). *Metaphysik*, Stuttgart. S. 99-107.

beim dialektischen Disputieren, sind sie falsch. Der Wert der Wahrheit wird hierdurch zu einem solchen, der in alleinige Dependenz zur Überzeugungskraft der Redner tritt und gerät in vollkommene Abseitigkeit zu Kriterien, die ihn an eine Entsprechung mit den konkret seienden Dingen bindet, da es nach dieser Sichtweise ja eben keine wirklich festgenagelte Entsprechung von Vorstellung und Sein geben kann, noch eine Möglichkeit dafür, entscheiden zu können, wann eine Aussage sich in Entsprechung mit der Realität befindet.

Obschon nun bei dieser letzten und bezüglich der Wahrheitsfähigkeit von Aussagen über das Seiende der Welt leersten Variante ein Mixtum von Wahrheit und Falschheit möglicher Aussagen in Erscheinung tritt, erkennt Aristoteles in ihnen eine axiomatische Voraussetzung, welche sie mit denjenigen anderen Varianten, die tatsächlich Wahres über die Beschaffenheit der Welt auszusagen trachten, teilt. Denn auch, wenn hier die Korrespondenz der Aussagen mit der Weltbeschaffenheit kein Kriterium mehr bietet, da Wahrheit und Falschheit von Aussagen nur noch an die Überzeugungskraft der Argumente geknüpft ist, bedürfen die anerkennungsfähigen Argumente, damit sie potentiell anerkannt werden können, einer Darstellungsform der zu begründenden Sachverhaltsauffassung, welche sie als in bestimmter und nicht irgendeiner Weise seiend ausweist. Die eigene Meinung muss also, damit sie sich überhaupt disputativ behaupten können sollte, den zu verhandelnden Sachverhalt in einer bestimmten Weise darstellen und nicht zugleich Gegenteiliges oder gar Widersprüchliches behaupten. Zumindest für den Rahmen der Argumentation gilt selbst auf die letzte Variante bezogen also, dass die potenziell von ihr gesehene Relativität der zu begründenden Meinungen ausgeschaltet wird. Wäre dies dem hingegen nicht so, gäbe es auch nicht wirklich etwas zu verhandeln und zu verteidigen und die Disputanten könnten sich somit auch getrost in einen Brunnen stürzen. Da sie dies aber letzten Endes eben nicht tun, sondern mit Emphase etwas zu verteidigen versucht sind, scheint ihnen mehr an dem zu Verteidigenden zu liegen, als wenn es sich ihnen als bloß Relatives ankündigen würde.

Denn weshalb geht einer nach Megara und bleibt nicht vielmehr in Ruhe, wenn er glaubt, er müsse gehen? Weshalb aber marschiert nicht einer frühmorgens geradewegs in einen Brunnen oder in einen Abgrund, wenn es sich gerade so ergibt, sondern scheint vielmehr auf der Hut zu sein, als sei er durch aus nicht in gleicher Weise der Meinung, das Hineinfallen sei gut und nicht gut zugleich? Es ist natürlich klar, daß er das eine für besser erachtet, das andere aber nicht. Ist dem aber so, so muß er das eine für einen Menschen, das andere nicht für einen Menschen, das eine für süß, das andere aber für süß halten. Er sucht nämlich nicht alles in gleicher Weise, nimmt nicht alles in gleicher Weise an, wenn in der Meinung, es sei besser, Wasser zu trinken und einen Menschen zu sehen, nach diesem sucht, obwohl er all das gleichsetzen müßte, wenn dasselbe in gleicher Weise Mensch wäre und nicht Mensch.<sup>164</sup>

Mit diesem Einwand gegen Vertreter der radikalsten Position, welcher aber ebenso die moderatere der Naturphilosophie betrifft, weist Aristoteles hauptsächlich zwei ihrer Schwierigkeiten aus. Erstens behaupten sie im Modus des verteidigenden Aussagens bezüglich des konkret Seienden nie gewollt mehrere sich widersprechende Dinge zugleich, auch wenn es ihren Vorstellungen über die Kontingenz des Seienden nach in formaler Hinsicht nicht inadäquat erschiene. Zweitens scheint ihnen auch persönlich bewertend daran gelegen zu sein nur etwas Bestimmtes und nicht zugleich auch dessen Gegenteil zu meinen, weil sie etwas, wie auch immer und weswegen genau, Bestimmtes für besser oder zuträglicher, anderes hingegen aber

---

<sup>164</sup> Vgl. Aristoteles (2000). *Metaphysik*, Stuttgart. S. 98.

für schlechter erachten. Woher kommt diese in den Grundzügen ihres Denkens jedoch eigentlich nicht angelegte Möglichkeit zur Evaluation des von ihnen Vermeinten, das bestimmte Meinungen bejahende oder verneinende Moment also? Gerade hierin, insofern sie etwas nie tun, was sie eigentlich von ihren Vorstellungen aus gerechtfertigt tun können sollten, nämlich aus vollkommener Kontingenz heraus auch wahllos etwas tun zu können, offenbart sich eine Erkenntnislücke ersten Ranges, die sich für Aristoteles in der Art eines performativen Widerspruches anzukündigen scheint. Dieses Problem indiziert gerade, dass es etwas in allem Aussagen über die Welt Dinge universal Wirksames geben müsse, ein fundamentales Prinzip des Aussagens selbst somit, das keiner, egal von welchen Grundannahmen er auch ausgehen mag, zu ignorieren im Stande ist. Etwas also, das den Wahrheitsanspruch der Aussagen in formaler Hinsicht originär betrifft und, man könnte vielleicht sagen, ein Apriori des Aussagens überhaupt und notwendig bedeutet. Hiervon ausgehend, erlebt der Satz vom Widerspruch als Axiom des Denkens nun seine Initiation bei Aristoteles.<sup>165</sup> Nach ihm gilt: "es ist nicht möglich, daß dasselbe demselben in derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme".<sup>166</sup> Jedes argumentative Verständigen über einen Sachverhalt bezieht sich auf eine in bestimmter Weise fixierte Sachverhaltsauffassung. In einer Argumentation kann jeder der Opponenten für sich gesehen zwar entweder behaupten der Sachverhalt würde der ausgedrückten Vorstellung entsprechen oder aber andernfalls dies negieren, sie können aber nicht beide zugleich und keiner für sich behaupten, der Sachverhalt wäre so und wäre zugleich nicht so, wie er dargestellt worden ist. Nur der Ausgang des Disputs, in dessen Rahmen darüber verhandelt wird, ob eine fest bestimmte Vorstellung zutrifft oder nicht, kann darüber entscheiden, ob der Vorstellung letztlich affirmativ (kataphasis) oder negierend (apophasis) begegnet wird, die einzelnen Positionen der Opponenten für sich betrachtet stellen ihrer Möglichkeit nach jedoch nur entweder eine Bejahung oder Verneinung der zur Debatte stehenden Vorstellung dar und können nicht beides zugleich vertreten, denn dann würden sie letzten Endes nichts sagen. Nach Aristoteles verhielten sie sich, wenn sie dies dennoch tun würden, gar wie eine Pflanze.<sup>167</sup>

Das aber ist klar, wenn man erst einmal feststellt, was wahr ist und was falsch. Denn zu behaupten, das Seiende sei nicht oder das Nichtseiende sei, ist falsch. Aber zu behaupten, daß das Seiende sei und das Nichtseiende nicht sei, ist wahr. Es wird demnach der, der behauptet, daß etwas sei oder nicht sei, die Wahrheit sagen oder die Unwahrheit. Aber man sagt weder vom Seienden noch vom Nichtseienden, es sei nicht *oder* es sei.<sup>168</sup>

---

<sup>165</sup> Um den Satz des Widerspruches gerade in seiner Apriorizität für das Denken auszuweisen, sagt Aristoteles beispielsweise: "Dieses Prinzip nämlich muß das bestens erkennbare (denn alle täuschen sich darin, worüber sie nichts wissen) und voraussetzungslos sein. Denn ein Prinzip, über das einer, der irgendetwas von den Dingen erkennen soll, verfügen muss, ist nicht Voraussetzung. Was aber jeder, der etwas erkennen will, erkannt haben muß, mit dem muß er bereits kommen". Vgl. Aristoteles (2000). *Metaphysik*, Stuttgart. S. 89.

<sup>166</sup> Vgl. Aristoteles (2000). *Metaphysik*, Stuttgart. S. 89.

<sup>167</sup> Vgl. Aristoteles (2000). *Metaphysik*, Stuttgart. S. 90.

<sup>168</sup> Vgl. Aristoteles (2000). *Metaphysik*, Stuttgart. S. 108. An diesem Zitat ist gerade auch sein auf die aristotelische Logik mit ihren Gütekriterien einer sauberen Schluss- und Aussageweise abzielender Gehalt von Interesse. Es gibt Aussagen und Schlussfolgerungen, die ihrem Inhalt nach vollständig (bei Argumenten Prämissen und Konklusion) oder teilweise wahr oder unwahr sein können, wobei aber diejenigen der unwahren nicht notwendig falsch in formaler Hinsicht sein müssen. Wahre Aussagen und Syllogismen hingegen können nie in formaler Hinsicht falsch sein, insofern sie nie konträr oder kontradiktorisch zueinander stehende Aussageinhalte in Verbindung bringen können, ohne dabei den Satz vom Widerspruch zu verletzen. Es liegt hier folglich eine Trennung der formalen und inhaltlichen Ebene von Aussagen und Schlussfolgerungen vor. Vollständig wie auch teilweise wahre wie auch unwahre inhaltliche Aussagen und Schlussfolgerungen können formal gültig sein,

Im Ausgang des Disputes kann es zwar dazu kommen, dass es so erscheint, als könnten beide Positionen zugleich als Wahr Anerkennung finden und das Seiende als an sich mehreres und gegenteiliges zugleich Seiendes bestimmen, insofern sich die Möglichkeit eröffnet, eine dritte Position zu bilden, die beide entgegengesetzten Meinungen konfundiert. Dieses Ergebnis wäre für Aristoteles jedoch, gemessen am Apriori des Satzes von Widerspruch, eher ein Effekt der Unredlichkeit des Denkens und Ausdruck noch bestehender Unwissenheit über den zu erkennenden Sachverhalt, als dass es schon wirkliche wahrheitsfähige Erkenntnis bedeuten könnte.<sup>169</sup> So gelangt er zu einem weiteren quasi-Axiom in seiner Abhängigkeit zum Satz vom Widerspruch: Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten.<sup>170</sup> Dieser stellt in seiner Dependenz zum Satz vom Widerspruch stehend, der als ein wirkliches Apriori des Denkens überhaupt verstanden werden muss, mehr ein Kriterium zur Beurteilung der Qualität gewonnener Erkenntnis dar und zeigt an, unter welchen Bedingungen Erkenntnis einerseits noch mehr im Prozess der Entdeckung des Wahren steckt und wann sie hingegen andererseits zu einem akzeptablen Ende gelangt ist, von dem ausgehend man erkennend weiterschreitend kann.

Akzeptiert man diese Prinzipien, die von Aristoteles zu Grunde gelegten und das Denken formalisierenden Konsequenzen nach, so führt kein Weg daran vorbei, die Erkenntnis der konkret Seienden Dinge in eine gewisse Hierarchie und Ordnung ihres Soseins einzubetten. Insofern sich Erkenntnis nämlich nicht mehr mit einer Verquickung von gegenteiligen Eigenschaften bezüglich eines Sachverhaltes begnügen kann, sie ihn vielmehr als einen bestimmten und deshalb als einen von allen anderen in bestimmter Form sich unterscheidenden begreifen muss, ordnet sich alles konkret Seiende auch gemäß der explizierten Unterschiede zueinander an.

Doch es besteht weiterhin, auch unter dieser universalgültigen Restriktion der Erkenntnis durch den Satz vom Widerspruch, das Problem, dass auch Dinge einer Art oder Gattung unterschiedlichste und ebenfalls gegenteilige Eigenschaften und Merkmale aufweisen können. Menschen können groß und klein, weis- und schwarzhaarig, mutig und feige sein; Lebewesen können fliegen oder schwimmen, behaart oder kahl, beweglich oder unbeweglich usw. sein. Wie lässt sich diese wahrnehmbare Varianz verstehen, wenn nicht Dinge immer und in jeder Hinsicht zugleich in bestimmter Weise und ihr gegenteilig sein können sollten? Die Aristotelische Lösung findet sich diesbezüglich in einer qualitativen Unterscheidung von

---

wobei die unwahren jedoch auch ungültig in logischer Hinsicht sein können. Wirklich wahre Aussagen und Schlussfolgerungen hingegen sind immer sowohl nach ihrem formalen Anspruch gültig wie auch nach ihrer inhaltlichen Bestimmung in Korrespondenz mit der Welt zutreffend [vgl. Aristoteles. *Peri hermeneias*, 17a;17b 16ff.]. Da der Autor der vorliegenden Arbeit es versuchte, sich an die Terminologie des obigen Zitats anzulehnen, kommt es hier zu einer leichten Verquickung älter und neuerer Ausdrucksweisen, was ihre Beziehung der inhaltlichen und formalen Momente bei Aussagen und deren Kombination in Urteilen anbelangt. In aktuellen Thematisierungen dieses Verhältnisses taucht die angesprochene Differenz über die Begriffe "wahr", "gültig" und "schlüssig" auf [vgl. Beckermann, Ansgar (1997). *Einführung in die Logik*, Berlin/New York. S. 27-36.].

<sup>169</sup> "Einige sind nun zu dieser Meinung auf dieselbe Art gelangt wie zu anderen Paradoxien. Wenn sie nämlich nicht in der Lage sind, die Streitgespräche zu lösen, geben sie nach und stimmen [vom Opponierenden] Erschlossenen zu. Die einen sind also zu dieser Meinung aus einer derartigen Ursache gekommen, andere aber deshalb, weil sie für alles eine Begründung suchen. All diesen gegenüber muß man aber von der Definition ausgehen. Die Definition aber entsteht daraus, daß sie notwendigerweise etwas bezeichnen müssen. Denn der Begriff, dessen Zeichen der Ausdruck ist, wird so zur Definition" [vgl. Aristoteles (2000). *Metaphysik*, Stuttgart. S. 109]. In diesem Zitat ist schon die Aristotelische Auffassung einer Zeichenrelationen zwischen Denken, Sprache und Welt enthalten, die hier jedoch erst etwas später aufgegriffen wird.

<sup>170</sup> Vgl. Aristoteles (2000). *Metaphysik*, Stuttgart. S. 107-109.

Eigenschaften und Merkmalen und den auf sie bezogen möglichen Gegensätzen und Unterschieden, die sich auch in seiner Kategorienlehre niederschlägt und über welche seine Vorgänger nicht ausreichend verfügten. Beispielsweise kommt es dem Mensch-Sein von Dingen ihrem Vermögen nach in bestimmter Weise zu, zweibeinig, sehend, hörend, tastend, erinnernd, lebend und sterbend, kunstfertig, Wissenschaft betreibend sein zu können. Einzelne Exemplare der ein Mensch seienden Dinge verfügen z.B. über lockiges Haar, andere über eine Glatze, manche sind musikalisch, andere nicht. Doch nicht alle der genannten Eigenschaften zeichnen das Mensch-Sein wesenhaft aus, noch bezeichnen sie dieses allein genommen schon hinreichend. Auch von Vögeln könnte man eventuell sagen, dass es zwei Beine sind, auf denen sie stehen, zu sehen und zu hören vermögen sie hingegen auf jeden Fall. Auch wenn ein Mensch ohne Beine, blind oder taub geboren wird oder seine sinnlichen Vermögen durch gewaltsame oder zufällige äußere Einflüsse mit der Zeit einbüßen sollte, würde man ihm nicht notwendig sein Mensch-Sein absprechen. Nach Aristoteles gibt es nun jedoch eine bestimmte Eigenschaft, welche dem Mensch-Sein zukommen muss, ohne dass ihr Gegenteil zugleich beim Menschen vorkommen oder sie sich auch bei anderen Lebewesen finden lassen könnte. So wäre nach Aristoteles das Denkvermögen (*nous*) eine Fähigkeit, die einzig dem Menschen zukommt<sup>171</sup> und über die sich die Art Mensch als ein besonders ausgezeichneter Teil definieren können lassen muss. Würde man also ein sehendes Ding mit zwei Beinen erkennen, könnte man zwar behaupten, dass es ein Mensch sei, man könnte aber ebenso behaupten, dass es nicht ein Mensch sei, da es eventuell auch ein Vogel sein könnte.<sup>172</sup> In gewisser Weise wäre es in diesem Stadium der Erkenntnis noch Mensch und nicht Mensch zugleich und in dieser Konfusion drückte sich das eigene Unwissen aus und verwies einen folglich auf weitere Ergründung. Würde dieses sehende und zweibeinige Etwas jedoch damit beginnen eine kunstfertige Ode anstimmen, die darüber in gereimten Argumenten berichtet, es wäre ein Mensch, und würde es auf kritische Nachfragen folgend, seinen Standpunkt verteidigen, vielleicht gerade indem es sein Vermögen zur Verteidigung von seiner nur Menschen zukommenden Denkfähigkeit abhängig machte, wäre es sehr eindeutig ein Mensch. Würde es hingegen auf das kritische Nachfragen folgend Flügel ausbreiten und fort fliegen, wüsste man eventuell, dass es ein Vogel (auf jeden Fall kein Mensch), und darüber hinaus wahrscheinlich ein Papagei gewesen ist, da diese Art es vermag die menschliche Sprache zu imitieren und es vielleicht auch hinbekommen könnte ganze Strophen auswendig zu lernen und danach zu rezitieren. Angenommen nun, ähnliche Vorfälle ereignen sich wiederholt mit unterschiedlichen Exemplaren, die auf kritische Nachfrage nicht von dannen fliegen und immer argumentieren, und einmal wäre eines dieser Exemplare von dunkler Hautfarbe ein anderes Mal wäre ein auch anderes derartiges Exemplar von heller aber beide immer ohne Flügel und mit Armen und Händen. Weiterhin angenommen, eines der Exemplare tauchte öfters auf, einmal mit vol-

---

<sup>171</sup> Vgl. *De Anima*, 429a, 22f.

<sup>172</sup> Das folgende, aufgrund seiner analytisch reduzierten Darstellung, geradezu absurd wirkende Beispiel gilt freilich nur unter der Bedingung, dass die in ihm angesprochenen Merkmale die einzigen sind, die zur Debatte stehen. Für dieses wird erst einmal ausgeklammert, dass Merkmale und Eigenschaften nur in der spezifischen Konfiguration einer Form wirklich bestimmend wirken, um prägnant ein Ding als bestimmt seiendes ausweisen zu können. Denn würde für das Beispiel im Vorhinein die Bedingung gelten, dass Dinge einer Art in der Form einer selektiven Gesamtheit von substantiellen Merkmalen aufgefasst werden, also nicht nur alleine z.B. von der Zweibeinigkeit ausgegangen wird, sondern zusätzlich noch davon, ob der zu beurteilende Gegenstand auch noch über Hände verfügt oder nicht, ob über eine nur spärlich behaarte Haut oder eine befiederte usw., würde die dadurch hervorgerufene Komplexität die Anschaulichkeit des Beispiels gefährden.

lem lockigen Haar und ein anderes Mal, Jahre später, mit einer Glatze, eventuell sogar nur noch mit einem Bein aber immer während seines Auftretens auch argumentierend behauptend es wäre ein Mensch, so würde man trotz der Varianz der Erscheinungen immer davon sprechen, dass es Menschen waren, die einem begegneten. Wie kann es sein, dass nun nur einige Merkmale und Eigenschaften beständig einer Art zukommen, andere hingegen variabel sind, sich Gegenteiliges zeigt, und sich selbst bei einem Exemplar verändern können? Und wie kann es sein, dass eines der beständigen Merkmale wiederum dasjenige ist, dass nur einer einzigen Art zukommt, andere hingegen aber mehreren Arten zugleich zukommende sind?

Erinnert man sich an die hier angesprochenen, für Aristoteles unzureichenden, Positionen und die Gründe seiner Kritik an ihnen (an der naturphilosophischen, der platonischen und der sophistischen Position) wie auch an die von ihm daraufhin schon therapeutisch eingeführten Axiome, so steckt eine Antwort auf die unmittelbar zuvor aufgeworfenen Fragen, in der aristotelischen Auflösung ihrer jeweiligen Vereinseitigungen. Über den Begriff "Vereinseitigungen" soll hier angesprochen werden, dass sie nicht einfach an sich für Aristoteles, also vollkommen, falsch sind, sondern nur in ihrer zu stark bestimmte Aspekte des Seienden als Seiendes akzentuierenden Tendenz. Jeweils für sich betrachtet sagt jede von ihnen teilweise etwas durchaus Richtiges aus, verzerrt es aber genauso durch eine unangemessene und voreilig getroffene Generalisierung der vertretenen Grundansichten. Man könnte gar sagen: kompariert man diese Positionen miteinander, so zeigen sich Widersprüche, welche, wenn sie nicht aufgelöst nebeneinander bestehen bleiben, wenn sie manchmal sogar miteinander konfundiert werden, Effekte erzeugen, welche die oben angeführten Axiome verletzen.

Vergleicht man beispielsweise die naturphilosophische Position mit derjenigen Platons, so stellen sie opponierende Ansichten dar. Jede dieser beiden Positionen behauptet etwas Bestimmtes und negiert die ihr entgegengesetzte Position. Platon behauptet, die Ideen seien alleine wirklich seiend, da an sich unveränderlich, und alles Stoffliche nicht-seiend, da es beständig in Bewegung und Veränderung begriffen ist. So kann er Ordnung in die Welt einführen, jedoch weder befriedigend erklären, warum es überhaupt zur fast unablässigen Kontingenz des konkret Seienden kommt, noch, warum es im konkret Seienden nicht zu einer zumindest approximativen Entsprechung mit der Ordnung der Ideen kommen sollte. Nur seine Abschattungsannahme, welche die Dinge für Aristoteles auf merkwürdige Weise vervielfacht, transportiert ein Quäntchen der Erklärung hierfür. Für die Naturphilosophen hingegen bedeuten die Stoffe oder materiellen Partikel ein erstes und durchaus konkret real Seiendes, von dem aus sie erklären können, woher die kontingente Mannigfaltigkeit der Erscheinungen rührt, können aber nicht erklären, wieso sich Ordnung in der Sphäre des konkret Seienden einstellt, da doch von der ersten Stofflichkeit ausgehend alles nur in Möglichkeit ist und auch vollkommen anders sein kann, als es einem erscheint.<sup>173</sup> Beide Positionen stehen demnach

---

<sup>173</sup> Bei Ernst Bloch lässt sich eine interessante Passage zur Unterscheidung von "in Möglichkeit seiend" und "nach Möglichkeit seiend" finden, die schon auf die hier noch zu beschreibende besondere Lösungsperspektive von Aristoteles hindeutet und die Schwierigkeit der naturphilosophischen Anschauung verdeutlicht. Bloch versucht hierdurch das Verhältnis zwischen Potenzialität und Aktualität bei Aristoteles zu veranschaulichen. Nach Möglichkeit seiend ist ihm zufolge etwas, dem als konkret Seiendes nicht mehr alle Entwicklungsmöglichkeiten gegeben sind, also als ein in seiner Verwirklichung schon Befangenes nur noch begrenzte Potenzialitätsspielräume offen stehen. Es ist begrenzt in den Möglichkeiten seiner Entfaltung. Auf das Stoffliche bezogen nennt er ein solches auch "materia signata". In Möglichkeit seiend ist die Stofflichkeit als erste an sich. Sie verfügt noch über das Potenzial alles Mögliche werden zu können. Er bezeichnet diese in Anlehnung an eine aus der Scholastik stammenden Terminologie als "prima materia" (diese Provenienz gilt auch für den Begriff der



vollkommen konträr zueinander. Die sophistische Position bildet ein Mixtum aus beiden und erzeugt somit etwas, was man als etwas bezeichnen könnte, das dem ausgeschlossenen Dritten gleich kommt. Einerseits geht sie von der Kontingenz alles Seienden aus und vermeint dadurch die prinzipielle Rechtfertigungspotenz einer jeden möglichen Meinung über die Welt- dinge als legitim annehmen zu können; andererseits muss jeder Versuch einer Rechtfertigung, zumindest dem Anschein nach, ein Ordnungsmodell applizieren, ohne welches sich eine zu rechtfertigende Meinung nicht als notwendige Konklusion im Rahmen dialektischer Deduktion verkaufen lassen könnte. Es ergeben sich also drei Vereinfachungen: 1. Nur die ersten Stoffe sind an sich unveränderlich gegeben, wieso man auch nur über sie und vielleicht noch über die Prinzipien ihrer Zusammenfügung und Trennung wahre Aussagen treffen kann – nicht aber über die Prinzipien der Organisation konkreter Einzeldinge, da dies eine Akzeptanz des Bestehens einer notwendigen Ordnung erfordern würde; 2. Nur die Ideen in der Sphäre einer ihnen immanenten Ordnung sind unveränderlich, wieso man auch nur über sie wahre Aussagen treffen kann; 3. Nichts ist wirklich als unveränderlich zu erkennen, wieso sich die Legitimität von Aussagen nicht auf den Ausweis einer wirklichen Entsprechung ihrer Aussagen mit den realen Gegebenheiten stützt, sondern lediglich auf ihre eine Ordnung erheischende Form, zum Nutzen der eine Meinung rechtfertigenden Argumentation. Nach Aristoteles haben alle der aufgeführten Positionen in einer gewissen Hinsicht recht, in anderer nicht, denn alle sprechen etwas an, was als ein Bestandteil des Konkreten gemeinhin anerkannt wird, jedoch in Form einer Verabsolutierung seine Inadäquanz erfährt, was aus ihrem Vergleich hervorgeht. Aus einer moderierenden Perspektive, können diese abgeschwächt und als den allgemein anerkannten Vorstellungen entgegenkommender hervorgehen: Es gibt einen Stoff als Ursprung des konkret Seienden aber er ist nicht der einzige Ursprung. Es gibt Momente, welche der Welt eine Ordnungsstruktur auferlegen, doch diese wirken nicht von einem Außen herkommend auf die konkreten Welt- dinge ein. Im argumentativen Verhandeln über Meinungen müssen sich Ordnungsperspektiven etablieren, diese bewähren sich jedoch nicht alleinig abhängig von den dialektischen und rhetorischen Fähigkeiten der Redenden und können somit nicht einer generellen Relativität von Meinungen anheimgestellt bleiben, in denen lediglich Macht über den Ausgang entscheidet.

Konsequenzen hiervon wären also Folgende: die Konzeption des Stoffs muss in ihrem absoluten Status, den ihr die Naturphilosophie einräumt, eingeschränkt werden; die Ideen müssen, man könnte vielleicht sagen, säkularisiert und dem Stoff als Prinzip beiseite gestellt werden; die Argumentationen müssen, damit sie dem Erkenntnisinteresse, seinem allgemein vertretenen Verständnis nach, wieder dienen können, in ihrem Wahrheitsanspruch an das Kriterium einer Entsprechung mit den realen Sachverhalten rückgebunden werden. Wenn sich aber dadurch nach Aristoteles alles in dem Spannungsfeld zwischen formbaren Stoff und formender Form bildet, beides in einem Wechselverhältnis formiert und hierbei unterschiedliche Betrachtungsweisen über das Gegebene bei den Menschen auftreten und argumentativ unterschiedlich begründet werden können, wie können Menschen dann dennoch, über einen argumentativen Kampf ihrer unterschiedlichen Sichtweisen, zu einheitlichen Erkenntnisgehalten finden?

---

"materia signata). Vgl. Bloch, Ernst (1985). *Antike Philosophie: Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Band 1*, S. 258-265.

Über diese Frage gelangt man zum dritten Element, dem der Sprache, im Modus des Denkens totaler Vernunft. Zumindest gilt dies, wenn man sich auf die potenzielle Fehlbarkeit menschlicher Erkenntnisinhalte beschränkt. Ist das Subjekt von der im Weltganzen verankerten Vernunft durchwirkt, da es eines ihrer Teile ist, insofern es sich unter das Ganze subsumieren können lassen muss, partizipiert es potenziell auch an der Vernunft des Ganzen. Sie drückt sich mal mehr vollkommen, mal weniger vollkommen in seinen Stellungnahmen zur Welt aus, egal ob es eher passiv Stellungnahmen der Erkenntnis durch sprachliche Äußerungen oder mehr aktiv eingreifende Stellungnahmen seines intervenierenden Handelns sind. Regiert jedoch eine die gesamte Welt zumindest tendenziell sauber ordnende oder zumindest als Orientierungspunkt dienende Vernunft, ist alles unrein als Mixtum von Gegensätzen und Widersprüchen auftauchende selbst nicht schon sauber an einen der Vernunft gemäßen Zustand approximiert; ist noch mehr im Zustand der Verwirklichung begriffen oder aber das Wechselhafte ist im Bereich akzidentieller und nicht substanzialer Aspekte des Gegenstandes angesiedelt. Die Präsomtion der totalen Vernunft führt insofern zu einer weitestgehenden Disqualifikation des an sich substanzial Widersprüchlichen sowohl ontologisch für das Substanziale am Sein wie ebenfalls epistemologisch für die erkennenden und orientierenden Momente des Denkens sowohl in seiner aktiven wie auch passiven Variante. Dies wird bei Aristoteles sehr deutlich, wenn er das menschliche Wesen gegenüber den Wesen aller anderen Lebewesen bestimmt. Es erscheint bei ihm als wirkliches Mesowesen im Vernunftganzen eines generellen und in äußerster Abstraktion vorgestellten Stoff-Form-Spannungsfeldes (dem zwischen prima materia und unbewegtem Bewegter bestehenden). Als konkret Seiendes ist der Mensch das Ergebnis einer im Zuge der Entelechie den Stoff in bestimmter Weise konfiguriert habenden und in seinem Sein zur Vollkommenheit gebrachten Form. Das gilt zwar auch für alle andere konkret Seiende, seinem Wesen nach steht der Mensch der letzten Form hingegen näher als alle anderen Lebewesen, da er es nicht nur vermag, sich selbst zu bewegen und anderes in seinem formbestimmten Sein zu erkennen, sondern auch vermittels seiner Erkenntnis anderes und sich selbst zu formen (wie es etwa bei der Kunst auftaucht). Der Mensch findet somit einen Ursprung seiner gerichteten und organisierten Bewegung und Veränderung und zum Teil den der Bewegung und Veränderung von anderem als er selbst in sich selbst, jedoch unter den Bedingungen stehend, die ihm die eine Vernunft von allem verlieh. Dies hat seinen Grund darin, dass der Mensch nicht einfach durch die ordnende Vernunft rein passiv durchwirkt ist (wie es beim Anorganischen und bei den meisten Lebewesen wäre), sondern, in Folge seiner in der Vernunftordnung des Ganzen ausgewiesenen Position, selbst als einziges Wesen potenziell über Vernunft als Anlage seiner Denkkapazität verfügt. Vernunft als Anlage des menschlichen Seins begriffen, kommt jedoch nicht notwendig zu ihrer vollkommenen Entfaltung, sondern ist dem menschlichen Vermögen nach erst nutzbar zu machen. Der Mensch hat die in ihm liegenden Vernunftpotenziale zu entfalten, ohne dass ihm im Vorhinein die Gesamtheit des Vernunftganzen in ihrer Ordnung von unbedingt intuitiv einsichtiger Evidenz wäre. Nur die rudimentären Axiome (Satz vom Widerspruch; Satz vom ausgeschlossenen Dritten) nach denen er Ordnung sauber zu denken und die weltliche Ordnung der konkreten Dinge zu erkennen vermag, sind notwendig die gleichen, nach denen sich die Dinge der Welt organisieren und stellen die Grenzen des Denkbaren dar: Wirklich letztlich in sich Widersprüchliches, nicht einfach etwas nicht zu Ende Gedachtes, ist nicht denkbar. Anomien des Denkens zeigen lediglich an, dass etwas noch nicht zur Genüge verstanden wurde, inso-

fern sich die Undenkbarkeit des Vermeinten dadurch äußert, dass das Denken beim Gedachten nicht zur Ruhe kommt, sich in immer zirkelnder und grübelnder Bewegung befindet. Die wesenhafte Teilhabe seines Denkens an den elementaren Ordnungsaxiomen der Vernunft des Ganzen, bedeutet hierdurch für den Menschen jenen universalen Maßstab seiner Erkenntnis. Er kann zwar viele unterschiedliche und jede auf ihre Weise spezifisch bestimmte Varianten erwägen und zum Ausdruck bringen, welche die Ursachen und Prinzipien, nach denen sich Ordnung vermeintlich bildet, bestimmten, treffen sie jedoch sich widerstreitend aufeinander, so ist hierdurch angezeigt, dass noch nicht zu Ende gedacht wurde, dass man der Vernunft des Ganzen erkennend noch nicht gerecht geworden ist.

Sprache ist im Modus dieses Denkens nun dasjenige Medium in dem mehr oder weniger der menschlichen Vernunftanlage gemäß in Ordnung gebracht Gedachtes ausgedrückt und mit anderen Meinungen konfrontiert werden kann. Die elementaren Axiome des Vernunftganzen verfehlend, kann es dazu kommen, dass eine Aussage unbemerkt Widersprüchliches konstatiert oder aber, dass, wenn sie sich nicht in sich widerspricht, sie in ein negierendes Verhältnis zu anderen ausgesagten Meinungen tritt. Hieraus kann jedoch wieder eine Meinung entstehen, die, wenn sie die Entgegensetzung der angebotenen Optionen nicht zu beheben versteht, sich selbst im Relativen und somit Unvernünftigen verfängt, was sich wiederum in immanenten Widersprüchen der von ihr aus getätigten Aussagen widerspiegelt. Im ersten Fall disqualifiziert sich, sollte es nachgewiesen werden können, die Aussage selbst. Im zweiten Fall ist zu ermitteln, welche der beiden Aussagen zutrifft oder ob manches an jeder der beiden Aussagen zutrifft anderes hingegen nicht, so dass das Vernünftige in einer vermittelten Position besteht, die das Anomische eines möglichen Standpunktes, der Entgegengesetztes gleichberechtigt in Geltung stehen lässt, bereinigt. Ein Standpunkt, der anomisch Gegensätzliches gleichberechtigt sein lässt, der also den Widerstreit von Meinungen nicht wirklich austrägt, sondern sein Heil in einer relativierenden Akzeptanz beider Sichtweisen sucht, sie dadurch gleichfalls aber auch in ihren jeweiligen Erkenntnisansprüchen nivelliert, desavouiert, in gewisser Weise, den Erkenntnisanspruch an sich. Von ihm aus ist alles Mögliche und nicht nur etwas in bestimmter Weise Spezifiziertes zu rechtfertigen, weswegen sich eben auch Widersprüche im Gesagten bei ihm auftun und als eigentlich problemlos lediglich gerieren. Seine strategische Argumentation folgte eben letztlich nicht den Anforderungen jener Axiome einer durchgängigen vernünftigen Ordnung des Gesagten. Die bloße Akzeptanz des Relativen transportiert hier mehr das pragmatische Motiv einer Regressbeendigung, als das es noch das Streben nach Erkenntnis des Wahren bedeuten würde. Die Subjekte werden wenigstens potenziell freier, da sie nicht grundsätzlich an eine in bestimmter Weise akzeptierte und nach ausgewiesenen Kriterien in ihrer Güte beurteilte Ordnungsvorstellung gebunden sind, ein wirklicher Erkenntnisanspruch bleibt hierbei hingegen auf der Strecke. Wird aber das Denken als apriorisch durch die vorgegebene vernünftige Seinsstruktur bedingt als somit ebenfalls vernünftig angesehen und das Gesagte als zum Ausdruck gebrachtes Zeichen des Gedachten, das eben den gleichen Ordnungsaxiomen folgt, welche die Welt in ihrer Struktur organisiert, so wie es bei Aristoteles in Erscheinung tritt, so kann eine solche Position für Aristoteles nur als grotesk anmuten. Sie kann zwar möglich als Übergangsstadium des Denkens zu einer vorangeschrittenen Vernunftapproximation des Denkens sein aber nicht schon als ihr Endpunkt legitimiert werden, da sie in ihrer Anerkennung einer potenziellen Relativität von Gedachtem

das Denken in steter Bewegung hält und nicht an festen Wegstrecken zur Ruhe kommen lässt, von denen ausgehend man es sodann zielstrebig voranschreiten lassen könnte.

### *3. Resümee: Die Trias im Denken der aristotelischen Ontologie*

Vom zuvor Beschriebenen ausgehend, kann bezüglich des hiesigen interpretatorischen Interesses an einer Darstellung der besonderen triadischen Konstellation von Subjekt, Sprache und Welt im Modus des Denkens totaler Vernunft, welcher vorwiegend anhand der aristotelischen Ontologie rekonstruiert wurde, Folgendes konstatiert werden: Da die Welt der konkreten Dinge in diesem Modus letztlich das Produkt bedeutet, dass sich im abstrakt gefassten Spannungsfeld zwischen letztem Stoff und letzter Form bildet, hierdurch alles in bestimmter Gestalt Seiendes vom Formpol her vernunftgesättigt ist und dadurch überhaupt notwendig über ein distinktes Sein verfügt, stellt das Stoff-Form-Verhältnis die alles umspannende allgemeinste Form des Mundanen für das ontologische Denken aristotelischer Prägung dar. Sie ist für es das dominante Element, von dem aus das besondere Sein konkreter Dinge wie ebenfalls ihr Seinsgeschick in absoluter Dependenz stehen. Insofern jene letzte Form die Existenz von allem konkret Seienden im gewissen Grade davon bedingt sein lässt, dass es den allgemeinsten Axiomen der Ordnungsbildung in substanzieller Hinsicht nicht widerspricht, bedeuten diese Axiome auch die allgemeinsten Kriterien an denen sich die Erkenntnis des Seienden zu evaluieren hat. Denn letztlich zeichnet die in diesem Modus möglich zu erringende Strukturhomologie der Ordnung des Denkens mit derjenigen der Ordnung des Seienden wahre Erkenntnis aus. Erkenntnis ist wiederum nur möglich, aufgrund der besonderen ontischen Position des Menschen in der vernunftbedingten, den Axiomen generell gehorchenden, Seinsordnung. Da sich das konkret Seiende vermittels der durch Vernunft determinierten Strukturierung den Axiomen gemäß qualitativ zu distinguieren hat, bildet sich notwendig eine hierarchisch organisierte Stufung des Seienden aus. Es konstituiert sich eine Schichtung des Seienden in Gattungen, Arten und Unterarten, wobei der Mensch als Art der Gattung Lebewesen an der Spitze einer Seinshierarchie wenigstens des konkret Seienden steht. Was ihn hierbei gegenüber den anderen Lebewesen auszeichnet, ist sein potenziell selbst vernunftbegabtes Denkvermögen. Die das Gesamt des Ontologischen formende Kraft ist in sein Wesen als markantes und distinguierendes Merkmal eingestreut, wodurch er selbst der axiomatischen Weisungs- und Strukturgrundlage des Seienden seinem Denkvermögen nach teilhaftig ist. Es lässt sich im ontologischen Denken implementiert somit zumindest eine formelle Übereinstimmung zwischen den grundlegenden Prinzipien, welche die Welt organisieren, und jenen des menschlichen Denken, das die Ordnung des Seienden zu rekapitulieren versucht, vorfinden.

Das bedeutet jedoch nicht, dass die an Erkenntnisleistungen gebundene inhaltliche Bestimmung und Auslegung des konkret Seienden schon abgeschlossen und jeder dahingehende Versuch auf sicheren Füßen stehen würde. Noch bedeutet es, dass einem die vermeintbare axiomatische Übereinstimmung unmittelbar intuitiv einsichtig als Kriterium der Erkenntnis zur Verfügung stünde. Denn insbesondere der Nachweis der axiomatischen Geltungskriterien und deren Explikation aus einer weitestgehenden Latenz im Denken seiner Vorgänger heraus, kann als eine der hauptsächlichen Errungenschaften des Aristoteles vermerkt und als primäres Instrument der Kritik an einer in Zügen erkenntnisfeindlichen Sophis-

tik gewertet werden. Sind diese im Zuge ihrer Herausarbeitung transparent die Erkenntnis normativ anleitenden Kriterien jedoch erst einmal akzeptiert, kann die wirkliche Arbeit der Erkenntnis, nämlich die inhaltliche Bestimmung und Auslegung des Seienden in seiner Ordnungsstruktur, eigentlich erst beginnen. In gesprochener und verschriftlichter Form der Sprache werden konkrete Angebote zur kritischen Disposition stehender Erkenntnisversuche durch Subjekte ausgedrückt. Sie lässt das im Denken gebildete und den Maßgaben der gleichen Axiome jener universalen Seinsstrukturierung der Vernunft gehorchende und in Vorstellungen gegossene Repräsentieren vermeintlicher Weltinhalte allererst kommunikalbel und somit objektiv evaluierbar werden. Unter dem Edikt der das Vernünftige an sich auszeichnenden Axiome stehend, lassen sich sodann die verschiedenen Erkenntnisangebote für sich alleine stehend aber auch miteinander konfrontiert danach bewerten, ob sie den als universal gültig anerkannten Axiomen, in ihrer Gesamtheit und Beziehung zueinander betrachtet, entsprechen und somit approximativ eine wirkliche Abbildung des Seienden als Seiendes gewährleisten. Dies, die Abbildungsmöglichkeit betreffende, gilt wenigstens dann, sollten die Axiome als das Sein und dessen Erkenntnis vereinheitlichender und dadurch auch einheitlicher Maßstab im Modus totaler Vernunft angesehen werden, von dem aus angeleitet sich annehmen lässt, dass sich zugleich das Feld des Ontologischen vernunftgesättigt ordnet wie auch, dass Erkenntnisangebote ihre Notwendigkeit anhand ihrer Übereinstimmung mit den Axiomen belegen müssen. Dass es einen universalen Maßstab für die Erkenntnis und das Sein in seiner geordneten Struktur gibt, erscheint hier wiederum Resultat der kategorischen Annahme zu sein, die Welt sei vernünftig also weitestgehend den Axiomen gehorchend organisiert und die ihrem Vermögen nach mögliche Teilhabe menschlicher Erkenntnis an den axiomatischen Grundbestimmungen, die ihr sodann als normative Kriterien dienen können, leite sich aus der alles umfassenden vernünftig geordneten Seinsstruktur selbst ab. Ist dieser Modus der markant Bestimmende eines Denkens, so birgt der Prozess des approximativ voranschreitenden Ausmerzens von Verfehlungen der Axiome in den sprachlich ausgedrückten Erkenntnisangeboten im Kontext eines kollektiven Aufeinandertreffens, Beurteilens und Kritisierens von Erkenntnisangeboten die Möglichkeit für ein Denken in diesem Modus, dass sich, sollte sich Erkenntnis den Axiomen als ihre universale normative Grundlage verpflichten, eine zusehends statthabende Entsprechung des errungenen Wissens mit der tatsächlichen Weltstruktur mit sich.

Die besondere Konfiguration der Trias im Modus totaler Vernunft charakterisiert sich markant folglich dadurch, dass das dominante Moment der Trias, hier die Welt, zugleich dasjenige Element ist, welches seinem Bedeutungsumfang nach beide anderen Elemente zu umfassen vermag, was, sollte eines der anderen Elemente das dominante der Vernunftverankerung sein, nicht mehr gänzlich möglich wäre. Nur die Welt, als Refugium der Vernunft begriffen, kann auch die anderen Elemente durchgreifend mit Vernunft sättigen. Ist das Subjekt hierdurch in seinem Sosein in klare Abhängigkeit zur primär in der Welt vorstelligen Vernunft gesetzt, bewegt sich die Identifikation seines Vermögens maßgeblich im Rahmen eines vorgestellten Abkommenschaftsverhältnis von den seine Existenz bedingenden Möglichkeitspielräumen des es Umgreifenden. Strebt das Subjekt nach Vernunft in seiner Erkenntnis, so kann es demnach nur die Verwirklichung jener Vernunft in seinem Denken sein, die schon im Ganzen wirkt und es organisiert, da es diese Vernunft ist, die, seiner durch sie verliehenen Potenzialität nach, im Subjekt selbst als Vernunft wirksam sein kann.

Insofern nun jedes Subjekt Teil des Ganzen ist, kann es das Ganze an sich für sich alleine nicht in vollkommener Entsprechung und somit vernünftig denken. Es kann lediglich seinen Beitrag eines Versuches dazu, das Ganze in seiner Vernünftigkeit zu repräsentieren, zur Erkenntnis leisten. Solch ein Beitrag muss allerdings, sollte das konkret Seiende selbst und dadurch wiederum auch das Denken vernünftig sein, also aufgrund der gleichen Axiome bedingt sein und auch in der Form seines sprachlichen Ausdrucks diesen Axiomen letztlich begründet ausgewiesen und somit normativ orientiert gehorchen. Die Vernunft, die sich im kumulativen und kollektiven Aufbau wahren Wissen im Medium der Sprache entfaltet, ist deswegen eine, welche sich über die verschiedenen hier zentralen und selbst hierarchisch angeordneten Elemente hinweg, bis zu ihrem schwächsten gehend, fortpflanzt.

Sprache ist hierbei das vom Denken der Subjekte in ihrer Vernunftkapazität bedingte Instrument der Erkenntnis. In ihr kann sich Vernunft nur unter der Präsuntion stehend entfalten, dass sich die Subjekte der in ihrem Denken liegenden Vernunftanlagen verschreiben und sie hierdurch ihr Denken und durch es wiederum bestimmt ihr Sprechen an den universalen Axiomen bewerten. Über universale Geltung verfügen die Axiome, welche den Vernunftgaranten darstellen, nicht schon einfach deswegen, weil sie ausschließlich im Denken liegen und seine Reife evaluierbar machen würden, sondern weil die Vernunft des Ganzen es ist, welche das Denken in seiner Eignung zur Erkenntnis determiniert. Es bildet sich, im Modus der totalen Vernunft vorgestellt, also eine Konfiguration eindeutiger Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den Elementen der Trias unter dem Anspruch vernünftiger Erkenntnis aus: Welt > Subjekt > Sprache (wobei Welt hier als letzte Form des allgemeinen Stoff-Form-Verhältnisses zu verstehen ist).

An dieser Interpretation eines im Modus totaler Vernunft verankerten Denkens kann man bemerken, dass das Sein des Menschen und sein im Miteinander sprachvermitteltes Erkennen des Ganzen direkt miteinander durch diesen Modus verknüpft werden. Des Menschen Seinsgeschick ist hier in seiner Güte sogleich bedingt durch die Güte seiner Erkenntnis, für die es jedoch allgemeine, von der Vernunft des Ganzen ableitbare, Kriterien gibt. Insofern bedeutet sein Erkennen keines, dass vollkommen abseitig zu seinem konkreten Sein und dem Sein des Ganzen stehen würde. Sein Erkenntnisvermögen ist hier der primäre und maßgebliche Aspekt seiner Existenz im angenommenen Vernunftganzen und subsumiert andere seiner Seinsaspekte notwendig unter sich, überblendet sie. Dies ändert sich jedoch, um der weiteren Entwicklung vorzugreifen, im Progress der erkenntniskritischen Ideengeschichte prägnant, was über verschiedene Transformationen der Konfiguration jener die Trias auszeichnenden Elemente nachgezeichnet werden kann.

Je schwächer das Element ist, in dem sich die Vernunft verankern lässt, desto mehr tritt das menschliche Sein in seiner vollen Bedeutung zu Tage. Man kann auch sagen, je schwächer der Vernunftrückhalt des Denkens wird, insofern Vernunft progressiv über die Erkenntnisgeschichte hinweg in immer schwächer werdenden Elementen (schwächer im Sinne ihres Bedeutungsumfanges nach, die anderen Elemente unter sich subsumieren zu können) der einen Trias verlagert wird, desto stärker tritt das menschliche Sein in seiner eigentlichen Bedeutung zum Vorschein und desto weniger wird es unter der Dominanz des Erkenntnisaspektes wahrgenommen.

Obschon sich die Relationierung der Elemente zu variieren scheint, bleiben die Grundelemente als Sortiment bis hin zur aktuellen Situation gehend jedoch beständig. Im Zu-

ge ihrer konfigurativen Transformationsgeschichte löste sich ihr Verständnis aber zusehends von dem Denken der Trias in bestimmten Formen zentralisierenden Vernunftfrüchhalten in einem der Elemente. Dies führte dazu, dass die Seinsaspekte menschlicher Existenz immer weniger unter dem Primat ihrer epistemologischen Kapazitäten stehend gesehen werden konnten und verstärkt eine Ausleuchtung derjenigen Seinsaspekte, die vom Erkenntnisaspekt in seiner Dominanz verdeckt wurden, was letztlich den Gewinn der Einsichten charakterisiert, der in der aktuellen Erkenntnissituation der "Soziologisierung der Erkenntnisfrage" wirksam ist.

Dass aber die Trias von Elementen im Denken über die Zeit hinweg wirklich bestehen bleibt, dass sie auch für die aktuelle Problemlage weiterhin von zentraler Relevanz ist, muss noch nachgewiesen werden. Ferner gilt es, damit das Denken der momentan wirksamen Konfiguration der Trias wirklich transparent destilliert werden kann, die Bewegung ihrer Veränderung nachzuvollziehen, da man nur über eine solche Rekonstruktion der Transformationsbewegung durchsichtig machen kann, welche Anforderungen die Trias in ihrer momentanen Gestalt an ein Denken stellt. Ein Verständnis ihrer aktuell wirksamen Form wird hier also dadurch entwickelt werden, dass man ihre Besonderheit in Abgrenzung zu ihren einstmaligen Konturierungen destilliert. Denn durch den Nachweis einer bestimmten Tendenz in ihrer Entwicklung und dessen Deskription kann einerseits nachgewiesen werden, dass das aktuelle Denken ihrer Form ein konsequentes ist und andererseits, wie man dieser Konsequenz nach zu verfahren hat. Warum ist aber ein Denken im Modus totaler Vernunft kein auf Dauer gestelltes? Wieso wurde es von einem anderen Modus, welcher die Trias neu konfigurierte abgelöst?

Glaubte man vor dem metaphysischen Paradigmenwechsel von der Ontologie beispielsweise zur kantischen Variante eines Mentalismus der Bewusstseinsphilosophie – woraus hier erst später einzugehen ist – meistens noch,<sup>174</sup> entweder mittels Anamnese platonisch von den Erscheinungen auf die Ideen oder mittels diskursiv verfahrenender Empirie aristotelisch von dem materiell Gegebenen auf die Entelechie oder auch den in der Vollendung einer Entwicklung bestehenden und antizipierbaren Formzweck des empirisch Wahrnehmbaren schließen zu können, so verflüchtigte sich mit dem Mentalismus diese mehr oder weniger direkt bestehende Verweisbeziehung zwischen Ideen und deren Abschattungen oder zwischen Materie und Form. Der Idealismus jener ontologischen Variante der Metaphysik „hatte sich nämlich darüber getäuscht, daß die Ideen oder formae rerum das, was sie als das Stoffliche und schlechthin Nicht-Seiende ausgeschieden haben sollten, tatsächlich immer schon in sich enthielten und bloß verdoppelten – eben den materiellen Gehalt jener empirischen Einzeldinge, an denen die Ideen doch in vergleichender Abstraktion erst abgelesen werden mussten.“<sup>175</sup>

Da die ontologisch zu charakterisierende Metaphysik das einerseits in der Variante des platonisch Nicht-Seienden oder andererseits des aristotelisch vielmehr Besonderen in ihren Vorstellungen des Essentiellen also immer schon einbegreift, das Akzidentielle bei der Vermeinung des Essentiellen also immer gegenwärtig bleibt, steht sie unter dem Zugzwang, das Verhältnis zwischen Allgemeinem und Besonderem oder zwischen Erscheinung und Sein ontologisch rechtfertigen zu müssen. Sie hat zu klären, auf welche Weise es zu verstehen ist, dass das in natürlicher Einstellung unmittelbar real Erscheinende den Status des platonisch Nicht-Seienden oder aristotelisch des seiner Entelechie nach Noch-Nicht-Vollendeten inne

---

<sup>174</sup> Der Mentalismus von Descartes wird für die hiesige Darstellung nicht in Betracht gezogen.

<sup>175</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (1992). *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main. S. 38.

hat, während dem extramundan Verorteten der idealen Seinssphäre die platonische Bedeutung wirklicher Wirklichkeit oder aristotelisch dem im Materiellen selbst auffindbaren Formzweck in seiner Vollendung der Status des Allgemeinen an der Wirklichkeit zukommt.

Grundsätzlich kann diesbezüglich eventuell angenommen werden, dass man es hier scheinbar mit einer zwischen der aristotelischen und der platonischen Variante bestehenden Spannung zu tun bekommt, die generell zwischen zwei Tendenzen des ontologischen Denkens besteht. Die eine verschafft dem philosophischen Problem einer Klärung des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung, um dass sich jede Ontologie der Antike drehte, in einer mehr zum Materialismus tendierenden Lösung Ausdruck, wohingegen die andere dies eher idealistisch tut. Platons Weg wäre hierbei der idealistische, insofern die Materie ein vollkommen unselbstständiger und von den Ideen bewirkter Reflex wäre und es nur dem menschlichen Geist, dem eine Art Mesostatus zwischen Ideenfirmament und wankelmütiger Natur zufällt, gestattet ist, sich ins abseitige Jenseits des immer identisch Seienden hinaufzukatapultieren. Bei Aristoteles wird hingegen „das Höhere von einem Niederen getragen, ist aber auf das Niedere nicht ganz zurückführbar“.<sup>176</sup> Denn das Niedere bewegt sich letztlich, im teleologischen Prozess der Formverwirklichung begriffen, zum Höheren hin, trägt jedoch zugleich das Höhere schon in sich selbst, da sein alles in angeleitete Bewegung versetzendes Kopfmotiv oder die im Formzweck dispositionell angelegte Zielstrebung seiner Entwicklung in jeder ihrer Phasen gegenwärtig ist. Der Materie ist also das Höchste oder das wirkliche Sein insofern innig, als sie im Prozess ihres Werdens „sich höher entwickelt und dem ruhenden Sein, der letzten Form, zustrebt“.<sup>177</sup> Ernst Bloch beschreibt die Differenzen zwischen Platon und Aristoteles prägnant folgendermaßen:

Die Gattung ist dasjenige, was die Form erfüllt, ganz im Sinne der Platonischen Idee. Die Platonische Idee ist allerdings von der Erscheinung abgetrennt, sie ist gleichsam nur Gast in der Erscheinung. Die Erscheinung nimmt an ihr teil [...], die Idee ist in der Erscheinung gegenwärtig [...], kann sich aber jederzeit trennen, wohnt ja auch ganz woanders [...], während bei Aristoteles die Idee, wie ich der Einfachheit halber einmal sage, das Eidos, die Gestalt, das Genus, die Gattung oder das Wesen in der Erscheinung selbst enthalten ist, in ihr umgeht, sich in der sich bewegenden und entwickelnden Erscheinung manifestiert.<sup>178</sup>

Das Vorkommen dieser beiden eben exemplarisch herausgehobenen Versuche, birgt in der unüberbrückbaren Differenz, der damit angedeuteten unterschiedlichen Tendenzen zueinander, den Hinweis auf die vom späteren Mentalismus zu überwindende Schwierigkeit der ontologischen Metaphysik. Sie kann schlicht und einfach das Verhältnis von Wesen und Erscheinung in einer allgemein anerkannten Version nicht befriedigend aufklären und setzt sich somit in Widerspruch zu ihren eigenen Vernunftanforderungen der Erkenntnis gegenüber.

Aus dieser Spannung zwischen verschiedenen Tendenzen der ontologischen Metaphysik resultiert ihre „innere Dynamik“, welche die antike Ontologie mit ihrer prinzipiellen Fragwürdigkeit konfrontiert.<sup>179</sup> Aufgrund dieser Dynamik kann vernünftige Ordnung somit

---

<sup>176</sup> Vgl. Bloch, Ernst (1985). *Leibziger Vorlesungen. Zur Geschichte der Philosophie. Band I*, Frankfurt am Main. S. 270.

<sup>177</sup> Vgl. ebd. S. 269.

<sup>178</sup> Vgl. ebd. S. 265-266.

<sup>179</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (1992). *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main. S. 38. Die Phase der mittelalterlichen scholastischen Philosophie wird hier ausgespart, weswegen der hier unmittelbar erscheinende Über-



nicht mehr reibungslos ontologisch in der Welt selbst unvollkommen repräsentiert gesehen werden, insofern die wahrnehmbare Welt kein Medium und keinen Ausgangspunkt mehr bilden kann, von dem aus man sich über das Instrument der Erkenntnis vermittelt zur Einsicht in die Universalität der wirklich wirkenden und alles Willkürliche bedingenden Ordnung emporschwingen könnte. Habermas sagt diesbezüglich: „Die idealen Wesenheiten verwandeln sich in die kategorialen Bestimmungen einer produzierenden Vernunft, so daß jetzt alles in einer eigentümlich reflexiven Wendung auf das Eine der erzeugenden Subjektivität bezogen wird.“<sup>180</sup> Aufgrund dessen transformierte sich während des Übergangs von der ontologischen zur mentalistischen Metaphysik die ontologische Differenz von Wesen und Erscheinung zu der bewusstseinsphilosophischen zwischen Innen und Außen.<sup>181</sup>

## b) Zu Verfallserscheinungen der Vernunft im mentalistischen Denken einer Dichotomie von Innen und Außen

### *1. Einschränkungen des Vernunftanspruchs am Beispiel der Kantschen Erkenntniskritik*

Die neuere Differenz oder Dichotomie von Innen und Außen etabliert sich, da sich der erkennende Blick an seiner Schnittstelle zuallererst einmal in die Gegenrichtung der ontologischen Metaphysik wendet. Ging er zum Zweck der Erkenntnis des wirklich Wahren oder des essentiellen Seins in ontologischer Justierung weitestgehend in einem unreflektierten Vertrauen auf das Erkenntnisvermögen vom Subjekt aus in direkter Richtung auf die empirische Welt, um diese daraufhin, im eidetischen Interesse befindlich, sogleich überflügelnd hinter sich zu lassen, so dringt er nunmehr vom Subjekt ausgehend introspektiv, zum Zweck einer kritischen Selbstvergewisserung der Erkenntnis, in es selbst ein und versucht dessen Tiefenstrukturen zu ergründen. Es geht um die Klärung von im Subjekt selbst lokalisierten Funktionsweisen der Erkenntnis, welche jeglicher Weltauffassung überhaupt ihre Form und den Anschein vernünftiger Geordnetheit verleihen und das, was für den Menschen als Außenwelt Bedeutung im gegenständlichen, prädikativ aufgeladenen Sinne besitzt, somit allererst konstituieren.

Jenes, was dem Subjekt in der Apperzeption der Außenwelt zu strukturiertem und geordnetem Bewusstsein kommt, ist der Bewusstseinsphilosophie nach nicht mit deren tatsächlicher Beschaffenheit selbst identisch, sondern eine von bewusstseinsimmanenten Konstruktionsleistungen produzierte Ordnung. Kant sagt exemplarisch: „Die Ordnung und Regelmäßigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hineingelegt.“<sup>182</sup> Das wirkliche Wesen der Außenwelt tritt, bedingt durch diese

---

gang eigentlich nicht der tatsächlichen Entwicklung entspricht. Hier sollen allerdings auch nur jene Phasen Erwähnung finden, welche die prägnantesten Eckfeiler der Entwicklung bedeuten.

<sup>180</sup> Vgl. ebd. S. 39.

<sup>181</sup> Vgl. ebd. S. 43.

<sup>182</sup> Vgl. Kant, Immanuel (1993). *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg. S. 125 (A).

mentalistische Transformation der Außenwelt zum Ding an sich, in einen uneinholbaren Abstand zur Erkenntnis.

Dennoch bleibt das Subjekt nicht in einem absoluten Solipsismus stecken, sondern verortet sich selbst ambivalent sowohl innerhalb einer Welt stehend, dessen Teil es ist, als auch außerhalb der Welt, insofern es die Präsumtionen birgt, aufgrund derer die Welt strukturiert und gesetzmäßig organisiert erscheint: Es ist bewusstseinsphilosophisch charakterisiert durch das Verhältnis des „Zugleich-in-und-außerhalb-der-Welt-Seins“.<sup>183</sup> So besitzt das Subjekt in dem Sinne einen extramundanen Status, als es aus einer auf die Gattungskompetenzen gerichteten Erkenntnisperspektive über Anschauungsformen und transzendente Kategorien verfügt, welche jeglicher Vorstellung einer irgendwie geordneten Welt, aufgrund eben einer durch diese transzendentalen Kategorien geleisteten Synthese von Sinnesdaten, ihre Struktur verleihen. Somit verhilft der Ausgangspunkt beim Subjekt der ihm zugeordneten Theorie zu einer Apriorizität, die das nach wie vor starke Primat der Theorie beim Mentalismus stützt. Andererseits sieht sich jedes konkrete, nicht abstrakt zu einem Gattungswesen idealisierte, Subjekt weiterhin als Teil einer von den Syntheseleistungen aller Subjekte im Wechselspiel miteinander konstituierten Welt und ist insoweit auch mitten in ihr. Auf welche Weise kann aber unter diesen Bedingungen ein Anspruch auf universelle und notwendige, kurz apriorische, Erkenntnis noch irgendwie aufrechterhalten bleiben, wo doch jeglicher Realitätsbezug hiermit den Charakter des Kontingenten erhält?

Kant vertritt den Standpunkt, dass es gegenüber der empirisch verfahrenen Erkenntnisgewinnung, die lediglich dazu befähigt ist komparatistische Generalisierungen zu leisten, auch weiterhin noch die Möglichkeit dafür besteht, über Erkenntnisse apriorischer Universalität zu verfügen. Hierdurch grenzt er sich vom Empirismus ab, indem es ihm gerade um den Ausweis der Möglichkeit solcher Erkenntnis a priori geht. Er sagt beispielsweise:

Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit (durch Induktion), so daß es eigentlich heißen muß: soviel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme. Wird also ein Urteil in strenger Allgemeinheit gedacht, d.i. so, daß gar keine Ausnahme als möglich verstatet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig.<sup>184</sup>

Kant macht sich in seiner *Kritik der reinen Vernunft* auf die Suche nach den Bedingungen der Möglichkeit zu einer solchen nicht auf bloßer sinnlicher Erfahrung gründenden Erkenntnis, wobei ihm als Hoffnung spendender Vorschein auf das potenzielle Gelingen dieser Suche der nie wirklich angefochtene Status der theoretischen Mathematik und Physik dient.<sup>185</sup>

Ohne hier auf Einzelheiten eingehen zu können, besteht die Möglichkeit zu solchen Erkenntnissen nach Kant in der besonderen Verfasstheit der Bewusstseinsleistungen selbst, welche der sinnlichen Anschauung generell ihre Strukturierungen auferlegen. So basieren zum Beispiel die Empfindungen räumlicher und zeitlicher Geordnetheit nicht auf Eigenschaften der Außenwelt selbst. Sie fußen vielmehr darauf, dass Bewusstseinsstrukturen die sinnliche Anschauung mit solchen Organisationsformen unterlegen und derart unsere Vorstellung der Außenwelt auch in gewisser Weise konstruieren. Sind aber, so gesehen, Räumlichkeit und Zeit-

---

<sup>183</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (1992). *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main. S. 27.

<sup>184</sup> Vgl. Kant, Immanuel (1993). *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg. S. 4 (B).

<sup>185</sup> Vgl. ebd. S. 8 (B).

lichkeit des Erfahrenen Momente, die der Anschauung unabhängig von der Außenwelt zukommen, vielmehr also bewusstseinsimmanent bewirkt werden, so ist es ebenso möglich, sich in den virtuellen Modus der Vorstellung vom Raume überhaupt zu versetzen, sich der reinen Anschauung des Raumes, ungesehen der kontingenten und unmittelbar sinnlich wahrnehmbaren Manifestationen innerhalb des als faktisch vermeinten Raumes, zuzuwenden und Raum in seiner Idealität zu gewahren, wie es beispielsweise die Geometrie zur Zeit Kants getan hat. Eine derartige mathematische und im Modus reiner Anschauung errungene Erkenntnis wäre nach Kant folglich keine sinnliche oder empirische mehr, sondern eine reine und zugleich anschaulich vermittelte Erkenntnis des menschlichen Verstandes.

Auch eine solche Erkenntnis kommt jedoch nicht vollkommen ohne Anschauung aus, denn sie beschäftigt sich ja mit etwas Allgemeinem der Anschauung selbst und da sie sich abstrakt mit etwas Grundlegendem der Anschauung beschäftigt, hier mit der Anschauungsform Raum, kommen dessen allgemeine und universal geltende Merkmale auch anschaulich zu Bewusstsein. Immerhin beschäftigt man sich mit jenen im Raum gegebenen Möglichkeiten in ideierender virtueller Anschauung und kann nicht etwa die Bestimmungsstücke des Raumes im Allgemeinen und seine Attribute analytisch aus dem Begriff den wir von ihm haben herauslesen. Unser abstrakter Begriff von Raum gründet vielmehr in einer fast schon experimentell verfahrenen Imagination aller im Raum möglichen Variationen von abstrakten geometrischen Gestalten, um hierdurch in einer Art variierender Eidetik sich dem Verständnis dessen, was Raum abstrakt und erschöpfend bedeutet, anzunähern. Aus der Variabilität all dessen, was mit geometrischen Gestalten innerhalb des idealen Raumes angefangen werden kann, liest man die markanten und den Raum in seiner Idealität beschreibenden Bestimmungsmerkmale heraus und verfährt aufgrund dessen synthetisch, wenn auch nicht, da die Anschauungsform des Raumes a priori ist, a posteriori. Die Raumerkenntnis ist also eine zwar anschaulich jedoch nicht empirisch vermittelte synthetische Erkenntnis durch Verstandesgebrauch.

Tatsächlich ist für Kant der reine, ohne Anschauung, also lediglich analytisch operierende Verstandesgebrauch inadäquat, wohingegen der ordnende und strukturierende Verstandesgebrauch, insofern er synthetisch etwas vermittels einer wie auch immer gegebenen, ob sinnlich oder rein gegebenen, Anschauung zur Erkenntnis bringt, Objektivität, bestenfalls Universalität, für seine Ergebnisse beanspruchen kann und überhaupt erst derart legitimiert Sinn macht. Diese Auffassung von Kant wird auch durch sein bekanntes und viel zitiertes Diktum kommuniziert: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“<sup>186</sup> Hier schwingt also für den Bereich synthetischer Erkenntnis a priori etwas von der Bewährung der Erkenntnis an einem Anschauungsmaterial mit. Selbst die theoretische Mathematik bedarf somit der – wenn auch nicht sinnlichen, sondern reinen – Anschauung, welche sich hierdurch jedoch nur noch auf einen bewusstseinsimmanent ermöglichten Sachverhalt, nämlich auf den über eine Anschauungsform des Bewusstseins gelieferten Raum, abstrakt beziehen kann. Deswegen scheint theoretische Mathematik und später auch theoretische Physik gegenüber jenen auf sinnlicher Anschauung basierenden Erfahrungswissenschaften, in gewisser Weise, sollte Kant hier auch nicht unbedingt zustimmen, fragmentarisch introspektive Auslegung der Verfahrensweisen einer abstrakt gefassten und produktiven Subjektivität zu sein, insofern diese theoretischen Wissenschaften im Bereich ihrer spezifischen Interessen

---

<sup>186</sup> Vgl. ebd. S. 75 (B).

allgemein über die Möglichkeiten aufklären, in denen sich dem konkreten Subjekt eine Außenwelt bewusstseinsinitiiert überhaupt darstellen kann. Allerdings gilt diese Beschreibung der eben erwähnten theoretischen Wissenschaften, als Wissenschaften einer introspektiven Selbstausslegung einer abstrakt gefassten Subjektivität, nur in dem moderaten Rahmen, wie sie allgemein darüber aufklären, auf welche Weise die transzendentalen Anschauungsformen und Verstandesbegriffe des Bewusstseins einer abstrakt gefassten Subjektivität verschiedene der Anschauung, ob sinnlich oder rein, gegebene Elemente in Relation zueinander bringen. Es kann hier nie der Grad einer introspektiv erlangten und unmittelbar intuitiv einleuchtenden Evidenz des eigenen Ichs und dessen Wesen als bestimmte Subjektivität beispielsweise eines Descartes erlangt werden, weshalb Kant auch zu einem späteren Augenblick in *Kritik der reinen Vernunft*, wenn er im Zuge seiner metaphysikkritischen Dialektik den Paralogismus der rationalistischen Psychologie offenlegt, sagt:

Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können.<sup>187</sup>

Was dieses Ich oder Subjekt tatsächlich ist, kann also nur insoweit begriffen werden, wie dieses, als abstraktes transzendentales Subjekt verstanden, anhand der allgemeinen in den Anschauungen wirkenden Strukturierungsfunktionen des Bewusstseins abgelesen werden kann und sowohl die Verneinung einer unabhängigen Außenwelt wie auch eines kohärenten und persönlichen Ichs im Zuge der Apperzeption synthetisch produziert. Auch die mentalistische Erkenntnis des abstrakten Subjektes und dessen transzendentaler Kategorien ist folglich einer Abhängigkeit von und Vermittlung durch Anschauung bedürftig, da sie aus einer Verallgemeinerung der in den Anschauungen vermeintlich gegebenen Strukturmomenten des Bewusstseins hervorgeht. Das Wesen eines konkreten Subjekts und seiner einmaligen Identität oder seiner Seele kann von hieraus jedoch nicht erkannt werden, da diese vom konkreten Subjekt vermeinte Identität aus transzendentalphilosophischer Perspektive lediglich als das synthetische Produkt der transzendentalen Bewusstseinsleistungen erscheinen kann. Eine solche Identität ist selbst nicht direkt anschaulich gegeben und deshalb kein Gegenstand adäquater Erkenntnis.

Kurz gesagt, die Güte jeder Erkenntnis – egal ob diese nun synthetisch a priori, synthetisch a posteriori ist; ob sie sich auf die sinnlich wahrnehmbare Außenwelt, auf Sachverhalte der theoretischen Wissenschaften oder auf das transzendentale Subjekt bezieht – muss an Anschauungen unter dem Vorzeichen potenzieller Kritisierbarkeit ausgewiesen werden können. Nur Erkenntnis welche sich unter einem Bewusstsein ihrer möglichen Fallibilität stehend von einem Anschauungsmaterial, welcher Art auch immer, ableiten lässt, sich mit einem solchen konfrontiert und dieser Konfrontation standhält, ist wirkliche Erkenntnis. Dies ist auf die Wirkung des Humeschen Empirismus zurückzuführen, die in Kants Werk auch noch dort präsent zu sein scheint, wo sich Erkenntnis nicht nur auf sinnlich gelieferte Anschauung bezieht, sondern sich im Rahmen einer Beschäftigung mit den transzendentalen Voraussetzungen von Erkenntnis befindet.

---

<sup>187</sup> Vgl. ebd. S. 403 (B).

Adäquate Erkenntnis hat also immer etwas mit Anschauung zu tun, ist an diese gebunden, egal ob sie sich empirisch von der sinnlichen Anschauung her ergibt, die jedoch in ihrer induktiv generalisierenden Art nie absolut verbuchte Erkenntnis bedeuten kann; ob diese im Zusammenhang der reinen Anschauung zu Stande kommt oder ob sie aus einer Aufklärung der allgemeinen bewusstseinsinitiierten Strukturen der Anschauung überhaupt hervorgeht. Aufgrund dessen degeneriert auch jeglicher Erkenntnisversuch, der den Bereich der Anschauung verlässt, sich in seinem Erkenntnisstreben von dem seine Adäquatheit verbürgendem Rückhalt einer Ausweisbarkeit an einem Anschauungsmaterial löst, zur bloßen, zwangsläufig in verschiedene Formen antinomischen Vernunftgebrauchs mündenden, Spekulation.<sup>188</sup>

Von hier aus gewinnt die Fragwürdigkeit der Möglichkeit von Metaphysik, welche nach Kant aus einem grundsätzlichen dem menschlichen Subjekt natürlich eingeschriebenem Bedürfnis nach absoluter und alles einheitlich einbegriffender Erkenntnis hervorgeht, ihren stärksten Ausdruck, da Kant alle traditionellen Versuche, die einer Befriedigung dieses Bedürfnisses dienten, unwiederbringlich destruiert. Kant sagt beispielsweise diese der Vernunft und Absolutheit der Erkenntnis bedürftige Naturanlage des Menschen hervorhebend:

Nun ist aber diese *Art von Erkenntnis* in gewissem Sinne doch auch als gegeben anzusehen, und Metaphysik ist, wenngleich nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage (*metaphysika naturalis*) wirklich. Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne dass bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfnis getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können, und so ist wirklich in allen Menschen, sobald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgendeine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben.<sup>189</sup>

Wie kann dieses menschliche Bedürfnis also noch gestillt werden, wo doch jede von Kant dargestellte Form adäquater Erkenntnis, nunmehr mittels der erlangten Kenntnis über die Fehlritte des reinen Vernunftgebrauchs diszipliniert und zum Sprung einer alle Erkenntnis vereinheitlichenden Spekulation unfähig gemacht worden ist? Wie kann es sein, dass beispielsweise Vorstellungen von Gott, der Unsterblichkeit der Seele oder über die Freiheit des Menschen noch Möglichkeiten legitim verfahrenen Denkens sind, wenn sich Formen adäquater Erkenntnis nur noch im Bereich der empirischen oder theoretischen Naturwissenschaften bzw. auch in einer Explikation der transzendentalen Subjektivität auffinden lassen können? Weder die Naturwissenschaften noch die Theorie der transzendentalen Subjektivität können darüber gesichert berichten, das es einen Gott gibt, das der Mensch frei oder seine Seele unsterblich sei.

Gerade am Beispiel des Freiheitsproblems lässt sich zeigen, wie sich die Möglichkeit einer Kausalität aus Freiheit für den Menschen auch weiterhin für Kant noch denken lässt.<sup>190</sup> Hier besteht die Antinomie darin, dass man entweder bezogen auf das empirisch gegebene Naturgefüge im Zusammenhang der Erfahrungswissenschaften den Menschen als ein vollkommen in der Natur aufgehendes Teil von ihr verstehen muss, welches somit in die Prozesse mechanisch verlaufender Naturkausalität gänzlich involviert ist, die Kausalität folglich durch

---

<sup>188</sup> Verschiedenen Varianten dieses absolute Erkenntnis des Unbedingten anstrebenden Erkenntnisinteresses, die jedoch allesamt in den Bereich der Spekulation abrutschen, weil ihre Ergebnisse an keiner Form der Anschauung kontrolliert und ausgewiesen werden könnten, widmet Kant in der Passage „Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft“ in seiner *Kritik der reinen Vernunft* jeweils eine Behandlung. Vgl. ebd. 368-548.

<sup>189</sup> Vgl. ebd. S. 21 (B).

<sup>190</sup> Vgl. hierzu ebd. S. 522-542.

den Menschen kontinuierlich hindurch wirkt, oder aber Freiheit mehr kosmologisch deutet und sich dadurch auch eine durch Spontaneität verursachte Kausalität vorstellen kann, also die Urheberschaft einer Wirkung, welcher selbst keine sie initiiierende Wirkung vorausging. Im Kontext der Naturwissenschaften ist die zweite Möglichkeit sich Kausalität zu denken eine nicht rätlich zu erwägende, da die Naturwissenschaften die Kausalität den Naturgesetzen nach nur als unablässige Aufeinanderfolge von Ursachen und Wirkungen, welche sich in der Erfahrung darbietet, denken kann. Allerdings meint Kant, könne sich die Naturwissenschaft zwar dem Menschen, als Fragment des Naturgefüges verstanden, zuwenden, jedoch letztlich keine abschließende Aufklärung seines tatsächlichen Wesens erreichen.<sup>191</sup> Denn aufgrund der immer gegebenen, nicht abschließend zu gewährleistenden Erkennbarkeit des menschlichen Wesens, dem man sich über die von der Anschauung für eine Bestimmung der Charakteristik der abstrakten transzendentalen Subjektivität gelieferten Informationen lediglich nähert, muss dieses immer auch zum Teil als Ding an sich verstanden werden. Für ein solches Ding an sich kann nun die Möglichkeit einer spontanen Bewirkung von Kausalität nie vollständig ausgeräumt werden. Im Rahmen der Transzendentalphilosophie Kants ist also die Möglichkeit der Freiheit des Menschen, sollte er ebenfalls als potenziell uneinsichtiges Ding an sich verstanden werden, bloß noch eine transzendente Idee. Sie kann von einer im disziplinierten Verstandesgebrauch erlangten Erkenntnis weder direkt bejaht noch verworfen werden. Es besteht somit kontinuierlich die von keiner adäquaten Erkenntnis auflösbare Dichotomie zwischen der Auffassungen einer möglichen menschlichen Freiheitsfähigkeit und der Auffassung, der Mensch wäre ein vollkommen durch Natur determiniertes Wesen, wobei keine für sich beanspruchen kann, sie hätte das letzte Wort. Das eben Beschriebene hervorhebend sagt Kant:

Und da würden wir an einem Subjekt der Sinnenwelt erstlich einen empirischen Charakter haben, wodurch seine Handlungen, als Erscheinungen, durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhang ständen, und von ihnen, als ihre Bedingungen, abgeleitet werden könnten, und also, mit diesen in Verbindung, Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten. Zweitens würde man ihm noch einen intelligiblen Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlung als Erscheinung ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht, und selbst nicht Erscheinung ist. Man könnte auch den ersten Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten den Charakter des Dings an sich nennen.<sup>192</sup>

Aufgrund dieser durch adäquaten Verstandesgebrauch nicht zu überwindenden Antinomie, die vorerst als nicht zu lösendes Problem hingenommen werden muss, gerät das philosophische Denken erneut in den Zusammenhang einer problematischen Situation. Hatte es im Kontext der ontologischen Metaphysik das Verhältnis von Wesen und Erscheinung nicht befriedigend aufklären können, so scheint jetzt beim Mentalismus die Crux einer unlösbaren Aufklärung auf das Verhältnis von Innen und Außen, auf das psychophysische Problem, übergegangen zu sein. Gleichzeitig befindet sich innerhalb dieser Antinomie jedoch für Kant noch die antizipierte Möglichkeit einer neuen Form von Metaphysik.

Sie geht daraus hervor, dass es für die adäquaten Ergebnisse der Erkenntnis nie möglich sein wird, dem Menschen eine potenzielle Freiheit abzusprechen; die Vergänglichkeit der Seele zu

---

<sup>191</sup> Diese Unmöglichkeit der vollen Bestimmung des menschlichen Wesens deutete sich schon, in einem etwas anderen Kontext, bei einem oben angeführten Zitat von Kant an. Vgl. das eingeschobene Zitat der vorvorletzten Seite.

<sup>192</sup> Vgl. Kant, Immanuel (1993). *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg. S. 567 (B).

beweisen oder die Fiktionalität der Gottesvorstellung endgültig auszuweisen. Lediglich lässt sich sagen, dass über diese Fragen keine affirmativen Antworten errungen werden können, welche den Kriterien adäquater Erkenntnis gehorchen würden. Letztendlich existiert jedoch der a priori mit den Vernunftinteressen als Naturanlagen gegebene Druck für den Menschen, Antworten auf die Fragen nach der menschlichen Freiheit, der Unsterblichkeit der Seele oder der Existenz Gottes geben zu müssen, um dadurch einen Vernunftbezug irgendwie aufrecht erhalten und hierdurch dessen tief sitzendes Bedürfnis befriedigen zu können. Dies kann aber durch einen kritizistisch disziplinierten Verstandesgebrauch der theoretischen Vernunft nicht mehr gesichert gewährleistet werden, beziehungsweise ist ein solchermaßen kritisch diszipliniertes Vorgehen der theoretischen Erkenntnisgewinnung für die Einlösung eines wirklichen Vernunftanspruch nicht mehr zu gebrauchen, weswegen sich der Wirkungsbereich dieser bloß noch hypothetisch als möglich vermeinten Vernunftvorstellungen auf den Bereich des Praktischen verschiebt. Als auch wissenschaftlich theoretisch zu lösende Aufgaben haben die mit den Vernunftinteressen der Menschen verknüpften Fragen folglich keine Relevanz mehr. Von Relevanz kann für den praktischen Interessenkontext nur noch bleiben, wie der Mensch mit seinem immer akuten und als Naturanlage bestehenden Vernunftbedürfnis, das unter dem Vorschein seiner eventuellen Freiheit, der potenziellen Unsterblichkeit seiner Seele und der möglichen Existenz Gottes steht, noch umgehen, wie er sich handelnd an ihm orientieren und es handelnd befriedigen kann.

Nur unter diesen hypothetischen und weder gänzlich zu negierenden noch zu verifizierenden Prämissen des Vernunftinteresses und dessen für die Praxis verbleibende Relevanz kann ein Vernunftanspruch noch moderat aufrechterhalten bleiben. Kurz gesagt, es kann ein metaphysischer Vernunftanspruch nur noch aufrechterhalten werden, wenn man sich der praktischen Konsequenzen halber darüber vergewissert, wie zu handeln sei, wenn der Wille frei, die Seele unsterblich und Gott existent wäre. Es geht also um eine praktische, nunmehr eher von einem Glauben motivierte Metaphysik, welche sich daher ergibt, dass die einen Vernunftbezug verbürgenden Fragen theoretisch nie vollkommen negativ beantwortet werden können und dadurch eine Vernunftorientierung wenigstens für den Bereich der menschlichen Praxis, aufgrund ihrer hypothetischen Möglichkeit, noch präjudiziert werden kann. Die im Kontext metaphysischer Bestrebungen befindliche Befriedigung des menschlichen Vernunftbedürfnisses kann hierdurch nicht mehr wirklich theoretisch verbucht eingeholt werden, sondern ist bloß noch im Gefilde der praktischen Orientierung an jenen die Moral anleitenden Vernunftprinzipien gewährleistet, die aus der hypothetisch nicht zu widerlegenden Möglichkeit hervorgehen, dass mit der Willensfreiheit, der Unsterblichkeit der Seele und der Existenz Gottes potenziell zu rechnen ist. Metaphysik kann folglich nur noch eine praktische, eine sich auf die vernünftige Grundlegung von Sittengesetzen beziehende sein. Kant sagt diesen spezifischen Charakter einer nach seiner Kritik noch möglichen Metaphysik herausstellend:

Die Metaphysik teilt sich in die des spekulativen Gebrauchs der reinen Vernunft, und ist also entweder Metaphysik der Natur, oder Metaphysik der Sitten. Jene enthält alle reinen Vernunftprinzipien aus bloßen Begriffen [...] von dem theoretischen Erkenntnis aller Dinge; diese die Prinzipien, welche das Tun und Lassen a priori bestimmen und notwendig machen. Nun ist die Moralität die einzige Gesetzmäßigkeit der Handlung, die völlig a priori aus Prinzipien abgeleitet werden kann. Daher ist die Metaphysik der Sitten eigentlich die reine Moral, in welcher keine Anthropologie [...] zu Grunde gelegt wird.<sup>193</sup>

---

<sup>193</sup> Vgl. ebd. S. 869-870 (B).

Ohne hier auf weitere Kants Philosophie betreffende Einzelheiten eingehen zu können, kann festgehalten werden, dass die erkenntnistheoretische Kritik Kants eine Trennung von Theorie und Praxis nach sich zog, wobei dem Gefilde der praktischen Philosophie einzig noch eine Beziehung zur Vernunft offen blieb. Dieser Vernunftbezug konnte für sie allerdings lediglich unter der Bedingung aufrechterhalten bleiben, dass sie mit der nicht bewältigten Antinomie zwischen Freiheit und Determiniertheit des Subjektes rechnet, diese als Antinomie tatsächlich in Geltung stehen lässt. Genau hierum scheint es Habermas zu gehen, wenn er sagt:

[...] das ungeklärte Nebeneinander von intelligibler Welt und Sinnenwelt verwandelt das alte Problem in viele neue Fragen – in die Frage nach dem Verhältnis von praktischer und reiner Vernunft, von Kausalität der Freiheit und Kausalität der Natur, von Moralität und Legalität usw. (...) Ungelöst bleibt ohnehin das überlieferte Problem der Unaussprechlichkeit des Individuellen. Die Verstandestätigkeit der Naturwissenschaften subsumiert Besonderes unter allgemeine Gesetze, ohne sich um Individuelles kümmern zu müssen. Fürs Ich als individuelle Person bleibt kein Platz zwischen dem Ich als Allgemeinem und dem Ich als Besonderem, d.h. zwischen dem transzendentalen Ich als Einem gegenüber Allem und dem empirischen als einem unter Vielen. Soweit die Erkenntnis meiner selbst transzendental ist, stößt sie auf nackte Identität des Ich als formale Bedingung des Zusammenhangs meiner Vorstellungen; soweit sie empirisch verfährt, erscheint mir meine innere Natur so fremd, wie die äußere.<sup>194</sup>

In Kants Philosophie gibt es scheinbar keine Alternative dafür, sich das Subjekt fern von dieser inneren Zwistigkeit seiner Vorstellbarkeit zu denken: als den Erkenntnisbestrebungen der Naturwissenschaften angemessen, ist das Subjekt nur in der Form eines vollständig determinierten Wesens der Sinnenwelt vorstellbar, wohingegen es zum Zweck der Befriedigung seines immer für es, seiner Natur nach, brennenden metaphysischen Bedürfnisses kontinuierlich die Möglichkeit erwägen muss, eventuell doch intelligibles Wesen zu sein. Nach Kant, so könnte man nun sagen, ist Metaphysik tatsächlich unmöglich geworden, zumindest dann, wenn es um eine durch theoretische Evidenz gesichert verbuchte gehen sollte, welche sich nicht lediglich auf die hypothetische Möglichkeit beziehen will, dass das Subjekt auch möglicherweise intelligibles Wesen sein könnte. Rätliche und in ihrer Methode disziplinierte Naturwissenschaften zumindest konnten sich das Subjekt in dieser Weise nicht mehr denken. So birgt diese immanente Ambivalenz des Kantschen Subjektes, die aus dem philosophisch nicht geklärten Verhältnis von Innen und Außen hervorgeht, in sich den Bruch, welcher die spätere Trennung von Geistes- und Naturwissenschaften beschwören, beziehungsweise diese wenigstens zum Teil mit bedingen und die vernunftorientierte Einheit von Theorie und Praxis für die Philosophie letztlich zersplittern lassen wird.

Kants Philosophie vollzieht diesen Bruch jedoch zur Gänze noch nicht selbst. Sie scheint vielmehr diesen sich zu Kants Zeiten schon längst anbahnenden Bruch zwischen Theorie und Praxis in seiner Vehemenz abfedern zu wollen, denn seine gesamten metaphysisch praktischen Bemühungen dienten dem Zweck, auch weiterhin einen Spielraum für ein übergeordnetes Vernunftinteresse zu gewähren.<sup>195</sup> Dennoch sind seine philosophisch erkenntnis-

---

<sup>194</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (1992). *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main. S. 165.

<sup>195</sup> Es ist verfehlt zu meinen, Metaphysik erlebte vor und noch zu Kants Zeiten eine ungebrochene Phase problemlosen Erkenntnisstrebens, denn die „Idee, dass es vor Kant eine blühende Metaphysik gegeben habe, die der Kritizismus in den Ruin getrieben hätte, muss vollends verworfen werden. (...) Kant brauchte nicht gegen eine Metaphysik anzukämpfen, an die in seinem Jahrhundert niemand mehr glaubte und deren universelle Vernach-



theoretischen Ergebnisse ebenfalls dafür zur Verantwortung zu ziehen, dass dem Menschen Stück für Stück der Bezug zum vollgültigen Vernunftinteresse abhanden kam, da sich theoretisches und praktisches Moment dieses umgreifenden Interesses voneinander schieden und sich gerade der ethisch-praktische Moment zu einem lediglich noch glaubensbasierten verdünnte, welchem ein auf apodiktischer Evidenz basierender umfassender Wahrheitsanspruch entglitt. Somit ist Kant für den späteren Bruch zwischen den beiden noch anzuführenden Klassen wissenschaftlicher Disziplinen nicht gänzlich selbst verantwortlich. Dieser rumorte vielmehr schon zu seiner Zeit. Nach Kant erschwerten sich jedoch die epistemologischen Bedingungen unter denen es für die Philosophie noch möglich war, einen umgreifenden Vernunftbezug zu wahren. Kants Kompensationsbestrebung einer gänzlich sich ereignenden ausschließlichen Geltung des naturwissenschaftlichen Erkenntnisinteresses führt in sich schon die Spaltung vom theoretischen und praktischen Interesse mit sich. Er versuchte jedoch, dem praktischen Interesse ein dennoch autonomes Recht von vernunftorientiert ethischer Bedeutung einzuräumen, welches sich aber nicht mehr im Bereich eines einzigen, wirklich vernünftigen und Theorie und Praxis umspannenden Erkenntnisinteresses mehr befinden konnte.

Von hier aus, ohne jedweden momentanen Anspruch auf detailreiche Einsicht in die genauen Abläufe, scheint sich die weitergehende Trennung in die Wissenschaftsklassen also dergestalt ereignet zu haben, dass sich die Naturwissenschaften, in ihrer einseitigen Aufmerksamkeit gegenüber den approximativ erfahrungsmäßig einsehbaren Naturprozessen, einem Erkenntnisstreben hingaben, in welchem eine Ignoranz gegenüber der potenziellen Intelligibilität des menschlichen Wesens geübt wurde. Die Geisteswissenschaften bewahrten sich hingegen einen moderaten Kontakt zu diesem möglichen Wesenszug, indem sie das menschliche Wesen nicht radikal naturalistisch bis hin zu der Stufe eines vollkommen kausal bewirkten Naturreflexes reduzierten, sondern den Menschen weiterhin als annähernd rationales Wesen auffassen konnten.

Beiden eben erwähnten Tendenzen wissenschaftlicher Grundhaltungen diene Kants Philosophie gleichgewichtig zur Rechtfertigung ihrer disparaten Standpunkte. Somit bildet seine Philosophie einen für die weitere ideengeschichtliche Entwicklung relevanten Scheidepunkt. Von ihr ausgehend ergab sich für weitere erkenntniskritische Reflexionen die Möglichkeit, dass sie in divergierende Richtungen vorangetrieben werden konnten, wodurch die Ausprägungen unterschiedlicher Wissenschaftsklassen befördert wurde. Denn Kants Philosophie stellt, aufgrund des in ihr angelegten und von ihr nicht überwundenen, janusköpfig antinomischen Doppelstatus des Subjektes, einen Referenzpunkt dar, der sowohl zu begründen erlaubt, weswegen man das Subjekt in theoretischer Perspektive als vollständig naturdeterminiertes auffasst, wie auch, dass dem Subjekt in moderater Weise schöpferisches Potenzial zuerkannt werden sollte.

Bevor jedoch zu den epistemologischen Effekten des Doppelcharakter der Kantschen Philosophie übergegangen werden kann, steht noch eine Beschreibung der bestimmten Konfiguration des die Relationierung von Subjekt, Sprache und Welt betreffenden und von ihr ausgedrückten Beziehungsverständnisses aus, wie sie sich in ihr anbahnt. Zumindest dann, sollte man sich erst einmal ihrer reichhaltigen und nicht schon direkt der naturwissenschaftlich ver-

---

lässigung er bloß feststellt. Er will vielmehr ihr Scheitern erklären, ihrem Unternehmen neue Grundlagen verschaffen, die aus dem Studium der Vernunft selbst stammen“. Vgl. Grondin, Jean (1994). *Kant*, Hamburg. S. 12.

knappten Perspektive zuwenden, die schon eine weitere Stufe der Darstellungsabfolge bedeuten würde.

## *2. Resümee: Die Trias im Lichte der Kantschen Transzendentalphilosophie*

Im Vergleich beispielsweise mit der aristotelischen Ontologie fällt für Kant, aufgrund seines kritisch legitimierten Phänomenalismus, der Verankerungspunkt Welt, verstanden als das erste und unbedingt als zentral und dominant gedachte Element der Trias, für eine vernunftgesättigte Relationierung der Elemente weg und kann somit die anderen beiden nicht mehr zu sich in den Modus einer gänzlich umgreifenden ontologischen Abhängigkeit versetzenden. Der philosophische Vernunftanspruch der Erkenntnis büßt, man könnte sagen, jenes, seinem Bedeutungs- und Subsumtionspotenzials nach, umfassendste Element für eine Begründung und Beurteilung der Ergebnisse seines Strebens in ihrer Güte ein. Dies gilt insofern, da das Element Welt, solange dieses noch als Verankerungspunkt der Vernunft begriffen werden konnte, dasjenige Seiende war, von dessen Sein das Sein der anderen Elemente notwendig bedingt umschlossen gedacht wurde. Man kann im Modus des Mentalismus hingegen nicht mehr in gleicher Weise davon sprechen, dass das Sein des Subjektes dasjenige sein könnte, von dem ausgehend sich die Konstitution der unabhängig von Subjekten seienden Welt Dinge ihrer ontologischen Qualität nach bildet. Das Subjekt ist einfach seiner Vorstellbarkeit nach kein Element, welches das Weltsein ontologisch vollständig konstitutiv bedingt haben könnte, da es immer nur als in der Welt stehend und hierdurch als ein Teil von ihr vorgestellt werden kann. Deswegen ist von Kant aus betrachtet Vernunft, in einer vom Menschen begreifbaren Form, auch nicht mehr die notwendig im Ganzen wirkend identifizierbare und bedingt hierdurch auch nicht von Außen herkommend die Teile in ihrer Vernunftnähe, sondern kann triftig ausgewiesen lediglich nur noch einem Teil des Ganzen zugeschrieben werden.

Wenn aber nun Vernunft nicht mehr ontologisch im umfänglichsten Element der Trias verankert wird und auf dasjenige ausstrahlt, was sich im Zuge einer klaren Abkommenschaftsvorstellung noch in seinem Sein unter es subsummieren ließ, so kann ein Vernunftverständnis in seiner Bedeutung zwangsläufig auch nicht mehr das gleiche sein, wie im zuvor gültigen Modus des Denkens. Für das Sein an sich und die Erkenntnis ist nicht mehr notwendig ein und dieselbe Vernunft das maßgeblich bestimmende Moment. Desavouiert Kant folglich ein Denken, welches nach von ihm kritisch als unlauter ausgewiesenen Erkenntnisverfahren Vernunft in einer transsubjektiven Wesenheit lokalisieren zu können glaubt und lässt er sie daraufhin ausschließlich noch für ein nach den transzendentalen Bedingungen ordnendes Denken, welches die Welt Dinge in ihrer gegenständlichen Auffassungsweise erst konstituiert, gelten, so verlagert er zugleich Vernunft ihrer Erreichbarkeit nach in das bewusstseinsimmanente Vermögen zum sauberen Denken des Subjektes. Hiermit ist zwar letzten Endes nicht ausgeschlossen, dass die Existenz des Subjektes aus einer vernünftigen Kriterien gehorchenden und das Seiende konstitutiv bedingenden Logik selbst hervorgegangen oder die Welt als Ganze vernünftig sein könnte. Allerdings obsiegt bei ihm die Skepsis gegenüber Ansichten, die vermeinen einer in der Seinslogik selbst steckenden Vernunft erkennend habhaft werden zu können, was den Anspruch der Erkennbarkeit einer zumindest ihrer Möglichkeit nach umfassenden Vernunftdetermination des Seienden radikale Einschränkung

gen auferlegt. Die sich in der menschlichen Erkenntnis ausdrückende Vernunft könnte ihrer formalen Bedingungen nach folglich auch eine völlig anders geartete sein, als jene, welche das Sein an sich in seiner Ordnung determiniert. So kommt es bei Kant zur Identifikation der Welt mit dem Ding an sich und zum sich in seiner Philosophie radikal ausdrückenden Hiatus zwischen Innen und Außen. Die Vernunft ist nicht mehr direkt eine in gleicher Form für das Subjekt und die Welt in ihrem Sein notwendig geltende, sondern nur noch eine für das Erkenntnissubjekt in seinen Erkenntnisleistungen maßgebende. Deswegen kann man bezüglich von Kants Philosophie auch davon sprechen, dass sie die Erkenntnis vom Sein weitestgehend trennt.<sup>196</sup> Ihre Vernünftigkeit schöpft Erkenntnis aus sich selbst heraus, indem sie ihre im Subjekt liegenden vernünftigen Maßstäbe kritisch bloßlegt. Dies geschieht bei Kants Kritik der reinen Vernunft und ihrer Prosyllogismen in eher negativer Hinwendung auf Varianten von Vernunftverfehlungen in Erkenntnisversuchen, woraus sich eine mehr prohibitive epistemologische Kalibrierung ergibt: Vernünftig ist die methodisch systematische Vermeidung möglicher Fehlschlüssen. Deshalb ist das menschliche Vernunftvermögen nicht mehr garantiert aufgrund einer Art Analogieverwandtschaft mit einer Vernunft, welche in der Welt selbst ordnend wirken würde. Die Möglichkeit zu einer Korrespondenztheorie der Wahrheit, und bezöge sie sich auch nur auf eine strukturhomologe Abbildung der Ordnung der Welt in der Ordnung der gegenständlichen Vorstellungen von ihr, wird hier zur Gänze aufgehoben. Das Prädikat "vernünftig" kann das Subjekt seinen Vorstellungen nur noch insoweit verleihen, indem es sich vermittelt seines Denkens ein Etwas seinen bewusstseinsimmanenten Vernunftanlagen, die Kant über seine transzendente Logik bloßlegt, gemäß vorstellt, nicht mehr jedoch insofern auch eine Entsprechung der Vorstellungen mit den real existierenden Vorwissen angenommen werden kann. Vernunft drückt sich also nur noch über in Erkenntnisabsicht gebildeten Vorstellungen und Aussagen der Subjekte für die Subjekte aus, sollten diese sich den Vernunftmaßstäben gehorchend bewähren. Die Vorstellungen und Aussagen bleiben jedoch weiterhin zur Ausweisung ihrer Güte den von Aristoteles herausgearbeiteten formalen Axiomen verpflichtet, nur dass diese lediglich noch für das Denken, seiner formalen Bestimmbarkeit nach, Geltung besitzen und nicht mehr für das Sein des Seins in seiner ontologischen Struktur. Aufgrund dessen steckt Vernunft, wenn sie überhaupt einer Erkenntnis gegenüber eingefordert werden kann, primär nur noch in den bewusstseinsimmanenten Konstitutions- und Konstruktionsleistungen von synthetisch gegenständliche Vorstellungen erzeugenden Kategorien und Anschauungsformen des Verstandes, gemessen an den Gütekriterien der formalen Axiome der Aussagenlogik. Vernunft resultiert daraufhin lediglich noch aus den für alle Subjekte gattungsspezifisch geltenden Bestimmungen der synthetisierend Gegenständigkeit in ihren Vorstellungen erzeugenden Bewusstseinsprozessen und jenen ihre Produkte an formalen Richtlinien in ihrer epistemologischen Legitimität evaluierenden Axiomen.

Über die Darstellung der Kantschen Philosophie gelangt man in Fühlung mit einer speziellen Transformation und neueren Konfiguration des Beziehungsverständnisses von Sub-

---

<sup>196</sup> Ein Indiz hierfür kann man auch an Kants Kritik eines kritisch nicht reflektierten Verständnisses des Seinsprädikats in Aussagesätzen erkennen, welches annehmen würde, die Kopula "ist" in einem Aussagesatz erfülle eine logisch syntaktische Funktion und bedeute zugleich ein reales Prädikat, so wie es auch Aristoteles vorgeworfen wurde. Kant sagt diesbezüglich: "Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriff eines Dinges hinzukommen könnte. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewissen Bestimmung an sich selbst. Im logischen Gebrauch ist es lediglich die Copula eines Urteils". Vgl. Kant, Immanuel (1993). *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg. S. 626 (B).

jekt, Sprache und Welt in ihrer triadischen Festlegung. Von ihr wird das Subjekt oder zutreffender die formale Struktur des Bewusstseins in seiner Allgemeinheit zum zentralen Element, von dessen Verständnis bedingt, die anderen Elemente ihre Bedeutung erhalten. Das Subjekt bzw. sein Bewusstsein, dessen besonderes Prozessieren das für es Transzendente in strukturierte gegenständliche Erscheinung bringt, ist nun Vernunftort. Dieser vermag jedoch nicht mehr, wie noch die Welt als hypostasierter Vernunftpol der Ontologie, alle anderen Elemente potenziell mit ein und derselben Vernunft zu sättigen. Da die gegenständlichen Auffassungsformen jener Objekte, die dem Bereich der Transzendenz zugeschrieben werden, und die ihren Beziehungen untereinander zugeschriebene Ordnung lediglich noch Konstruktionen aus jenen die Anschauungseindrücke ordnenden Verfahrensweisen bewusstseinsimmanenter Prozesse sind, ist die Welt zwar von vernünftiger Anmutung für die Subjekte, sie ist allerdings nicht selbst Ursache der vom Menschen in sie gelegten Ordnung. Welt ist zwar eine Art Substrat der menschlichen Existenz, wie diese Beziehung hingegen aber in Notwendigkeit ausgelegt werden könnte, ist nicht mehr erkennbar.

Das von der hiesigen Konfiguration der Trias angenommene Verhältnis zwischen Subjekt und Welt ist dadurch schwächer im Vergleich zur vorangegangenen. Effekt hiervon ist, dass die Welt nicht mehr eine erkennbare Bedeutung an sich besitzt und der Sinn der menschlichen Existenz von ihr aus auch nicht mehr verstanden werden müsste, sondern dieses Verhältnis wird in gewisser Weise invertiert. Bedeutung besitzt die Welt nur noch als eine vom Subjekt konstituierte und dadurch auch lediglich als eine für es. Es liegt also in Ansätzen schon eine Tendenz zur Soziologisierung der Erkenntnisfrage vor, insoweit der in der Welt erkannte Sinn nicht mehr von ihr selbst, sondern von den Subjekten in Dependenz steht. Wäre da nicht noch das epistemologische Primat für ein Vorstellen des Seinsgeschickes der Subjekte gegenwärtig, hätte es wahrscheinlich schon voll in diese Richtung kippen können. Die Verlegung der Vernunft in die Bewusstseinsimmanenz trägt allerdings noch weiterhin einen reduktiven Zug des Subjektverständnisses, welches es an das primär akzentuierte Merkmal seines Erkenntnisvermögens bindet. Es wird hier vorwiegend noch als Erkenntnissubjekt angeschaut und sichert ihm somit einen dem Modus der beschriebenen Ontologie noch sehr ähnlichen Status.

Wenn auch die gegenständliche Erkenntnis der Welt sich nicht mehr im ontologischen Rahmen einer angenommenen Entsprechung mit ihr befindlich rechtfertigen kann, so kann sich Erkenntnis immer noch in sich rechtfertigen. Zumindest die axiomatischen Voraussetzungen für saubere Erkenntnis haben sich für die Subjekte in mentalistischer Perspektive nicht geändert. Es gilt für sie weiterhin der Satz des Widerspruches und der des ausgeschlossenen Dritten für die bewusstseinsinitiierten gegenständlichen Vorstellung über die Welt in ihrer Ordnung als universal formale Maßstäbe. Nur das die Welt nicht mehr als Gegenstand einer allumfassenden Vernunftgegenwart reifiziert werden kann. Vernunft ist lediglich noch eine im theoretisch erkennenden Prozessieren des Bewusstseins angelegte und nur unter lediglich noch hypothetisch geltenden Annahmen praktisch zu verwirklichende. Sie gilt jedoch weder noch für die Welt insgesamt, noch kann sie ein epistemologisch nach Kant reguliertes Erkenntnissubjekt einholen. Sie befindet sich ihrer Verwirklichungsbedingungen nach lediglich noch in der Reichweite eines an den nur noch hypothetisch annehmbaren Größen orientierten und die Maßstäbe seiner Praxis hieran evaluierenden Subjektes. Theorie und Praxis treten hier bezüglich ihres Vernunftbezuges auseinander, insofern wirkliche Vernunft letztlich nur noch

eine des Glaubens an ihre praktische Verwirklichung für den Menschen durch ihn sein kann. Die normativen Bestimmungen eines vernünftig anmutenden Miteinanders und dessen Entwicklung verliert hingegen seine Absicherung und Rechtfertigung durch einen Bezug auf methodisch saubere Erkenntnisvorschläge. Vernunft beansprucht Geltung daraufhin nur noch für den Bereich der praktischen Konstitution des sozialen Miteinanders.

Insofern nun hier das Subjekt zum Refugium der Vernunft, allerdings nicht in direkt hypostasierter Variante, wird, ist alles, was dieses Element seinem Bedeutungsumfang nach als Teil zu umfassen vermag, durch die in ihm liegende Vernunft bedingt. Die Potenzialität der Vernunft liegt nicht mehr in den Strukturen und Ordnungsleistungen begründet, welche in der Welt selbst walten und auf das Subjekt ausstrahlen würde, sondern lediglich noch die auf-fassenden Ordnungsleistungen des bewusstseinsinitiierten Prädizierens können in der Qualität ihrer synthetischen Strukturierung vernünftig genannt werden. Dies aber nur innerhalb eines notwendig methodisch zu begrenzenden Rahmens des Syntheseanspruches. Denn gerade der Nachweis Kants, dass die dem primär menschlichen Vernunftbedürfnis folgenden Synthesen, sollten sie hypostasierend bis zu höchsten Wesenheiten als letzte Erkenntnisgegenstände hinaufsteigen, zwangsläufig in Antinomien geraten, ist eines der primären epistemologisch-kritischen Ergebnisse der Kantschen Philosophie. Selbst der Versuch einer vollständig vergegenständlichenden Auffassung des Subjektes als der wirkliche Pol der letztlich potenziell mit Vernunft gesättigten Synthesen erscheint ihm noch problematisch, ansonsten reduzierte Kant die Bedeutung des Subjektes ja auch nicht bloß auf seine logischen Eigenschaften. Das Subjekt über welches Kant epistemologisch geläuterte Aussagen zu treffen vermag, ist nicht das ganze Subjekt in seinem Seinsgeschick verstanden, welches nur unter der Bedingung einer vollen Auslegung auch über den Sinn seines Lebens und vernunftbedingte Richtigkeitskriterien seines Handelns epistemologisch gesichertes Wissen erreichen könnte, sondern lediglich der logisch schließende und Perzipiertes ordnende Teil an ihm. Das Subjekt in der breiten Auslegung seiner existenziellen Verfasst- und Verfangenheit ist eben nicht das Kantsche.

### 3. Erkenntniskritische Voraussetzungen für eine die epistemologischen Bedeutungen von Subjekt, Sprache und Welt egalisierende Relationierung

Die bis hierher geschilderten und an markanten Exponenten der Geschichte des Wandels von Erkenntnisperspektiven herausgearbeiteten triadischen Modi stellen trotz ihrer sichtbar gemachten Varianz in den jeweiligen Verknüpfungen der Elemente Subjekt, Sprache und Welt dennoch Erkenntnismodelle dar, an denen idealtypisch einheitlich durchgehaltende Züge ihrer Erkenntnisorientierungen veranschaulicht werden können. Diese scheinen im Vergleich mit zahlreichen aktuellen Perspektiven ein markantes Merkmalsgefüge traditioneller Erkenntnisorientierung zu bilden, welches mit der Zeit seine sukzessive Erosion erfuhr und fast gänzlich, durch kritische Umgestaltungen, verschwand.

Einheitlich scheint für traditionelle Erkenntnishaltungen nämlich einerseits ein bestimmtes, sich über die bis jetzt thematisierten Erkenntnismodelle hinweg stabil haltendes Verhältnis von Theorie und Praxis zu sein. Ferner hängt hiermit, wie schon dargestellt, zu-

sammen, dass unter dem in den beschriebenen Modi noch herrschenden Vernunftedikt, jeweils eines der Elemente gegenüber den anderen eine dominantere Rolle erfüllt und die vermeintlichen Bedeutungen der anderen Elemente zu seiner primären Auffassungsweise in Dependenz stehen. Beide eben erwähnten Aspekte der Modi traditioneller Erkenntnisorientierung scheinen ferner, über den Prozess weiterer Transformationen der Trias, die mit einer Erosion der Kernmerkmale traditioneller Erkenntnisorientierungsversionen einhergeht, auf eine schrittweise Soziologisierung der Erkenntnisfrage zuzulaufen und wenigstens bei neuen Grundansichten der Sozialtheorie vollständig aufgegeben und invertiert zu werden. Hierdurch verändert sich die Basis grundlegend, auf der die Trias eine neue Konfigurationsgestalt zu finden vermag, wodurch dem sozialtheoretischen Denken notwendig eine latent transponierte Fundierung möglicher Erkenntnishaltungen in seinem somit gelieferten epistemischen Selbstverständnisspielraum erwachsen muss. Erkenntnis kann zusehends in Dependenz zu konkreten Strukturen des Sozialen Lebens und seiner historischen Ausprägungen gedacht und begriffen werden. Sie findet keinen mit vermeintlich universalgültiger Legitimität letztlich noch abzusichernden Rückhalt von allgemeinen Einsichten in Erkenntnisvoraussetzungen eines transzendentalen Jenseits sozialer Bedingungen mehr, welches dem Sozialen vorgängig vorausliegen würde. Somit geraten die Auffassungen dessen, was Erkenntnis bedeuten kann, zusehends in Abhängigkeit mit jenen auslegenden Charakteristika, durch welche man das Soziale sozialtheoretisch divers als Gegenständlichkeit zu deuten verstehen kann.

Um nun ein Verständnis davon zu mobilisieren, wie sich im Kontext einer durchgreifenden Erosion dieser Grundlagen traditioneller Erkenntnisorientierung vollkommen neu wirkende Theorietypen entwickeln mussten, welche in bestimmte Richtung weisende Neumodulierungsversuche der Trias insgesamt in ihrer epistemologischen Argumentations- und Axiomenarchitektur erforderlich machten und um auch das an ihnen einheitlich paradigmatisch wirkende Novum zu einer Darstellung zu verhelfen, werden nun folgende Themen behandelt: Es werden einige Hauptcharakteristika des allgemein erscheinenden Merkmalsgefüges traditioneller abendländischer Erkenntnisorientierung hervorgehoben. Dadurch soll offensichtlich gemacht werden, von welchen nunmehr obsolet erscheinenden epistemologischen aber auch szientistisch-methodologischen Grundhaltungen sich bestimmte neuere sozialtheoretisch relevante Ansätze, im Zuge neuerer epistemologischer Revisionen, prinzipiell zu distanzieren beginnen (a). Es wird hier darum gehen, einige Grundtendenzen von Erkenntnishaltungen hervorzuheben bezüglich derer sich traditionelle Erkenntnisorientierungen noch weitestgehend ähneln, um daraufhin verständlich machen zu können, bezüglich welcher Gesichtspunkte traditioneller Orientierungen sich, bei weiteren Transformationen der triadisch epistemologischen Konfiguration, Verschiebungen der Fixierungspunkte des traditionellen Erkenntnisinns einstellen. Bewegungen und ihre Gründe weiterführender Transformationen werden jedoch erst in den darauffolgenden Abschnitten dargestellt werden.

Von Momenten der Kantschen Bestimmung adäquater wissenschaftlicher Erkenntnis ausgehend, wird herausgearbeitet werden, worin sich zumindest eine der kategorisch wirkenden Schwierigkeiten traditioneller Erkenntnisorientierung finden lässt, die es den Wissenschaften allgemein und speziell den Sozialwissenschaften ab einem gewissen Stadium erkenntniskritischer Entwicklung letztlich versagte, dass die traditionelle Erkenntnisperspektive ihnen in kritischer Selbstzuwendung noch sauber als allgemein einen sicheren Rückhalt bietende Orientierung dienen konnte. Abhängig vom Wissenschaftstyp mussten deshalb in unter-

schiedliche Richtungen gehende Modifikationen gegenüber der traditionellen epistemologischen Grundanschauungen vorgenommen werden, die jedoch zu allgegenwärtigen Ausprägung latenter Ambivalenzen in den wissenschaftlichen Selbstbildern beitrugen (b).

Eine Zwischenphase wird anhand einiger ausgewählter Exponenten (Husserl, Frege) der neueren Philosophiegeschichte beschrieben werden, deren Anfänge man noch als solche des letzten Aufbäumens gegen den vollständigen Verlust des traditionellen Erkenntnisinns bezeichnen kann. In ihr lassen sich Varianten auffinden, welche die in Schwierigkeiten geratenen Ideale des Anspruchs auf reine Theorie und ihr klassisches Erkenntnisideal zu retten versuchten, hierfür jedoch markante Veränderungen an den epistemologischen Konzepten vorzüglich bezüglich der Elemente Subjekt und Sprach vornahmen, womit einhergehend jedoch auch der Status der Weltkomponente unter der Hand variiert wurde. Hierbei stießen sie aber letztlich an jeweilig charakteristische Grenzen, welche den weiteren Verlauf der Erkenntniskritik verschärften und eine Finalisierung der Soziologisierung der Erkenntnisfrage einleiteten, indem hierdurch die gesamte Trias letztlich einen neuen, transformierten Modus ihrer Konfiguration erfuhr. Ferner sollen im Zuge dessen einige philosophiegeschichtliche Gewährsmänner angesprochen werden, welche zu einer Verschärfung der Tendenz einer Soziologisierung der Erkenntnisfrage in der Dimension philosophischer Reflexion und damit einhergehend einer letztlich Abstandsnahme von traditionellen Erkenntnishoffnungen beitrugen (Dilthey, Heidegger). Die erwähnten Punkte werden hierbei anhand von Entwicklungsbewegungen zweier Strömungen der Philosophiegeschichte verfolgt: einmal der phänomenologisch/lebensphilosophischen und zum anderen derjenigen analytischer Sprachphilosophie bis zu ihrer Wende zur Sprachpragmatik hin (c).

Auf der Basis eines Verständnisses dieser Entwicklungen und der aus ihnen hervorgehenden epistemologischen Verschiebungen und Probleme, so meint der Autor, kann Licht auf einige Gründe und Impulse geworfen werden, welche die weitere Entwicklung der Erkenntniskritik im Allgemeinen dynamisierten und diejenigen epistemologischen Voraussetzungen vorbereiteten, welche zur Bildung dessen beitrugen, was hier provisorisch als radikale Soziologisierung der Erkenntnisfrage bezeichnet wurde. Ausgehend hiervon kann weiterleitend ein Verständnis davon gewonnen werden, wie ein an unterschiedlichen Themen hervortretendes Problembewusstsein der allgemeinen Erkenntnissituation entstand und somit theoretische Revisionsbestrebungen erzeugt wurden, welche den konzeptionellen Relationierungsmöglichkeiten der Grundelemente Subjekt, Sprache und Welt ein insgesamt gesehen vollkommen neues Konfigurationsfundament geben mussten, in welchem die Modifikationen innerhalb der zuvor erwähnten Strömungen ineinander spielen und somit begannen eine Erkenntnisatmosphäre zu bilden, welche sich in der aktuellen Phase nachmetaphysischen und /oder postmodernen Denkens insgesamt bedingend auswirkt und die Problemlage des Erkenntnisinns soziologisch sozialtheoretischen Denkens erzeugte, von der die vorliegende Arbeit ihren Ausgang nahm (d).

Letztlich sollte hieran abgelesen werden können, weswegen sich die grundlagentheoretischen Bedeutungen von Subjekt, Sprache und Welt für die soziologische Sozialtheorie insgesamt änderten und von manchen Theoretikern sogar ein ganzheitlich neuer Modus ihrer triadischen Relationierung etabliert wurde, der sich bis in epistemologische Dimensionen ihrer Reflexion hinein wirksam werdend etablierte. In Anbetracht dessen kann ferner geschildert werden, wie die den traditionellen Erkenntnisperspektiven verhafteten Auffassungswei-

sen der hier akzentuierten Elemente bei verschiedenen Theorietypen getrennt voneinander stattfindende Problematisierung und darauffolgende theoretische Neukonzeptionierungen erleben mussten, von denen ausgehend jedoch einige bestimmte Theoretiker (z.B. Foucault, Habermas, Searle) jeweils auf besonderem Wege jenen gesamten Bedeutungszusammenhang der Trias in jeweils besonderer Kontur zurückgewonnen haben. Dadurch, dass man somit kenntlich macht, inwiefern jede dieser Theorien als bestimmtes Exemplar eines generellen neuen Modustyps der Trias aufgefasst werden kann, von denen jedes unter den Gesichtspunkten einer radikalen Soziologisierung der Erkenntnisfrage hervorgehend interpretiert werden kann, findet man einen Vergleichsmaßstab. Er erlaubt eine komparatistisch-metatheoretische Auseinandersetzung mit ihren Theorien, insofern ein Verständnis der von ihnen geteilten, ihre theoretischen Auseinandersetzungen bedingenden, erkenntniskritischen Voraussetzungen entsteht, auch wenn sie, dabei von unterschiedlichen Fragestellungen und Interessen angeleitet, dennoch nicht gänzlich deckungsgleiche Theorieangebote entwickelten. Das kann allerdings erst Thema der nächsten beiden Hauptteile werden.

#### a) Zu einigen Grundzügen traditioneller Erkenntnisorientierung

Betrachtet man die Effekte der jeweiligen Konfigurationen jener triadischen Verhältnisbestimmungen zwischen Subjekt, Sprache und Welt, welche hier bis jetzt ihre exemplarische Darstellung fanden, kann Folgendes konstatiert werden: In jeder der jeweiligen Konfigurationen gründet nicht nur explizit eine bestimmte epistemologisch-philosophische Grundhaltung. Es wird gleichfalls von ihnen immer auch und in bestimmter Richtung verlaufend mehr implizit oder abgeleitet die Möglichkeit zur Bestimmbarkeit von Prinzipien rational und vernünftig erscheinender praktischer Handlungsorientierungen mitgeliefert. Sie verfügen über ähnliche Richtungsimpulse, die eine kulturelle Nutzbarmachung der errungenen epistemologischen Einsichten versprechen, um auf das gesellschaftliche Miteinander einen zum Besseren führenden steuernden Einfluss zu üben oder für dieses Orientierung zu leisten, die Vernunft sättigung verspricht. Worin gleichen sich diese Impulse in Richtung und Effekt, wenn sich doch die triadischen Konstellationen dennoch markant unterscheiden?

Abhängig von der jeweiligen epistemologisch-kritisch bestimmten Begrenztheit des denkbaren Raumes, den ein jeder der bis hierhin beschriebenen Modi seiner jeweiligen Vernunftvariante bewahrte, konnten die unter dem Vernunftedikt seiner Möglichkeit nach stehenden Erkenntnissynthesen auch immer Maßstäbe der ethisch-praktischen Orientierung mitliefern und somit eine ethisch wirksame und handlungsanleitende Wertorientierung im allgemeinen gewährleisten. Die jeweiligen Vernunftperspektiven entfalten hier, immer vom vorzüglichen Primat einer vorzüglichen Bestimmung von Kriterien theoretischer Beurteilungs- und Rechtfertigungs-rationalität ausgehend, Auswirkung auf Maßstäbe zur Bestimmung praktischer Rationalität und gewährleisten hypothetisch zumindest die Potentialität zu einer Vernunftrealisierung im Zuge des synthetischen Zusammenschlusses beider Aspekte. Hierbei ist das kognitiv-theoretische Moment einer zur adäquaten Erkenntnis geläuterten Orientierung jedoch immer jenes, welches das praktische Moment bedingend wirkt.<sup>197</sup>

---

<sup>197</sup> Vgl. hierzu z.B. auch: Habermas, Jürgen (1974). *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main. S. 307-308.



Das dies so erscheint, ist der Begebenheit geschuldet, dass die bis jetzt beschriebenen Modi es in vergleichbarer Weise vermochten, in einem der hier als relevant behandelten Elemente, ein Refugium für die Möglichkeit einer zwar vorwiegend theoretisch orientierten aber insgesamt in sich geschlossenen Vernunftakzentuierung zu bewahren.

Versteht man unter Vernunft eine Kraft oder Erfahrungsform, welche die gesamten, für den Menschen in theoretischer und praktischer Hinsicht sinnhaft Bedeutung besitzenden Weltinhalte einheitlich und nach universalen Prinzipien ordnet, so verkoppelt sie ein theoretisches Erkennen der Welt mit nach vernünftigen Prinzipien orientiert gesteuerten Formen des Handelns und Entscheidens unter Einheit bildenden universalen Maßstäben. Diesbezüglich steht bei den beschriebenen Modi, trotz ihrer Unterschiede, eine als angemessen vorgestellte Praxis nun immer in einem Ableitungsverhältnis zu einer interpretiert adäquaten Erkenntnisweise. Dies gilt, da von einem Denken in den bisher behandelten Modi angenommen wird, nur unter der Bedingung einer von Fehlerquellen befreiten Auffassung von Weltgehalten im Erkennen würde sich ein richtiges und an sie angepasstes Handeln gewährleisten lassen, da hierdurch die Welt in adäquater Bedeutung für ein auf sie vernünftig gerichtetes Handeln angemessen aufgefasst wird (hierbei ist es jedoch irrelevant, ob man Welt nur in phänomenaler Repräsentation des Dings-an-sich als gegeben versteht oder allgemeine Prinzipien des Seinsgrundes von Seiendem selbst als transsubjektive und der transzendenten Welt entthobene Prinzipien ausweisen zu können meint).

Die Identifikation angemessen erscheinender Kriterien und die Aufklärung und Ausschaltung kritisch unreflektierter Fehlerquellen für die, eine Weltzuwendung liefernden, Erkenntnisleistungen wird hier weniger gedeutet aufgrund einer bewusst antizipatorisch zuvor entworfenen Vorstellung einer vernünftig erscheinenden Praxis im Vergleich zur bestehenden, sondern vorzüglich immer eine vernünftig erscheinende Praxis in Abhängigkeit von einer nicht fehlgeleiteten Erkenntnis gedeutet. Beziehungsweise gilt eine an logisch und methodisch angemessener Rationalität bestmöglich geschulte und orientierte Praxis als antizipiertes regulatives Ideal für ein mögliche Anomien und Pathologien umschiffendes Glücken nicht nur der theoretischen Erkenntnis, sondern auch des zwischenmenschlichen Miteinanders. Man könnte sagen, dass sich für diese Modi, das im sozialen Kontext als problematisch Empfundene, vorwiegend dadurch destillierte und bloßstellte, indem sich im Zuge epistemologisch-kritischer Revisionsanstrengungen erst die logischen und methodologischen Fehlleistungen bei der Ausbildung von solchen die Alltagsmeinungen unterfütternden und das alltäglich soziale Miteinander mitbestimmenden Dogmen zeigten. Es entwickelte sich also zusehends ein methodologisch und epistemologisch geschärftes Bewusstsein kontinuierlich dadurch fort, indem die Konstitutionsformen und Grundprinzipien kulturell sedimentierter und traditionell hingenommener Welterschließungsweisen kritisch auf ihre epistemologische Angemessenheit hingehend reflektiert wurden und somit die Gründe einer kulturellen Befangenheit im Wissen offengelegt und eine sich verstärkt von den lebensweltlichen Alltagsanschauungen abspaltende Sphäre methodologisch geläuterter Welterschließung, im Zuge begründend kritischen Hinterfragen der konstitutiven Ursprünge von Irrtümern, etablierte.

Letztlich soll diese Sphäre jedoch aber auch wieder auf die richtiggehende Orientierbarkeit des alltäglichen Leben zurückwirken. Es geht hier also, bezogen auch auf die praktische Wirksamkeit der Erkenntnismodelle, hauptsächlich um die Entbindung der Subjekte von unhaltbar erscheinenden sozialen Vorgegebenheiten und ihren subjektiven Befangen-

heiten qua der Steigerung ihrer Ratio für ein gelingendes Zusammenleben. "Selbstverschuldete Unmündigkeit" z.B., ist Effekt der unkritischen Akzeptanz weltanschaulicher Perspektiven, die erkenntnistheoretisch kritisch gewonnenen Maßstäben nicht standhalten, sondern nur im Rahmen eines blinden Glaubens von Bestand sein können. So kann man den allgemeinen antiken und traditionell-modernen, auf eine gesunde Praxis zielenden Impetus von Kritik vielleicht als die Reifung der Subjekte durch theoretische Schulung bestimmen. Ein Rationalitätsgewinn gilt, in der Perspektive auf theoretische Welterschließung, unmittelbar immer auch als Steigerung der Qualität des Sozialen.<sup>198</sup>

Dies veranschaulichend kann man knapp sagen, dass beispielsweise für die Aristotelische Ontologie in praktischer Hinsicht gilt: Die Schulung an den von Aristoteles erkannten logischen Maßstäben der in der Welt als verankert gesehenen Vernunftprinzipien, befähigt das Subjekt erst dazu, seinen adäquaten Platz in der vernunftdurchdrungenen Weltordnung zu erkennen und daraufhin sein Handeln mit ihr in Übereinstimmung zu bringen, auf dass es selbst der allseits wirkenden Vernunft gemäß geordnet und zielgerichtet und nicht flutterhaft in seinem Handeln werde und sich daraufhin auf den Weg des allgemeinen Werdens eines vernünftig Seienden begeben. Gut geschultes Erkenntnisvermögen ist hier immer auch eines, das dem Handeln der Einzelnen als Einzelne und im Miteinander eine gewisse Notwendigkeit verleiht, die daraufhin diskursiv gerechtfertigt werden kann, und transportiert hierdurch auch gesellschaftsrelevante politische Konsequenzen.

Bei Kant sind die Voraussetzungen, an denen sich ein in sittlicher Hinsicht angemessenes Handeln wenigstens hypothetisch zu orientieren hat, zwar selbst nicht erkenntnistheoretisch abgesichert und letztgültig beweisbar. Die subjektiven Abwägungsanstrengungen des eigenen alltäglichen Handelns jedoch, sollte sich das Subjekt in seinem Vernunftbedürfnis erst einmal zur Orientierung seines Handelns an die umfassende Synthesen gewährenden hypothetischen Größen einer Immanenzmetaphysik (Gott, Welt, Seele) binden, bleibt auch weiterhin an die kritisch ausgewiesenen methodologischen Gütekriterien des Urteilens und Schließens in ihrer kritischen Grundhaltung gebunden, damit sie angemessen bleiben.<sup>199</sup> Nur die naiv

---

<sup>198</sup> Ähnliche Trennungen von Paradigmen in der Philosophiegeschichte, wie diejenigen, welche hier unter einem eigenständigen Gesichtspunkt transparent zu machen versucht wurden, findet man natürlich auch bei anderen Autoren (vgl. z.B. Martens, E.; Schnädelbach, H. (1985). *Grundkurs Philosophie*, Heidelberg. S. 37-76). Der Autor der vorliegenden Arbeit verwendet den Begriff "Epistemologie" hier allerdings etwas weiter gefasst als es manch andere zur Herausstellung der Verschiedenheiten tun, die unterschiedliche Phasen in der Erkenntnisgeschichte kennzeichnen sollen. Oft wird z.B. von der erkenntnistheoretischen Phase der Moderne einerseits gegenüber der älteren metaphysischen in der Antike und während des Mittelalters und andererseits der neueren sprachphilosophischen gesprochen, um dadurch anzuzeigen, dass ein bewusster und zielgerichteter Fokus auf die kritische Auseinandersetzung mit den methodologischen Grundannahmen und dadurch das Interesse an einer konstant revisionistisch verfahrenen Verbesserung der Erkenntnisorientierung eigentlich erst mit der Moderne einsetzte. Auch, wenn es während der Antike noch keine Erkenntnistheorie im eigentlichen modernen Sinne, als bewusst vollzogene eigenständige Aufgabe der Philosophie verstanden, gab, sondern die Modifizierung der Erkenntnisgewinnung vorwiegend mehr indirekt über in konkurrierenden Gegenstandsbeschreibung auftauchende Probleme logischer Vereinbarkeit verlief, verfügte die antike Metaphysik dennoch – so wurde es hier in Darstellungen zu bringen versucht – über ein eigenständiges erkenntnistheoretisches Profil im Vergleich mit den anderen Modi. Insofern wird der Begriff "Epistemologie" hier mehr in Perspektive auf diese Profile angewendet und weniger zur Spezifizierung nur eines bestimmten Modus.

<sup>199</sup> "wir gehen in der *metaphysica specialis* über die theoretische Erkenntnis von Gegenständen, die unseren Sinnen gegeben werden mögen, zur Erkenntnis des Übersinnlichen hinaus, das wir als praktische Vernunft sind und das zu vollziehen uns geboten ist; und wir erheben uns zu dieser Erkenntnis, indem wir in ihren Kontext unsere vernünftigen Gedanken über Gott, die Welt und die Seele integrieren – nicht als Gegenstände einer vermeintlichen Erkenntnis, wohl aber als Gedanken über Gegenstände eines Für-wahr-haltens, das vor der Unbedingtheit unserer sittlichen Einsicht bestehen kann und im Interesse der Willensbestimmung aus solcher Einsicht

hingenommene Seinsgeltung dieser Größen wird erkenntnistheoretisch als Fehlleistung erkannt und kritisch inhibiert. Dennoch sind sie als hypothetische Größen notwendig, um dem praktischen und sittlichen Handeln eine Instanz letzter Bezugsquellen und Reflexionspunkten zu vermitteln, über welche es sich vernunftorientiert den Zielpunkt einer sinnhaft erscheinenden und somit wirklich an eine praktische Vernunftorientierung gebundene Abwägungssynthese noch erschließen kann. Man muss sich in einem praktischen Vernunftinteresse stehend vielmehr also im Sinne eines rationalen Glaubens zu ihnen bekennen, als einfach unreflektiert auf sie zu rekurrieren, damit das rationale Handeln wirklich aus emanzipierter Entscheidung und Entschluss hervorgeht. Für ein potenziell vernünftig orientiertes Miteinander müssen diese Größen also als Ausgangs- und Zielpunkte in regulativ wirksamer Geltung stehen bleiben können, um synthetisch-apriorisch allgemeine Handlungspflichten und Prinzipien daraus ableiten zu können, welche das menschlich affektuelle und naturnahe Streben und Begehren, vermittelt rationaler Einsicht in ihre Geltung, auch bis zur freiwillig entschiedenen Enthaltung und somit aus wirklicher Freiheit getroffenem Willen transzendieren. Das menschliche Miteinander wird somit vom Konzept her vor affektuellem Vereinzelung der Subjekte bewahrt, um ihnen die Möglichkeit umfassend praktischer und rational orientierter Kooperation als Basis einer Vernunftrealisierung in der Praxis zu geben. Auch hier bleibt also die vorausgesetzte erkenntnistheoretische Schulung der Subjekte Bedingung einer gesunden Praxis, da man hierdurch die zur praktischen Vernunft leitenden Potenziale des Menschen entfaltet und er sozusagen dadurch auch erst, primär als apriorisches Verstandes- und Vernunftwesen begriffen, zu sich selbst und zur Bildung von subjektiven Voraussetzungen vernünftiger Vergemeinschaftung kommen kann.

b) Aporien szientistischer Orientierung: Wenn das Erkenntnissubjekt zur wissenschaftlichen Gegenständlichkeit wird

Dieses sich über die beschriebenen Modi hinweg, auch in seiner Richtung, stabil haltende Verhältnis von Theorie und Praxis, mit seinem Primat der Theorie, begann sich in dem Moment der erkenntniskritischen Geschichte schrittweise zu ändern, als über den Prozess, der in eine bestimmte Verfahrensweise geratenen wissenschaftlichen Wissensgewinnung hinweg, Ansichten auftauchten und sich etablierten, welche die philosophische Reinheit und potenziell erfassbare Idealität in den Auffassungsweisen derjenigen Elemente beschädigte, die ein Vernunftinteresse, in welcher Form auch immer, für den Menschen zu verankern fähig waren. Es scheint nun so zu sein, dass die traditionelle philosophische Erkenntnisorientierung mit der Zeit an eine Grenze gelangte, an der ihre Unhaltbarkeit selbst epistemologische Offensichtlichkeit gewann und ab der sich auch das theoretisch fassbare Verständnis der klassischen Theorie-Praxis-Relation, die trotz des Wandels der verschiedenen beschriebenen Modi noch eine Zeit lang von Bestand war, veränderte.<sup>200</sup>

---

voll, wenn auch nicht 'subjektiv', gerechtfertigt ist." Vgl. Fulda, H. F. (1997). *Metaphysik bei Kant*, in: Hg. Klenner, H. u.a. *Repraesentatio mundi*, Köln. S. 25.

<sup>200</sup> Diesen Umbruch und einige seiner Effekte ansprechend sagt Habermas: "Der Anspruch mit dem sich einst Theorie auf Praxis bezog, ist apokryph geworden. Anstelle einer Emanzipation durch Aufklärung tritt die Instruktion der Verfügung über gegenständliche oder Vergegenständlichte Prozesse. Die gesellschaftlich wirksame Theorie ist nicht mehr an das Bewusstsein zusammenlebender und miteinander sprechender, sondern an das

Auf der Basis eines verständigen Nachvollzuges einiger der Gründe *für* eine und der Konsequenzen *von* einer totale/n Auflösung dieser traditionellen Erkenntnisorientierung, die sich in gewisser Weise in der geschilderten Theorie-Praxis-Relation und ihrem Vernunftedikt Ausdruck verschafft, lassen sich, so meint der Autor der vorliegenden Arbeit, Erkenntnisse gewinnen, welche Antwort auf unabdingbar klärungsbedürftig erscheinende Probleme einerseits der spezielleren aktuellen sozialtheoretischen Situation und andererseits verwoben hiermit für die Erkenntnisfrage generell versprechen und die schlussendlich in dem Phänomen einer radikalen Soziologisierung der Erkenntnisfrage zu kumulieren scheinen.

Kants Kritik an dogmatischer Orthodoxie, mit ihrer Tendenz dazu, vorgestellte Gegenständlichkeiten unangemessen zu hypostasieren, ist beispielsweise ja selbst schon das Produkt eines Erkenntnistrebens, welches die naiv vergegenständlichte Vernunftverortung der antiken Ontologie aber auch der reinen Metaphysik des Mittelalters in der Welt oder in Gott unmöglich macht. Sein Standpunkt desavouiert die Möglichkeit zur theoretischen und methodologisch legitimierten Darstellung einer im Denken vergegenständlichten Vernunft und den von ihr notwendig als bedingt gedachten Ordnungsstrukturen. Nur unter dem primär praktischen Interesse einer nach Notwendigkeit verlangenden Handlungsorientierung und der dafür benötigten vorsichtigen Lockerung jener von ihm kritisch ausgewiesenen Begrenzungen des theoretisch angemessen Aussagbaren, zum Zweck einer möglichen gelingenden Praxis, gibt es ein zurückgewinnbares Realisierungspotenzial von Vernunft in einer – man könnte vielleicht sagen –, dem von ihm identifizierten generell menschlichen Vernunftmotiv geschuldeten, rein praktischen Metaphysik. Für die Wissenschaften hingegen bleibt dieser Weg versperrt, da sie dadurch unlauter, kritisch begründete, Grenzen überschreiten würden.

Darin steckt aber gerade eine erst späterhin offensichtlich gewordene paradoxe Konsequenz für alle Wissenschaften, die sich mit dem Menschen als Kultur- und nicht nur Naturwesen beschäftigen wie auch eine latente für diejenigen, die sich auf das positiv Erfahrbare objektivistisch konzentrieren.

Für die ersten resultiert die paradoxe Situation aus Folgendem: Sie beschäftigen sich mit Phänomenen, deren Möglichkeit zu einer Erklärung scheinbar die Annahme eines transzendenten Subjektes voraussetzt, sollte man ihre Konstitution denken können wollen. Zugleich dürften sie ein solches Subjekt letztlich aber eigentlich nicht wirklich schlichtweg präsumieren, wollten sie dem die Wissenschaftlichkeit im Allgemeinen auszeichnenden Hypostasierungsverbot gegenüber Annahmen von Entitäten gehorchen, deren theoretische Seinsgeltung sich nicht in empirisch zumindest kontrollierbare Naturkausalität auflösen lässt. Ihre Problemgegenstände verfügen ja vermeintlicher Weise über Ordnungsfunktionen, die erst einmal nur verständlich erscheinen, legte man ihrer Ausbildung ein, nicht natürlich erscheinende Ordnungen schöpferisch zu Stande bringendes, Subjekt zu Grunde. Und als ein solches galt lange Zeit eben ein transzendentes im Sinne Kants oder Descartes, mit seinem Vermögen zur Rationalität und zur Kausalität aus Freiheit. Insofern sich jedoch Wissenschaften (wie z.B. die Soziologie), welche sich mit dem Sozialen als Gegenstand beschäftigen, von Kant aus betrachtet, den gleichen Kriterien zu unterstellen haben, welche Naturwissenschaften anleiten, wollten sie den Anspruch sauberer Erkenntnis wahren, müssten sie das Verständnis eines po-

---

Verhalten hantierender Menschen adressiert. Sie verändert als eine Produktivkraft der industriellen Entwicklung die Basis des menschlichen Lebens, aber sie reicht nicht mehr kritisch über diese Basis hinaus, um das Leben selbst, und für es, auf eine andere Stufe zu heben." Vgl. Habermas, Jürgen (1974). *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main. S. 308

tentiell zu schöpferischen Leistungen und zur Kausalität aus Freiheit fähigen, sozialen Akteurs empirisch ableitend bestätigen. Der Horizont wissenschaftlich empirischer Erfahrung ist jedoch derjenige, aus dem die kausale Durchdrungenheit von Geschehnissen nicht wegzudenken ist, wodurch alles innerweltliche als determiniert bewirkt anzusehen und zu interpretieren ist. Dies gilt schon, aufgrund der transzendentalphilosophisch ausgelegten Art der funktionalen Ordnungsbildung von anschaulichen Erfahrungen durch die transzendentalen Kategorien und Anschauungsformen des Verstandes, wie sie Kant destillierte. Richtet sich jedoch der Verstand, in dieser Zurichtung, auf das Subjekt und mit ihm zusammenhängende Phänomene als Objekt, so negiert er in dieser Zuwendungsform die transzendente Eigenständigkeit des Subjektes und löst es in einen Bestandteil der durch Kausalität durchwalteten Natur auf. Das transzendente Selbstverständnis eines Subjektes als Erkenntnissubjekt, wie es von Kant abgeleitet werden kann, muss sich selbst zu Fall bringen, richtet man sich, im Kontext dessen, was Kant als adäquate Form wissenschaftlicher Erkenntnis noch legitim stehen lässt, auf Phänomene aus, in denen das Subjekt selbst zum wissenschaftlichen Erkenntnisobjekt werden muss.

Auf dem philosophischen Niveau der Reflexion über die Erkenntnisbedingungen überhaupt und der Übertragung ihrer Ergebnisse auf Probleme praktischer Philosophie mag diese Anomalie nicht zu durchdringend gewirkt haben, zumal Kant noch primär unter dem Primat der Repräsentanz naturwissenschaftlicher Erkenntnis für wissenschaftliche Erkenntnis generell dachte und Fragen des Sozialen noch vorwiegend in das Gefilde praktischer Philosophie fielen. Wenn sich die so spezifizierte wissenschaftliche Erkenntnisform jedoch das Subjekt selbst und solche mit seiner Existenz zusammenhängenden Phänomene zum Gegenstand szientistisch kalibrierter Erkenntnis nimmt, muss es zu performativen Widersprüchen kommen, die eine Diskrepanz zwischen dem wissenschaftlichen Selbstverständnis des praktisch erkenntnisorientierten Wissenschaftlersubjektes und den Konsequenzen seiner wissenschaftlichen Ergebnisse bezüglich des hierdurch in Frage zu stellenden Selbstverständnisses erzeugt: Unter den Anforderungen legitimer wissenschaftlicher Erkenntnis nach Kant, verlieren Sozialwissenschaften die Phänomenqualität ihres regionalontologisch besonders ausgewiesenen Gegenstandsbereich, insofern dieser in manchen Strömungen die Existenz eines transzendentalen Egos präsumieren muss; aus der Warte der derart legitim erscheinenden wissenschaftlichen Erkenntnisorientierung heraus, muss sich jedoch jedweder Erkenntnisanspruch bis zum radikalen Skeptizismus hin relativiert, wendet man die unter ihr erzeugbaren Ergebnisse auf die Eignung des Subjektes zur Erkenntnisgewinnung selbst an. Ein Erkenntnisoptimismus wissenschaftlicher Kalibrierung kann, vor diesem Kontext, nur als spekulativer und unaufgeklärter Wahrheitsglaube aus selbstverschuldeter Unmündigkeit erscheinen, insofern die radikale Konsequenz, der szientistischen Zurichtung des Subjektverständnisses in ihrer Objektkonfiguration, notwendig dazu beiträgt, die Erkenntnisleitungen der Wissenschaftssubjekte als kontingente, da determiniert bewirkte, zu verstehen. Hier ist man dann aber mit der Frage konfrontiert, wie man, wenn die wissenschaftliche Erkenntnis noch in einem transsubjektiven Determinationszusammenhang verfangen vorgestellt werden muss, dieser selbst objektiv erkannt werden könne, wäre ein Subjekt nicht dazu in der Verfassung sich zumindest in Spuren von ihm frei machen zu können und somit mehr transzendentales Subjekt zu sein, als es in wissenschaftlicher Betrachtung legitim zulässig wäre. Diese Aporie führt zu Problemen des zweiten Wissenschaftstypus.

Für die zweite Gruppe der Wissenschaften gilt: Sie wollen Erklärungen nomologischer Qualität erreichen und sehen das Erkenntnissubjekt dafür in ihrem unmittelbaren Selbstbild auch als eines an, dessen kognitive Qualifikation es irgendwie zulassen soll, sich von jeder natürlichen Determination zu distanzieren, damit ein wirklich die Sachverhalte objektiv aus der Vogelperspektive beobachtender Blick überhaupt als möglich erscheint. Gelangt der Mensch als Erkenntnisobjekt hingegen in diesen Blick, vermag man nicht mehr zu erahnen, wie es überhaupt ein Mensch und auch dann, wenn er Wissenschaftler sein sollte, es zu Wege bringen könnte, sich als ein vollkommen durch Exterioritäten eines größeren sozialen Zusammenhanges durchwirkter Moment über diesen beobachtend zu erheben, damit die beabsichtigte wissenschaftliche Qualität der Erklärung gewährleistet wäre. Obwohl sie, um wissenschaftlich sauber verfahren zu können, also ein transzendentes Subjekt als potenzielles Objekt der Erkenntnis negieren müssen, benötigen sie dennoch das Selbstverständnis eines wie auch immer gewährleisteten transzendentalen Subjektes, damit sie zielsicher tätig sein können und ihr wissenschaftliches Selbstverständnis nicht relativieren. Auf Ähnliches spielt z.B. ebenfalls Habermas an, wenn er bezüglich der objektivistisch orientierten Wissenschaften sagt:

Die Wissenschaften haben von der Philosophie eines zurückbehalten: den Schein reiner Theorie. Er bestimmt nicht ihre Forschungspraxis, bloß ihr Selbstverständnis. [...] Es macht ja die Ehre der Wissenschaften aus, ihre Methode unbeirrt, ohne Reflexion auf das erkenntnisleitende Interesse anzuwenden. Indem die Wissenschaften methodologisch nicht wissen, was sie tun, sind sie ihrer Disziplin um so gewisser, das heißt: des methodologischen Fortschritts innerhalb eines nicht problematisierten Rahmens. [...] Sobald der objektivistische Schein ins weltanschaulich Affirmative gewendet wird verkehrt sich die Not des methodologisch Unbewußten in die zweifelhafte Tugend eines szientistischen Glaubensbekenntnis.<sup>201</sup>

Dieser Schein reiner Theorie hängt gerade mit Residuen einer noch fundamentalistisch ausgerichteten Erkenntnisvorstellung in den Wissenschaften zusammen, die das Subjekt des Wissenschaftlers für sein Selbstbild weiterhin latent transzendental sein lässt und ihnen deshalb eine unmittelbare Präsenz unbedingter Geltungseinsicht, z.B. in die logischen Voraussetzungen wissenschaftlichen Urteilens, beschert. Er geht daraus hervor, dass die methodologisch-normativen Grundlagen ihrer Wissenschaftlichkeit eher unhinterfragt als apodiktisch abgesichert, jedoch tatsächlich nur in tradiertem Hintergrundintuition ihrer Geltung inkorporiert, erscheinen und bestmögliche eingelebte Evidenzen (also keine wirklich kritisch ausgewiesenen) darstellen. Zur Auffindung solcher Voraussetzungen reiner Theorie ist allerdings nur ein sich potenziell von seinen externen Bedingtheiten als auch subjektiven Verzerrungen befreien könnendes rationales Subjekt verfasst. Nur geraten eben oft die Forschungsergebnisse, gerade wenn sie sich in dieser Disziplin auf eine Erfassung des Menschen anwenden lassen, uneingestanden mit dem Selbstbild des diese Disziplin durchsetzenden Subjektes in Widerspruch.

Im Kern stellt sich das Problem folgendermaßen dar: Beginnt man das menschliche Wesen wie auch all jene aus ihm hervorgehend gesehenen Phänomene (z.B. Kultur, Kunst, Wissenschaft, Gesellschaft usw.) als aus naturwüchsigen Wirkungen heraus entstandene Gegenstände zu betrachten, dem Menschen also nicht einen transzendental möglichen

---

<sup>201</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (1969). *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main. S. 165.

Selbstseinsstatus zu belassen, so wirkt immer etwas ihm Fremdes und außerhalb seines Selbst liegendes Größeres durch ihn hindurch und macht ihn zu dem, als der er konkret erscheint. Ist er jedoch somit notwendig determinierter Teil eines größeren Zusammenhanges, wie könnte er dann die kognitive Unabhängigkeit und Distanziertheit erlangen, die er benötigte, um auf den Gesamtzusammenhang einen zu wirklicher Erkenntnis fähigen Blick werfen zu können?

Das funktioniert nur, wenn die Erkenntnisleistungen auf einem illusorischen Selbstverständnis fußen. Ausgehend von den empirisch-positivistisch gewonnenen Daten bezüglich der Verfasstheit menschlicher Existenz, die den Menschen automatisch in Determinationszusammenhänge verstrickt erscheinen lassen, bildet man Theorien mit Allgemeinheitsanspruch, welche nunmehr transzendente Bedingungen des menschlichen Seins in vergegenständlichten Größen außerhalb des Menschen erkennen zu können glauben. Damit der derart Wissenschaft betreibende Mensch jedoch die Gesamtsituation menschlicher Bedingtheit objektiv zu denken vermag, muss er selbst sich diesem vermeintlich erkannten Zusammenhang im Zuge seiner Erkenntnis enthoben wähnen. Er verschiebt nun so das nur reiner Theorie zugänglich erscheinende Transzendente z.B. ins mundane Außerhalb des Menschen und befreit sich zugleich von allen von ihm erkannt geglaubten Bedingtheiten menschlicher Existenz in seinem Selbstbild, um hierdurch das Ursprungsdenken reiner Theorie, obschon unter Metaphysik kritisierenden Maßstäben stehend, zu erhalten.<sup>202</sup>

Aus dieser mehrseitig schizophrenen Situation wissenschaftlicher Orientierungen, entwickelte sich eine Erkenntnisdynamik, die insgesamt Ergebnisse erzeugte, welche die Unbedingtheitsannahme methodologisch-wissenschaftlicher Orientierung zwar oft uneingestanden aber letztlich vehement für die Sozialwissenschaften in Frage stellte und dadurch zur Situation einer radikalen Soziologisierung der Erkenntnisfrage erst einmal in klarer Offensichtlichkeit auf dem Niveau philosophisch epistemologischer Reflexion für manche Wissenschaftsfelder hinführt. Einige Bewegungen und Merkmale theoretischer Konsequenz dieser zur "Soziologisierung" hinführenden Entwicklung in der Dimension philosophischer Reflexion sollen nun herausgearbeitet werden.

### c) Philosophische Transformationsbewegungen in Fortführung

#### *1. Lebensphilosophische und phänomenologische Schritte zu einem Denken historisiert sozialer Intersubjektivität von Sinnkonstitution und Erkenntnis*

##### *1.1 Andeutung: Diltheys lebensphilosophische Relativierung okzidentaler Rationalität*

An dem für die Geistes- und Sozialwissenschaften so wichtigen Methodenstreit während des Übergangs vom 19. zum 20. Jahrhundert treten die erwähnten Spannungen und ihre Effekte für die Sozialtheorie und die Philosophie klar hervor. Einige Geistes- und Kulturwissenschaft-

---

<sup>202</sup> Treffend hat dieses Problem z.B. Foucault über seine Darstellung des Charakters der empirisch-transzendentalen-Doublette anhand der Themen Arbeit, Leben, Sprache in den Humanwissenschaften herausgearbeitet (vgl. Foucault, Michel (1974). *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main. S. 367-413).

ler wie auch Vertreter der Philosophie, die sich nicht den naturwissenschaftlichen Ansprüchen beugten, sahen sich gezwungen, zum Schutz ihrer Disziplin und der von ihnen als besonders vermeinten Gegenstandsqualität ihrer Phänomene, die Eigenständigkeit einer hermeneutischen Methode gegenüber der nomologisch-reduktionistischen der Naturwissenschaften zu rechtfertigen. Denn, um einen möglichen Bezug und wissenschaftlichen Zugang zu den in der kulturellen Sphäre liegenden Forschungsobjekten mit ihren Gehalten ideeller Wertbindungen gewährleisten zu können, bedurfte es einer Methodologie, die es zugleich schaffte, die Besonderheit der Gegenstandsklasse kultureller Phänomene, entgegen einer möglicherweise auch radikal naturalistisch geprägten Perspektive, zu wahren und dennoch einen zumindest moderaten erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnisanspruch aufrechtzuerhalten (bzw. einen philosophischen gegenüber dem wissenschaftlichen als fundamentaleren zu rechtfertigen). Kurz, es ging darum, die Autarkie der eigenen Disziplin (bzw. dem Status philosophischer Reflexion und Begründung von Wissenschaft überhaupt) im Kontext sich dominant neu in Frontstellung bringender Wissenschaftsstandards zu gewährleisten, indem eigene Standards, die dem Forschungsgegenstand (oder der philosophischen Reichweite der Problembehandlung) angemessen erscheinen, formuliert wurden. Dies natürlich unter dem Bewusstsein, dass eine z.B. positivistische oder radikaler naturalistische Kalibrierung nicht hinreichte, das Wesentliche der eigenen regionalontologischen Gegenstandsklasse einzufangen zu können.

Da nun aber ein Grund für die Notwendigkeit dieser Gegenwehr z.B. auch schon in der Ambiguität des philosophisch aufgefassten transzendentalen Subjektes selbst aufgefunden werden kann, konnte dies nicht geschehen, ohne dass die substanzielle Auffassungsweise dieses Subjektes sich selbst dabei wandeln musste. Denn, wie beschrieben, es führt – erkenntnis-kritisch sich auf die transzendentalphilosophisch zu dieser Zeit als lauter ausgewiesenen Erkenntnismaßstäbe beziehend – eigentlich kein direkter Weg daran vorbei, die Auffassungsweise des Subjektseins generell, auf dem eine kulturwissenschaftliche Zuwendung zum Sozialen aufrucht, von einer Auflösung in eine naturdeterministische Betrachtungsform fernzuhalten. Deshalb ging tendenziell, ohne hier auf genauere Einzelheiten eingehen zu können, mit der Explikation einer verstehenden Methode der Geisteswissenschaften ebenfalls eine Modifikation des gegenstandstheoretischen Subjektverständnisses für die sozialwissenschaftliche Orientierung einher. Es konnte ja hierbei nicht um das zum Zweck einer geläuterten Erkenntnisjustierung philosophisch bestimmte transzendente Subjekt gehen (bzw. musste sich ein solches selbst variieren, um den erwähnten Aporien auf philosophischer Ebene begegnen zu können), sondern es musste ein Subjektverständnis etabliert werden, welches den Menschen und das von ihm in Abhängigkeit stehend gedacht Soziale in der ganzheitlichen Verfasstheit seiner/ihrer lebensweltlichen Existenz und ihrer Zusammenhänge wahrzunehmen fähig ist, um somit die Mannigfaltigkeit und Diversität kultureller Phänomene überhaupt einzufangen zu können.

Man könnte sagen, dass es hier um die Etablierung einer gegenstandstheoretischen Auffassungsweise des Subjektes ging, welche es nicht primär philosophisch nur als Verstandes- und Vernunftwesen deutet, auch wenn diese Dimension der Ausdeutbarkeit philosophisch weiterhin Relevanz besaß. Vielmehr gilt ihr sein Verstandes- und Vernunftvermögen als nur ein Aspekt menschlichen Miteinanders neben denen seines Gefühls- und Begehrungslebens und eventuell seiner Leiblichkeit, aus deren Wechselspiel miteinander bei Menschen in Gegenseitigkeit sich etwas bildet, was die kontingente Einheitlichkeit kultureller Identitäten



aufweist und in das man sich, im kulturwissenschaftlichen Interesse befindlich, verstehend-rekonstruierend hineinversetzen kann. Ein in diese Richtung weisendes Projekt findet man z.B. in der Diltheyschen Lebensphilosophie begründet.<sup>203</sup>

Bei Dilthey kann man schon einen Umschwung der Subjektauffassung im Zusammenhang des auf Kultur bezogenen Wissenschaftsbetriebes bemerken, der direkt generelle Konsequenzen für eine Grundlegung einer neueren sozialtheoretisch brauchbaren Subjektauffassung zeitigen sollte und indirekt auf die Erkenntnisperspektive zurückwirkt.<sup>204</sup> Denn auch, wenn sich Dilthey an den Kantschen epistemologischen Maßstäben zur Spezifizierung kulturwissenschaftlicher Methode anfänglich noch orientiert, gewinnt er einhergehend mit seiner Auseinandersetzung ein für ihn allgemeingültiges Subjektverständnis in Abgrenzung zu Kant. Für dieses bedeutet das idealiter vorgestellte transzendente Subjekt Kants mehr ein konstruiertes Abstraktum, das in der Reinheit der transzendentalphilosophischen Auslegung als lebenswirkliche Existenz eher unwahrscheinlich ist, bzw. ein nur mögliches Produkt des kulturgeschichtlichen Wandels darstellt.<sup>205</sup>

Als kulturwissenschaftlich wirklich greifbarer Sachverhalt tritt vielmehr nicht ein Subjekt in den Fokus, das quasi voraussetzungslos dem Ideal an Rationalität und Autonomie gleich kommt, sondern sich im Zuge lebensweltlicher Intersubjektivität in der Gesamtheit seiner kognitiven Vermögen, seiner emotionalen Dispositionen und auch seines Wollens – kurz, dem Funktionskreis seiner insgesamt Sinn und Bedeutung stiftenden Intentionalität – als ein wirkliches Selbst (relativ auf eine bestimmte Kulturprägtheit bezogen) erst herausbildet und das verstrickt ins reziproke Miteinander auch all das kulturwissenschaftlich Relevante als Formen gemeinschaftlicher Objektivationen in wechselseitig ablaufenden Ausdrucks- und Verstehensprozessen konstituiert.

Sieht man jedoch dergestalt alles Kulturelle und somit die symbolischen und institutionalisierten Strukturen erkenntniskritisch normierter Wissenschaftlichkeit selbst als Produkt des geschichtlichen und intersubjektiven Aufbaus und Wandels von Objektivationen geteilter Lebenswirklichkeit, so erscheinen die wissenschaftlichen Normen als historisch kontingent und verlieren daraufhin ihre als universal veranschlagte Geltung. Hier tritt also schon bemerkbar die Tendenz zur radikalen Soziologisierung der Erkenntnisfrage hervor, insofern die Wissenschaftsmaßstäbe im Allgemeinen als eher nicht notwendige, aus dem Prozessieren

---

<sup>203</sup> In nicht zu einer transparenten Systematik der Begrifflichkeiten gebrachten Form findet man sie in *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* ausgearbeitet. Vgl. Dilthey, Wilhelm (1970). *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main.

<sup>204</sup> An dieser Stelle werden die Kommentare zu Dilthey eher zusammenfassenden Überblickscharakter haben, da sich im Teil der vorliegenden Arbeit zu Habermas eine umfassendere Diltheyinterpretation finden lässt.

<sup>205</sup> Eine Veränderung des Subjektverständnisses resultiert schon aus der kritischen Einstellung Diltheys gegenüber dem Projekt bloß einer Kritik der reinen Vernunft Kants, die ihm nicht weit genug auszugreifen scheint (Vgl. die Einleitung von ebd. S. 22-26). Dilthey will den durch Kant gelegten kritischen Impuls vielmehr zu einer "Kritik der historischen Vernunft" erweitern: "Die Kritik der historischen Vernunft ist einerseits die Kritik des Vermögen des Menschen, sich selber und die in seinem Handeln hervorgebrachte Gesellschaft und Geschichte zu erkennen, und sie ist andererseits – was man in der Regel zu übersehen pflegt – die Kritik jener reinen Vernunft, die in den Systemen der Metaphysik ihre geschichtliche Wirklichkeit hat. Die veränderte Fragestellung radikalisiert das Problem der Erkenntniskritik. An die Stelle jenes überzeitlichen, handlungsfreien, unveränderlichen und unendlichen Vernunftbegriff, an dem noch Kants Kritik orientiert ist, tritt ein Begriff von Vernunft, der die Bedingungen der Zeitlichkeit, Handlungsabhängigkeit, Veränderlichkeit und Endlichkeit des menschlichen Erkennens in sich aufnimmt" (vgl. ebd. S. 25). Es ist klar, dass über diesen grundsätzlichen Perspektivenwechsel der Fragestellung nicht mehr das primär epistemologisch gefasste Subjekt das Eigentliche des Diltheyschen Denkens sein kann, sondern eines, das sich in seiner existenziellen Verstrickung in kulturgeschichtliche Kontexte offenbart.

einer geschichtlich gewachsenen und intersubjektiv geteilten Lebenspraxis hervorgehende, Effekte erscheinen. Woraus können also noch jene zur Universalitätsgeltung wissenschaftlicher Maßstäbe notwendigen Rückhalte gewonnen werden, als aus einer verstehend errungenen Kenntnis und daraus möglicherweise erfolgenden immanenten Kritik ihres kulturhistorischen Zustandekommens selbst?

Eines ist klar, zumindest im eben beschriebenen Kontext kulturwissenschaftlicher Entwicklung wird der Schein einer letzten Legitimation reiner Theorie schon gebrochen, das traditionelle Verhältnis von Theorie und Praxis also invertiert und sie beginnt auf die kulturelle Selbstreferenzialität des generellen Wissenschaftsbetriebes, von der auch die Geistes- und Kulturwissenschaften letztlich sich nicht ausnehmen lassen, zu verweisen. Es beginnt sich eine wissenschaftliche Sichtweise zu etablieren, die dennoch einen auf Theorie zielenden Versuch auf sich nehmen muss, eine soziale Praxis und deren Produkte, in die sie sich Selbst verwoben wähnt, in ihren charakteristischen Grundzügen zu ergründen. Indem sie sich selbst als geschichtlich und aus der kulturellen Praxis, die sie in ihrer Funktion zu verstehen versucht, Entstandenes wahrnimmt, kann sie tatsächlich auch ihr eigener Forschungsgegenstand sein. In diesem zirkulären Versuch, auch ihr eigenes geschichtliches Zustandekommen aus dem ihr originär wesentlich erscheinenden sozialen Prozessieren heraus verstehend-rekonstruktiv zu rekapitulieren, finden sie die Ausgangspunkte dazu, um die Eigentlichkeit der aufklärungsbedürftigen sozialen Praxis bloßlegen zu können. Denn die Alltagssubjekte wie auch die Wissenschaftssubjekte gleichen sich (aus dieser Perspektive betrachtet) in der Verfahrensweise der Sinnerschließung und gemeinschaftlichen Objektivierung bezüglich einer Welt, die aus einfachen Gegenständen und alter egos besteht. Die Subjekte laden in Kontexten oft reziproker Verstehensakte die Welt und sich selbst wie auch die anderen mit Bedeutung und Sinn auf und konstituieren somit auch das kulturelle Feld und die mit ihm zusammenhängenden objektivierten Perspektiven der Wissenschaft selbst, in dem der humane und Vergemeinschaftung gewährende Originärmodus des Verstehens mittlerweile dem rationalisierten Erklären gewichen zu sein scheint, wobei jedoch der letztere Modus dennoch als Derivat des ersteren, von einer Theorie des Verstehens aus, konstant zu gelten hat. Die Gewinnung eines Verständnisses der sozialen Bildung eines vorzüglich rationalen Akteurs steht hier also in Abhängigkeit von einem Verständnis der eigentlichen Praxis wechselseitigen Verstehens, aus dem sich kulturgeschichtlich ein Subjekt mit vollkommen neuer Bewusstseinsstruktur gebildet hat.

Nicht das verstandesbegabte Subjekt bedeutet hier das Primat des kulturwissenschaftlichen Ausgangspunktes. Dieses ist vielmehr Erzeugnis eines historischen Prozesses von in bestimmte Richtung weisenden und sich zu ihr verdichtenden Verstehensleistungen, während dem sich ein solches allererst konstituieren konnte. Hier findet folglich ein vollkommen neues Subjektverständnis, welches die Selbstwerdung eines Subjektes von den kulturellen Umständen sozialer Praxis in Dependenz sieht, seine Initiation.

## 1.2 Rückversichernde Urstiftung von Grundmotiven phänomenologischen Denkens: Edmund Husserls Phänomenologie

Von einer bestimmten Variante der erwähnten Schwierigkeiten jener zuvor angesprochenen Erkenntnissituation ausgehend (jedoch noch stärker im traditionell philosophischen Problemlösungsinteresse auf diese Erkenntnissituation bezogen), versuchte ferner auch Husserl mit seiner Phänomenologie eine Lösungsperspektive zu entwickeln, die letztlich zu einem veränderten und in seinem Einfluss auch sozialtheoretische Wirksamkeit<sup>206</sup> entfaltenden Subjektverständnis geleitete und die beschriebene Problematik mehr von der Strategie einer philosophische Ansprüche reformierenden Kritik am Erkenntnisanspruch der positivistischen Naturwissenschaften (nicht einer unmittelbar abgrenzenden Begründung einer geisteswissenschaftlich methodologischen Perspektive, ähnlich derjenigen Diltheys)<sup>207</sup> herkommend behandelt.

Sein Ausgangspunkt hierbei war die Befürchtung eines, durch die naturalistische Spielart des Psychologismus beförderten, epistemologischen Relativismus. Er suchte nachzu-

---

<sup>206</sup> Welchen zentralen Einfluss die Phänomenologie Husserls auf gegenstandstheoretische Fassungen des Subjektes und auf eine davon ausgehende Erschließung des gesamten Gegenstandsfeldes des Sozialen ausübte, kann z.B. anhand der phänomenologischen Grundlegung der Soziologie durch Schütz nachvollzogen werden: vgl. Schütz Alfred (1932). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien.

<sup>207</sup> Tatsächlich ist die über Diltheys Überlegungen transportierte historizistische Auffassung, nach welcher jedweder Versuch des Bestrebens der Begründung einer philosophischen Vernunftwissenschaft notwendig scheitern müsse, bzw. das historische Bewusstsein von der kulturellen Unstetigkeit und Dynamik des Wechsels von Projekten mit solch großen Ansprüchen eine "Zerstörung des Glaubens an die Allgemeingültigkeit" [vgl. Dilthey, Wilhelm (1962). *Weltanschauungslehre: Gesammelte Schriften* 8, Stuttgart. S. 194] hervorriefe, ebenfalls Husserls Kontrahent. Dilthey sieht in jedem tieferen Anspruch auf weltanschauliche Letztbegründung letztlich Aspekte an sich unhaltbar einzulösender metaphysischer Bedürfnisse, die sich in relativen Weltanschauungsphilosophien niederschlagen, deren innere Brüchigkeit und Haltlosigkeit mit Sicht auf die Geschichte jedoch einsichtig würde, wenn auch die Konstanz der zu ihnen hinführenden Bedürfnisse im menschlichen Leben nicht geleugnet werden kann. Husserl meint hingegen ein fundamentaler Punkt der Begründung ließe sich erreichen. Dieser könne allerdings nicht im dichterischen Modus liegen, über welchen esoterischer Tiefsinn und somit nur der Anschein von letzter Begründung erzeugt werden würde [vgl. Husserl, Edmund (1981). *Phänomenologie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt am Main. S. 56-69]. Vielmehr müsse ein Heilmittel in wissenschaftlicher Kritik gesucht werden, die zu einer "in sicheren Fundamenten gründende(n) und nach strengster Methode fortschreitende(n) Wissenschaft: die philosophische Wissenschaft" (vgl. ebd. S. 67) führe. In gewisser Weise versucht Husserl somit, mit einer Phänomenologie, einen Punkt zu treffen, der zwischen zwei Verfallsformen des traditionellen, noch zur umfassenden Vernunftvermittlung strebenden, Erkenntnisanspruchs aufzusuchen ist. Einerseits bleibt im Historismus und seinem Blick auf Kulturgebilde das Bewusstsein darüber bestehen, dass menschliche Anstrengungen sinnhafter Erschließung des objektiven Weltzusammenhanges ein für die Erkenntnisgeltung unabdingbar erscheinendes Vernunftbedürfnis verfolgen, welches auf eine Integration der auch die praktische und ethische Sinnerschließung sozialen Lebens mit einem wissenschaftlich rational begründetem und somit intersubjektiv objektiv tragbaren Verständnis von Welt hinausläuft. All jene bisherigen Versuche eines vernunftgesättigten Erkenntnisbestrebens signalisieren jedoch im Kontext des historischen Bewusstseins um ihre Kontingenz und Brüchigkeit eine potenzielle Fallibilität. Hingegen postuliert die szientistische Vorgehensweise eine Methode, die Irrtümern des Tiefsinns zu entgehen verspricht, insofern sie vom Tatsächlichen auszugehen vorgibt und alles im metaphysischen Überschwange als seiend nur Behauptete ausschaltet. So vertritt sie gegenüber den Tiefsinnigkeiten des Weltanschaulichen Verfahren radikaler Kontrolle des theoretisch Annehmbaren. Allerdings, und das wird noch klarer werden, geht hiermit ein Verlust (durch die radikalen Tendenzen einer letztlichen Selbstrelativierung jeden rein szientistischen Erkenntnisanspruches) eines ans Vernunftbedürfnis gebundenen Erkenntnisanspruches einher, der noch in den Weltanschauungen lebendig sich zum Ausdruck bringt und den Husserl gewahrt wissen möchte. So ist seine Phänomenologie als Versuch zu interpretieren beides zusammenzubringen: vernunftorientierte Erkenntnis und radikal kritisch begründete (eben philosophisch-wissenschaftliche) Kontrolle ihrer Fundamente.

weisen, dass der Psychologismus der positivistischen Wissenschaften letztlich einem unbändigen epistemologischen Skeptizismus Tür und Tor öffnen müsse. Insofern nämlich die radikal positivistische Tendenz des Naturalismus dazu gelehrt, alles in den Zusammenhang eines probabilistischen Naturprozesses, verstrickt zu denken, über welchen lediglich empirische Gesetze aufgestellt werden können, erscheint somit auch das menschliche Erkenntnisvermögen als Akzidenz der Evolution. Hierdurch wirken Logik, Wissenschaft (insbesondere z.B. eine Idealwissenschaft wie die Mathematik) und philosophische Erkenntnis als nicht notwendig in ihrer Gestalt erscheinende Nebenprodukte dieses Prozesses. Dies herausstellend sagt Husserl:

Der Naturalismus [...] sieht nichts anderes als Natur. Alles was ist, ist entweder selbst physisch, es gehört dem einheitlichen Zusammenhang der physischen Natur an, oder es ist zwar Psychisches, aber dann bloß abhängige Veränderliche von Physischem, bestenfalls eine sekundäre parallele Begleitscheinung.<sup>208</sup>

Aufgrund dieser naturalistischen Tendenz wird also die Möglichkeit einer nach Wahrheit (Erkenntnis eines letztlichen Ansichseins) im höchsten Sinne strebenden Erkenntnis angezweifelt, indem sie z.B. eine reine Logik<sup>209</sup> als "'Bedingung der Möglichkeit', von Wissenschaft überhaupt oder von den idealen Konstituenzen der Idee Theorie"<sup>210</sup> in Frage stellt.

Um sich dieses Problem vergegenwärtigen zu können, muss man sich das Begründungsverhältnis vor Augen führen, welches z.B. durch einen Psychologismus vertreten wird. Die Faktizität der Welt wird, wie die kontingente Existenz des Mensch (als Faktizität innerhalb der Welt) in ihr, der wissenschaftlichen Erkenntnis naiv vorausgesetzt. So gesehen wären die logischen Gesetze (hier im formalen und nicht im transzendentalen Sinne verstanden) lediglich Ergebnisse der natur- und umweltbedingten biologischen Entwicklung des Menschen, die mittels der induktiven Methode, derer sich Tatsachwissenschaften vorwiegend bedienen, nur relative, auf einer empirischen Generalisierung gründende Gültigkeit besitzen.

---

<sup>208</sup> Vgl. Husserl, Edmund (1981). *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt am Main. S. 13.

<sup>209</sup> Es ist hierbei jedoch zu erwähnen, dass "reine Logik" im Sinne der Husserlschen Phänomenologie einen leicht verschobenen Zielpunkt im Vergleich zur rein formalen Auffassung von Logik besitzt, wie sie z.B. in der sprachanalytischen Philosophie auftritt. Husserls Konnotation im Verständnis ist hierbei noch dem der Kantischen Transzendentalphilosophie näher, insofern diejenige Logik gemeint sein soll, welche alle beurteilbaren und aus Urteilen und Schlüssen erwachsenden und in propositionale Aussagen über Welt übertragbare Sinngehalte allererst konstituiert. Reine Logik ist transzendente Logik, insofern sie die Logik der Grundlagen und universalen Prinzipien ist, welche jegliche Voraussetzung des Aufbaus thematischer Bezüge zur Welt, von denen ausgehend urteilende Aussagen überhaupt erst ermöglicht werden, welche man daraufhin wiederum auf ihre korrekte Komposition hin beurteilen kann, überhaupt erzeugen. Reine Logik schlägt, ihrem so verstandenen Charakter nach, eigentlich in formale Ontologie um. Sie hat jene allgemeinen Bedingungen zu klären, von denen herkommend ein Etwas in allgemeinsten Weise Seinscharakter zugeschrieben bekommt und in denen insofern die Voraussetzungen aller sinnvollen Aussagen über Welt gründen. Formale Logik ist dadurch eine der reinen Logik nachgeordnete und somit, ohne Begründung durch die letztere, defizitäre. Die Grundlagen der Prinzipien reiner Logik im Sinne Husserls werden von ihm vielmehr davon abhängig gemacht werden, wie das transzendente Ego vorprädikative und prädikative Sinngehalte im Kontext eines Aktaufbaus, von seinem ursprünglichen Intentionalitätslebens aus, allererst konstituiert. Die reine Logik wird in gewisser Weise in seiner Spätphilosophie als identisch mit der Logik der Prinzipien der Sinngenese des transzendentalen Ego verstanden werden. Allerdings ist dieses Verständnis reiner Logik auch schon in seiner frühen Philosophie gegenwärtig: Denn es geht ihr "um Erörterung jener allgemeinsten Art, die zur weiteren Sphäre einer objektiven *Theorie der Erkenntnis* und, was damit innigst zusammenhängt, einer reinen *Phänomenologie der Denk- und Erkenntniserlebnisse*" gehört [vgl. Husserl, Edmund (1980). *Logische Untersuchungen II/1. Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis*, Tübingen. S. 2.].

<sup>210</sup> Vgl. Husserl, Edmund (1980). *Logische Untersuchungen I. Prolegomena zur reinen Logik*, Tübingen. S. 262.

Logische Gesetze hätten somit nur aposteriorischen Charakter für Erkenntnis und könnten es an sich letztlich gar nicht gewährleisten, ein unbezweifelbares formales Gütekriterium für adäquate Erkenntnis, aus dieser Begründungssystematik heraus, zu bedeuten. Ferner würden sie als formale Gütekriterien, vor denen sich jede Methode allererst auszuweisen hätte, jene Erkenntnismethode zirkulär rechtfertigen und regulieren, durch welche die logischen Gesetze für sie überhaupt erst erkannt werden konnten. Die empirische Methode der Verallgemeinerung von sich in singulären Ereignissen konstant durchhaltenden Momenten zu relativ objektiven einer Gegenstandsklasse wäre, sollte sie der Entdeckung der logischen Gesetze selbst schon vorgängig sein, nur relativ und in gewisser Weise selbstreferentiell gerechtfertigt: Sie würde sich selbst zwar ihre eigene, jedoch unter radikal skeptischen Erwägungen letztlich haltlos erscheinende, Rechtfertigungs- und Legitimationsgrundlage verschaffen, da ihre Geltung insofern dennoch eine solche bleiben würde, die lediglich an die kontingente Bildung empirischer Regelmäßigkeiten kognitiver Vermögen des Gegenstandes Gehirn beim Natur-exemplar Mensch geknüpft wäre.

Husserl versuchte demgegenüber jedoch eine fundamentalistische Erkenntnisperspektive aus letztgültigen Gewissheiten zu wahren (bzw. zu begründen), indem er einen Ausgangspunkt beim Anspruch auf apodiktische Evidenz<sup>211</sup> für die Erkenntnis anvisierte (bzw. seinem erkenntnistheoretischen Projekt nach suchte).<sup>212</sup> Denn was "Wahr ist, ist", seiner Meinung nach, "absolut, ist an sich wahr; die Wahrheit ist identisch eine, ob sie Menschen oder Unmensen, Engel oder Götter urteilend erfassen."<sup>213</sup>

Allerdings drang er beim Bestreben, diesen noch traditionalistisch fundamentalistischen Anspruch adäquater Erkenntnis einzufordern, nicht schon direkt zu befriedigenden Lösungen durch, welche ihm gerecht zu werden vermochten. Erst in der mittleren und späten Phase seiner Philosophie gelangte er sukzessive zu jenem konzeptionellen Kern, welcher seiner Variante letztbegründender Phänomenologie ihr besonderes Gepräge verleihen sollte: der transzendentalen Subjektivität eines absoluten Egos in eidetischer Auslegung.<sup>214</sup>

---

<sup>211</sup> "Eine apodiktische Evidenz [...] hat die ausgezeichnete Eigenheit, daß sie nicht bloß überhaupt Seinsgewißheit der in ihr evidenten Sachen oder Sachverhalte ist, sondern sich durch eine kritische Reflexion zugleich als schlechthinnige Unausdenkbarkeit des Nichtseins derselben enthüllt; daß sie also im Voraus jeden vorstellbaren Zweifel als gegenstandslos ausschließt." Das Auffinden eines apodiktisch gewissen Ausgangspunktes besteht hier mehr in einem projekthaften Anspruch, da ein Wissen um eine apodiktische Evidenz der Erkenntnis für Husserl vorerst noch aussteht und von keiner der existierenden Wissenschaften schon aufgefunden worden wäre. Mit diesem Begriff ist mehr eine allgemeine Anforderung an Erkenntnis überhaupt formuliert, bedeutet somit ein erst einmal anzustrebendes Ideal oder einen allererst erforderlichen Zielpunkt aller Erkenntnisanstrebungen, da sie eine unbezweifelbare und vorurteilsfreie Gewissheit als Basis aller sodann auf ihr aufbauen könnenden Erkenntnis bedeuten würde. Wenn eine Gewissheit dieser Qualität also noch nicht zweifelsfrei gefunden wurde, so existiert Wissenschaft noch nicht real, sondern nur als Präsumtion oder Leitidee. Wenn also wissenschaftliches Treiben besteht, dieses jedoch nicht schon von einer apodiktischen Gewissheit ausgehend stattfindet, so gibt es eigentlich noch überhaupt keine wirkliche Wissenschaft, es sei denn eine solche in Vorbereitung von Wissenschaft, die, aufgrund des Bewusstseins um das Fehlen einer solchen Gewissheit, sich auf der Suche nach ihr befindet [vgl. Husserl, Edmund (1995). *Cartesianische Meditationen*, Hamburg. S. 9].

<sup>212</sup> Vgl. zu Husserls Auffassung von letztgültiger Evidenz und echter Wissenschaft: Husserl, Edmund (1995). *Cartesianische Meditationen*, Hamburg. S. 10-18.

<sup>213</sup> Vgl. Husserl, Edmund (1980). *Logische Untersuchungen I. Prolegomena zur reinen Logik*, Tübingen. S. 117.

<sup>214</sup> Hiermit sind einige Verschiebungstendenzen verbunden, deren Richtungen sich in dem von Husserl bisher dominant vertretenen Erkenntnis-konzept zwar schon angelegt finden, insofern Grundmotive und -ansprüche einer für ihn generell als adäquat geltenden Erkenntnis nicht aufgegeben werden, sich sodann allerdings erst richtiggehend vollziehen können, da ihr Zielpunkt nun einen Rückhalt durch das Beschreiten des reduktiv-letztbegründenden Pfades zum transzendentalen Ego hin findet, der ihnen wirkliche Deckung und eine bestimmte Version wirklicher Einlösung verschafft. Man könnte sagen, in den frühen Arbeiten findet sich die expliziten

In Anlehnung an den methodischen Zweifel Descartes, den Husserl als Musterinstrument zur Auffindung letzter Gewissheiten ansah, ihn allerdings im Ergebnis auch radikalisierte, gelangte er über verschiedene Reduktionsstufen<sup>215</sup> des Ausschaltens letztlich nicht endgültig

---

Kriterien eines regulativen Ideals von Erkenntnis formuliert, an denen sich Husserl ausrichtet, hat jedoch selbst noch nicht in einer Weise einen Gegenstand entdeckt, der in dieser Orientierung als adäquate Erkenntnis ausgewiesen worden wäre, was er jedoch über die Entdeckung des transzendentalen Egos nachholt. In den frühen Arbeiten sind in gewisser Weise schon alle Erkenntnisrichtlinien, an denen Husserl sich konstant orientiert und sich ein wissenschaftliches Unterfangen, seiner Meinung nach, generell orientieren sollte, angelegt. Sein Wissenschaftsverständnis philosophischer Letztbegründung wirkt präsent in ihnen, ferner auch die Orientierung an der allgemeinen Geltung evidenten und daraufhin eidetischer Erkenntnis. Denn schon dort ist für ihn "Evidenz [...] Erlebnis der Wahrheit", die sich über ein "Sehen, Einsehen, Erfassen des selbstgegebenen (»wahren«) Sachverhaltes" vermittelt [vgl. Husserl, Edmund (1980). *Logische Untersuchungen I. Prolegomena zur reinen Logik*, Tübingen. S. 190]. Hierbei geht es jedoch noch mehr um ein Konzept der Erkenntnis, welches es verspricht von dem Evidenzcharakter der Anschauung (empirischer Wahrnehmung) zur Anschauung idealen Ansichseins transsubjektiver und nicht mehr lediglich empirischer Wahrheiten hinaufsteigen zu können, die noch vom menschlich konkreten Denken independent angesehen werden.

<sup>215</sup> Die Reduktionsstufen ergeben sich aus der Leitidee allen wissenschaftlichen Bestrebens, keine Meinung in Geltung stehen zu lassen, welche vorurteilsgesättigten und somit bezweifelbaren Charakters ist. Sie bilden somit ein das Auffinden apodiktischer Evidenz vorbereitendes Verfahren, welches sich allgemeine Legitimität dadurch verschafft, indem es sich der Suche nach einer apodiktischen Evidenz radikal verpflichtet und somit der Idee von wissenschaftlich begründeter Philosophie maximal folgt. Das bedeutet: jede vermeinte Erkenntnis, die auf einer bestimmten Vorstellungsform vom Seinscharakter der Welt aufruht, gegen die jedoch potenziell ein Zweifel erhoben werden kann, ist in ihrer Geltung auszuschalten, da, insofern z.B. eine gleichwertige und eventuell gegenläufige Alternative eines anderweitig veranlagten Seinscharakters vorgestellt werden kann, welche gerade den Zweifel weckt, keine "schlechthinige Unausdenkbarkeit des Nichtseins" vorliegt. Hiermit begibt sich Husserls Phänomenologie in eine Orientierung des Forschens, die dem Vorbild des methodischen Zweifels Descartes folgt [Husserl, Edmund (1995). *Cartesianische Meditationen*, Hamburg. S. 18-20]. Ihre Haltung ist die der Epoché. In dieser Haltung sollen alle vertretenen Meinungen über die Seinsform der Welt, als in besonderer Weise insgesamt daseiende und über besonders Seiendes in ihr, bloß als dahingestellt gelten, sollte ein Zweifel an der grundsätzlichen Vermeinungsweise, der konkret geltenden Tendenz der in der Weltzuwendung zum Ausdruck gebrachten Seinsauffassung, erwogen werden können. Wenn ein solcher Zweifel formuliert werden kann, so gilt es die in dieser Vorstellung waltende Seinsgeltung außer Kraft zu setzen, da sie somit keine wirkliche Fundierung in der Gewissheit einer apodiktischen Evidenz aufweisen kann. Wenn es nun um die Art der Vermeinung in natürlicher, also nicht der nach Letztbegründung suchenden kritisch-phänomenologischen, Einstellung geht, man hätte es mit einer unabhängig von den Subjekten existierenden Welt zu tun und jedes Subjekt wäre ein besonderer Bestandteil dieser, und es ließe sich ein skeptisches Argument gegen diese Grundvermeinung bezüglich des Seins überhaupt formulieren, so verliert sie hierdurch ihren Evidenzstatus, denn sie kann nicht aus unmittelbarster und tiefenfundierter Letztbegründung gewonnen worden sein. Es zeigt sich dann, dass sie durch unkontrollierte und nicht sauber begründete Vor- und Mitmeinungen gestiftet wird und dadurch vorurteilsbehaftet ist. Ein solches, gegen die natürliche Einstellung gewendetes, Argument bringt Husserl nun vor, indem er sich eines skeptischen Traumargumentes bedient: Man könne kategorisch nicht entscheiden, ob das Bild einer unabhängig von uns existierenden Welt nicht ein Trugbild wäre, welches uns eine Welt in der Weise eines zusammenhängenden Traumes virtuell präsentierte. Die von uns vorgestellten Gegenstände und ihre sich zur Welt insgesamt verdichtenden Zusammenhänge müssen sich also nicht notwendig in einer Relation zu einer real existierenden Außenwelt befinden und insoweit bleibt der Zugang zu einem An-sich in natürlicher Einstellung fraglich. Die vorgestellten Gegenstände können insofern potenziell auch schlicht nicht existent sein und widersprechen somit dem wissenschaftlichen Anspruch auf apodiktische Evidenz und Letztbegründung (vgl. ebd. S.19). Das bedeutet für Husserl nun wieder, dass die besondere Seinsgeltung, welche den Dingen in natürlicher Einstellung des naiv-weltlichen Daseins konkreter Subjekte zukommt, inhibiert werden muss. Welt tritt daraufhin für ein phänomenologisch philosophierend meditierendes Subjekt nur noch in der Typik ihres Seinsanspruches für ein Subjekt überhaupt in Erscheinung, steht also nicht mehr unmittelbar repräsentativ für ein unbezweifelbares Sein an sich der transzendenten Welt (vgl. ebd. S. 20). Hierin darf allerdings keine die Welt vernichtende Negation vermutet werden, sondern alle sinnhaften Bezüge eines Subjektes zur Welt haben daraufhin den Status, nur noch als phänomenale Erscheinungen zu gelten, mit denen einhergehend sich dem Subjekt ein Seinsanspruch von Welt vermittelt. Es wird hierdurch nicht bestritten, es könne eine Welt unabhängig vom Bewusstsein existieren, nur ein letztbegründender Erweis hierfür ist nicht stichhaltig zu haben. Mit dieser Ausschaltung der kritisch unreflektierten Seinsgeltung in natürlicher Einstellung wird nun eine Wende eingeleitet, welche die bestimmte Einstellung, gerade des phänomenologischen Forschens, überhaupt erst richtiggehend initiiert und die besondere Sicht auf ihren Primärgegenstand (das Bewusstseinsleben in unmittelbarer Anschau-

tig zu begründender Grundanschauungen natürlicher Welteinstellung zum archimedischen Punkt eines Egos in der generell korrelativen cogito-cogitatum-Struktur (oder auch noematisch-noetischen-Doppelstruktur) eines Bewusstseins überhaupt.<sup>216</sup> Hiermit geht zugleich eine philosophische Vertiefung der Intentionalitätsthese der deskriptiven Psychologie seines Lehrers Franz Brentanos einher,<sup>217</sup> die Husserl den Weg zu einer nach-Kantschen transzendentalphilosophischen und ebenfalls nicht psychologistischen Position ebnete und ihm als mögliche Grundlegung einer die Realwissenschaften normativ anleiten könnenden, wissenschaftlich begründeten Philosophie als Idealwissenschaft dienen konnte.

Auf der Basis des Verfahrens methodischen Zweifelns legte er das Bewusstseinsleben im Grundmodus seiner Intentionalität als letzten unbezweifelbaren Seinsboden bloß. Insofern für Husserl mit Brentano gilt, Bewusstsein ist immer Bewusstsein von etwas, also nie inhaltsleer, gilt ihm das in seinem Strömen Erlebnisse mit Bedeutung versiehende und synthetisierende Bewusstsein letztlich als kritisch unüberwindbares Einheitsphänomen. Hierbei ist zweierlei mit ihm der inneren Anschauung in Einem gegeben: Direkt einerseits die konkreten Vorstellungen über das eigene Selbst und eine dem Bewusstsein gegenüber als transzendent vermeinte Außenwelt und ihrer Gegenstände (Transzendenz in der Immanenz)<sup>218</sup>. Andererseits eher indirekt mitgegeben die transzendentalen Bildungsfunktionen (bzw. konstitutiven Akte) des Bewusstseins, welche diese Vorstellungen als solche mit erscheinendem Gegenstandscharakter von an sich (unabhängig vom Bewusstsein erscheinend) Seiendem konstituieren. Vermittels der phänomenologischen Methode eidetischer Variation kann Husserl sodann von den immer schon mit dem Einheitsphänomen gegebenen Bewusstseinsinhalten in ihrem synthetischen Zustandekommen und ihren Veränderungen auf die allgemeinen transzendentalen Prozesse schließen, welche die rudimentärsten Bedeutungskategorien des Transzendenzanscheins der Welt (Raum, Zeit, Gegenständlichkeit, eigene Leiblichkeit, eigenes Selbst, alter

---

ung) vorbereitet. Das diese Wende einleitende Verfahren, ist nun dasjenige der phänomenologischen Reduktion, also des Ausschaltens der Seinsgeltung der Welt (als eine subjektunabhängig transzendente) in natürlicher Einstellung. Was hiermit wegfällt, ist jegliche der natürlichen Einstellung und dem Charakter ihres Verständnisses von Seinsgeltung verhaftete Perspektive auf Welt. Da aber auch alle herkömmlichen Wissenschaften dieser Einstellung verpflichtet sind, fallen alle inhaltlich und traditionsvermittelt theoretischen Verneinungen über Welt dieser Wissenschaften ebenfalls weg, ferner überhaupt alle kulturgeprägten Weltanschaulichkeiten überhaupt, da sie nicht aus einem Punkt wirklicher Letztbegründung heraus entwickelt wurden. Hiermit schwindet jeglicher Bezug auf tradierte Wissensbestände und die unhinterfragt konventionelle Geltung des bisher (in der Kultur, im Sozialen und durch Intersubjektivitäten irgendwelcher Art) objektivierten Wissens wird erst einmal aufgegeben, da für ein solches noch kein vorurteilsloser Seinsboden bestimmt wurde. Letztlich wird einhergehend hiermit die Seinsgeltung eines alter egos überhaupt ebenfalls inhibiert, so dass nur noch das eigene Bewusstseinsleben eines ego cogito, "in dem und durch das die gesamte objektive Welt für mich ist" (vgl. ebd. S. 22), als seinsgewisser Ausgangspunkt verstanden, in Selbsthabe verbleibt. Somit wird zum Gegenstand phänomenologischen Forschens ein "reines Leben mit all seinen reinen Erlebnissen und all seinen Gemeinheiten, das Universum der Phänomene im besonderen und im weiten Sinne der Phänomenologie" (vgl. ebd. S. 22). Hierauf muss nach Husserl jedoch noch eine weitere Wende erfolgen, mit der die Phänomenologie in den eigentlichen Prozess einer wissenschaftlichen Auslegung ihres Primärgegenstandes eintreten kann. Dies ist die Wende zu einer eidetischen oder in frei ideierenden Variationen geschehende Aufklärung auf die allgemeinen Wesensmerkmale des Bewusstseinslebens überhaupt und die mit seiner eidetischen Existenz gegebenen Grenzen dafür, eine sinnhaft ausgelegte Welt ihren Möglichkeiten nach für ein Subjekt in Erscheinung bringen zu können. Hierauf wird etwas später zurückzukommen sein.

<sup>216</sup> Vgl. hierzu z.B.: ebd. S. 28-57.

<sup>217</sup> Vgl. zur Grundkonzeption der deskriptiven Psychologie Brentanos: Brentano, Franz (1993). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. In: Hg. Frank, Manfred. *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt am Main.

<sup>218</sup> Vgl. Husserl, Edmund (1995). *Cartesianische Meditationen*, Hamburg. S. 106.

ego) allererst erzeugen.<sup>219</sup> Das Bewusstseinsleben in den Bewegungen seiner Sinnkonstitution ist für ihn also Einheitsphänomen, von dem aus man analytisch dessen Vorstellungen und Weltbezug bildende transzendente Tiefenstruktur offenlegen kann, indem man, sein Prozes-

---

<sup>219</sup> Hiermit ist man also am zweiten Wendepunkt angelangt, der eine wesenswissenschaftliche Hinwendung zu den allgemein konstituierenden Strukturprinzipien initiiert, welche, in transzendentaler Hinsicht, allen Weltanschein erzeugen. Mit dieser Wende wird die konventionell Geltendes außerkraftsetzende Richtung der Reduktionen verlassen und man begibt sich zu einer Auslegung der konstitutiven Leistungen, welche von der fundamentalen cogito-cogitatum-Korrelation, welche sich als ein unbezweifelbar sich sicher selbst gebendes Einheitsphänomen für Husserl, nach dem Ausschalten aller bezweifelbaren Seinsansprüche natürlicher Einstellung, in Selbsthabe gibt. Das eigene Bewusstseinsleben, in seiner cogito-cogitatum-Korrelation, ist hier insofern ein mit wirklicher Evidenz versehener Anfangspunkt aller Forschungen, da es in introspektionistischer Selbstzuwendung oder Immanenzforschung einer unmittelbaren Anschauung immer selbstgegeben ist und, auf der Basis der Reduktionsergebnisse, jedes bloß durch tradierte Theorien vermitteltes Verständnis dahingestellt ist, welche für den phänomenologisch Philosophierenden Ausgangspunkte bedeuten würden, die nicht aus unmittelbarer Anschauung der Sache selbst und insofern nicht evident gegeben wären, also nicht aus Selbsthabe heraus sinnhaft konstituiert. Um jedoch von diesem Punkt der cogito-cogitationes-Korrelation, als eine in ihrer Evidenz ausgewiesene, da selbstgegebene, Sicherheit, in den Gang einer wirklichen Wissenschaft zu gelangen, muss man dazu übergehen, das Wesenhafte an diesem evidenten Gegenstandes herauszuarbeiten. Es kann sich also nicht darum drehen, im wissenschaftlichen Interesse, wie sich mir die Welt als konkretes, mit einem schon konstituiertem Selbst versehenes, Ego darstellt, sondern es muss vielmehr um die Aufklärung der allgemeinen Weise gehen, in denen sich Welt in ihrem Transzendenzanschein für ein Bewusstsein, als cogito-cogitatum-Einheit verstanden, generell konstituiert. Es gilt dann also, eine Idee zu bilden, in der Bewusstsein überhaupt und ihre nomologischen Prinzipien der Gegenstandskonstitutionsakte, über die sich Welt als transzendente aufgebaut, gefasst wird, ohne dass diese noch in Abhängigkeiten stehen würde, welche den spezifischeren, durch meine schon konstituierte Persönlichkeit geprägten, Vermeinungen meines konkreten Egos verpflichtet wäre. Die ersten darstellenden Hinwendung zum unmittelbaren Bewusstseinsleben, welche Husserl, den Leser dabei zur phänomenologischen Einstellung initiiert, vornimmt, können alle nachvollzogen werden, da sie in ihren Beschreibungen an Anschauungsgewohnheiten anschließen, die mir als konkretes Ego weitestgehend vertraut sind. Sie haben dadurch eine Objektivität erheischende intersubjektive Geltung, lässt man Intersubjektivität zu. Aber gehe ich mit diesen mit, so deswegen, weil sie mir nach als konkretes Ego sinnhaft nachvollziehbar erscheinen. Sie haben primär noch Geltung für mich als konkretes Subjekt. Allerdings bin ich hierdurch bloß existenziell-fragmentarisch in die phänomenologische Einstellung hineingezogen, jedoch noch nicht vollkommen zur wissenschaftlichen Justierung der Phänomenologie hin initiiert. Diese hebt erst dann an, wenn ich von der sinnhaften Relevanz dieser Hinleitung für mein konkretes Ego Abstand nehme und meine eigenen konstituierten Bewusstseinsinhalte und ihre Konstitutionsgeschichte lediglich als besondere Exemplare nehme, anhand derer man vergleichend die allgemeinen Prinzipien des Strukturaufbaus von Bewusstseinsgehalten generalisierend herausarbeiten kann. Jedoch geht Husserl noch einen Schritt weiter, insofern meine konkreten Bewusstseinsinhalte und ihre Konstitutionsgeschichte nicht das einzige Reflexionsmaterial darstellen sollen, über welche ich Gesetzesaussagen erschließen können soll. Es geht vielmehr darum, sich in einen Modus hineinzusetzen, in dem ich die Bildung möglicher Bewusstseinsinhalte nach den Grenzen ihrer Möglichkeit befrage, also schaue, wo das Imaginierbare Grenzen seiner Möglichkeit findet. Somit muss man die Möglichkeitsmöglichkeiten reiner Erdenklichkeit in freier Variation erkunden, bis man an die Wesensgrenzen des Bewusstseins gestoßen wird, insofern die Grenzen des seiner Möglichkeit nach Denkbaren die Grenzen des Wesens des Bewusstseinslebens bestimmen. Die eidetische Variation von möglichen Bewusstseinsinhalten ihrer Möglichkeit nach legt also die Wesensmerkmale des Primärgegenstandes der Phänomenologie, als die Grenzen des von ihm aus überhaupt als möglich zu Denkendem bloß. Diese Wende indizierend, sagt Husserl: "Wenn wir also eine Phänomenologie rein nach eidetischer Methode als intuitiv-apriorische Wissenschaft ausgebildet denken, so sind alle ihre Wesensforschungen nichts anderes als Enthüllungen des universalen Eidos transzendentales Ego überhaupt, dass alle reinen Möglichkeitsabwandlungen meines faktischen und dieses selbst als Möglichkeit in sich faßt. Die eidetische Phänomenologie erforscht also das universale Apriori, ohne das ich und ein transzendentales Ich überhaupt nicht erdenklich ist, oder, da jede Wesensallgemeinheit den Wert einer unzerbrechlichen Gesetzmäßigkeit hat, sie erforscht die universale Wesensgesetzlichkeit, die jeder Tatsachenaussage über Transzendentales ihren möglichen Sinn (mit dem Gegensatz Widersinn) vorzeichnet. [...] Geht auch mein eigenes Interesse nach der transzendentalen Reduktion auf mein reines Ego, auf seine, dieses faktische Ego Enthüllung, so kann diese Enthüllung zu einer echten wissenschaftlichen nur werden, unter Rekurs auf die ihr, das ist dem Ego als einem Ego überhaupt, zugehörigen Prinzipien, auf die Wesensallgemeinheit und Notwendigkeit, mittels deren das Faktum auf seine rationalen Gründe, auf die seiner Möglichkeit zurückbezogenen und damit verwissenschaftlicht (logifiziert) wird" [vgl. Husserl, Edmund (1995). *Cartesianische Meditationen*, Hamburg. S. 73-74; vgl. zur gesamten Bewegung zur wissenschaftlich orientierten Phänomenologie: ebd. 66-85].



sieren beim Aufbau von Vorstellungen und Urteilen im analytischen Interesse beobachtend, dessen universal wirksamen Prinzipien des Aufbaus einer sich erst daraufhin dem Subjekt in bestimmter Weise gegenständlich präsentierenden Welt herausarbeitet.

Ausgehend von der durch das mehrstufige Reduktionsverfahren eingeleiteten Hinwendung zu den transzendentalen Leistungen einer Art Eidos-Ego (statische Phase der Phänomenologie), kann er daraufhin damit beginnen, die so bloßgelegten Konstitutionsgesichtspunkte und Prinzipien dafür in Anwendung zu bringen, aufzuzeigen, wie sich derjenige Anschein für ein einer natürlichen – nicht transzendental-phänomenologisch kritisch reflektierten – Einstellung verhaftetes konkretes Ego allererst entwickelt, es wäre als ein mit verhältnismäßig fester Identität ausgestattetes Selbst einer Welt, ihren Dingen wie auch anderen Subjekten konfrontiert, die unbezweifelbare und bewusstseinsunabhängige Seinsgeltung besäße (genetische Phase der Phänomenologie).

Diesbezüglich ist in seiner Konsequenz wichtig, also ohne hier auf genauere Einzelheiten eingehen zu können, dass das transzendente Ego, in Abstraktion von konkreten Bewusstseinsinhalten, die der Welt und dem eigenen Selbst die Bedeutung einer Bestimmten Seinsweise unterstellen, einen reinen Identitätspol der synthetischen Zusammenhangsbildung sinnhafter Weltauslegung bedeutet.<sup>220</sup> Weder ist mit ihm eine in ihren Veranlagungen schon konkreter ausgebildete Selbstbewusstseinsdisposition, als Identitätspol von Persönlichkeit, noch eine in ihrer transzendenten Struktur genauer inhaltlich bestimmte Welt (z.B. als fraglos transzendente Struktur) vorgegeben. Insofern ist auch die Beschreibung des intentionalen Bewusstseinslebens in seiner cogito-cogitatum-Struktur als reine Darstellung der Grundbefindlichkeit aller Bezogenheiten (auf das eigene Selbst als konstituiertes oder auf erscheinende Welt Dinge) auf etwas überhaupt zu verstehen. Das transzendente Ego als Identitätspol ist, man könnte sagen, als Gravitationszentrum anzusehen, welches cogito und cogitatum eben originär nicht trennt, sondern in eine immer schon ursprünglich seiende sinnhaft synthetische Bezogenheit aufeinander oder Verwobenheit miteinander versetzt (bzw. ist diese einfach selbstgegeben da und muss nicht erst gebildet werden). So bilden sich die elementaren Eigenschaften eines mit konkreten Konturen ausgestatteten Ichs und erste dinghafte Vorstellungen über eine transzendente Außenwelt in Gleichursprünglichkeit aus, sind also gleichsam Konstitutionsergebnisse eines bildenden Prozessierens des absoluten Ichs, wobei dieses jedoch originär einer Form gemäß operiert, die Ich und intentional gefasstes Etwas originär gerade nicht schon in wesenhafte Getrenntheit versetzt, sondern, in intentionaler Verweisung aufeinander, in einen synthetischen Sinnzusammenhang der Zusammengehörigkeit integriert, aus der auf beiden Seiten der Korrelation konkreter bestimmt Ausgelegtes hervorgeht, und in dieser Funktion als Identitätspol gilt. Ein Etwas hat daraufhin Bedeutung für ein konkreter gewordenes Ego, weil sich dieses Ego im anschaulichen und erlebenden Bezug auf dieses Etwas, in dem es sich ferner selbst, in der spezifischen Weise seiner Gerichtetheit, erleben kann, spezifischer zu verstehen und fassen zu können beginnt. Selbstverhältnis und Weltverhältnis sind somit, phänomenologisch gesehen, aufeinander bezogen und voneinander originär abhängig, wie auch ihre jeweiligen Bildungen reziprok auseinander hervorgehen. Diese wechselseitige Vermitteltheit in der Bildung von Selbstbild und Weltbild für ein Subjekt stiftet, gemäß der Phänomenologie, den Sinn der mit ihnen konstituierten Inhalte auf beiden Seiten der cogito-cogitatum-Korrelation als Einheit unmittelbar sinnhafter Verweisung aufeinander:

---

<sup>220</sup> Vgl. ebd. S. 67.

Sinn hat ein Etwas für ein Subjekt nur in Bezug auf die selbstausgelegte Seinverfassung in der Welt eines konkreten Subjektes, welches diese Auslegung jedoch nur dadurch leisten kann, dass ihm diese als eine erscheint, zu der es eine bestimmte Beziehung aufgebaut hat, weil sie somit für es in bestimmter Weise Seinsbedeutung aufweist. Da für Husserl nun diese Form, der gleichursprünglich konstitutiven, durch ein absolutes Ich unmittelbar gesetzten, Bezogenheit von cogito und cogitatum aufeinander, die letztgültigste ist, mit ihr alle weiteren Erkenntnisleistungen und -ergebnisse von einer derart Sinn vermittelnden Einheit aus gedacht werden müssen, die dem phänomenologisch Philosophierenden in evidenten Selbstgegebenheit vorstellig wird, muss jede Erkenntnis, welche diese Sinn stiftende Vermittlung unterbricht, als irrational gelten.

Die relevante Pointe hierbei ist, dass Husserl die allgemeinen Prinzipien, welche das Sein des Seienden (jetzt muss man eigentlich sagen: das Sein des als seiend Erscheinenden) ausmachen sollen, nicht mehr statisch der Welt (wie ebenso Kant, aber dennoch mit markanten Verschiebungen) zurechnet, sondern einer abstrakt transzendentalen und originär, bezüglich der reinen Möglichkeiten potenziell sinnverleihender Verweisungszusammenhänge, fluiden Subjektivität. Dies gilt, wenn man die Prozesse der Sinnkonstitutionsmöglichkeiten in ihrer, unter dem Verfahren eidetischer Variation sich ergebenden, Offenheit betrachtet. Somit ist, aus der transzendentalphilosophischen Warte Husserls heraus, das einem konkreten Subjekt als seiend Erscheinende und es selbst, als im konkreten und schon konstituierten Bewusstsein über sich selbst verstanden, nicht kategorisch in bestimmter Weise schon durch externe Strukturen in auch inhaltlicher Determination vorgegeben, welche, unabhängig vom Strukturaufbau der Sinnkonstitutionsleistungen im Bewusstseinsleben, den allgemeinen Seinscharakter des Seienden insgesamt und somit des Menschen inmitten der Natur schon präjudiziert bestimmen würden, sollten auch die allgemeinsten Formen, über die es in seinem Bewusstseinsleben Welt als zeitlich und räumlich in spezifischer Weise durch Konstitutionsakte gegenständlich sinnhaft aufgebaute erfährt, durch seine transzendente cogito-cogitatum-Struktur selbst nicht grenzenlos variierbar sein. Sie liefert eine Grenze dessen, was Widersinn bedeutet, insofern man eidetisch auslegen kann was anschaulich unerdenklich ist. Die allgemeine ontologische Charakterisierung und Bestimmung der generellen Prinzipien dessen, was einem Subjekt als generelle Form des Seins alles Seienden in natürlicher Einstellung gilt, muss vielmehr als nachgelagerte aber ihrer Typik nach transzendental vorgegebene Rationalisierung im Zuge von abstrahierenden Reflexionsprozessen verstanden werden, welche sich aus der Prozesshaftigkeit erst ergibt, dass einem Subjekt im Operieren seines Bewusstseinslebens eine Welt als in bestimmter Weise gegenständlich geordnet und strukturiert seiende und es sich selbst als ein in bestimmter Weise in diese Ordnung eingefügtes faktisches Ich (hiermit ist nicht die Faktizität des transzendentalen Egos im Sinne Husserls gemeint) überhaupt erscheint. Die rationale Bestimmung und Destillation der generellen Prinzipien von Sein überhaupt, welche Seiendes in gerichteter Formgebung erzeugen, ist von hieraus mehr Derivat des Sinnzusammenhänge konstituierenden Bewusstseinslebens in seiner cogito-cogitatum-Einheit einer für ein Subjekt in konkreter Weise als seiend erscheinenden Welt.

Das Primäre ist hier, in dennoch ambivalenten Grenzen, also schon nicht mehr die Ansicht, es gebe mit der Erkenntnis transsubjektive Wahrheiten (wenn dann nur, transsubjektive Wahrheiten für ein Subjekt, das noch einer hypostasierten substanzdualistischen Selbst-

auffassung verhaftet ist, insofern die, aus einer Betrachtung der Bewusstseinsimmanenz gezogenen, Wahrheiten für ein der dogmatischen Einstellung verhaftetes Ego irritierend wirken müssen) zu entdecken, die eine überzeitliche und unabhängig vom subjektiven und intersubjektiven Dafürhalten bestehende Geltung besitzen könnten, insofern Wahrheit etwas treffen würde, was unbeeinflusst von transzendentalen Leistungen eines Subjekts Existenzanschein besitzt. Durch Husserl wird zwar etwas getroffen, was unabhängig von jeder konkret ausgeprägten Subjektivität wirksam ist und in dieser Wirksamkeit, seinem Funktionieren nach, von Husserl allgemein ausgelegt und analysiert wird, allerdings ist dies die generelle Weise der bewusstseinsimmanenten Konstitution von welterschließenden Sinnzusammenhängen, über die sich einem konkreten Subjekt der Anschein ausbildet, dieses hätte es mit einer auf bestimmte Weise seienden gegenständlichen Welt zu tun, wobei spezielle Varianten dieser Sinnzuschreibung an sich arbiträr bleiben können, jedoch auch in den Grenzen des transzendental Möglichen bleiben müssen. Sie gehorchen lediglich notwendig der transzendentalen Hierarchie von Akten der Sinnkonstitution. Man kann von einer so sich bildenden Synthese der Sinnzuschreibung nicht auf ein, unabhängig vom transzendentalen Bewusstsein und seiner sinnstiftenden Konstitutionsweise seiendes, Sein einer Welt an sich schließen, sondern nur auf Gesetzmäßigkeiten in denen einem Subjekt eine seiende Welt ohne Widersinn erscheint. Das einzige an sich in radikal ursprünglicher Evidenz Aufzuzeigende und somit als überhaupt faktisch existent Behauptbare ist, nach Husserl, das Funktionieren derjenigen transzendentalen Leistungen, vermittels derer einem Subjekt sich die Welt und es selbst als etwas in bestimmter, synthetisiert zusammengehöriger, also sinnhaft ausgelegter, Weise als seiend gibt.

Somit ist der gesuchte evidente Ursprung, in dem alles Seiende seinem Anspruch nach erzeugt wird, der Prozess der Sinnstiftung im transzendentalen Bewusstsein in der Potenzialität seiner Offenheit dafür, Seiendes in bestimmten Weisen in Erscheinung bringen zu können. Man könnte auch sagen: der Seinsgrund ist, gemäß der Husserlschen Phänomenologie, die abstrakte Konstitutionsweise der cogito-cogitatum-Korrelation als allgemeine transzendente, in Selbstgebung evident seiend vorliegende und somit wissenschaftlich überhaupt allererst in ihrem fundamentalen Funktionieren zu analysierende Struktur, über welche ein transzendentales Bewusstsein aus einem Material einer potenziell unendlich divers auslegbaren Interpretationshorizontalität Zusammenhänge generiert, die eine in sich geordnete Welt mit dem Selbst eines konkreten Subjektes, als synthetisiert eingefügten Bestandteil dieser Welt, in sinnhaft ausgelegte Erscheinung des ihm somit in bestimmter Weise seiend insgesamt Erscheinenden bringt. Und tatsächlich muss man insofern konstatieren, dass dieses Ergebnis nicht einfach als rein erkenntnistheoretisches zu bezeichnen ist. Denn es trifft Aussagen über etwas, dass letztlich in evidenter Selbstgebung als einzig in Sicherheit seiendes und somit letztlich wirkliches Sein bezeichnet werden kann. Deswegen ist das transzendente Ego auch überhaupt als Seinsboden zu bezeichnen, weil von seiner eidetisch ausgelegten Existenz und wesenhaften Funktionsweise der Seinscharakter all des konkreter erscheinend Seienden in seiner Sinnhaftigkeit abhängt.<sup>221</sup>

---

<sup>221</sup> Hiermit bekommt dann die Parole der Phänomenologie "Wir wollen auf die Sachen selbst zurückgehen" [vgl. Husserl, Edmund (1980). *Logische Untersuchungen II/1. Untersuchungen zur Phänomenologie des Erkennens*, Tübingen. S. 6] eine spezielle Wendung. Es gibt nämlich, der zum transzendentalen Ego hinführenden Reduktionen nach, eigentlich nur noch eine singuläre Sache selbst, als selbstgebener Seinsboden aller weiteren Erkenntnis.

Was Husserl hierdurch also anbietet, so könnte man sagen, ist eine erkenntniskritisch tiefenreflektierte Alternative zum positivistischen Naturalismus.<sup>222</sup> Er zeigt, dass die in natürlicher Einstellung naiv und latent wirksame Grundvermeinung, man hätte es notwendig mit einer vollkommen von den Bewusstseinsleistungen unabhängigen und an-sich seienden Außenwelt zu tun, dennoch als durch Husserl, an letzten Gewissheiten ausgewiesen, transzendente Bedingungen des Bewusst-Seins gestiftet angesehen werden kann, wodurch er der ontologischen und damit einhergehend epistemologischen Naivität eines Naturalismus etwas zumindest zu Bedenkendes entgegenhält.

Was hieran also insbesondere hervorgehoben werden muss, ist die Begebenheit, dass dasjenige, was Husserl vermeintlich in apodiktischer Evidenz als Wahrheit an sich im Verlauf seiner methodischen Reduktionen destilliert zu haben meint, selbst keine Wahrheit, im gewohnten Sinne, über die wesenhafte Beschaffenheit von Gegenständen in der Welt oder des gesetzhaften Prozessieren von verändernden Bewegungen in der Welt ist, noch eine, welche über die allgemeinen ontologischen Prinzipien des Seienden eines transzendenten Außen insgesamt Auskunft geben würde. Weder betreffen sie also Prinzipien einer unabhängig von den Subjekten existierenden Außenwelt, noch das Innere der Subjekte als psychologischer Sachverhalt innerhalb einer Welt. Als potenzielle, eine als eine Wahrheit an sich einzustufende und somit Husserls Anspruch nach adäquater Evidenz genügende, Erkenntnis, sind seine diesbezüglichen Ergebnisse gerade insofern aufzufassen, als sie, unabhängig von konkret weltanschaulichen Dogmen (von den Tendenzen natürlicher Einstellung gereinigt) über eine vermeintlich als allgemein anzusehende Beschaffenheit von Welt, Natur und Seele, jene Bewusstseinsprozesse als unbedingt absolut wirkend (und somit eben transzidental) bestehende ausweisen, von denen ausgehend der Aufbau eines jeden und jeweiligen sinnhaften Bezugs eines Subjektes zur Welt und vermittelt hiermit zum persönlichen Selbst, egal wie divers diesbezügliche Ergebnisse auch real bei konkreten Subjekten ausfallen sollten, erklärt werden können. Es handelt sich bei der Phänomenologie Husserls also (zumindest ab der Einführung der transzendental-phänomenologischen und gerade eidetischen Reduktion) um einen transzendentalen Idealismus, welcher die Grundbestimmungen und Kategorien bewusstseinsimmanenter Prozesse destilliert, im Zuge derer sich einem noch unspezifiziert gefassten Subjekt etwas als etwas überhaupt zu erkennen gibt, bzw. als Phänomen gegenständlichen Charakters für ein noch abstraktes Ego zeigt (womit auch der als Selbstbewusstsein vergegenständlichte Charakter eines eigenen, mit Konstanz versehen erscheinenden Selbst eingeschlossen sein soll).

---

<sup>222</sup> Husserl konnte sogar über Phänomenologen behaupten, indem sie der Idee wissenschaftlicher Letztbegründung, durch Elimination spekulativer Dogmen und Ausgehen vom unmittelbar Anschaulichen, folgten, der sich eine positivistische Haltung ebenfalls verpflichtet, sie würden den wirklichen Positivismus vertreten, insofern der dogmatische Naturalismus, gemessen an dem auch für ihn geltenden Wissenschaftsideal, ein letztlich doch bloß naiver und somit uneigentlicher Positivismus sei. Husserl konstatiert: "Sagt »Positivismus« soviel wie absolut vorurteilsfreie Gründung aller Wissenschaften auf das »Positive«, d.i. originär zu Erfassende, dann sind wir die echten Positivisten" [ zit. nach: Hügli, Anton/ Lübcke, Poul (1994). *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Bd.1. Hamburg. S. 86]. Allerdings ist dies noch eine Aussage, die im Kontext vor der letztlichen Wende zum transzendentalen Ego steht und noch mehr einen Immanenzpositivismus deskriptiver Psychologie anzeigt. Dennoch kann der generelle Vorwurf bestehen bleiben, insofern Husserls Konzept Argumente dafür liefert, wieso dem Positivismus Dogmatismus unterstellt werden kann. Demgegenüber wird Husserl seine spätere erkenntnistheoretische Haltung, gegen Kant, als transzendentalen Idealismus charakterisieren [Husserl, Edmund (1995). *Cartesianische Meditationen*, Hamburg. S. 84-91].

Die gesuchte Wahrheit an sich, die von Husserl also einsichtig gemachte Evidenz dessen, was Seiendes seinen Prinzipien nach erzeugt, kann nicht als Teil eines transsubjektiven Ansichseins verstanden werden, noch einer wirklich transzendentalen Form gattungsspezifisch bewusstseinsimmanenter Konstitutionsprinzipien (welche Welt immer in basal kategorial sich gleichender Weise erzeugten), insofern ein jedes Subjekt nicht grundsätzlich immerzu formal-äquivalenten Rationalitätsanforderungen im Kern gehorchen würde. Denkt man im Möglichkeitsraum der Husserlschen Transzendentalphilosophie, so ist von den Bewusstseinsprozessen aus gedacht, etwas als Seiendes schon dadurch konstituiert, dass es sich in einen bewusstseinskonstituierten Sinnzusammenhang sowohl einschreibt wie zugleich aus ihm hervorgehend sich klare Kontur verschafft. Eine Einzelheit oder etwas Besonderes macht nicht Sinn als vollkommen von einem Zusammenhang Abgetrenntes, sondern es erschließt sich in seiner besonderen Wesenskонтur durch seine integrierte Eingebettetheit in einen letztlich als einheitlich wirkenden und ebenfalls seinem Zusammenhangssinn nach ausgelegten Kontext, der die Position des konkreten und in Form eines Selbstbewusstseins selbstausgelegten Subjektes letztlich noch sinnhaft mit umschließen muss. Das transzendente Funktionieren des abstrakt gefassten Egos erzeugt gerade diese sinnhafte Qualität des phänomenalen Seinscharakters von Welt für ein konkretes Subjekt und stiftet ihm den Blick auf eine sinnhafte Einbezogenheit. Hiermit wird jedoch noch nicht eine formal bestimmte und exklusiv als legitim erscheinende Variante der Strukturierung von intentional gefassten Bewusstseinsgehalten im Generellen vorgegeben. Der Wert und der eigentliche Primat der Qualität einer weltbildenen Zuwendung durch ein Subjekt liegt vielmehr in der Präsenz eines während Bewusstseinsprozessen gebildeten Integrationspunktes aller Erlebnisse über den Sinnelemente zu einem Zusammenhang kondensiert werden, der noch das eigene Selbst in seiner konkreten Ausprägung als Konstitutionsprodukt zu überformen vermag und in ein vernünftig geordnet erscheinendes Sinngefüge bringt. Hiermit ist also noch nicht unmittelbar auch eine Rationalität der Ordnungsbildung im Modus moderner okzidentaler Rationalität vorgegeben.

Diejenige Wahrheit an sich, des transzendentalen Geschehen der Konstitution einer vergegenständlichten Phänomenalität von Seiendem für ein Subjekt, ist hier somit als die allgemein für ein Bewusstsein sich bildende Kondensierung eines sinnvermittelnden Integrationspunktes anzusehen, von dem aus die Erscheinungen der Gesamtheit der Besonderungen in der Welt und das konkrete Selbst eines Subjektes im transzendentalen Bewusstsein so synthetisch miteinander vermittelt gebildet werden, dass dem Subjekt die Welt als eine in besonderer Weise sinnhafte und es sich selbst in sie sinnhaft eingebunden erscheint. Wichtig ist hieran nur, dass sich hierbei eine Ordnung bildet (insofern weisen die Sinnzusammenhänge auch immer eine rationale Struktur auf), Ordnung letztlich, um wirklich geordnet zu sein, allgemeinen Kriterien des Zusammenschlusses von Einzelheiten folgen muss und dies insgesamt auf die Konstitution einer in sich vernünftig erscheinenden Integration von Weltordnung für ein Subjekt zusammenschießt. Nach welchen in natürlicher Einstellung allgemeinen Kriterien oder Kategorien dies jedoch ablaufend gedacht wird, ist abhängiges Produkt der transzendentalen Bewusstseinsleistungen und schon deren ureigenste Bestimmung. So ist transzendentales Bewusstsein prinzipiell verfasst, unterschiedliche Formen von verschiedensten Ontologien produzieren zu können. Nur einen Vernunftzusammenhang versucht es hierbei immer auszuprägen. Darin besteht gerade der erreichte Grad einer Sinnhaftigkeit der Konstitutionsergeb-

nisse transzendentaler Leitungen: er bemisst sich nach dem Grad der Vernunft sättigung des für ein Subjekt nachvollziehbaren sinnhaften Zusammenschlusses.

Die konkrete inhaltliche Auslegung von Welt und die kategorialen Strukturprinzipien, die man ihr hierbei eventuell zu unterstellen tendiert, sind in gewissen Grenzen also zweitrangig. Der Primat liegt bei der transzendentalen Bewusstseinsfunktion der Sinnintegration, welche Erlebnisse so strukturiert, dass daraufhin Welt in natürlicher Einstellung als sinnhaft geordneter Strukturaufbau für ein Subjekt in Erscheinung treten kann, ohne dass hierbei eine besondere Form und inhaltliche Auslegung von Welt schon exklusiv als legitim akzentuiert hervorgehoben werden könnte.

Somit findet sich in jeder Variante einer synthetisierend Sinnmomente zu Zusammenhängen integrierenden Weltzuwendung durch ein Subjekt der originäre Konstitutionsmodus verwirklicht, über welchen den Bewusstseinsinhalten, bzw. jenen ihnen korrespondierenden oder den in ihnen gegebenen Gegenstandsvorstellungen, Seinscharakter zuerkannt wird. Hier findet also eine Verschiebung der transzendentalphilosophischen Akzente z.B. der Kantschen Perspektive insofern statt, da es nicht primär schlicht um eine Herausarbeitung bestimmter Disposition des Bewusstseins dazu geht, zu einem Denken einer wiederum bestimmt kalibrierten Form von Rationalität immer schon, aber über diese noch unaufgeklärt, in der Verfassung zu sein, die es explizit zu machen gelte, um sich genau auf diese kritisch konzentriert einzustellen und paralogistischen Untiefen der bewusstseinsimmanenten Konstitutionsmöglichkeiten (bzw. -spielräumen) zu entgehen. Im Rahmen der Husserlschen Variante der Transzendentalphilosophie muss vielmehr vorerst jede Form der Weltzuwendung, auch wenn sie einer gerechtfertigt erscheinenden Version von Rationalität folgt und ihr einen exklusiven Legitimationsanschein verleiht, defizitär sein, wenn diese dazu führt, dass den Subjekten derjenige Integrationspunkt abhanden kommt oder im Kontext der Traditionsvermittlung uneinsichtig wird, von dem aus sich ihnen Welt als sinnhaft integrierter und somit vernünftiger Zusammenhang nicht mehr unmittelbar erschließt. Moderne Rationalität (als schon bestimmt gerichtete Form einer kulturhistorisch gewachsenen Weltzuwendung) ist gegenüber der Notwendigkeit der Funktion des Originärmodus der Sinnsynthese sekundär. Sie ist nur sinnvoll, sollte sie, im Lichte und unter Wahrung des ursprünglichen transzendentalen Impulses, Sinn vermittelnde Synthese zum Zielpunkt haben und diesen prozessural gewährleisten können.<sup>223</sup>

---

<sup>223</sup> Hiermit soll nicht gesagt sein, dass Husserl hierdurch geneigt wäre, letztlich hinter Kant zurückfallend, einem Irrationalismus das Wort zu reden. Er versucht ja, im Gleichschritt mit seiner transzendentalphilosophischen Forschung, immer auch den Status z.B. der formallogischen Kriterien sauberen Denkens zu schützen. Sein gegen den Naturalismus gerichtetes Unterfangen würde ferner keinen Sinn machen, wenn er einhergehend hiermit nicht auch eine allgemeine Form von wissenschaftlicher Rationalität, die in der Kritik dogmatischer Verfangenheiten liegt, verteidigen wollte. Allerdings gilt bei ihm wissenschaftliche Rationalität mehr als bei Kant oder dem objektivistischen Rationalismus. Denn sie bedeutet unmittelbarer noch eine Suche nach wissenschaftlich-philosophischen Kriterien vollgültig vernünftiger Erkenntnis. Es wurde mit den hiesigen Ausführungen zu Kants epistemologischen Ansatz gezeigt, dass bei ihm theoretische und praktische Erkenntnisinteressen auseinander zu treten beginnen und für ihn lautere (nicht spekulative) objektive Erkenntnis eigentlich nur noch naturwissenschaftliche Erkenntnis sein kann. Deswegen müssen für eine praktische Erkenntnis auch metaphysische Größen (z.B. Gott, Seele) in hypothetischer Geltung stehen bleiben, damit das menschliche Leben nach Wertgesichtspunkten beurteilt werden kann und die Möglichkeit einer reflektiert ethisch vernünftigen Orientierung für den Menschen so offengehalten wird, dass Handlungsorientierungen weder zur reinen Sache affektiver Präferenzen noch an unvernünftige Traditionen vergessene Sittlichkeit degradiert wird. Dennoch stellt die Perspektive Kants auf praktische Metaphysik nur eine Kompensation für einen Verlust dar, der durch die einseitige Konzentration auf wissenschaftliche Erkenntnis erzeugt wird, da ethische Fragen letztlich keinen legitimen Platz im Bereich objektiver Erkenntnis zugewiesen bekommen. Husserl überwindet diese Aporie hingegen, indem er, über sein sich an wissenschaftlichen Maßstäben orientierendes Philosophieren, einen Punkt etabliert, ab dem er zeigen

Husserls Kritik am Naturalismus und Psychologismus ist somit Kritik einer verwissenschaftlichen Variante von Rationalität, welche sich nicht mehr im Funktionskreis des von ihm herausgearbeiteten Originärmodus sinnstiftender Vorstellungskonstitution des transzendentalen Bewusstseins befindet.

Letzten Endes gelangt Husserl jedoch beim Versuch des Einlösens seines analytischen Interesses einer Begründung der Phänomenologie als alle Wissenschaften methodisch anleitende Idealwissenschaft in Bedrängnis und an die Grenzen seines Modells. Um nämlich das Ziel eines Erweises der Allgemeingültigkeit z.B. logischer Gesetze und der Möglichkeit einer Gewinnbarkeit allgemein verbindlicher objektiver Erkenntnisse auf dem Fundament seiner Transzendentalphilosophie triftig nachweisen zu können, benötigte er ein Kriterium für deren Vernunft verbürgende Objektivität, wobei unter Objektivität hier intersubjektive Akzeptanz zu verstehen ist. Und dieses kann nicht mehr, wie noch bei Kant, aus der Generalisierung der zu adäquat logischem Denken fähigen Bewusstseinsleistungen als gattungsspezifisch für alle Menschen geltende liegen, da er ja einen egologischen Weg gewählt hat, der, da er die Existenz anderer Subjekte einklammern musste, eigentlich keinen objektiven ontologisch geltenden Garanten für Objektivität mehr besitzt. Durch kritisch kontrollierende Intersubjektivität erzeugte Übereinstimmung in den Meinungen mehrerer Subjekte, kann von der Position eines singulären Eigenleben aus nur noch fingiert werden.

Da insbesondere seine reduktive phänomenologische Methode der Epoché (bzw. auch der weiteren Stufen phänomenologisch-transzendentaler und eidetischer Reduktion) darauf ausgelegt ist, die Transzendentalität des Bewusstseins nur in egologischer Selbstbetrachtung auszuweisen, insofern ihm ja nach dem Vollzug der phänomenologischen Reduktion die anderen Subjekte nur noch dem vorsichtigen Anscheine nach als seiend gelten können, gelingt es ihm letztlich nicht befriedigend zeigen zu können, was Objektivität seiner Phänomenologie nach eigentlich noch bedeuten könnte.<sup>224</sup> Immerhin steht nach den verschiedenen Reduktionsstufen im Zuge der Epoché lediglich noch das in seiner Singularität eidetisch gefasste transzendente Ego in unbedingt seinsgewissem Ansehen, da jedwede Seinsgeltung weltlichen

---

kann, das von ihm aus Erkenntnis nur für ein Subjekt in sinnhafter Einbeziehung überhaupt Sinn machen und Anspruch auf Wahrheit erheben kann. Er überbrückt also die Kluft zwischen theoretischer und praktischer Erkenntnis, wie sie z.B. von Kant aus initiiert wird. Diese Überwindung der Trennung hat nun wieder damit zu tun, dass Husserls Denken vom transzendentalen Subjekt aus auch den bei Kant noch präsenten Substanzdualismus (Bewusstsein/ Ding-an-sich) überwindet. Denn in der cogito-cogitatum-Korrelation als originäre Einheit, bildet sich jede Tendenz der prädikativen Trennung von Immanenz und Transzendenz dennoch aus einer sinnintegrativen Funktion der Vermittlung von konkretem Subjekt und einer für es seiend erscheinenden Welt. Deswegen kann Husserl gegen Kant gerichtet auch sagen: "Echte Erkenntnistheorie ist danach allein sinnvoll als transzendental-phänomenologische, die, statt mit widersinnigen Schlüssen von einer Immanenz auf eine vermeinte Transzendenz, die irgendwelcher angeblich prinzipiell unerkennbaren »Dinge an sich«, es ausschließlich zu tun hat mit der systematischen Aufklärung der Erkenntnisleistungen, in der sie durch und durch verständlich werden müssen als intentionale Leistungen. [...] Nicht ist es ein Kantianischer Idealismus, der mindestens als Grenzbe-griff die Möglichkeit einer Welt von Dingen an sich glaubt offen halten zu können – sondern ein Idealismus, der nichts weiter ist als in Form systematisch egologischer Wissenschaft konsequent durchgeführte Selbstausslegung meines Ego als Subjektes jeder möglichen Erkenntnis, und zwar in Hinsicht auf jeden Sinn von Seiendem, mit dem es für mich, das Ego, eben soll Sinn haben können" [vgl. ebd. S. 87-88]

<sup>224</sup> Husserl sah dieses Problem auch selbst: "Kehren wir am Abschluß dieses Kapitels auf den Einwand zurück, von dem aus wir uns zunächst haben leiten lassen, den Einwand gegen unsere Phänomenologie, sofern sie von vornherein den Anspruch erhöhe, Transzendentalphilosophie zu sein, also als solche die Probleme der Möglichkeit objektiver Erkenntnis zu lösen. Dazu sei sie im Ausgang von dem transzendentalen ego der phänomenologischen Reduktion und daran gebunden nicht mehr befähigt, sie verfallende, ohne es wahrhaben zu wollen, in einen transzendentalen Solipsismus und der ganze Schritt zur fremden Subjektivität und echter Objektivität sei nur möglich durch eine uneingestandene Metaphysik" [vgl. ebd. S. 94].

Anscheins ihre Inhibierung fand. Husserl bietet zwar eine Lösungsperspektive für dieses Problem vermittelt einer auf der "transzendentalen Theorie der Fremderfahrung, der sogenannten Einfühlung"<sup>225</sup>, aufruhenden Intersubjektivitätskonzeption an und erkennt die Rehabilitierung von Objektivität in einer "Konstitution" der Welterschließung auf "*der höheren Stufe der intermonadologischen Gemeinschaft*"<sup>226</sup> oder auch "Monadengemeinschaft".<sup>227</sup> Diese kann allerdings, aus den Möglichkeiten der phänomenologischen Grundhaltung heraus, lediglich eine bloß thematisch bleibende Rückgewinnung des alter egos und der Welt für die Aufrechterhaltung eines Kriteriums von vernünftiger und nicht bloß szientistisch rationaler Objektivität sein und nicht eine auch ontologisch Geltung besitzende, insofern im Zusammenhang der phänomenologischen Reduktionen andere Subjekte einen autonomen Existenzstatus einbüßen, was letztlich als ungenügend erscheint.

Von hieraus ergeben sich Probleme für Husserls Perspektive insgesamt, die in seinen weiteren Arbeiten allerdings ungelöst bleiben, weil er anderen Subjekten keinen auch ontologisch ausgewiesenen Status mehr nachweisen wird, sondern nur noch den Zusammenhang einer potenziell machbaren universalen Kulturwelt postuliert, in der ein vernunftorientierter intersubjektiv ablaufender Prozess der Erkenntnisgewinnung als möglich, aber mittlerweile in Schieflage geraten, vorgestellt werden kann, an dessen Möglichkeit Husserl festhält. Die Probleme hängen hingegen damit zusammen, dass fern dieses postulierten Glauben, von Husserls eigenen Überlegungen aus, eine Bildung von unvermittelbaren Sonderwelten vorstellbar wird, gibt man auch nur zur Rückgewinnung des alter ego und somit einer ontologischen Grundlage für Objektivität die Inhibierung der Seinsgeltung partiell auf, wobei man hingegen Husserls Subjektverständnis dennoch für eine gegenstandstheoretische Aufschlüsselung kultureller Entwicklungen beibehalten würde, ohne jedoch auch zugleich den von seinen erkenntnistheoretischen Forschungen begründeten Erkenntnisethos zu übernehmen und ihn auf Menschheit als universalen Lebenswelthorizont zu übertragen. Sodann ist man nämlich gezwungen, den gesamten Prozess der Erkenntnisgeschichte im Rahmen kultureller Objektivierungsprozesse zu denken, bei deren radikaler historischer Kontingenz es nicht unmittelbar einsichtig werden muss, wie sich in ihm eine Vernunft entfalten sollte. Husserls Vernunftperspektive der Erkenntnis lebt, in gewisser Weise, von einem Ethos der Erkenntnisleistungen, den er in seiner originären Präsenz innerhalb der eidetischen Erkenntnis bewerkstellenden Bewusstseinsleistungen veranlagt nachweisen möchte, dies aber nur kann, indem er egologisch auf ein, an einer für ein Subjekt konkret seienden Welt ursprünglich uninteressiertes, transzendentales Ego zurückgeht. Dieses konstituiert sodann, innerhalb der Funktionsweise der transzendentalen Korrelationseinheit, die geschichtliche Identität eines personalen und habituell geprägten Egos aus der einen Seite und eine auf dieses in sinnhafter Auslegung bezogene Welt als integrierten Sinnzusammenhang auf. Denkt man sich die Vielzahl solcher miteinander konfrontierten Subjekte nun mundaner, so wird unmittelbar nicht klar, wie diese, ihre Primordialitäten oder Eigenheitssphären dabei überbrückend, zur Gestalt einer kollektiv verpflichtungsethisch angestrebten Monadengemeinschaft oder universalen Kulturwelt bringen können sollten, wenn doch der von Husserl gesetzte Akzent auf der Eigentlichkeit des Primats von Sinn fürs eigene Bewusstseinsleben liegen sollte und alter egos aus der Eigenper-

---

<sup>225</sup> Vgl. ebd. 94.

<sup>226</sup> Vgl. ebd. 131.

<sup>227</sup> Vgl. ebd. 142.



spektive heraus nur Anzeichenfelder bedeuten können. Hierbei führt nur der in seiner Universalität lose, da nur für ein singuläres Bewusstsein, nachgewiesene Impuls des transzendenten Strebens nach eidetischer Auslegung der Welt, welche gegenüber der Saturierung von Einzelinteressen und dogmatischen Hypostasierungen tendenziell uninteressiert ist, da sie das Wesenhafte in der Überwindung aller Besonderungen sucht, zur Überbrückung des intermonadologischen Hiatus, durch kollektiv bewerkstellte Generalisierungsleistungen. Diese würden allerdings einen von einer realen Kollektivität geteilten Ethos vernünftiger objektiver Erkenntnis schon voraussetzen, den Husserl in seinem Solipsismus jedoch nur, als für seine Eigenheitssphäre geltend, in Selbstausslegung, nachweisen kann. Wäre dieser Ethos jedoch universal notwendig in jedem vorstellbaren Bewusstseinsleben notwendig realisiert und nicht bloß seiner Möglichkeit nach angelegt, so ließe sich nicht begreifen, wie es zu den für Husserl krisenhaften Ergebnissen kommen konnte, die ihn in die Tiefe seiner philosophischen Forschungen getrieben haben. Das Husserls Philosophie antreibende Krisenphänomen, welches er durch seine Strategie einer Besinnung auf transzendental veranlagte Vernunftpotenzen zu korrigieren versuchte, verweist also indirekt auf seine mundane und kulturhistorische Gewordenheit, welche sich rein egologisch philosophierend nicht erschließen lässt. Um den von Husserl tatsächlich anvisierten Zielpunkt seines vertretenen Erkenntnisethos zu erreichen, der in einer lebensweltlich für alle und zwischen allen Subjekten in Vernunft vermittelten sinnhaften Erkenntnis liegt, muss er den Boden der Egologie notwendig überschreiten, und das Aufkommen der Idee intersubjektiv vernünftiger Erkenntnis als kulturhistorisches Ereignis begreifen, wie auch deren Verlust als Verfallsprodukt menschlicher Geschichte. Im Bezug auf den von Husserl zu verteidigenden und als bedroht angesehenen Erkenntnisethos, der sich nur innerhalb realer Intersubjektivität Wirklichkeit verschaffen kann, steht Husserls transzendentalphilosophische Grundlegung in der Aporie, die Idee vernünftiger Erkenntnis als universalen Anspruch bloß fingierend für eine Menschengemeinschaft erheben zu können, eine diesen Ethos jedoch wirklich sättigende und den Zielpunkt realisierende Verwirklichung einer unter ihm stehenden Erkenntnis setzt jedoch wiederum eigentlich eine wirkliche Gemeinschaften, der man Seinsanspruch in natürlicher Einstellung zugesteht, schon voraus.

Unabhängig von der Frage, ob es Husserl letzten Endes adäquat schaffte, den in seiner gesamten Philosophie steckenden Anspruch der Letztbegründung und des Nachweises der objektiven Geltung letzter intersubjektiv getragener Wahrheiten einzulösen, mobilisierte auch er ein nachfolgendes Verständnis des Subjektes, welches in seiner Tendenz von der traditionellen Erkenntnisorientierung moderat abweicht, obschon sein ganzes Denken auch weiterhin weitestgehend noch an einer traditionellen Erkenntnishaltung und deren Rechtfertigung orientiert blieb. Auch hier tritt stärker ein, im Rahmen der genetisch-phänomenologischen Rückkehr zur Welt und den anderen Subjekten angelegt steckendes, Verständnis zu Tage, das den Menschen als Wesen erscheinen lässt, welches zumindest in hypothetisch annehmbaren, kulturell bedingten Prozessen einer mehr kulturell immer schon bedingt wirkenden Intersubjektivität von Ich-Du-Akten eine für ihn seiende Welt erlebend und verstehend konstituiert, wie jedes konkrete Menschen-Ich auch selbst auf diese Weise sich auszubilden scheint, treibt man die Konsequenzen phänomenologischer Reduktion nicht zum Äußersten eines Solipsismus. Hierdurch wird die aufs Universale kalibrierte Grundorientierung Husserls jedoch brüchig und weist Tendenzen auf, welche über die von ihm gesetzten Grenzen hinaustreiben und die Möglichkeit nicht ganz ausräumen können, wendet man sich Menschengemeinschaften im

Modus ihres mundanem Seinsanspruchs zu, Kulturentwicklungen zu historisieren und das einzelne Subjekt in seinem Dasein als durch seine sozial geprägte und es prägende Mit- und Vorwelt immer schon bedingt zu verstehen, wie auch die möglicherweise unüberwindbare und an sich legitime Existenz lebensweltlich gemeinschaftlicher Sonderwelten (gar solche der subjektiven Eigenweltlichkeit) einzugestehen.

Von der Primordialität der einsamen Eigentlichkeit des egos Husserls aus, lässt sich volle, ins Mundane getriebene, Intersubjektivität in konkreter Verbindlichkeit zwar noch nicht wirklich denken, seine Erkenntnisse bezüglich des sinnkonstituierenden Bewusstseinslebens lassen sich jedoch, sollten sie von ihren fundamentalistisch-epistemologischen Konnotationen befreit werden, dazu nutzen, Intersubjektivität und ihre kulturellen Effekte feiner auffassen zu können, als es ein vorwiegend unmittelbar schon auf Rationalität und Objektivität der Erkenntnis abgestelltes Subjektverständnis im Sinne Kants oder des modernen Szientismus verspricht. Denn aus Husserls Destillat der Funktionsweise des Bewusstseinslebens heraus, tritt stärker ein Subjekt in Erscheinung, für welches sich die Welt mit all ihren Gegenständen als prädikativer (aber auch vorprädikativer) Bewusstseinsgehalt in erst einmal originär okkasioneller Gegebenheitsweise bewusstseinsimmanent konstituiert. Die Vorstellung einer einen natürlichen Anschein besitzenden Welt mit dem Attribut der Allgemeingültigkeit in ihr liegender Regelmäßigkeiten entwickelt das so verstandene Bewusstseinswesen im Zuge synthetischer Generalisierungsleistungen aus dem Strom seiner Erlebnisse in unmittelbarer Anschauung heraus und somit schon bewusstseinsimmanent historisch. Wird es im Rahmen der genetischen Wende in eine konkrete Lebenswelt kommunikativer Intersubjektivität eingespannt gedacht, dann entwickelt sich die nunmehr an das Kriterium der Objektivität gebundene Universalisierbarkeit von Annahmen über Weltgehalte im Zusammenhang einer intersubjektiv vorgestellten vonstattengehenden Synthese, die sich zwar zusehends an einen, nach Husserl, Idealzustand approximieren könnte, würde die sinnstiftende Fundierung der Erkenntnis in der unmittelbaren Anschauung eines Egos und dessen Vernunft bedeutender Generalsinn für Prozesse kollektiver Erkenntnisgeschichte nicht eliminiert. Behält man jedoch Husserls Subjektverständnis für eine gegenstandstheoretische Bestimmung des mundanen Subjektes und des Sozialen bei, gibt dabei jedoch sein erkenntnistheoretisches Anliegen und die über es verbindlich erscheinenden Ansprüche vernünftiger Erkenntnis auf, so bleibt vorwiegend ein an sich plastisches Subjekt zurück, welches sich unter den Einflüssen kontingent entstandener sozialer Einflüsse Kontur verschafft, da ein alltäglicher Akteur eben kein solcher ist, der im Vorhinein schon in der Reflektiertheit phänomenologischer Einstellung agierte, ansonsten hätte Husserl ja nicht diesen begründungsaufwand. Wenn der lebensweltlich normale Akteure nicht von sich aus schon unhinterfragt kulturell gewachsenen und tradierten weltanschaulichen Seinskonzepten verhaftet leben würde, sondern immer schon von sich aus nach begründender Reflexion in philosophischer Tiefe verlangen würde, dann hätte es ja wahrscheinlich auch keinen Anlass für Husserl dafür gegeben, die naturalistische Weltsicht anzuklagen. Objektivierete Erkenntnisgehalte bleibt also, auch wenn sie in der phänomenologischen Versicherung ihrer sinnkonstituierenden transzendental-lebensweltlichen Anschauungsgrundlagen teleologische Züge zur Vernunftverwirklichung hin aufweisen sollten, dennoch an einen lebensweltlich verstandenen kulturhistorischen Prozess einer Sozialwelt rückgebunden, so dass man sie nicht von ihren sozialen Konnotationen einfach subtrahieren könnte, folgte man nicht

insgesamt jenen, dies gerade zu korrigieren versuchenden, epistemologischen Modifikationen und Korrekturen epistemologischer Irrwege Husserls.

Tatsächlich wird insbesondere diese Bruchstelle aus phänomenologischer Perspektive zu einem historischen Problem speziellen Gepräges, gerade für Husserl. Denn einerseits erscheinen ihm die Erkenntnisformen moderner szientistischer Weltzuwendung als im Kern defizitäre Versionen einer ihrer Ursprungsidee nach sinnhaft vernünftigen Erkenntnisweise, welche er im Rahmen seiner eigenen Fundierungsversuche zu schützen bestrebt war, was ja gerade anhand seines Ausgangspunktes bei einer Kritik am Naturalismus und Psychologismus anschaulich wird, andererseits geht es ihm darum den formalen Status z.B. der Logik, welcher nachwievor auch für die modernen Erkenntnisformen als Orientierungspol rational generalisierbarer Erkenntnis gilt, nicht aufzugeben, sondern diesen gerade vor einer Relativierung durch eine Psychologisierung von Denkvorgängen, welche Erkenntnis in eidetischer und insofern überhaupt vernünftig vergemeinschaftender Form bewerkstelligen können, zu bewahren. So muss von ihm z.B. die Entwicklung zunehmender Entdeckung von Ursprüngen logischer Fehlschlüsse oder auch die Entwicklung zur elaborierten Mathematik hin als Fortschritt angesehen werden, diejenige mit dieser Tendenz einhergehende Entwicklung, welche das Wesen alles Gegenständlichen in seiner potentiellen Mathematisierbarkeit entdecken zu können glaubte und sich daraufhin von der lebensweltlich sinnkonstituierenden Basis abspaltete, hingegen nicht. Für Husserl gibt es Fortschrittsmomente in der Entwicklung zu einer dominant formal bestimmten Rationalität. Diese liegen jedoch nicht in einem Verlust des Bezugspunktes eines sinnverleihenden und somit überhaupt Vernunft gewährenden Poles der Erkenntnis. Die Abspaltung moderner Rationalität von allen Anforderungen einer auf die Lebenswelt gerichteten Reflexion der Erkenntnis ist aus Husserls Perspektive gerade als Rückschritt einzustufen, da sie einem vernunftgesättigten Erkenntnisethos zuwiderläuft. (Auf den folgenden Seiten wird dies noch etwas klarer herausgearbeitet werden.)

Zwar lassen sich hierdurch die epistemologisch solipsistisch-subjektivistischen Fesseln, an denen Husserls Subjektverständnis noch hängt und über die sich im Übergang zu seinem Kultur- und Geschichtsverständnis, das die kulturellen Ursprünge und Verlustdynamiken einer vernünftigen Erkenntnisidee ausweisen soll, Aporien entwickeln, noch nicht direkt gänzlich abstreifen und gewähren ihm ein noch eher moderat klassisches Vernunftverständnis des Theorie-Praxis-Verhältnisses.<sup>228</sup> Das sollte allerdings aufgrund von Kritiken durch Gewährsmänner aus den Reihen phänomenologisch orientierten Denkens, welche an den Bruchstellen ansetzten, in leicht transponierter Variante innerhalb der weiteren Entwicklung des phänomenologischen Denkens anders werden.

### *1.3. Bruchstellen der Husserlschen Erkenntnisperspektive und ihre Auswirkungen: Heidegger*

Fast gänzlich gekippt wird diese fragile, noch eher einer traditionellen Erkenntnisauffassung verpflichtete, Ausrichtung der transzendentalphilosophischen Anlagen Husserlscher Phänomenologie nämlich z.B. im Zuge der Kritik an seiner eher abstrakt spezifizierten Idee eines

---

<sup>228</sup> Dieses kann z.B. an folgender Arbeit Husserls nachvollzogen werden: Husserl, Edmund (1986). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Hamburg. Vgl. hierzu auch: Möckel, Christian (1989). *Einführung in die transzendente Phänomenologie*, München. S. 239/240.

absolut fundierenden Bewusstseins durch seinen Schüler Heidegger, wodurch in ihr liegend Spielräume zum Wandel phänomenologischen Denkens mit bestimmten Akzentverschiebungen freigesetzt wurden.

Als fragil ist Husserls Versuch der Bloßlegung des absoluten Ich als Seinsboden aller Erkenntnis insofern zu bezeichnen, als Husserl zweierlei Tendenzen miteinander zu vereinbaren suchte, welche sich jedoch nur schwer in Einklang miteinander bringen lassen: Einmal die aller Erkenntnis gegebene, zumindest dem traditionellen Verständnis nach, und ihm überhaupt einen wirklichen Sinn verleihende, Verpflichtung gegenüber einer intersubjektive Erkenntnisbeiträge zu einem vernünftig erscheinenden und lebensweltlich relevanten Integrationszusammenhang hinführenden Synthese; zum anderen den objektiv geltenden Status allgemein formaler Verbindlichkeiten bezüglich logischer und methodologischer Gesichtspunkte rein wissenschaftlicher Erkenntnisorientierung. Beide eben erwähnten Ansprüche geraten, aus phänomenologischer Perspektive betrachtet, unter Verhältnissen moderner instrumenteller Rationalität in Opposition zueinander, wobei für Husserl insbesondere das Problem einer letztlich gerechtfertigten Eruiierung ihrer Vermittelbarkeit zentrale Relevanz besaß.

Ihm ging es in erkenntnistheoretischer Hinsicht mehr darum, wie die aus der modernen Wissenschaftshaltung heraus erzeugten Ergebnisse noch mit einem traditionellen Anspruch auf Sinn vermittelnde Vernunft in praktischer und theoretischer Hinsicht gewährleistet werden können. Heidegger markiert hingegen stärker den Aspekt, dass ein Verständnis des "In-der-Welt-Seins" der Subjekte durch historische und soziale Bedingtheiten ihrer Bewusstseinsvollzüge aufzufassen und zu kennzeichnen ist. Damit transponiert sich aber bei Heidegger auch die Ebene der Verortung von zentralen Kategorien des von ihm aufzuklärenden wirklichen Daseins. Dieses wird von ihm nicht einfach von einer weitestgehend an der konkreten Weltlage eines Subjektes uninteressierten, eidetisch gefassten transzendentalen Subjektivität (in der abstrakten Variante Husserls) abgeleitet oder gewonnen: "Die Idee eines »reinen Ich« und eines »Bewusstseins überhaupt« erhalten so wenig das Apriori der »wirklichen« Subjektivität, daß sie die ontologischen Charaktere der Faktizität und der Seinsverfassung des Daseins überspringen bzw. überhaupt nicht sehen".<sup>229</sup>

Leichte, aber Grundsätzliches verschiebende, Veränderungen<sup>230</sup> können hierbei an Heideggers Verständnis vom "Dasein" geklärt werden, dessen theoretische Bestimmung den-

---

<sup>229</sup> Vgl. Heidegger, Martin (1977). *Sein und Zeit*, Tübingen. S. 229.

<sup>230</sup> Um die Gründe für die von Husserl aus zu Heidegger hin vollzogene Veränderung, die in Husserls Version steckenden Ambivalenzen, transparenter machen zu können, soll hier Tugendhat mit einer längeren Passage zu Wort kommen: "Es liegt jedoch, wie schon Husserls eigene Entwicklung zeigte, gerade in der eigenen Konsequenz des in der Epoché eröffneten Rückgangs auf den phänomenologischen Bereich, daß er sich von diesem Ausgangspunkt emanzipiert: schon bei Husserl erweist sich *erstens* in der phänomenologischen Reflexion eine Gegebenheitsweise als primär, die nicht mehr die gegebenheitsweise derjenigen Gegenstände ist, von der in der Reflexion ausgegangen worden war. Die 'Lebenswelt' erhält einen Vorrang vor der 'objektiv wahren Welt', das heißt: ausschlaggebend für die ontologische Priorität einer Gegenständlichkeit ist nicht mehr der Grad ihrer Objektivität, sondern die 'Ursprünglichkeit' ihrer Gegebenheitsweise. Andererseits lag es im Ansatz bei einer gegenständlichen Welt, daß Husserl auch die Lebenswelt noch als einen Bereich objektivierender Setzung sehen mußte, nur daß das gesetzte Sein nicht mehr 'objektiv' in dem engeren Sinne des idealisierten Ansichseins war. *Zweitens* lag es schon im Sinn des konstitutiven Rückgangs auf die Erfahrungsweise, daß diese nun selbst auf ihre eigenen, geschichtlichen Zusammenhänge und Relativitäten zu befragen war, aber die Ansätze, die sich daher auch hier bei Husserl finden, konnten wiederum nicht weit reichen, weil ihre Ausbildung durch das die Epochè mitbestimmende dogmatische Motiv einer Letztbegründung: durch die Vergegenständlichung des Subjektes selbst und seine Auffassung als Bereich apodiktischer Evidenz, verhindert wurde. Hier konnte der von Husserl selbst betretene Weg nur fortgeführt werden auf einer neuen Position, die die Gegebenheits- und Erfah-

noch stark durch zentrale phänomenologische Denkmotive Husserls weiterhin geprägt bleibt, jedoch vehementer zu einem Verständnis der lebensweltlich eingebundenen Gerichtetheit eines Subjektes in der unmittelbar aufs Praktische justierten Hinsicht seiner "Geworfenheit" und direkten "Sorge" innerhalb von Umstände des konkreten Lebensvollzugs schon präjudizierender sozialer Verhältnisse geleitet, als ihm weniger an einer rein abstrakten Aufklärung der transzendentalen Logik evidenter Sinnkonstitution durch eine Art Eidos-Ego gelegen ist, die von allen Konstitutionsleistungen innerhalb konkret geprägter Weltbezüge erst einmal reduktiv inhibierend abzusehen versucht.<sup>231</sup> Bevor diese Verschiebungen jedoch kenntlich gemacht werden können, ist erst noch etwas über die Parallelen zu sagen.

Wie Husserl transzendentalphilosophische Anstrengungen auch, verfolgt Heideggers Daseinsanalyse ein Interesse, welches von kritischen Impulsen gegenüber objektiviert tradierter Bestände uneigentlich erscheinender Weltzuwendung getragen wird und zu jenen Punkten vorstoßen möchte, in denen sich die Prozesse der sinnstiftenden Bezugnahme auf Seiendes durch ein Subjekt in ihren originärsten Varianten auffassen lassen und sich hierdurch die ursprünglichste Weise der Welterschließung für ein Subjekt (Dasein) erkunden lässt. Beiden (Husserl und Heidegger) gilt hierbei in gewisser Weise die kulturelle Entwicklung, welche eine primär szientistisch geprägte Zuwendung zur Welt dominant werden ließ, als ein Verfallsprozess, über welchen die elementaren Grundlagen, auf denen jede noch wirklichen Sinn stiftende und dadurch phänomenologisch als überhaupt sinnvoll geltende Form der Weltzuwendung aufrucht, für die Subjekte in Verschattung zu geraten drohen.

Derjenige objektivistisch-rationalistische Modus der Erkenntniskritik, welcher alles Subjektive aus dem Wissen zu tilgen versuchte und daraus einen Zugewinn an Objektivität und Rationalität der Erkenntnis ableiten zu können gedachte, was einst in szientistischer Ausrichtung als Fortschritt der Erkenntnis stilisiert wurde, ist aus der Perspektive der phänomenologisch-hermeneutischen Suche nach Erkenntnis allgemein fundierenden Grundlagen des Modus originärer Weltzuwendung eher als ein kollektiv-kulturelles Geschehen eines Verdrängens dessen anzusehen, was den Erkenntnisanstrengungen erst lebensweltliche Bedeutung verleiht. Beide Sichtweisen auf die Geschichte der Erkenntnisentwicklung haben insofern Züge einer konservativ kritischen Haltung gegenüber einem szientistischen Selbstbild, welches ihrer Meinung nach Konsequenz einer selbstvergessenen Version menschlicher Weltzuwendung gegenüber dem Originärmodus sinnerfüllter und dadurch lebensweltlich überhaupt relevanter Welterschließung darstellt. Nur die phänomenologische Besinnung und Bloßlegung der eigentlichen Züge jener Varianten der ursprünglichen Konstitutionsweise der Sinnzu-

---

rungsweise nicht mehr nur aus der Rückwendung von einer objektiven Welt sieht." Vgl. Tugendhat, Ernst (1967). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin. S. 264.

<sup>231</sup> Für Husserl bedeutet die Heideggersche Sicht- und Konzentrationsweise vielmehr einen Rückschritt hinter die transzendental-phänomenologische Grundlegung sinnschaffender Denkkakte in ihrer rein gefassten funktional-korrelativen Konstitutionsweise. Man kann hier vielleicht davon sprechen, dass Heideggers Daseinsanalysen an einem Punkt derjenigen Analyse Husserls ansetzen, welcher die statische Phase der Phänomenologie überspringt und direkter bei allen Voraussetzung ansetzt, welche in der genetischen Phase der phänomenologischen Rekonstruktion des Aufbaus aller sinnintegrierender Leistungen und deren Produkte als erfahrbare Gegenständlichkeiten in natürlicher Einstellung (Leib, subjektives Selbst, Gegenstände, Sachverhalte, Ideen dinghafter Welttranszendenz und andere Subjekte) aus der transzendentalphilosophischen Ergründung des eidos Ego als thematisch schon je konkret für ein Subjekt bestimmte abgeleitet werden sollten. Das musste Husserl als ein Rückschritt hinter seine Fundierungsanstrengungen erscheinen, woraus auch zentrale Momente des Zerwürfnisses beider entsprangen, da Husserl sein Projekt durch Heidegger nicht fortgesetzt sah. Vgl. Schuhmann, Karl/ Elisabeth Schuhmann (1993). *Husserliana – Edmund Husserl: Briefwechsel in zehn Bänden, Dokumente* (Bd. II), Dordrecht/Boston/London. S. 184.

schreibung, die in Kontexten radikal szientistischer Spielarten moderner okzidentaler Rationalität ins Abseits gerät, verspricht ihnen einen Erkenntnisstatus wahren zu können, der tatsächliche Vernünftigkeit der Ergebnisse garantieren würde.<sup>232</sup> Dennoch gilt dies in unterschiedlicher Variante, da Husserls und Heideggers Auffassungen dessen, was sie als die ursprüngliche Daseinsweise eines Subjektes ansehen, auseinandertreiben.

Die Differenzen bestehen weniger, auch wenn sie da sind, in den Punkten der Kritik,<sup>233</sup> die weitestgehend auf ähnliche Aspekte hinweisen, als vielmehr in Unterschieden der Ausrichtungen solcher Gesichtsfelder, über welche man sich heilende Korrekturen (Husserl), bzw. eine gänzliche Nejustierung (Heidegger)<sup>234</sup> der allgemeinen Haltungen erlebender und denkender Weltzuwendung verspricht. Husserl geht es eher darum, dass mit der Wende zum wissenschaftlich objektivistischen Denken (welche schon Galilei mit seiner Parteinahme für ein vorwiegend messendes und rechnendes Denken vorbereitend initiierte)<sup>235</sup> eine Setzung der theoretisch zerlegend analysierenden Perspektive auf Weltgehalte einsetzte und als eigentliche Form akkurater Wesenserkenntnis behauptet wurde, diese jedoch aus phänomenologischer Grundlegung heraus tatsächlich nur als Derivat unmittelbar lebensweltlicher Anschauung gelten kann. Die Verkürzung auf die derivative Variante rief hierbei in ihrer Dominanz eine Erkenntnishaltung hervor, welche das Wesen alles Gegenständlichen in einer mathematisierbaren Zerteilbarkeit und darauffolgend auch einer nach Vorbild der Geometrie analytisch nomologischen Rekonstruierbarkeit der Zusammensetzung komplexer Gebilde angelegt sieht. Ist alles konkret Seinende, in der naturwissenschaftlichen Hinsicht, Konsequenz einer nach allgemeinen analytischen Gesetzen in ihre Bestandteile zerlegbaren aber auch in weitestgehend freier Rekombination synthetisierbaren Seinslogik aufgehoben vorgestellt, so gerät die Welt zu einem Spielfeld schlichter virtueller und sodann auch material umsetzbarer Planbarkeit, wobei der Grad des Machbaren vom Umfang des Gegenstands- oder, ins Praktische gewendet, auch instrumentellen Manipulationswissens abhängt. In entgrenzender Perspektive auf das potenziell erreichbare Möglichkeitsfeld umbildender Machbarkeiten, wird daraufhin alle Erkenntnis, sollte sie rein wissenschaftlich orientiert sein, von seiner traditionellen Beziehung zu einem sinnintegrativen Vernunftanspruch entbunden und regrediert (überspitzt gesprochen) zu einem solchen dienstleisterischer Bereitstellung technisch verzweckbaren Verfügungswissens. Dies gilt gerade dann, sollte sich die szientistische Wissensproduktion in ihrem Anspruch auf Wertneutralität von konkreten Bedürfnissen intersubjektiv getragener Lebenswelten nach Sinnkonstitution hierdurch immer stärker entfer-

---

<sup>232</sup> Diesbezüglich kann man Heideggers Kritik am instrumentell-technizistischen Charakter moderner szientistischer Rationalität mit derjenigen vergleichen, welche Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* an ihr üben [vgl. Welsch, Wolfgang (1996). *Vernunft*. Frankfurt am Main. S. 145-147]. Allerdings streben die Strategien der Therapieperspektiven auseinander (vgl. ebd. S. 147). Weiterhin gilt der oben angesprochene Fokus auf Vernunft umfänglich für Husserl. Ein solcher Fokus kann für Heidegger nur eingeschränkt konstatiert werden, da Heidegger nach der "Kehre" von einer philosophischen Vernunftorientierung weitestgehend Abstand nimmt und zu einer Bestimmung der Spielräume eines "besinnlichen Denkens" übergeht. Die Anlagen hierfür sind allerdings schon vom Anbeginn der Heideggerschen Ausrichtung an vorrätig. Vgl. ebd. 141-165.

<sup>233</sup> Ähnlich wie im Fall der vorangegangenen Fußnote. Vgl. zur genaueren Bestimmung von Unterschieden zeitkritischen Diagnosen von Husserl und Heidegger: Möckel, Christian (1998). *Einführung in die transzendente Phänomenologie*, München. S. 249-254.

<sup>234</sup> Vgl. zu Heideggers Orientierung an der Möglichkeit eines "besinnlichen Denkens": Welsch, Wolfgang (1996). *Vernunft*. Frankfurt am Main. S. 141-165.

<sup>235</sup> Vgl. Husserl, Edmund (1986). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Hamburg. S. 24 f.

nen. Die auf verändernde Gestaltung drängenden Zwecksetzung technisch möglicher Interventionsspielräume in bestehende Verhältnisse der natürlichen und sozialen Welt wie auch ebenfalls ihre Bewertung, obliegt dann wissenschaftsjenseitigen Interessengefilten, wodurch der sinnintegrative Anspruch vernunftgeleiteter (nach traditioneller Manier) Erkenntnis in seiner Tendenz immer zunehmender unterbunden wird. Die Setzung von Zwecken für die technische Anwendung szientistisch erzeugten Wissens bleibt somit weltanschaulich partikularistischen Interessenkonstellationen überlassen, wobei die Bewertung der Zielsetzungen selbst aus dem legitimen Bereich der Erkenntnis herausfällt, sollte Erkenntnis nur noch in rein szientistischer Ausrichtung Geltung besitzen.<sup>236</sup> Das widerspricht Husserls Anliegen, einen weiterhin vernunftorientierten Erkenntnisanspruch zu bewahren, der auch das ethische Fragen bezüglich allgemeiner Werte praktischer Orientierungen mit umfassen kann.<sup>237</sup>

Husserls Korrekturversuch befindet sich hierbei noch auf einer Linie, welche versucht, das Primat theoretischer Geltung intersubjektiv sinnhaft objektivierter Erkenntnisergebnisse weitestgehend vorwiegend im Kontext seiner egologischen Erkenntnistheorie zu bewahren. Er behält die Konzentration auf die Bedeutung des sinnintegrativen Momentes aller Bewusstseins-synthesen des Subjektes bei, insofern alle Konstitutionsakte auf einen Prozess zusteuern, über den sich das Subjekt in vernünftige ganzheitliche Beziehung zur erlebten Welt versetzt. Erleben läuft eben auf Synthese hinaus. In der Krisisschrift bleiben diese Aspekte nun bestehen, werden jedoch ins Kulturelle einer, wie oben angedeutet, Verfallsgeschichte dieser ursprünglich sinnvermittelnden Erlebnisform gewendet. Für Husserl stellt sich die Geschichte der naturwissenschaftlichen Entwicklung als Geschichte eines Vergessens der ursprünglichen Anliegen vernünftiger Erkenntnis dar, während der nur die kontrollierend analytischen Instrumente zum objektivierenden Idealisieren der Natur zurückbehalten wurden. Ist der Originärmodus der Weltzuwendung eines Subjektes nach Husserl derjenige, welcher ihm in natürlicher Einstellung das Weltsein in unmittelbarer Evidenz gegeben sein lässt, also in ei-

---

<sup>236</sup> In dieser Vehemenz fallen die Formulierungen Husserls freilich nicht aus und auch die hiesige Färbung der Darstellung geht mehr in die Richtung, wie sie in der Kritischen Theorie mit ihrer Kritik an instrumenteller Rationalität zu erwarten wäre. Dennoch bestehen im Kern Ähnlichkeiten zwischen den Sichtweisen innerhalb der phänomenologischen Strömung und der Kritischen Theorie, was hier durch die Überspitzung der Darstellung anklingen soll. In gewisser Weise hängt mit diesen Entwicklungen der Abtrennung wissenschaftlicher Orientierung vom philosophisch auf Vernunft zielenden Erkenntnisanspruch, von der Perspektive der Wissenschaften aus gesehen, ein Moment der Ausdifferenzierung sozialer Sphären, welche zur Autonomie der Wissenschaft hingeleitet. Wissenschaft macht sich im Zuge dieser Tendenzen weitestgehend unabhängig von ethischen, praktischen und allgemein weltanschaulichen Fragen, die jedoch dem Verständnis Husserls nach unabdingbare Komponenten wahrheits- und vernunftorientierter Erkenntnis, insofern sie zu einer lebensweltlich erforderlichen Sinnbasis beitragen, gehören. Gegen diesen Verlust in der modernen Erkenntnishaltung wendet sich Husserl und sieht in ihm die "Krisis der europäischen Wissenschaften", ohne hierbei jedoch schon direkt auf den Herrschaftscharakter der instrumentellen Rationalität abstellen zu müssen.

<sup>237</sup> Allerdings dringt dieses Anliegen eher dort durch, wo er seinen Unmut über weltanschauliche Dispersion und Wertorientierungen äußert: "Es ist vielmehr die radikalste Lebensnot, an der wir leiden, eine Not, die an keinem Punkt unseres Lebens halt macht. Alles Leben ist Stellungnehmen, alles Stellungnehmen steht unter einem Sollen, einer Rechtsprechung über Gültigkeit und Ungültigkeit, nach prätendierten Normen von Absoluter Geltung. Solange diese Normen unangefochten, durch keine Skepsis bedroht und verspottet waren, gab es nur eine Lebensfrage, wie ihnen praktisch am besten zu genügen sei. Wie aber jetzt, wo alle und jede Norm bestritten" werden [Husserl, Edmund (1981). *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt am Main. S. 65]. Insofern diese Entwicklung der "Lebensnot" auch davon in Abhängigkeit stehend gesehen werden kann, dass sich über die Emanzipation der szientistischen Erkenntnisweise gegenüber noch lebensweltlich gebundenen Erkenntnisbedürfnissen überhaupt eine in sich nicht mehr integrierbare Pluralisierung weltanschaulichen Gepräges entfalten konnte, kann das angeführte Zitat als komplementäre Ergänzung dafür angesehen werden, worum es Husserl ferner ging, als er sich auf die Suche nach einer neuen Fundierung für Erkenntnis machte.

nem Aufbau von seinem eigenen Erleben her, so ist jede Variante der Idealisierung von Weltgehalten auch unmittelbar abgeleitet aus dessen eigenen Lebensvollzügen. Die Synthese der Welt als ganzer, mit dem Subjekt als dessen integriertem Teil, geht induktiv aus den Vollzügen des Subjektes hervor. In Form dieser so gewährleisteten Nachvollziehbarkeit, selbstständigen Korrigierbarkeit und selbsttätigen Höherstufung möglicher Idealisierungen allen möglichen Seinssinns für ein Subjekt, insofern es an dessen Konstitution bündig und aus seinen eigenen Lebensvollzügen heraus konstant aktiv stellungnehmend beteiligt war, macht erlebte Welt Sinn und wirkt vernünftig. Das Ideale ist so induktiv konstituiertes Produkt aus den lebensweltlich ideierenden Erlebnisvollzügen heraus. Im Rahmen der Kulturgeschichte begannen sich nach Husserl jedoch die so in lebensweltlich gebundener Anschaulichkeit erzeugten Idealisierungen zu verselbstständigen und verloren daraufhin ihre substanzielle Provenienz sinnhafter Verweisung auf lebensweltlich noch nachvollziehbare Erlebnissnähe und ihre Zwecke. Mathematisierung oder Technisierung, die ursprünglich Idealisierungsergebnisse aus lebensweltlich empfundenen Impulsen heraus waren und insofern als Resultate aus der Weltbegegnung heraus erzeugt wurden, entfalteten, aufgrund der Vergessenheit bezüglich ihres Ursprungssinnes, methodische Eigenauthentizität. Eine Technisierung des Denkens selbst fand statt, woraufhin die Form eines technisierten Denkens symbolischer Repräsentation für die wissenschaftliche Wahrnehmung der Weltgehalte die bestimmende wurde, was Husserl anhand des Denkens Galileis nachzuzeichnen versucht.<sup>238</sup> Effekte dieser ganzen Entwicklungen des Vergessens der fundierenden Herkunft wissenschaftlicher Ideale aus den vorwissenschaftlich lebensweltlichen Vollzügen Weltsinn leistender Subjekte, ist die vorgängig und unmittelbar objektivierende Erfahrungsform aller Weltphänomene, einschließlich der Subjekte und ihres Seelenlebens als Objekt (z.B. der Psychologie) selbst. Hierin stecken letztlich alle Ursachen, welche zum Naturalismus, Psychologismus und Historismus führen, die Husserl immer schon suspekt waren. Was hierbei verloren geht, ist eine Art noch mythisch konnotierten Erlebenkönnens der Weltphänomene, in denen das Phänomen nicht schlicht rechnerisch nach seinen Möglichkeitsspielräumen der Machbarkeit befragt wird, sondern von sich aus etwas als Sache-selbst mitteilt und Spuren einer sakrosankten Erscheinung behält, auch wenn das Husserl so nicht ausdrücken würde.

Husserl Lösungsweg geht nun in die Richtung, auf die urstiftenden Grundlagen der vorwissenschaftlichen Situation lebensweltlichen Erlebens und seine an es gebundenen Idealisierungsakte zu verweisen. Erkenntnisse, die ohne diese Rückbindung an das lebensweltliche Erleben der Akteure auskommen, aus dem alle Ideale, auch die des ethischen Zusammenlebens, ihren verpflichtenden Sinn und somit ihre bindende Kraft erhalten, erscheinen unvernünftig. Dies insofern, als sie das eigentliche Ziel aller aus der lebensweltlichen Erkenntnis stammenden Funktionen und Interessen vergessen und deswegen auch jene lebenspraktischen Fundamente unter denen Erkenntnis letztlich sinnvoll erscheint. Erkenntnis wird hier weniger über ihre Qualität methodischer Exaktheit und technischer Präzision evaluiert, als vielmehr im Sinne lebenspraktischer Relevanz und sinnhafter Rekonstruierbarkeit für alle Subjekte einer Lebensgemeinschaft. Erkenntnis muss so, nach diesem Verständnis, in einer Art lebenswelt-existenzieller Verständlichkeit aus den intersubjektiv aufgebauten weltbildfunktionalen Gehalten und Objektivierungen lebensweltlicher Gemeinschaften heraus erzeugt werden. Sie muss innerhalb der Lebenswelt mit dem Weltbild der Lebenswelt vermittelt werden, wenn sie

---

<sup>238</sup> Möckel, Christian (1998). *Einführung in die transzendente Phänomenologie*, München. S.282-285



seinen Aspekten widerspricht, um sich so in eine synthetisierte Ansichtenkonstellation einzu-fügen, die das Ganze für alle repräsentieren und Bestehendes in für alle nachvollziehbarer Weise verändernd modulieren kann. Vernünftigkeit der Erkenntnis wird hier also mehr über eine noch quasi-religiös verstandene Vergemeinschaftung von Erkenntnisbeiträgen lebens-weltlich eingebundener und lebensweltlich aufeinander verwiesener Akteure verstanden und nicht über methodisch formale Exaktheitskriterien bestimmt, die als Effekt dem Vergessen des Ursprungsinns von Erkenntnis im Bestehen lebensweltlicher Praxisgemeinschaften zuge-rechnet wird und, sollten methodologische Fixierung über die lebensweltliche Vermittelbar-keit hinweg transzendiert werden, ein formalistisches Eigenleben zu führen beginnt, welches Welt und lebende Subjekte an sich anpasst, anstatt sie als Sachen an sich sprechen können zu lassen.

Hierbei wird das Formale, z.B. der reinen Logik, jedoch nicht ausgeschlossen und Er-kenntnis einem unregulierten Relativismus überlassen. Es ändert jedoch, in seinem Verhältnis zur modernen Naturwissenschaft gesehen, seine Funktion aus phänomenologischer Perspekti-ve heraus und bekommt daraufhin seinen vermeintlich ursprünglich philosophischen Wert zurückerstattet. Nach Husserl leistet jedes Subjekt in der Singularität seiner konstitutiven Be-wusstseinsleistungen eigene Erkenntnissynthesen und Idealisierungen und bildet dadurch ei-nen durchaus subjektiv-relativen Bezug zur Welt als Ganzer in natürlicher Einstellung poten-ziell aus. So können Weltperspektiven von Subjekten stark differieren und jeweilige Perspek-tiven eigenwilliger Weltbezüglichkeit bilden. Oder es können sich, sieht man das ganze kul-turhistorischer, kulturelle Sonderwelten jeweilig lebensweltlicher Weltperspektiven von Kol-lektiven ausprägen. In ihrer sonderweltlichen Widerständigkeit gegeneinander, kann keine sonderweltliche Auffassung an sich Wahrheit bedeuten. Nur in der durch sinnvermittelnde Aufhebungsprozesse ihrer Differenzen bestehenden Überwindung kann sich Erkenntnis so bilden, dass es nicht zu Resultaten unverbundenen und fragmentierten Sonderwissens kommt, sondern sich das Wissen einer sich selbst über vermittlungsbereite Austauschprozesse konsti-tuierenden Lebenswelt kommt. Wahres Wissen ist hier nicht nur das Produkt, methodischer Kontrolle der Erkenntnisergebnisse, sondern dasjenige einer sich darüber synthetisierenden Gemeinschaft. Instrument dieser nicht nur kognitiven, sondern auch praktisch sinnhaften Syn-these einer Aufhebung von kulturellen Sonderwelten zur Kultur einer Gemeinschaft einer Lebenswelt, bleibt hier fraglos Logik, jedoch in ihrer lebenspraktisch sinnnahen Bedeutung.<sup>239</sup>

Heidegger ändert nun seinen Bezugspunkt auf Probleme welche mit dem phänomeno-logischen Ansatz Husserl gegeben werden. Einerseits in sehr radikaler Hinsicht, andererseits in sehr starker Verbundenheit zu Grundorientierungen phänomenologischen Denkens. Man kann hier eventuell davon sprechen, dass Heidegger eine Ontologisierung der subjektphiloso-phischen Perspektive und eine Existenzialisierung der epistemologischen Fragestellung nach den Konstituenzien des Sinnbezugs in der Erkenntnis Husserls vornimmt. Beides ist jedoch reziprok miteinander verbunden. Ontologisierung gilt hier insofern, als Heideggers zentrales Interesse keines mehr ist, welches sich im Umkreis der Suche nach Grundlagen vernünftiger Erkenntnis mehr ansiedeln lässt. Ihm geht es vielmehr, ähnlich der Husserlschen Frage nach den konstitutiven Grundlagen des sinnhaften Weltbezugs eines Subjektes, um die Frage der originären Seinsweise des sinnhaften Bezuges zum Sein eines Subjektes als Seiendes. Ihn interessiert die fundamentale Verfassung des Subjektes als Seiendes in seinem Bezug zum

---

<sup>239</sup> Vgl. ebd. S. 293-316.

Sein. Hierbei geht es ihm jedoch nicht mehr um eine transzendentalphilosophische Zurückführen der Konstitution des Seinsbezuges eines Subjektes auf transzendente Leistungen der Sinnstiftung. Heidegger geht das direkter an, indem er sich fragt, wodurch sich für ein Subjekt als Seiendes ein Bezug zum Sein konkret auszeichnet. Hierin steckt eine Ontologisierung des subjektphilosophischen Ansatzes insofern, als das Subjekt mundaner, nämlich als tatsächlich Seiendes und in Seinsverhältnisse verstrickt thematisch wird. Es ist originär kein logischer Punkt, wie es das transzendente Ego wäre. Dennoch wird die Konzentration der Fragestellung beibehalten, insofern es um das Subjekt in seiner Allgemeinheit als ein sich zum Sein verhaltendes Seiendes geht und es hierbei ferner um die Frage der Bedingungen der Möglichkeit eines gelingenden Sinnbezugs zur Welt geht. Denn Sinnbezug bleibt hier weiterhin abhängig von einer Auslegung der Welt nach dem allgemeinen Charakter dessen, was ihr als ihre Seinsart attestiert wird. Es bleibt also die Frage, wie sich das Subjekt einen alltäglich als sinnhaft empfundenen Bezug zur Welt in einer Weise aufbauen kann, nach welcher es sich in ihr sinnhaft eingebunden fühlen kann. Ging diese Frage bei Husserl auch schon in eine existenziell konnotierte Richtung, insofern Erkenntnis nur unter der Bedingung vernünftig erscheinen konnte, dass die Bezugsart für alle Subjekte einer Lebensweltgemeinschaft im Rahmen der allgemeinen Erkenntnisweise bestmöglich garantiert bleibt, sie also nicht die existenzielle Erfahrung des allgemeinen Sinnverlustes und einer Sinnentleerung der Lebenswelt machen, was eben noch eine starke Komponente epistemologischer Reflexion beibehält, so verschwindet diese Komponente bei Heidegger. In merkwürdiger Wendung, kann man sagen, dass er die Frage nach den Bedingungen eines sinnhaften Weltbezugs, indem sich sein Bezugspunkt ontologisierte, letztlich epistemologisch entleerte und er sie dadurch existenziell solipsistischer behandelt. Ist für Husserl das Erkenntnisproblem, sollte er es auch durch einen transzendentalen Solipsismus zu fundieren versuchen, eines, welches für die Menschheit im Allgemeinen und letztlich in Gemeinsamkeit zu lösen ist, vereinzelt sich das Problem des Sinnbezugs bei Heidegger in allgemeiner Weise zu einem Problem für jedes einzelne Subjekt. Deswegen hat man es hier auch nicht mehr mit einer epistemologischen Problemperspektive zu tun. Das soll nun in grober Darstellung der allgemeinen Eckpunkte nachgezeichnet werden. Hierbei geht es jedoch nicht um eine Rekonstruktion der genauen Position Heideggers, sondern mehr um die Hervorhebung allgemeiner Effekte, welche Heideggers Ansatz für eine Soziologisierung der Erkenntnisfrage wirken konnte.

In dieser Strategie einer Ontologisierung der philosophischen Frage nach dem Sinn von Sein in phänomenologischer Prägung und ihrer hiermit zusammenhängenden Subjektkonzentration, kann die Frage nicht mehr direkt auf die allgemeine Seinsweise der Welt bezogen werden. Das Subjekt bleibt das konstituierende Element aller sinnhaften Weltauslegungen. Nur ist es in Heideggers Perspektive, insofern es immer schon konkretes, immer schon lebensweltlich eingebundenes Subjekt ist, in einer Welt, ohne dass Welt an sich ihren Sinn und den ihrer Bestandteile (damit den des Subjektes) ontologisch präjudizierte, so dass es keine eigentliche, vom Subjekt und seinen konstitutiven Leistungen unabhängige Wesenserkenntnis von Sein geben könnte.<sup>240</sup> Der Sinn von Sein bleibt elementar ans Sinn konstituierende Subjekt (bzw. Subjekten) gebunden. Nur ist das konkrete Subjekt nun in einer Welt, die nicht offen und in ihrem Seinscharakter unbestimmt wäre, sondern durch andere Subjekte

---

<sup>240</sup> "Welt ist ontologisch keine Bestimmung *des* Seienden, das wesenhaft das Dasein *nicht* ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst". Vgl. Heidegger, Martin (1977). *Sein und Zeit*, Tübingen. S. 64

lebensweltlich-historisch gestaltet und vorausgelegt. Hier gibt es also ein soziales Apriori. Insofern ist das Subjekt daseinendes In-der-Welt-Sein. Insofern hat es ferner eine Doppelrolle. Das Weltsein und das Selbstsein eines Subjektes hat ohne das aktive Zutun des Subjektes oder des mitweltlichen Zusammenwirkens von Subjekten keinen Sinn an sich. Jedes Subjekt ist insofern eine Art Nullpunkt allen verfügbaren Seinssinnes überhaupt. Innerhalb der Faktizität einer sozial gestalteten Welt und der potenziell konstitutiven Leistungen eines Subjektes ist es jedoch auch Konzentrationspunkt gegenläufiger Tendenzen der Bestimmtheit und Unbestimmtheit. Da es sich z.B. in Zusammenhängen der Vorauslegung durch andere befindet, ist ihm der Sinn seines eigenen Seins eine primäre aktiv zu lösende Aufgabe, zu der es sich entschließen muss. Zum anderen ist es konkret Seiendes In-der-Welt-Sein und insofern im Rahmen der intersubjektiven Prägung des Seinscharakters von Welt in seinem Seinkönnen als Seiender Teil der historisch gestalteten Welt determiniert; in den Möglichkeitsspielräumen seines eigenentätig konstituierbaren Seinssinns potenziell beschnitten. Es befindet sich in einem faktischen Zustand der Bestimmtheit des Seinscharakter von Welt vor. Die Situation des konkreten Subjektes in der Faktizität seines Daseins ist somit ambivalent hybrid und das ist nach Heidegger auszulegende Auszeichnung des Menschen als Dasein im Allgemeinen,<sup>241</sup> was für ihn den spezifischen Themenbereich einer Fundamentalontologie bezeichnet: Es geht dann um die Herausarbeitung der Kategorien (bzw. sind es in dieser Analyseperspektive Existenzialien), die dafür bestimmend sind, dass sich das Dasein eines Subjektes als Seiendes zu seinem eigenen Sein und dem der vorausgelegten Welt im mitweltlichen Zusammensein mit anderen derart zu verhalten versteht, dass es sein Sein aktiv konstituieren kann, also von bloß Seiendem zu einem Sein mit eigenständigen Konstitutionsbeiträgen des Seinssinns werden kann, so wie es in der speziellen Art eines solchen Seienden liegt, welches Dasein ist.<sup>242</sup>

Der Versuch Heideggers, das Dasein in der Faktizität seines In-der-Welt-Seins (oder auch Geworfenseins) fundamental auszulegen, trägt nun dazu bei, dass die Grundbegriffe Spannungsbegriffe sein müssen, die Dynamiken kenntlich werden lassen, welche die Orientierungsformen des Daseins in abstrakter Ansehung ihrer Potenzialitäten zwischen zwei Polen oszillieren lassen. Dasein ist z.B. in seiner Konnotation des Geworfenseins in eine Kulturwelt ein in seinem Sein primär extrinsisch bestimmtes Seiendes, welches in Kontexten vorgegebener Kultur- und in ihnen institutionalisierten Handlungsformen existiert und den Hang dazu besitzt, sich an die Idole und vorgelebten Varianten personalen und praktischen Seinkönnens zu adaptieren. In die andere Richtung seiner ihm als besonderes Seiendes gegebenen Konstitutionsvermögen gewendet, ist es wie auch die Welt zugleich unbestimmt. Es ist in einer Welt als Möglichkeitsraum konfiguratив bestimmbar Seins selbst seiender Möglichkeitsraum eigenaktiv konfigurierbaren Seins. Die existenzphilosophisch-ontologische Vorgehensweise Heideggers, welche das Subjekt in Strukturen sozialer und kultureller Prädispositionen origi-

---

<sup>241</sup> Diese Hybridität drückt sich z.B. in folgender Aussage aus: "Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seiendem vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Dasein gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Selbstverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und ausdrücklich in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*". Vgl. ebd. S. 12.

<sup>242</sup> Fundamental ist die Analyse des Daseins jedoch noch in einem anderen Sinne. Indem sie über die strukturellen Grundlagen aufklärt, über die sich für ein lebensweltliches Subjekt in seiner Faktizität jeder Seinssinn ergibt, klärt sie über die Grundlagen der Genese jeder geschichtlich entstandenen Ontologieauffassung auf. Vgl. ebd. S. 19.

när zu denken sich vornimmt, führt nun dazu, dass sich diese Doppeltheit dem konkreten Subjekt nicht unmittelbar gibt, sondern erst über faktische Erfahrungen erschlossen werden muss. Man könnte vielleicht davon sprechen, dass sich dem Subjekt die Potenz der Offenheit der Welt und seines eigenen Seins in unmittelbarer Anschaulichkeit zeigen muss, damit es sie erlebend aktiv immer mehr ergreifen und es ein sich darüber hinweg immer mehr ausprägendes Bewusstsein zum konstitutiven Moment der Sinnbestimmung seines eigenen Seinkönnens machen kann. Dem versucht Heidegger über verschiedene konstitutive Aggregationsstufen der zur aktiven Bewusstwerdung der Gestaltbarkeit des eigenen sinnhaften Seinkönnens des seienden Dasein nachzugehen, wobei Heidegger letztlich an Grenzen seines Modells stößt, die das Projekt von *Sein und Zeit* unabgeschlossen bleiben lassen und ihn zu dem veranlassen, was "Kehre" genannt wird. Dies braucht hier nicht genauer herausgearbeitet werden, da es für das elementare Anliegen der vorliegenden Arbeit ausreicht, Aspekte hervorzuheben, welche die charakteristischen epistemologischen Effekte betreffen, welche diese Entwicklungen für eine Soziologisierung der Erkenntnisfrage bedeuten.

Zum einen kann man sagen, dass mit Husserls Phänomenologie noch ein Projekt verbunden werden kann, welches mehr der epistemologischen Konfiguration, wie sie bei Kant herausgearbeitet wurde, verwandt ist. Hier stellt das transzendentalphilosophische Auslegen der bewusstseinsimmanenten Konstitutionsleistungen eines singulären Subjekt den Rechtfertigungspunkt dar, von dem ein Hinblick auf die Bedingungen vernünftiger Erkenntnis zu gewinnen erwartet wird. Welt ist hierbei ein sekundäres, ein hierarchisch aus dem methodischen Begründungsverfahren der Epoche heraus untergeordnet erscheinendes Element der triadischen Konstellation gegenüber dem in seiner Abstraktion destillierten transzendentalen Ego. Allerdings kommt es hier zu einer eigentümlichen Auflösung der Dichotomisierung von Sein und Sollen, von praktischer und theoretischer Philosophie, wie sie durch Kant initiiert und von ihm nur in Verschleppung über hypothetische Annahmen vollständig verhindert werden konnte. Auch für Husserl konstituiert jedes Subjekt Repräsentationen und Ideenbilder von Welt als Syntheseprodukte des Bewusstseinslebens. Auch für Husserl bleibt formale Logik die maßgebliche Kontrollinstanz sauberen und vernünftigen Denkens und Erkennens. Jedoch wird der Wert der Vernünftigkeit von Erkenntnisergebnissen nicht rein an ihrer formalen Akkuratessse bestimmt, noch Objektivität durch die Ausschaltung aller metaphysischen Vermittlungspunkte aus den Erkenntnissynthesen. Ausschlaggebend ist, dass sie sinnhaft für das Subjekt und später für Intersubjektivitätsgemeinschaften bleiben sollen. Hierfür dürfen sie letztlich nicht zerlegend sein und für technische Anlässe potenziell kombinierbar. Sie müssen in einer Art Geist ihrer Zielrichtung vereinigungswillig und vermittlungsoffen sein, um hierdurch Sinnstiftungsfunktion erfüllen zu können. Hierdurch holt er aus bewusstseinsphilosophischer Perspektive etwas zurück, was für das Vernunftverständnis der Aristotelischen Ontologie bestimmend war, nämlich dass die Ergebnisse der kollektiven Erkenntnissynthese, angeleitet durch die kritisch vermittelnden Maßstäbe der Logik, solche sind, welche nicht einfach einzelne Theorien über Welt eliminieren, sondern aus ihnen im Rahmen rationaler Kritik Standpunkte gebildet werden, welche Widersprüche bestehender Anschauungen in einem höherstufigen Modell aufheben. Hierdurch transzendiert das so gewonnene Ergebnis konfligierende Ansichten und bleibt in seinem Resultat dennoch derart auf sie verwiesen, dass es sie sinnhaft integrieren und mit sich führen kann, jedoch in Zusammenhang einer Transformation. Es gibt also keinen vollständigen Ausschluss, sondern transformierende Integration

durch Modelle innovativ vermittelnder Synthese. Ferner steckt in der Aristotelischen Ontologie so etwas wie der Nukleus einer Idee der Vermittlung zwischen Geistes- und Naturwissenschaften in elementarer Urform, insofern sich bei ihm das konkret Seiende im Spannungsfeld der Dyade zwischen Stoff und Form ereignet und so alles seine Ordnung findet. Hier ist von dem in dieser Idee steckendem Geist einer aus ihr erwachsenden Zielrichtung die Rede, da in der unmittelbaren Haltung eines Glaubens "unversehrter Vernunft", die Machbarkeit vernünftiger Erkenntnis direkt angelegt ist. Erkenntnis dient unmittelbar dem Ziel mit der Welt und dem Sein so in harmonische Abstimmung zu gelangen, dass auch die Menschen im Miteinander hiervon eingeschlossen werden. Erkenntnis generell ist von einer Beziehung zum Sozialen überhaupt nicht wegzudenken. Auch Naturerkenntnis folgt diesem Geist. Im gewissen Sinne ist dies noch eine rationale und logisch organisierte Form des Wissenschaftens, in welcher die mythologische Konfusion zwischen Natur und Sozialem zwar noch nicht vollständig aufgebrochen wurde aber bis zu einem Punkt hin rational stilisiert, ab dem man von einer wissenschaftlichen Weltzuwendung reden kann und auch viele der anderen Ideale, Werte und Richtlinien entstanden, die auch heute noch kulturelle Wirksamkeit besitzen.<sup>243</sup> Man kann mit einiger Wahrscheinlichkeit sagen, dass es die Reformation dieser geistigen Erkenntnishaltung eines quasi philosophisch-religiösen Wissenschaftsverständnisses und Vernunftglaubens war, welche Husserl durch seine phänomenologische Rückversicherung reanimierend stiften zu können hoffte. Sinnhaftigkeit steckt dann in der Beibehaltung dieses Glaubens in der generellen Zielsetzung aller Erkenntnis und weist daraufhin ihre legitime Vernünftigkeit aus. So kann man auch seine rückerstattende Geltendmachung der Bedeutung natürlicher Einstellung nach den relativierenden Effekten der Epoche verstehen. Sie holt Welt in einer ähnlichen Verschaltung zwischen Stoff und Form zurück, wie sie in der Ontologie wirksam war, insofern Idealisierungen von unmittelbar vorwissenschaftlich lebensweltlichen Anschauungen aus ihre Rechtfertigung und Evidenzbasis für ein Subjekt erhalten. So gewinnt er die Version einer naturwissenschaftlichen Perspektive, die einen an den philosophischen Vernunftglauben gebundenen Positivismus in natürlicher Einstellung konfiguriert. Allerdings ist dieses ganze Projekt, insofern es aus einem Solipsismus heraus entwickelt ist und nicht mehr aus dem natürlichen Glauben der natürlichen Anschauung Aristotelischer Ontologie hervorgehen kann, relativistischer disponiert. Es hat das ganze Wissen um die kulturellen Wandlungen und Verfallsformen dieses Glaubens in der modernen rationalisierten und formalisierten Wissenschaft im Rücken. Weswegen Husserls Projekt auch nur die an sich relative kulturelle Skizze einer sonderweltlichen Erkenntnisorientierung sein kann, welche die Vernünftigkeit ihres Entwurfs im Verhältnis gegenüber anderen Sonderwelten ausweist. Erkenntnistätig erzeugter Weltsinn ist hier schon mehr kulturelles Produkt einer intersubjektiven Konstitutionsgemeinschaft und kann auch nicht anders gedacht werden wie sozial konstituiert, da er ein Lebensweltprodukt von Welt erzeugenden Subjekten ist. Erkenntnis ist hier also schon stark soziologisiert, insoweit es sich um einen epistemologisch intersubjektiven Konstruktivismus handelt. Die Entscheidung zu Husserls Konzept bleibt letztlich eine Gewissensentscheidung, die von der Überzeugungskraft der vernünftigen Sinnhaftigkeit seiner Perspektive, nicht hingegen von der Tatsachenangemessenheit und logischen Sauberkeit seiner Letztbegründungsanstrengungen abhängt. Die Letztbegründung macht die Legitimität seines Vernunftanliegens auf Sinnhaf-

---

<sup>243</sup> Vgl. zum Gang der kulturellen Auflösung dieser Konfusion: Habermas, Jürgen (1995). *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I, Frankfurt am Main. S.72-85.

tigkeit der Erkenntnis nicht wahrer aber auch nicht falscher. Soziologischer ist sein Erkenntnisstandpunkt jedoch auch schon deswegen, weil Rationalität nicht schon direkt in den transzendentalen Konstitutionsleistungen des Erkenntnissubjektes liegt. Rationalität steckt hier nicht so sehr in der formalen Besinnung sauberen Urteilens, wie bei Kant. Sie ist insofern auch nicht direkt Auszeichnungspunkt der Erkenntnisbeiträge, welcher sich historisch immer klarer herausgeschält hätte, sondern kulturelles und dazu noch defizitäres Konstitutionsphänomen, ohne seine vermittelte Ergänzung durch Anteile praktischer Vernunft. Hierdurch bekommen die Bewusstseinsdynamiken systemischeren Charakter, da sie relativer zu ihrer weltvermittelnden Sinnstiftungsfunktion werden. Vernunft liegt in der intersubjektiven, damit wieder mehr sozial vermittelten, Abgestimmtheit der singulären Sinnbeiträge und ist dadurch von der kommunikativen Qualität des Sozialen abhängig. Unter dem Verlust des interpretatorisch orientierenden Wertes dieses Vernunftanspruches findet man Komponenten eines Zugangs zur Theorie von Luhmann, unter der Hinsicht auf den Versuch seiner soziologischen Rehabilitation solche eines Zugangs zu derjenigen von Habermas.<sup>244</sup>

Bei Heidegger radikalisiert sich nun bemerkbar die Tendenz zur Soziologisierung der Subjektaufassung insofern, als er viel stärker als Husserl beginnt, das Subjekt in der allgemein existenziellen Situation seiner Geworfenheit in eine sozial und kulturell schon präformierte Sozietät zu deuten, die jedoch nicht der Art sinnhafter Vernunft, so wie sie von Husserl noch entschieden angerufen wurde, konfiguriert sein muss. Hier geht es gar nicht mehr so sehr um den Stellenwert des sinnhaften Weltbezugs als Kriterium für eine Vernünftigkeit der Erkenntnis im Allgemeinen, sondern nur noch um den fundamentalontologischen Nachweis der existenziell angelegten Dringlichkeit eines sinnhaften Seinsbezuges des seienden Daseins zur Welt als einzelnes, seinem eigenen Sein gegenüber und somit den Bedingungen der Möglichkeit dazu, der Verfallenheit im Allgemeinen zu entgehen. Es geht, wenn man so möchte, um die Dringlichkeit eines sinnhaften Bezuges der Erkenntnisleistungen jedes Einzelnen auf seine vernünftige Existenz. Nicht mehr hingegen direkt um die Frage nach der allgemein in vernünftiger Weise zu garantierenden Erkenntnisweise einer lebensweltlichen Kollektivität von Subjekten in ihrem intersubjektiven Miteinander. Indirekt bleibt das zwar in der existenziellen Vereinzelung des Nachweises der Dringlichkeit eines sinnhaften Weltbezuges enthalten, da aus einer durchgängig lebensweltlichen Affizierung durch die Gedanken von Heidegger ein anderes lebensweltliches Erkenntnisverhalten der Sinnvermittlung gegenüber einer Bestimmtheit resultieren würde, welche das historisch konkret gewordene und zur lebensweltlichen Faktizität geronnen naturwissenschaftliche Erkenntnisverhalten charakterisiert, so wie es Heidegger, ähnlich wie Husserl, in der modernen Wissenschaft und ihrem Symptom der Technisierung angelegt sieht. Hier macht sich auf Heidegger der Einfluss Nietzsches gelten,<sup>245</sup> insofern die Destruktion aller Metaphysik auf der einen Seite und des okzidentalen Rationalismus moderner wissenschaftlicher Denkweisen auf der anderen sich zu einer Auseinandersetzung mit dem Dasein auswirkt, die sich ein sinnhaft ergriffenes Sein des Daseins letztlich nur noch in philosophischer Abstraktion von dem konkret lebensweltlichen Sinn an-

---

<sup>244</sup> Das ist bei Habermas ersichtlich durch sein kritisches Aufgreifen der Phänomenologie Husserls in seinem Aufriss einer sprachphilosophischen Grundlegung der Soziologie [vgl. *Habermas, Jürgen (1995). Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main. S. 11-127]. Für Luhmann gilt, dass sich sein Denken als stark geprägt durch die Phänomenologie, gerade auch der dekonstruktivistischen Deridas, charakterisieren lässt.

<sup>245</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (1992). *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main. S. 158-191.

denken lässt. Der phänomenologische Ansatz wendet sich so in das Unvermögen einer existenzialphilosophischen Impotenz für eine autonom bestimmte Sinnstiftung. Das kritische Potenzial löst sich in der Spannung zwischen immer schon vorgegebenem Weltsinn und dem Antrieb zur eigenauthentischen Sinnstiftung auf, und gelangt zu einem theoretischen Zustand in der Frage nach dem Sinn, der nur noch im permanenten Erschließen seiner möglichen Offenheit stecken kann.<sup>246</sup> Die Konsequenzen, so wie es in dem Doppelcharakter des Daseins schon angelegt ist, können z.B. sentimental-unentschlossene kontemplative Weltabgewandtheit eines Andenkens ans Seins oder fatalistisch entschlossenes Ergreifen des Sinnimpulses zur Seinsbestimmung durch äußere Anlässe, aus denen heraus man sich jedoch den Sinn des eigenen Seins als entschlossen mehr transzendierend ableitet, sein.<sup>247</sup>

Als soziologisierend epistemologische Konsequenz ergibt sich hieraus, dass das Subjekt als poetisch-determinierter Hybrid in Vorstellung gerät, welcher sich in der Ambivalenz von Bestimmtheit und Unbestimmtheit als Seiendes konfiguriert. In der Tendenz ist man hier schon sehr nahe an objekttheoretischen Konzeptionen dran, wie man sie im Habituskonzept Bourdieus oder im relationalen Ansatz von Hans Joas erkennen konnte. Jedoch bleibt Welt (bzw. das Soziale) als ein solcher Bereich, der das Subjektinnere durch es determinierende Strukturen formt, in seiner genaueren theoretischen Fassung eher abstrakt ausgeschaltet, bekommt allerdings diese Kennzeichnung stark zuerkannt, da sie den Ursprung aller zur Uneigentlichkeit führenden Einflüsse darstellt, die eben auch in ihrer modernen Prägung stark von allen Charakteristiken abweichen, welche als sinnhaft vernünftige Erkenntnisvoraussetzungen aus phänomenologischer Warte heraus gelten könnten. Zugleich wird Welt hier zu einer konstituierten und determinierend auf das Subjekt wirkenden Struktur, die in der moderenen Ausprägung zusehends unvernünftiger erscheint. Das Subjekt ist also zwar konstitutive Erkenntnis leistende, poetisch-determinierte Doppelstruktur, aber in einer, nach der phänomenologischen Sichtweise, mehr den modernen Struktur- und Kulturbedingungen ausgelieferten, seinen eigentlichen Fähigkeiten und Bedürfnissen nach, uneigentlichen Form, und Welt sozial konstruierter Bedeutungsträger, der sich jedoch in einer uneigentlichen Eigendynamik der Bestimmtheit für das singuläre Dasein derart vom Menschen und seinen Bedürfnissen abgelöst hat und dennoch auf diesen determinierend wirkt, dass es gerade, aufgrund dieser reziproken Verschaltung sich gegenseitig stabilisierender, konstitutiver Struktu-

---

<sup>246</sup> Dies wird zwar erst nach der "Kehre" wirklich akut, ist jedoch in der Versandung von *Sein und Zeit* schon angelegt. Adorno beschreibt die letzte Konsequenz des Ansatzes Heideggers folgendermaßen: "Heidegger hat... jenes Spezifische der Philosophie, vielleicht weil es sich anschickt zu verlöschen, buchstäblich in eine Sparte, eine Gegenständlichkeit höherer Ordnung transformiert: Philosophie, die erkennt, daß sie weder über Faktizität noch über Begriffe urteilt, wie sonst geurteilt wird, und die nicht einmal ihres Gegenstandes sicher sich weiß, möchte ihren gleichwohl positiven Gehalt jenseits von Faktum, Begriff und Urteil haben. Dadurch ist das Schwebende des Denkens überhöht zu einem Unausdrückbaren selbst, das es ausdrücken will; das Ungegenständliche zum umrissenen Gegenstand eigenen Wesens; und eben dadurch verletzt. Unter der Last der Tradition, die Heidegger abschütteln will, wird das Unausdrückbare kompakt im Wort Sein; der Einspruch gegen Verdinglichung verdinglicht, dem Denken entäußert und irrational. Indem er das Unausdrückbare der Philosophie thematisch behandelt, staut Heidegger jene zurück bis zum Widerruf des Bewußseins. Zur Strafe versiegt die nach seiner Konzeption verschüttete Quelle, die er ausgraben möchte, dürftiger als je die Einsicht der vorgeblich destruierten Philosophie, die dem Unausdrückbaren durch ihre Vermittlung sich zuneigt". Vgl. Adorno, Theodor W. (1966). *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main.S.116; hier zit. nach: Wiggershaus, Rolf (1991). *Die Frankfurter Schule*, München. S. 660.

<sup>247</sup> Beide Reaktionsweisen findet man bei Heidegger. Die letzte geleitete ihn zur affektiven Befürwortung nationalsozialistischen Gedankengutes, was ihn die Kritik von Seiten der Kritischen Theorie einbrachte. Vgl. Habermas, Jürgen (1992). *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main. S. 158-191.

ren, eigentlich autopoetisch wird. Beide Seiten (Subjekt und soziale Realität) werden im Zusammenhang ihrer so konstituierenden Relationiertheit maximal plastisch. Bezieht man das in epistemologische Reflexionen mit ein und sieht man es, unter Einbezug der Sprache als weiteres Element, neutral, kommt man zu Luhmann; sieht man das in der Heideggerschen und durch Nietzsche geprägten Negativität der Uneigentlichkeit moderner Verhältnisse, kommt man zu Foucault und der frühen Kritischen Theorie (hier jedoch mit Veränderungswillen, der jedoch auch in die pessimistische Aktivität der *Dialektik der Aufklärung* geraten kann); versucht man in dieser Relationierung die Möglichkeit zur greifbaren Rehabilitation von Vernunftmöglichkeiten zu destillieren, kommt man zu Habermas.

## *2. Elimination von Erkenntnispathogenen der Normalsprache durch Offenlegung idealer Aussageformen reinen Denkens: Die logische Semantik Gottlob Freges*

Es gibt nun noch eine weitere prägnante Strömung, die hier zum Zweck einer Bearbeitung der generellen Fragestellung dieses Hauptteils (wie hat sich die epistemologische Trias konfiguratив moduliert und zu welchen veränderten Bedingungen möglicher Erkenntnisreflexionen trägt dies bei?) Erwähnung finden muss. Als ihr Inaugurator kann Gottlob Frege gelten, dessen logizistisches Projekt einer Grundlegung der Arithmetik auf der Basis eines Nachweises der Ableitbarkeit ihrer Axiome aus logischen Gesetzen reinen Denkens und seine spätere Erweiterung zu einer logischen Semantik Initiationswirkung für prominente Vertreter der sprachanalytischen Philosophie aufweist (z.B. Russel, Wittgenstein).<sup>248</sup> Sein Denken wirkte somit für eine bestimmte Betrachtungsweise der Sprache (aber auch Erkenntnis generell) und Auseinandersetzung mit ihr prägend, die man ebenfalls als Reaktion auf die weiter oben angeschnittene Erkenntnisproblematik ansehen kann und es förderte, in Perspektive auf die weitere Verarbeitung einiger von ihm ausgehender Impulse, eine bestimmte Erkenntnishaltung (bzw. auch Verschärfung und Verdrehung, durch die vorwiegende Akzentuierung nur bestimmter Aspekte des Denkens Freges) der szientistischen Erkenntnisperspektive, verliert man die spekulativen Beiklänge seines Ansatzes aus den Augen. Letzten Endes, oder gerade aufgrund dieser Beiklänge, geriet sie jedoch in Aporien, aus deren Bewusstwerdung heraus sich allmählich eine in ähnliche Richtung der im Teil zuvor angeführten Gewährsmänner weisende Kehrtwende ereignete. Dies soll hier zumindest grob der Idee nach geschildert werden.

Hierbei soll es also nicht um eine feingliedrige Rekonstruktion des theoretischen Systems Freges in seinen einzelnen Überlegungen zu einem bündigen Zusammenhang gehen, sondern mehr um die Darstellung der von ihm vertretenen generellen Erkenntnisperspektive und ihren latent spekulativen Motiven oder den Sinn, unter dem die Geltung von Erkenntnis über seine epistemologischen Überlegungen angezeigt wird. Auch ist der Autor der vorliegenden Arbeit nicht ein enger Vertrauter der sprachphilosophisch-analytischen Terminologie, weswegen er verzeihen muss, wenn einige Beispiele und Veranschaulichungen nicht die analytische Trennschräfe aufweisen sollten, welche man in diesem Bereich gewohnt ist, und eventuell, etwas am eigentlichen Kern von bestimmten Gedanken vorbeizielen sollten.

---

<sup>248</sup> Vgl. zur genaueren Darstellung dieser Beziehung, nicht nur in gedanklicher, sondern auch in biographischer Hinsicht: Lorenz, Kuno (1970). *Elemente der Sprachkritik*, Frankfurt am Main. S. 40-55.



Wie auch Husserl verfolgte Frege das Interesse den antipsychologistischen Beweis zu führen, dass logische Gesetze Denkgesetze von universeller Gültigkeit, aufgrund ihres analytischen Abstraktionsgrades, für menschliche Erkenntnis sind, bzw. zeigt er dies mehr indirekt, indem er nachweisen möchte, dass die Axiome und Schlussverfahren der Arithmetik auf der Basis rein logischer Denkgesetze abgeleitet werden können und somit keiner anschauungsabhängigen Fundierung bedürfen.<sup>249</sup> Hierdurch bringt Frege ein Erkenntnisverständnis ein, das noch radikaler ist als dasjenige Kants, insofern er den logischen Gesetzen reinen Denkens den Erkenntnischarakter von analytischen Wahrheiten apriori unterstellt, wobei Kant maximal synthetische, aus reiner Anschauung (also nicht sinnlicher Wahrnehmung) gewonnene, Erkenntnis apriori anerkennt. Hierfür müsse man allerdings das Logische im Erkennen rein und transparent zu seiner Darstellung verhelfen und von jeglichem Anlass einer Verzerrung und Verwirrung in Kontexten alltäglicher Wortsprache läutern, welche die eigentliche Struktur reiner Denkkakte verschatten.<sup>250</sup> Hauptsächlich vollzog er dies über zwei komplementäre Phasen hinweg.

Abweichend von Kant, der die logischen Gesetze allen zumindest formal sauberen Schließens als synthetisch a priori, also aufgrund introspektivistisch reiner Anschauung gewonnene und in ihrer objektiv-notwendigen Geltung legitimiert ausgewiesene Grundlagen der Erkenntnis ansah, meinte Frege sie als analytisch a priori geltend erweisen zu können. Hier findet also eine leichte Verschiebung in der Begründungsstrategie der Geltung der Logik statt.<sup>251</sup> Während z.B. Kant die innere Anschauung noch mehr als alleinig adäquates methodisches Instrument genutzt hätte, um die Allgemeingültigkeit logischer Gesetze als notwendige Grundlagen allen Erkennens zu rechtfertigen, sucht Frege vielmehr zu belegen, dass logische

---

<sup>249</sup> Hierin besteht ein feiner aber ausschlaggebender Unterschied zwischen beiden, worauf noch einzugehen ist. Denn während für Husserl gilt, dass sinnvolle Erkenntnis von der Anschauungen, egal ob von unmittelbaren oder kategorialen, eines selbstgegebenen Gegenstandes ausgehen muss, bzw. nachgestiftet werden muss, damit eine solche für ein Subjekt sinnvermittelt ist, sind logische Gesetze nicht solcher der Anschauung, auch wenn sie in Gegebenheit ergriffen können werden sollten.

<sup>250</sup> Hierbei geht es insgesamt um den Nachweis, dass die Anerkennung von abgeleiteten Erkenntnissen auf eine Weise möglich ist, welche letztlich auf die Universalität der Geltung jener Axiome (gerade denjenigen der Arithmetik) hinweist, von denen sie abgeleitet wurden. Weniger geht es hierbei um den Austausch alter Axiome durch neue. Vielmehr um den Beleg, dass die im Gebrauch befindlichen tatsächlich von allgemeinsten Geltung sind, sollten sie eventuell auch durch weitere ergänzt werden müssen. Frege geht es (ähnlich Husserl) darum nachzuweisen, dass letzte Wahrheiten, auf denen ein Wissensgebiet aufrufen kann, Evidenzeinsichten sind, die sich nicht immer weiter begründen lassen, sondern in ihrer allgemeingültigen Objektivität unmittelbare Gegebenheiten darstellen. Maximal objektiv sind nun aber Wahrheiten, die unabhängig von einem Bezug auf etwas Besonderes innerhalb der Welt auskommen. Weder dürfen sie sich auf spezielle Inhalte der Welt noch auf solche spezieller, einem konkreten psychischen Subjekt zugehörigen, Vorstellungen beziehen. Somit sind letzte Wahrheiten solche, die unabhängig von jedem konkreteren Inhalt (zumindest der Idee nach), bzw. unter der potenziell unendlichen Austauschbarkeit jedes als möglich fassbaren Inhalts, Bestand haben. Letzte Wahrheiten sind insofern Aussagen über die Struktur oder Form dessen, in der mögliche Inhalte stehen müssen, um überhaupt als Welt genauer auslegende Wahrheiten gelten zu können, bzw. im Bezug auf sie und unter Einhaltung dieser einen behaupteten Anspruch auf Wahrheit geltend machen können. Somit muss man, nach Frege, wenn man Axiome einer Wissenschaft (wie die der Arithmetik, die selbst einer Grundlegung in reiner Anschauung abhold ist) letztlich begründen möchte, zu Evidenzen vorstoßen, welche die Gesetze des Wahrseinkönnens selbst betreffen und der Weg dazu befindet sich in einer logisch-analytischen, also von allen konkreteren Inhalten absehenden, Zuwendung zu jenen Anlagen reinen Denkens, vermittels derer es überhaupt dazu kommt, überhaupt etwas bezüglich der Welt sinnvoll behaupten zu können. In gewisser Weise ist hierdurch Logik, die Wesenswissenschaft reinen Denkens, von deren Ergebnissen es abhängt, in welcher Form etwas überhaupt sinnvoll über Gegenstände gedacht und ausgesagt werden kann, wenn es Wahrheitsanspruch erheben können soll. Es ist die Wissenschaft der Bedingungen der Möglichkeit eines Denkens des Wahrseinkönnens überhaupt. Vgl. Stepanians, Markus (2001). *Gottlob Frege*, Hamburg. S. 19-41

<sup>251</sup> Vgl. ebd. S. 19-41.

Gesetzte eine Geltungsbasis besitzen, die unabhängig von einer Rechtfertigung mittels reiner Anschauung Bestand hat. Es geht ihm hierbei mehr um eine Art Tiefenfundierung ihrer Universalität, die ohne eine – sollte der Transzendentalitätsstatus der Kategorien und Anschauungsformen den Subjekten im Rahmen wissenschaftlicher Betrachtung aberkannt und sie somit als mundane Wesen aufgefasst werden – (bei Kant letztlich noch unumgänglich erscheinenden) Verknüpfung mit der Psyche von Subjekten in ihrer Ableitung auskommt.<sup>252</sup> Denn die Logik ist für Frege "die Wissenschaft der allgemeinsten Gesetze des Wahrseins".<sup>253</sup> Hiermit ist bezüglich der Logik gemeint, dass man, sollte sie sich in der von Frege vermeinten Universalität jener unmittelbaren Grundbedeutung für die Erkenntnis überhaupt erweisen lassen, mit ihr eine Wahrheit gefunden hat, die nicht sosehr eine Wahrheit über Sachverhalte in der Welt bedeutet, sondern eine Wahrheit über die Gegenständlichkeit von Voraussetzungen des Wahrseins selbst, seiner allgemeinsten und allerletzt aufzuspürenden Möglichkeit nach. Bei der Wahrheit der Logik handelt es sich somit um eine, die, unabhängig von allen durch Anschauung oder Wahrnehmung vermittelten Inhalten, sich auf die abstrakt und formal adäquate, eben gültige, Struktur von Aussagen und ihren Verbindungen zu Folgerungen bezieht. Es geht um die grundsätzlichen Angemessenheitsvoraussetzungen von Aussagen und ihrem Zusammenschluss zu Folgerungsbeziehungen, die – sollten sie den durch Logik gelieferten Gesetzen reinen Denkens gehorchen und zwar erst einmal unbedingt davon, ob sie denn nun inhaltlich mit Tatsachen der transzendenten Welt in Übereinstimmung stehen oder nicht – überhaupt erst gewährleisten, dass eine Proposition und ein argumentativer Schluss das Zeug dazu haben könnten, überhaupt wahr oder falsch sein zu können.<sup>254</sup>

---

<sup>252</sup> "Jene Unterscheidungen von a priori und a posteriori, synthetisch und analytisch betreffen nun nach meiner Auffassung nicht den Inhalt des Urteils, sondern die Berechtigung zur Urteilsfällung. [...] Wenn man einen Satz in meinem Sinne a posteriori oder analytisch nennt, so urteilt man nicht über die psychologischen, physiologischen und physikalischen Verhältnisse, die es möglich gemacht haben, den Inhalt des Satzes im Bewusstsein zu bilden, auch nicht darüber, wie ein anderer vielleicht irrtümlich dazu gekommen ist, ihn für wahr zu halten, sondern darüber, worauf im tiefsten Grunde die Berechtigung des Fürwahrhaltens beruht. Dadurch wird die Frage dem Gebiet der Psychologie entrückt und dem der Mathematik zugewiesen, wenn es sich um eine mathematische Wahrheit handelt. Es kommt nun darauf an, den Beweis zu finden und ihn bis auf die Urwahrheit zurückzuverfolgen. Stößt man auf diesem Wege nur auf die allgemein logischen Gesetze und auf Definitionen, so hat man eine analytische Wahrheit, wobei vorausgesetzt wird, dass auch die Sätze mit in Betracht gezogen werden, auf denen etwa die Zufälligkeit einer Definition beruht. Wenn es aber nicht möglich ist, den Beweis zu führen, ohne Wahrheiten zu benutzen, welche nicht allgemein logischer Natur sind, sondern sich auf ein besonderes Wissensgebiet beziehen, so ist der Satz ein synthetischer. Damit eine Wahrheit a posteriori sei, wird verlangt, dass ihr Beweis nicht ohne Berufung auf Tatsachen auskomme; d.h. auf unbeweisbare Wahrheiten ohne Allgemeinheit, die Aussagen von bestimmten Gegenständen enthalten. Ist es dagegen möglich, den Beweis ganz aus allgemeinen Gesetzen zu führen, die selber eines Beweises weder fähig noch bedürftig sind, so ist die Wahrheit a priori." Zit. nach: ebd. S. 29.

<sup>253</sup> Vgl. ebd. S. 39.

<sup>254</sup> Es wurde zuvor von "Folgern" und "argumentativen Schließen" gesprochen, womit gemeint sein soll, dass Aussagen so miteinander kombiniert werden, dass aus bestimmten Aussagen (den Prämissen) eine weitere (die Konklusion) derart abgeleitet werden kann, dass die Struktur der Beziehungen zwischen den Aussagen dazu berechtigt, den gefolgerten Argumentbestandteil als wahr anzuerkennen, wenn die vorhergehenden Aussagen wahr sind. Das gängige Standardbeispiel hierfür ist: "Alle Menschen sind sterblich. Sokrates ist ein Mensch. Sokrates ist sterblich". Oder in anderer Umformung: "Wenn alle Menschen sterblich sind und Sokrates ein Mensch ist, dann ist auch Sokrates sterblich". Hierbei geht es in erster Linie vorerst nicht darum, neue Erkenntnis zu generieren, sondern Behauptungen über die Welt, welche man für wahr hält, zu begründen, indem man argumentativ zeigt, aus welchen fundamentalen Annahmen heraus sich diese zwingend ergeben. Nun liegt diese Notwendigkeit jedoch, gemäß der Ausrichtung logische Denken, nicht in den eigentlichen Inhalten von Aussagen, sondern ist von der Struktur der Aussagenkomposition abhängig, bzw. gibt es bestimmte Strukturtypen (neben anderen, z.B. Kontradiktionen), welche diese zwingende Begründung der Konklusion erzeugen. Das Wahreinkönnen, so könnte man sagen, hängt allererst also nicht von Inhalten ab, sondern von logischen Struk-

Der Anspruch eines solchen Erweises ist bei Frege anfänglich jedoch mehr projektiertes Forschungsinteresse, als schon gesicherter Ausgangspunkt. Er steht hierfür noch mehr in der Belegpflicht. Sein Lösungsweg, um dieser Pflicht nachzukommen, sah vor, die Grundgesetze, Axiome und Schlussregeln der Arithmetik, also eines Wissenschaftsgebietes, welches sich mit rein analytischen Wahrheiten und somit mit solchen beschäftigt, die bar jeglichen aposteriorischen Gehalts der sinnlichen Wahrnehmung sind (ferner sind sie nicht reiner Anschauung verpflichtet, wie solche der Geometrie), auf die Möglichkeit ihrer umfassend logischen Fundierung hingehend zu kontrollieren (Arithmetik wird hier als ein Bereich der Logik selbst angesehen). Denn würde es sich widerspruchsfrei zeigen lassen, dass keine der arithmetischen Grundlagen auf eine Ableitung von Sinneswahrnehmungen oder reiner Anschauung angewiesen ist, sondern aus rein logischem Denken erschlossen werden kann, so wäre zweierlei bewiesen: Erstens der rein analytische Charakter der Mathematik und zweitens die unmittelbare Evidenz des unbedingten Allgemeinheitsanspruches der Logik. Dies deswegen: Insofern die Arithmetik als eine der Anschauung am weitesten entlegene Wissenschaft gilt, steht sie den Strukturen reinen Denkens näher als andere. Würde sich nun ihre Grundlegung in der Logik also nachweisen lassen, so besäße die Logik auch eine die als analytisch apriorisch angenommenen Maßstäbe des reinen Denkens approximativ am unmittelbarsten wiedergebende

---

turen oder Formen (diese werden als Gegenstand der Beschäftigung anvisiert, wenn von logischer Syntax die Rede ist). Diesbezüglich wäre das erste der eben gegebenen Beispiel eines, in dem Aussagen zwar schon eine implizite Folgerungsbeziehung suggerieren, jedoch ihre Aufeinanderfolge auch Effekt des Zufalls sein könnte. Das zweite Beispiel stellt hingegen, indem in ihm die Aussagen durch die Ergänzungen "wenn-dann" und "und" verknüpft werden, expliziter die logische Form eines Syllogismus dar, wodurch eindeutiger hervorgeht, dass die Aussagen in einem Formverbund stehen, welcher jenen in den Zusammenhang einer inneren Gesetzmäßigkeit abhängiger Folgerungsbeziehungen bringt. Wenn von Syntax in der Logik die Rede ist, dann geht es gerade um die Gesetze der Formbildung und ihrer expliziten Darstellung solcher Folgerungsbeziehungen zwischen Aussagen, welche es gewährleisten, dass, wenn die Prämissen wahr sein sollten, dann auch die Konklusion wahr sein muss. Die Wahrheit der Konklusion, wird, unter Absehung der Inhalte, also durch den Einsatz bestimmter gesetzmäßig angewendeter Formbildungstypen von Formbildungstypen erzeugt. Die Gegenständlichkeit der logischen Syntax ist insofern die Beschäftigung mit Formen der Folgerungsbeziehungen von Aussagen. In erster Zuwendung geht es um Folgerungsbeziehungen generell. In letzter Zielsetzung jedoch gerade um die Hervorhebung derjenigen Typen von Folgerungsbeziehungen, welche einfach schon aufgrund ihrer Form wahre Konklusionen erzeugen, wenn die Prämissen wahr sind. Alle Formen, welche diesen Anspruch erfüllen, bilden, gemäß dem logischen Grundgedanken, Gesetzmäßigkeiten ab, die ideale Bedingungen des Wahrseinkönnens bedeuten und somit die allgemeinen Strukturen reinen Denkens anzeigen. Diejenigen Formen, welche diesen Anspruch erfüllen, werden logisch-deduktiv genannt und unterscheiden sich von induktiven dergestalt, dass induktive Schlussformen es nicht vermögen zu garantieren, dass wahre Prämissen die Wahrheit einer Konklusion gewährleisten können. Liegt eine solch logisch-deduktive Form der Folgerungsbeziehung zwischen Argumenten vor, so wird ein Argument als "gültig" bezeichnet. Um nun aber kontrollieren zu können, ob mit einer Folgerung nicht nur in rein Formaler Hinsicht beansprucht werden kann etwas Wahres zu treffen, sondern ob überhaupt ferner die Aussagenelemente dies, jeweils für sich betrachtet, gewährleisten, um einen Beitrag zum Wahrseinkönnen der Gesamtkomposition zu leisten, da ja die logisch-deduktiv-formal garantierte Wahrheit der Konklusion von der Wahrheit der Prämissen abhängt, muss dazu übergegangen werden, zu kontrollieren, unter welchen Bedingungen Aussagesätze überhaupt beanspruchen können, einen Wahrheitswert zu besitzen. Mit dieser Frage, die den Übergang von einer Beschäftigung mit den Folgerungsformen zu derjenigen mit den Aussagenelementen herstellt, verlässt man das Gebiet logischer Syntaktik und tritt in eine Auseinandersetzung mit logischer Semantik ein. Nur durch die Kombination beider Felder lässt sich Aufschluss darüber gewinnen, unter welchen Bedingungen Folgerungen auch "schlüssig" sind, wobei "Schlüssigkeit" wiederum bedeutet, dass ein Argument sowohl gültig ist als auch seine Prämissen wahr [vgl. zum hiesigen Gebrauch der logischen Terminologie: Beckermann, Ansgar (1997). *Einführung in die Logik*, Berlin/New York. S. 24-51. Hierbei ist allerdings zu erwähnen, dass der Gebrauch des Begriffs "Argument" Beckermanns von demjenigen Freges abweicht]. Auch bezüglich der Semantik geht es jedoch noch in formaler Hinsicht darum, zu bestimmen, unter welchen allgemeinen Formen der Aussagenbildung Einzelaussagen einer Folgerungsbeziehung überhaupt einen Beitrag zum Wahrseinkönnen der Konklusion beitragen können, bzw. unter welchen Umständen sie diesen Beitrag gar nicht erbringen und somit ein Erkenntnisziel generell verfehlen.

Darstellung und somit Geltung in höchstmöglicher Würde für den Ausweis eines Wissen über die allgemeinsten Bedingungen des Wahrseinkönnens.

Hierfür musste Frege den Sprachgebrauch dieser Wissenschaft allerdings von allen Verfängnissen an die Wortsprache, die zu sehr der lebensweltlich wirksamen Anschauung von Subjekten verhaftet ist und welche somit das sich in der Wortsprache ausdrückende Denken mit psychologischer Konnotation versieht, reinigen, um die ideale, nur formale, Struktur des reinen Denkens zu destillieren. Die Wortsprache erzeugt aus sich heraus, nach Freges Auffassung, aufgrund ihrer meist unhinterfragten Provenienz aus der anschauungs- und wahrnehmungsgebundenen Alltagswelt und ihrer emotionskonnotierten Perzeptionsweise durch die Subjekte (man kann das über Tatsachen Ausgesagte nicht von solchen Einwirkungen gefühlsgeladener Interpretationen durch Subjekte sauber trennen, die sich z.B. gerade in formulierten Wünschen oder Hoffnungen expliziten Ausdruck verschaffen, wobei dieser Ursprung auch in Tatsachenaussagen verschattet eingehen kann, was Erkenntnisergebnisse mit Subjektivität auflädt) Widersprüche und Ambiguitäten die den Ansprüchen an eine, sauberer Erkenntnis angemessen dienenden, Wissenschaftssprache zuwiderlaufen. So gründen in diesem Anspruch verschiedene Motive, welche die methodologische Erkenntnisperspektive zumindest für die positivistischen Wissenschaften in der Folge bestimmen sollten, was weiter hinten genauer angesprochen wird: Einerseits der Versuch des Aufbaus einer kalkülierten Idealsprache zum Zweck der kritisch reflektierten Normierung einer zu adäquatem Schließen fähigen, da logisch transparenten und aus Vergewisserung reinem Denken gewonnenen, Wissenschaftssprache und zum anderen das damit notwendig zugleich verknüpfte Ausfindigmachen und das darauf erfolgende Ausschalten jedweder, logische Schwierigkeiten erzeugenden, Einflüsse der Normalsprache in ihr. Ferner eine hierzu dienende logisch-semantiche Analyse des konkreten Bedeutungsbeitrags, den, in ihrer spezifischen Funktion erkennbar distinktionsfähige, Teilelemente eines Behauptungssatzes zu dessen Gesamtbedeutung hinzusteuern. Es geht dem Grundmotiv dieses Ansatzes nach also insgesamt um eine Bestimmung der sauberen logisch-formal zu gewährleistenden Struktur von Aussagen und Urteilen anhand einer, eine Idealisierung von Denkgesetzen gewährleistenden, Sprachanalyse, aus der heraus zugleich erst die wirkliche Struktur reinen sauberen Denkens zur Abbildung gebracht werden kann.

In der Verfolgung dieses Projektes gelang es Frege viele, die klassisch aristotelische Aussagenlogik revidierende, Neuerungen einzuführen und der Logik eine an die neue Erkenntnissituation (bzw. seinem Erkenntnisinteresse) angepasste Geltung zu geben. So steht z.B. seine Auflösung der Subjekt-Prädikat-Aufschlüsselung von Aussagesätzen in eine der mathematischen Formelsprache entliehenen Trennung in Argument und Funktion für eine auch epistemisch bedeutsame Wende der Logik,<sup>255</sup> da hierdurch Elemente von Aussagen,

---

<sup>255</sup> Bedeutsam ist diese Wende insofern, als der grammatikalisch-normalsprachlich verstandene Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat eingegeben wird und es mehr darum geht, welche Rolle einem Aussageelement in einem sauber gebildeten Satzgefüge durch dieses zugeordnet wird. Wird ein Aussageelement einem Argument zugewiesen, so erfüllt es die Rolle eines Eigennamens, ist es hingegen in den Funktionsausdruck gelegt, so erfüllt es die Rolle einer das Argument genauer bestimmenden Prädikation, wobei die Funktion als Strukturkonstante beibehalten werden kann und das Argument als Platzhalter für möglich einsetzbare Inhalte fungiert. Die Pointe ist, dass den Aussageelementen zuweisbare konkrete Inhalte potenziell austauschbar sind (bzw. ist es möglich konkrete Argumente in andere Funktionen zu übertragen), wodurch sich aufgrund der Struktur eines Aussagesatzes die Rollenverteilung ergibt und nicht schon potenziellen konkreten Inhalte an sich zuerkannt werden könnte, genau einer dieser Rollen unkontrolliert im Vorhinein zu entsprechen. Man könnte auch sagen, welche Rolle der konkrete Inhalt eines Aussageelementes erfüllt, geht analytisch gesehen eher aus der Satzstruktur hervor und hat nicht notwendig etwas mit der Qualität eines konkreten Inhaltes zu tun (wirkliche Eigennah-

ihres Beitrags zur Bildung von Aussagesätzen nach, unterschieden werden können und somit aus analytisch logischer Perspektive nicht die Illusion erzeugt wird, als müsse der Ausdruck, welcher aussagenlogisch an der Subjektposition eines Satzes steht, etwas potenziell real Existierendes bezeichnen.<sup>256</sup>

Argumente stehen hierbei in gewisser Weise für singuläre Termini, Funktionen ersetzen Prädikate und stehen im weitesten Sinne für Begriffe (was jedoch nicht bedeuten muss, dass Begriffe nicht auch in der Argumentposition auftauchen können). Es handelt sich hierbei jedoch nicht um eine einfach terminologische Ersetzung. Mit dieser Einteilung gelangte Frege dazu, zeigen zu können, dass die Bedeutung der einzelnen voneinander, ihrer Typik nach, unterscheidbaren Aussageelemente in Behauptungssätzen, zumindest in logischer Hinsicht, vom Gesamtzusammenhang des Behauptungssatzes insgesamt strukturell bedingt, also sprachimmanent, gedacht werden können und sie insofern nicht unmittelbar an sich oder aufgrund einer notwendigen Verweisbeziehung zu subjektiven psychologischen Vorstellungen oder Gegenständen in der Welt eine Bedeutung besitzen. In gewisser Weise analysierte Frege hierdurch die spezifisch formale Bedeutung von Aussageelementen im Rahmen des reinen anschauungsfreien (also inhaltsleeren) Denkens, dem das mit konkreten Inhalten aufgeladene, vorstellungshafte Denken von Subjekten, welche sich zu ihrer Umwelt in orientierte und sie auslesend interpretierende Beziehung versetzten, nachfolgt oder das vom reinen Denken gerahmt und in Form gebracht (aber nicht, wie bei Kant, konstruiert) wird, auch wenn die grammatische Form der Alltagssprache hierbei jedoch nicht sauber den logischen Formen folgen muss, sondern diese gerade verdeckt.

Diese schon zur Semantik von Behauptungssätzen geleitende Trennung in Argument und Funktion ist allerdings Konsequenz seines umfassenden logizistischen Projektes, die Axiome der Arithmetik rein logisch zu beweisen, auf das hier insgesamt nicht näher eingegangen werden kann, da sich die für die hiesige Darstellung wichtigen Aspekte im Rahmen seiner logischen Semantik bewegen.<sup>257</sup> Es sei hier deswegen nur kurz auf ihre konzeptionelle Einbettung in Freges Gesamtinteresse eingegangen, damit ihre die Logik insgesamt bedingende Bewandnis sichtbar wird: Sind die logischen Schlussregeln in ihrer Allgemeingültigkeit be-

---

men würden hier jedoch eine Ausnahme darstellen, da man nicht sinnvoll sagen kann: Pferde sind Sokrates. Wenn jedoch ein Begriff an der Argumentstelle eingesetzt werden sollte, so wird die Austauschbarkeit der Rollen klarer, wie das kommende Beispiel zeigen wird). Zur Veranschaulichung dafür, dass Subjekt und Prädikat unter Umständen austauschbare Rollen in einer Proposition erfüllen können, kann ein Beispiel dienen. Man kann einen Sachverhalt in der Normalsprache in aktiver oder passiver Umformung darstellen. So könnten zwei Aussagen entstehen wie: "Bei Plataeae siegten die Griechen über die Perser" oder "Bei Plataeae wurden die Perser von den Griechen besiegt". Die ausgedrückte Sachlage bleibt in beiden Aussagen identisch, allerdings hat sich Subjekt und Prädikat in ihnen gewandelt [vgl. zu diesem Beispiel und seinen Konsequenzen für Frege: ebd. S. 59-62]. Da der von beiden Aussagen ausgedrückte Gedanke identisch bleibt, macht es für Frege analytisch gesehen erst einmal keinen Unterschied, welcher Inhalt für ein Argument und welcher für eine Funktion steht. Die Rolle wird durch die Struktur des Satzzusammenhanges zugewiesen und nicht durch die Qualität seiner Inhalte. Allerdings müssen in einer verständlichen Aussage beide Rollen erfüllt sein. Ein Argument fordert immer nach Ergänzung durch eine Funktion und eine Funktion immer nach Sättigung durch ein Argument, damit eine beurteilbare Aussage erzeugt wird. "Die Rakete" oder "fliegt zum Mond", für sich besehen, stellen keine Aussagen dar.

<sup>256</sup>  
<sup>257</sup> Der Autor der vorliegenden Arbeit wird hier weiterreichende Darstellungen der genauen Ausgestaltung von Freges logizistischem Projekt unterlassen. Da es hier mehr um die durch ihn gewirkten erkenntnisperspektivischen Impulse gehen soll, dürfte das Gesagte auch ausreichend sein, damit die Tendenz der von Frege angekurbelten Entwicklung verständlich wird. Die markantesten Arbeiten, über die hinweg er dieses Projekt verfolgte und ausbaute; er seinen Logizismus zu einer logischen Semantik ergänzte, finden sich in folgender Aufsatzsammlung: Patzig, G. (Hg.) (1962). *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen.

stimmt, also eindeutig festgelegt, unter welchen Formtypen wahre Prämissen notwendig zu wahren Konklusionen führen und unter welchen nicht, so bleibt immer noch zur Klärung ausstehend, unter welchen formalen Bedingungen beurteilt werden kann, ob die Prämissen, die selbst Behauptungssätze bilden, wahr (bzw. falsch) und auch sinnvoll (im Sinne von: nicht keinen Wahrheitswert bedeutend) sind, damit man einen Schluss nicht mit leerlaufenden Prämissen führt, die nichts bedeuten und somit nichts zu einer Folgerung beitragen. Ein ganzes Schlussverfahren würde hierdurch, liefern die Prämissen leer, zwar nicht seiner syntaktisch logischen Form nach aber als auch auf eine korrekte semantische Struktur angewiesener Urteilszusammenhang, sinnlos werden. Die potenzielle Falschheit einer inhaltlich gesättigten Prämisse, ist hierbei gar nicht so sehr das eigentliche Problem. Vielmehr geht es um die bewusste Kontrolle derjenigen Voraussetzungen, unter denen überhaupt kontrolliert werden kann, ob einer Prämisse der Wert "wahr" oder "falsch" attestiert werden kann, und dem Ausschluss solcher normalsprachlich durchaus sinnvoll klingender und auch alltagssprachlich-grammatisch korrekt gebildeter Satzschöpfungen, die nur dem Anschein nach Prämissen in einem Erkenntnisverfahren sein können, bei genauer Hinsicht jedoch nicht auf Wahrheit oder Falschheit bewertet werden können und deswegen auch nichts mit der Aufklärung von Bedingungen des Wahrseinkönnens zu tun haben, außer zumindest, dass diese als konterkarierende Beispiele herangezogen werden können, an denen dezidiert nachgewiesen werden kann, dass sie mit Erkenntnis nichts zu tun haben.

Die aus der Sprache im Kontext des Versuches ihrer idealisierenden Kalülisierung herausgearbeitete Struktur reinen Denkens und dessen transparent gemachten Aussagevarianten wird in Folge dessen zur transzendentalen Voraussetzung jedweder angemessenen Welter-schließung und ersetzt hierdurch z.B. das noch moderat konkretere transzendente Subjekt Kants als Richtschnur der Erkenntnis und ihrer formalen Korrektheit, sollte es auch weiterhin um die Bestimmungen von allgemeinen Bedingungen reinen Denkens gehen. Diese werden von Frege allerdings nicht, sollte reines Denken auch eventuell weiterhin als Vermögen von Subjekten gesehen werden können, in der Weise eines immanenzpositivistischen Mentalismus aufgespürt (wie es noch bei Kant aber in Variation auch bei Husserls reifer Phänomenologie geschah), sondern stärker durch den kritisch rationalen Nachweis von Pathologien, welche entstehen, wenn man in der Grammatik der Normalsprache schon die vorbildlichen Anlagen der allgemeinen strukturellen Kategorien reinen Denkens vorrätig sieht. In selbstverschuldeter Irrationalität wissenschaftlicher Betätigung, so könnte man nun eventuell sagen, sollte man zumindest von den ethisch-praktischen Konnotationen einer solchen Aussage (die bei Kant ja durch die Ersetzung von "Irrationalität" durch "Unmündigkeit" akzentuiert werden würde) einmal absehen, steckt man nun nicht mehr aufgrund eines die weltanschaulichen Orthodoxien in ihrem erhobenen Wahrheitsanspruch nicht kritisch reflektierenden Bewusstseins und Nutzbarmachung der emanzipatorischen Anlagen der Vernunft. Vielmehr gilt, dass man aufgrund eines das reine Denken nicht zum Zuge kommen lassenden normalen Sprachgebrauchs das, seinem potenziellen Wahrseinkönnens nach, wirklich Mögliche in der Erkenntnis verfehlt, insofern man sich nicht Klarheit über jene formalen Voraussetzungen reinen Denkens verschaffte, welche einem ein von den Irrungen der Wortsprache geläutertes Bewusstsein überhaupt sinnvollen Behauptens erlaubt. Hierbei ist allerdings darauf hinzuweisen, dass wahrscheinlich auch Frege, hätte er an der Grundlegung praktischer Erkenntnis ein Interesse gehabt, die rechtfertigenden Fundamente weltanschaulicher Orthodoxien wahrscheinlich

darin gesehen hätte, dass sie auf Sinnlosigkeiten erzeugenden Irrungen der Normalsprache fußen, und einer Rückführung auf Gesetze reinen Denkens bei genauerer Kontrolle nicht genügen, sondern mehr einem dichterisch fingierenden, aber als solchen nicht durchschauenden, Gebrauch der Sprache entspringen. Verdrängt wird jedoch hiermit (mit der Einschränkung auf theoretische Erkenntnis) ein großer Residualanteil spekulativer Metaphysik aus der die Wissenschaften normativ bestimmenden Logik alten Musters, aber eben auch, zumindest unter groben Augenschein, die Möglichkeit zu praktischer Erkenntnis.

Indem Frege nun damit beginnt die formale Bedeutung von Teilausdrücken aus einem sprachlichen Aussagezusammenhang sprachimmanent analytisch abzuleiten, um damit einhergehend die Maßstäbe sauberen Erkennens allererst zu erschließen, wird die Semantik davon freigesetzt, sprachliche Bedeutung von Aussagesatzelementen, in mehr inhaltlicher Wendung, als Beziehung entweder zu gegenständlichen Vorstellungen (im mentalistischen Sinne, weswegen der Konstruktionscharakter der Bewusstseinsphilosophie verloren geht) oder Gegenständen (im vorwiegend ontologischen Sinne, einer bestehenden und wahrnehmbaren Welt) aufzufassen und verschafft hierdurch der Erkenntnis einen Rückhalt in ihrem rudimentärsten Instrument, ohne hierbei die Kriterien seines angemessenen Funktionierens von Größen (konkret vorstellendes Subjekt, Welt als in sich potenziell vernünftig seiende Einheiten verstanden) abhängig machen zu müssen, die in ihren voraussetzenden Seinsverständnissen selbst einer auf Inhaltliche Deutungen gehenden Erklärung mehr spekulativ notwendig im Voraus bedürftig wären.

In gewisser Weise muss Frege jedoch, auch wenn er vom Formalen reinen Denkens ausgeht, dennoch ein Verhältnis zwischen diesem und Welt (in welcher Weise auch immer) denken, damit sein Anspruch überhaupt einzulösen ist, welches sich erst im Zuge des Gelingens seiner kritisch analytischen Kontrollen und deren objektiv gültigen Einsichtigkeit plausibilisiert. Hier scheint eine Hypothese der Verbindung zwischen Denken und Welt im Zentrum zu stehen, welche dazu führt, dass logische Gesetze nicht als reine Bewusstseinsabhängigkeiten angenommen werden, denn würde man dies psychologistisch tun, so könnte man nicht sicher behaupten, es gäbe nicht menschengemachte Wahrheiten zu erkennen, die fern jeder bloß intersubjektiv erzeugten Einhelligkeit von Bestand wären. Das Logische des reinen Denkens und das Wahre, was es in der Welt über reines Denken zu erkennen geben soll, muss, wie auch immer, im Verhältnis einer Identität gedacht werden, damit das reine Denken zu Erkenntnissen gelangen kann, die nicht nur das Bewusstsein, wenn wohlmöglich auch das aller Subjekte, betreffen. Ganz von einem metaphysischen Glauben frei, ist somit wahrscheinlich auch Freges Ansatz nicht, was sich gerade in Überlegungen seiner logischen Semantik tendenziell Ausdruck verschafft.

Einige wenige die Semantik betreffende Ergebnisse Freges sollten deswegen hier für ein genaueres Verständnis der Wirkung seines Denkens, die jedoch letztlich (bezogen auf das zuvor Gesagte) dennoch ambivalent bleiben, veranschaulicht werden.

Einmal geht Frege bei seiner rein formalen Bestimmung der Bedeutung von Aussageelementen im Zusammenhang komplexer Ausdrücke davon aus, dass verschiedene Aussageelemente jeweils spezifische Beiträge zur Gesamtbedeutung eines komplexen Ausdrucks erbringen, die einen Aussagesatz in formaler Hinsicht "glücken", bzw. insgesamt bedeutungsvoll werden lassen, insofern er daraufhin auf seine Wahrheit oder Falschheit kontrolliert werden kann, wohingegen ein "Verunglücken" davon abhinge, dass eine solche Kontrolle nicht

statthaben könnte, da die Proposition, wie schon angedeutet, nichts bezeichnet. Die besondere Funktion eines solchen Beitrags weist in gewisser Weise die Bedeutung des Aussageelements im Kontext des ausgesagten Gesamtzusammenhangs einer Proposition aus. So zeigt er einmal, dass ein Kompositionalitätsprinzip herrscht: Die Gesamtbedeutung eines Behauptungssatzes ist abhängig von der vollständigen Zusammensetzung unterschiedlicher (und kategorial zu trennender) Bedeutungsbeiträge von Teilausdrücken des komplexen Gesamtausdruckes, die jeweils notwendig und zusammen hinreichend zu erfüllen sind, um über den Wahrheitswert des komplexen Ausdruckes entscheiden zu können. Was Frege hierbei offenlegt ist, dass die unterschiedlichen Beiträge von Teilausdrücken Unterschiedliches, ihrer Bezüglichkeit nach, bedeuten müssen, damit der Gesamtausdruck insgesamt sinnvoll auf seine Wahrheit oder Falschheit hingehend kontrolliert werden kann (bzw. als Kontext eines Gesamtausdruckes insgesamt einen Wahrheitswert bedeuten kann). So muss sich nach Frege notwendig ein Bestandteil des Gesamtausdruckes auf einen Gegenstand beziehen (erfüllt durch einen singulären Terminus oder Eigennamen), ein anderer notwendig auf einen Begriff (durch ein Begriffswort), damit ihr Zusammenhang im Gesamtausdruck hinreichend einen Wahrheitswert bedeuten kann (bzw. ist es auch möglich unterschiedliche Begriffswörter in Zusammenhang zu setzen, dann müssen diese jedoch von unterschiedlicher Stufe sein, damit einer die Rolle gegenüber dem anderen erfüllen kann, einen Gegenstand zu bezeichnen).

Sinnlos (nicht falsch) wird ein Aussagesatz, wenn, man könnte sagen, nicht alle Beiträge zur Gesamtbedeutung (den Wahrheitswert) im Kontext eines Aussagesatzes sauber erbracht werden. Das kann auf zweierlei Weisen geschehen: ein Aussageelement hat keine Bedeutung, denn dann erfüllt es seine Rolle nicht; ein Aussageelement könnte potenziell eine Bedeutung haben, bezeichnet diese aber an einer Position im Aussagesatz, die nicht mit der erforderlichlich auszufüllenden Rolle dieser Position korrespondiert. Z.B. kann ein Aussagebestandteil, der an der Position eines Eigennamens steht, bzw. der Inhalt, der dort konkret eingesetzt wird, einfach keinen Gegenstand bedeuten. Wenn man z.B. von Pipi Langstrumpf behauptet, sie ist Tochter eines Piraten, so ist diese Behauptung, in dieser unspezifizierten Fassung, weder wahr noch falsch, da "Pipi Langstrumpf" selbst keinen wirklichen Gegenstand bedeutet. Wenn man aber sagt, dass, dem textlichen Inhalt eines bestimmten Buches mit dem Titel so und so von Astrid Lindgren nach, der erfundene Vater der fiktiven Person "Pipi Langstrumpf" dem Broterwerb der Piraterie nachgehe, so bedeutet der eingesetzte Eigenname dieses Buches einen Gegenstand (bzw. bezeichnet diesen), der potenziell die Eigenschaft aufweist kann, den eben behaupteten Inhalt aufzuweisen. Es ist also möglich zu kontrollieren, ob dem mit dem Buchtitel bezeichneten Gegenstand diese Eigenschaft zukommt, bzw. ob der in diesem Buch enthaltene Text unter den Begriff fällt, die Geschichte einer Person namens Pipi Langstrumpf zu erzählen, welche die Tochter eines Piraten ist. "Pipi Langstrumpf" ist hierbei kein Eigenname, da sie zu den Eigenschaften gehört, zu dem thematisch-erdichteten Inhalt eines Buches von Astrid Lindgren zu gehören. "Pipi Langstrumpf" gehört, in dieser Auslegung, also auf die Seite des Begriffsposition eines Aussagesatzes und ist somit Teil einer Prädikation, welche über die genauere Beschaffenheit eines Gegenstandes, nämlich dem Buch mit dem Titel so und so von Astrid Lindgren, Auskunft gibt. Ein anderes formales Problem liegt vor, wenn man z.B. behauptete: "Farben sind blau" oder Möbel sind Kleiderschränke". Wohingegen "Steine sind Pflanzen" oder "Fernseher sind Küchenmaschinen" zumindest in formaler Hinsicht keine Probleme bereitet. Hier ist das Problem, dass die Aussagen rein aus



Begriffen, jedoch unterschiedlicher Stufen, gebildet werden, wobei der Begriff an hinterer Stelle immer die Prädikatfunktion erfüllt. Begriffe können nun immer dazu dienen, etwas über Eigenschaften auszusagen, wobei dann z.B. denjenigen, durch z.B. Eigennamen bedeuteten, Gegenständen eine Eigenschaft zugeschrieben wird, welche unter eine Klasse von Eigenschaften fällt. Z.B.: Der Pullover von Klaus ist rot. Klaus selbst wäre als Mensch, Element der Klasse Säugetier. Rot, Blau, Grün, Gelb Element der Klasse der Komplementärfarben. Hierheraus ergibt sich eine Hierarchisierung formal sinnvoller Zuweisungen von Klassen bezeichnenden Begriffen, die nicht in ungeordnete Reihenfolge gebracht werden dürfen, möchte man eine formal wohlgeformte Zuweisung formulieren. So ist ein Begriff wie "Pferd" ein solcher, der in die Begriffsklasse von "Säugetier" fällt. Invers wäre die Zuordnung jedoch formal inadäquat. Man kann also keine Prädikation für eine Klasse durch ein Begriffswort vornehmen, dessen Position höherrangig oder allgemeiner ist, da die Klasse welche genauer charakterisiert werden soll, unter die Klasse fällt, welche prädiziert. Hieraus, bzw. wenn es noch zu einer zusätzlichen Verschärfung kommt, indem sich ein Klassenausdruck selbst zu umfassen vermag, leitet sich die Antinomie der Klassen aller Klassen ab, die sich nicht selbst als Element enthalten. Das Problem wird klar, wenn man sich fragt, ob eine solche Menge sich selbst als Element beinhalten müsste.<sup>258</sup>

Zur Veranschaulichung des epistemologischen Grundcharakters sprachanalytischer Philosophie sollten die angedeuteten Themen im Denkens Freges hier ausreichend sein: Es geht um eine Zentralisierung der Sprache als Gegenstand transzendental gerichteter Reflexion über formale Kriterien sauberen Behauptens und Urteilens, bzw. um solche durch Sprachanalyse sich indizierend destillierbare Prinzipien reinen Denkens, und somit des daraufhin möglichen Explizierens formaler Regeln rationaler Erkenntnis. Hier werden Fragen praktischer Philosophie weitestgehend passiv dadurch, dass sie nicht-thematisiert bleiben, ausgegrenzt, sind aber nicht ausgeschlossen, nur wird für diese Art der formalen Metareflexion alles lebensweltlich-inhaltliche eines möglichen Stellungnehmens und dadurch die praktischen Phänomene des Stellungnehmens und somit das Stellungnehmen zu ihnen weitestgehend ausgeschlossen.

Jedoch gibt es auch bei Frege eine Beziehung zum Sinnphänomen. Nur ist dieses nicht wie in der Phänomenologie die primäre, sondern der Bestimmung der Prinzipien reinen Denkens nachgelagert. Hat man nämlich die formale Grundstruktur und die Anforderungen an ihre Einhaltung durchdrungen, so ergibt sich das eigentliche erkenntnistheoretische Problem, wie sich diese ganze Strukturmaschine auf Objekterkenntnis anwenden und sich objektive Erkenntnis dadurch erzeugen lässt. In gewisser Weise ist hier ja das reine Denken eine Art pantheistisch formgebender Gott der Logik, welcher in allen Subjekten, in der Sprache und in der Welt und durch alle zugleich hindurch wirken muss, um wirklich davon ausgehen zu können, die Befolgung der somit nahegelegten Regeln würde adäquate Erkenntnisergebnisse erzeugen. Das heißt ein und dieselbe Logik muss in der Welt zum Strukturaufbau wirken, in den Subjekten zumindest ansatzweise zum Aufbau ihrer Sinnbezüge zur Anwendung kommen können, ansonsten wären Freges Überlegungen gar nicht möglich gewesen, und sich in Sprache zur Darstellung von Theorien über Welt übertragen lassen, bzw. schon immer darin gewirkt haben.

---

<sup>258</sup> Diese Antinomie formulierte Russel und hat dadurch Freges Versuch die Arithmetik mengentheoretisch zu fundieren zu Fall gebracht und begegnete ihr mit der Typentheorie, über welche er eine solche wie oben angedeutete Hierarchisierungsregel einführte: vgl. Russel, B./ Whitehead, A.N. (1925). *Principia Mathematica*. Cambridge. S.37, 62; Russel, Bertrand (1919). *Introduction to Mathematical Philosophy*. London/New York.

Die Pointe ist, dass hier Sprache an Beispielen möglicher inhaltlich alltäglicher Aussagebeispiele kontrolliert wird, um hierdurch die allgemeinen Strukturierungsaspekte sauberer Behauptungsbeiträge und begründenden Schließens heraus präparieren zu können. Dies gilt jedoch nur in rein formaler Hinsicht, denn veranschaulichend platzierte Inhalte sind Vehikel dafür, um die Funktionen von logischen Rollenträgern und prinzipiell sinnvollen (im Sinne einer Aussagenfunktionalität) logischen Strukturen in ihrer Aufgabenverteilung erkenntlich werden lassen zu können und auch die Probleme, welche erwachsen, wenn man sie nicht sauber koordiniert. Hierdurch wird Sprache der Träger (aber nicht der eigentliche, welcher das reine, anhand von Sprache oder Mathematik veranschaulichte, Denken ist) der Rationalitätsmöglichkeiten von Erkenntnis und sie wird zugleich zum Material der kritischen Kontrolle und Suche nach den formalen Prinzipien des adäquaten Erkenntnisgebrauchs. Das tätige und lebende Subjekt, so wie es bei Husserl und Heidegger noch in der Auslegung seines sinnstiftenden Bedürfnisses zum Zielpunkt wurde, wird hier bis zu einem Punkt der Abstraktion vorangetrieben ausgeschaltet, ab dem es nur noch der weltliche Repräsentant oder das Medium ist, in dem reines Denken wirkt. So wie gerade und merklicher eigentlich insbesondere Sprache zum primären Medium und Repräsentanten in sprachphilosophischer Perspektive wird. Hierdurch tritt Sprache, also eigentlich das rein formale Denken in diejenige Schaltstelle ein, die zuvor einst der Welt oder dem Subjekt vorbehalten waren, durch die hindurch und durch sie vermittelt sich vermeintlich "sinnhaft" reines Denken ereignet. In gewisser Weise wird es (das reine Denken) hier – und das ist nicht so polemisch gemeint, wie es klingen könnte – zum Konstruktionsregime von Welt und den symbolischen Sinnstrukturen des Subjektes über sie. Einmal, weil latent angenommen werden muss, dass Welt sich inhaltlich konkret diesen Prinzipien selbst beugt; sich diese Prinzipien auch in der gegenständlichen Welt wiederfinden können lassen müssten. Ansonsten gebe es keinen Grund, ein so orientiertes Denken zur Voraussetzung der Erkenntnis zu erheben, es sei denn man würde nachweisen, dass es zur Behebung lebensweltlicher Probleme zumindest in praktischer Hinsicht wirklich beitragen würde (der Autor sieht in den kritischen Kontrollen von Foucault, Bourdieu und der Kritischen Theorie gerade diese Kontrollfunktion angelegt). Anderenfalls wäre die in diesen Regeln liegende Fixation des wissenschaftlich Ausdrückbaren schlicht die kulturelle Präferenz zu einer speziellen Stilisierung und Kultivierung des Denkens und der Sinnformierung. Es verliert hier in gewisser Weise einen Moment der Kontrolle derjenigen inhaltlichen Erkenntnisprodukte, die aus den auf Welt angewandten Wirkungen seiner Funktionsweise für den Menschen und seine Lebenswelt erwachsen. Ein solcher würde nämlich z.B., aus phänomenologischer Perspektive, in der Kontrolle der generellen und intersubjektiv auch sinnhaften Vermittelbarkeit der Ergebnisse liegen. In tendenzieller aber nicht kategorischer Weise, wird hier diese Kontrollfunktion, dadurch, dass jedes in der sprachanalytischen Variante korrekt denkende Subjekt zu einem solchen stilisiert wird, welches, wenn es dem abstrakten Formalismus approximativ gehorcht, auch das vernünftigste bedeutet, ausgeschaltet. Zumindes kann es in einer überstrapazierten und extremistischen Vereinfachung formaler Kriterien hierzu kommen.

Im Sinne rational wissenschaftlicher Erkenntnis der Natur, mag das auch alles angebracht sein, da Natur eben nicht Dasein oder Sozialität ist. Die Frage ist aber dennoch, ob es, wenn es um Soziales und um den sozialen Sinn von Erkenntnis geht, vernünftig ist die Sinnbedürftigkeit, wie sie im geisteswissenschaftlich verankertem phänomenologischen Denken angelegt ist, für eine funktionsfähige Synthese auszuschließen, indem man die Vorstellung

des Erkenntnissubjektes zu einer reduziert, in der es rational und objektiv denkt, wenn es eigentlich nur in endsozialisierter Form Welt als Objektwelt akkurat denkt und das Soziale und seine Teile wie objektive Natur behandelt. Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass dies nicht als notwendige Konsequenz dieser Kultivierungsform des Denkens hier angesehen wird, denn bei Husserl ist sie Teil der Suche nach einem vernünftigen Standpunkt der Erkenntnis und wird nicht negiert. Aber dennoch ist eine übersteigert reduzierende Tendenz hierzu kritisch zu bedenken, gerade dann, wenn das Soziale der Gegenstand ist. Es könnte schlicht sein, dass man, reduziert man seine Erkenntnisperspektive auf eine Soziales so vergegenständlichende Auffassungsweise und desozialisiert man sich hierdurch selbst als Erkenntnissubjekt für die Gegenständlichkeit des Sozialen, seinen Gegenstand verfehlt, weil man kein Teil mehr von ihm ist und daraufhin ein Gespür für die Charakteristik seiner tatsächlichen Dynamiken verpasst. Das ist allerdings nur in abstraktester Hinsicht gemeint, insofern es nicht darum geht, ideologisch gesinnt Wissenschaft zu betreiben, sondern nur darum, nicht zu vergessen, dass ein Moment rationalen Umganges darin besteht, das permanente und omnipräsente Wirken von Irrationalität im Sozialen und somit im Erkennen selbst nicht für sich selbst und auch bezogen auf sich selbst und andere zu überblenden. Man müsste annehmen, dass, wenn Soziales nicht nach einer rational objektiv fassbaren Gesetzmäßigkeit funktioniert und Erkenntnis nicht Teil der Natur, sondern des auf Natur gerichteten Sozialen ist, Erkenntnis nie letztlich vollkommen rational im Sinne einer formalen Rationalität sein kann, auch schon deswegen gar nicht, weil Erkenntnis strukturierte Inhalte als Theorien aber nicht bloß als Formen erzeugt. Die gewählten Inhalte liegen auf der Ebene des Sinns, die rationalen Formanleitungen jedoch auf derjenigen formaler Prinzipien. Die rationale Strukturierung kann also nicht ausreichen. Akzeptiert man, dass die Annahme, das Soziale würde wie objektivierte Natur funktionieren, worauf die Reduktion der Erkenntnis im Modus der Sprachphilosophie in tendenzieller Übersteigerung letztlich durchaus hinauslaufen kann, nur als Hypothese gilt, so kann es eventuell nicht vernünftig und rational sein, Soziales und damit seine eigene Erkenntnisweise notwendig wie Natur zu behandeln und sich in einer selektiven Rationalitätsform bestätigt, weil man seine Ansichten in den Gegenstand kopiert und so schlicht nur kontrastfreie Selbstvergewisserungserlebnisse produziert. Wenn Erkenntnis hingegen aber sozial ist, und Soziales Sinnbildung bedeutet, so kann rationale Erkenntnis, in formaler Hinsicht, ein regulierendes Element der Synthesen kollektiver Sinnbildungsprozesse sein, eines ihrer verabsolutierten Ergebnisse kann jedoch wohlmöglich nur ein kulturrelatives Produkt sein. Es kann somit letztlich nur vernünftig sein, die formalen Aspekte der Rationalität als die Funktion einer rationalen Konstitution von Sinnbeiträgen zu verstehen, zwischen denen wiederum vermittelt werden muss. Das bedeutet jedoch wiederum, dass die vereinseitigt rationale Form der Sinnkonstitution naturwissenschaftlicher Objektivierung nur einen zu vermittelnden Sinnbeitrag neben anderen bedeuten kann. Die formale Rationalität, so wie sie über die sprachanalytische Philosophie in Anschlag gebracht wird, schließt nicht aus, dass durch saubere Konstruktion von Theorie Elemente verknüpft werden, welche Strukturen sinngenerierender Verweisungen bilden und somit Bilder der Wirklichkeit erzeugen, welche das Soziale nicht wie Natur objektivierbar erscheinen lassen, sondern so, dass das Soziale auf eine Weise gestaltet werden kann, dass es sich wie technologisch beherrschbare Natur letztlich verhält (Foucault). Ob das nun in letzter Hinsicht gut oder schlecht ist, was genau überhaupt daran gut oder schlecht ist, ist Sache der sinnhaften und zugleich in formaler Weise sinnvollen Vermittlung von Sinnkon-

figurationen theoretisch erzeugter Formen der Gegenstandsinterpretation, die unterschiedliche Sinnkonnotationen durch die Anordnung theoretischer Begriffe erzeugen. Welches Bild vom Gegenstand theoretische Anordnungen erzeugen können, ist nicht durch die reine formale Rationalität vollkommen präjudiziert. Es wird zwar etwas ausgeschlossen, jedoch nicht durch es definiert, welches sinnhaft konfigurierte Bild oder Modell als Möglichkeit eingeschlossen ist, gerade dann, wenn es das Soziale als Gegenstand geht. Nur weil man also das Soziale nicht wie Natur behandelt, bedeutet das nicht, dass die Erkenntnisbeiträge formal nicht rational sein müssten. Eine solche Auffassung wäre, da sie von der Orientierung an formal gewährleisteter Rationalität nicht exklusiv gesetzt wird, irrational, da sie einen ideologischen Ausschluss möglicher Hypothesen sinnhaft strukturierter Theorie bedeuten würde. Das bedeutet wiederum, dass Sinn als theoretischer Begriff und seine ethischen Konsequenzen für vernünftige Erkenntnisvermittlung, als hypothetische Möglichkeit einer Voraussetzung vernünftiger Erkenntnis einzuschließen ist. Man kann auch sagen, nach einer bestimmten Hypothese gäbe es rational nur rationale theoretische Sinnbeiträge in vernünftigen Synthesen zu vermitteln und vernünftige theoretische Sinnbeiträge wären sodann solche, welche auf ihre eigenen irrationalen Ausschlussmomente ihrer Sinnkonfigurationen aufmerksam sind, zur Selbstkritik und Selbsttransformation fähig und dadurch kommunikationsoffen, insofern der rational anvisierbare Zielpunkt theoretischer Verständigung über Ergebnisse sich in dem offenen Möglichkeitsfeld dessen befindet, was in den kritischen Interferenzen nicht eliminierbar denkbar bleibt. Die Möglichkeit zur theoretischen Integration, steckt dann also nicht primär im Ausschluss kritischer Verteidigung und Ausgrenzung dessen, was die eigene Theorie ausschließt, sondern in einer Haltung, welche zwar Kritik nicht aufgibt, aber Hypothesen und Begriffe bis aufs weitere axiomatisiert, welche im Möglichkeitsfeld des kollektiv nicht Diskriminationsfähigen angesiedelt sind. Man musste sich insofern eigentlich immer fragen, was das Objekt, damit man es nicht objektiviert, bestenfalls

#### d) Soziologisierungstendenzen performanztheoretischer Sprachphilosophie

##### *1. Hinwendung zur Gruppe der Performanztheorien*

Mittels des Begriffes Performanz scheint gegenwärtig die Eigenart eines Themenfeldes kommuniziert zu werden, welches eine bis hin zur fast gänzlichen Unübersichtlichkeit reichende Facettenvielfalt aufzuweisen scheint. Der Begriff Performanz markiert dabei nicht mehr so sehr nur das Vorkommen spezifischer Sprachphänomene, sondern ist zu einem Ausdruck des allgemeinen Bewusstseins darüber geworden, dass Sprache nunmehr insgesamt innerhalb eines umfassenderen Fragekontextes eingebettet gesehen werden muss. Die Verwendung des Performanzbegriffs scheint hierbei mittlerweile eine ganze theoretische Entwicklung zu repräsentieren, mit der ein bis ins Mark der klassischen Sprach- und Kulturbetrachtung reichender Paradigmenwechsel ausgedrückt wird. Sprache kann nicht mehr als bloßes epistemologisches Organon eines unbedingt rational seiend vermeinten Menschen angesehen werden, unter dessen Zuhilfenahme er sich einem wahren Wissen über das substanzielle und im Kern unverän-

derliche Sosein der Faktenwelt zu approximieren wüsste. Sie scheint dem entgegen vielmehr selbst bestimmender und strukturierender Teil eines Typus von Wirklichkeit zu sein, der zwar real für den Menschen aber auch in gewisser Weise nur durch den Menschen Existenz für ihn selbst besitzt. Somit verliert Sprache den Status eines lediglich mehr oder weniger adäquat abbildenden Mediums, in dessen Grenzen der Bezug des Menschen zur natürlichen und in ihrem Wesen unverbrüchlichen Wirklichkeit gesichert aufgehoben wäre, sollten Aussagen nur eine syntaktisch und semantisch homolog zur Welt sich befindende Korrespondenz aufweisen.

Überaus verkürzt gesagt, ging es der klassischen Sprachauffassung noch vornehmlich um das Auffinden von Kriterien, anhand derer sich der Wahrheitswert einer Aussage bemessen lässt. Wahrheit bedeutet hierbei, dass eine Aussage etwas Essentielles über die natürliche Welt in nomologischer Weise konstatiert. Die Angemessenheit einer Aussage hing lediglich von ihrer Verifizierbarkeit ab und eventuell davon, dass sie nicht schon im Vorhinein unsinnig aufgrund eben ihrer syntaktischen und semantischen Komponenten ist. Die neueren Entwicklungen verfolgend mutet es nun hingegen vielmehr so an, als würde über den Performanzbegriff eine Perspektive eröffnet, welche der Sprache eine ihr eigene Wirklichkeit konstituierende Kraft zuerkennt. Zumindest scheint zu gelten, dass, sollte das Sprachgeschehen auch nicht schon selbst hauptsächlich eine nur für den Menschen seiende Wirklichkeit konstituieren, sie wenigsten einen eminenten Faktor darstellt, durch welchen die Hypostasierung solch einer sekundären Wirklichkeit gewährleistet wird.

Mit dieser neuen Perspektive hängt nun ein vehementer und schwer aufzulösender Fragehorizont zusammen. Wenn Sprache gerade diesen Staus verlor, welcher ihr der klassischen Auffassung gemäß noch oblag; wenn sich durch den Menschen und zum Teil über seine Sprache eine besondere Form der Wirklichkeit für ihn konstituieren kann, zu der Sprache selbst wechselseitig insofern im Verhältnis steht, als dass sie diese Wirklichkeit in gewisser Weise bewirkt und gleichfalls von ihr bewirkt wird, in welchem Verhältnis befindet sich der Mensch dann noch genau zur Sprache und zur Wirklichkeit und wie sieht ferner das genaue Verhältnis aus, welches zwischen Sprache und dieser besonderen Form der Wirklichkeit besteht? Besonders und gegenüber der gewöhnlich vorgestellten Verfassung natürlicher Wirklichkeit grundverschieden ist diese Wirklichkeit, da sie, gerade weil sie als durch den Menschen oder der von ihm abhängigen Sprache geschaffenes Artefakt erscheint, das Antlitz der Kontingenz besitzt. Insofern man sich eine für den Menschen nicht nur reine Exteriorität seiende Wirklichkeit vorstellt, eine Wirklichkeit für welche dem Menschen selbst eine wie auch immer genau vorgestellte Urheberschaft attestiert werden kann, ist das Verhältnis des Menschen zur Welt kein bloß unproblematisch epistemologisches mehr. Die Sprache produzierte und reproduzierte sodann nämlich Wirklichkeit für den Menschen, in deren Grenzen die Sprache jedoch selbst schon immer durch diese spezielle Form der Wirklichkeit bedingt dergestalt aufgehoben wäre, als dass sie durch die Wirklichkeit, in deren Rahmen sie Wirklichkeit produziert, auch wiederum produziert wäre. Auf was beziehen sich jene über die Sprache abgewickelten Erkenntnisanstrengungen des Menschen aber dann noch, wenn sie zu Zwecken der Erkenntnis auf eine Wirklichkeit angewendet wird, für welche sie selbst wiederum konstitutiver Moment ist? Erschafft sie also nicht in gewisser Weise den Zusammenhang ihrer eigenen Anwendbarkeit und somit die Bedingungen unter denen Aussagen vermeintlich als wahr erscheinen? Letztlich geriet aufgrund dieser Entwicklung kategorisch in Frage, ob der Mensch

denn überhaupt einen Wahrheitsfähigen Bezug zur Welt unterhalten kann, wo doch alles was er über die Welt zu sagen vermag, entweder nicht eine Wirklichkeit betrifft, deren Beschaffenheit auf vom Menschen, Raum und Zeit unabhängigen Gesetzen gründet, oder andererseits eine zwar eigenständige Wirklichkeit betrifft, wobei jedoch die Sprache Produkt dieser kontingenten, vom Menschen geschaffenen Wirklichkeit ist.

Die hier in so radikaler Weise aufgegriffene Zirkularität des Sprachgeschehenes, innerhalb dessen sich die Sprache das Material schafft, auf welches sie selbst wieder, ihre Voraussetzungen dabei transformierend, angewendet wird, ist freilich nur eine hier überaus verkürzt dargestellte und lediglich mögliche Variante einer Antwort auf den vielschichtigen Fragehorizont, dessen Auftreten mit dem oben angedeuteten Paradigmenwechsel in der Sprachtheorie einherging.

Eine ausführliche Beschäftigung mit unterschiedlichsten Varianten sprachtheoretischer Umorientierung findet man hingegen zum Beispiel bei Uwe Wirth.<sup>259</sup> Er bezieht hierbei jedoch ausschließlich Ansätze in seine vergleichende metatheoretische Betrachtung ein, die direkt und explizit Sprache mit einer performanztheoretischen Referenz behandeln. Performanztheoretische Referenz von Ansätzen meint, dass sie ihre sprachtheoretische Position in gewisser Weise durch einen direkten Bezug zu Überlegungen von Austin entwickelten.<sup>260</sup> Deswegen wird, bevor auf Wirths metatheoretische Werte einzugehen ist, kurz noch etwas zu Austin gesagt werden.

Austin, der über seine Arbeiten die Problematik der klassischen Sprachauffassung allererst aufwarf, führte die Aussagengattung der Performativa zur Bezeichnung genau jener Aussagen ein, die nur im Kontext stabiler institutioneller Strukturen Bestand besitzen. Man kann über Austin sagen, dass er über seine Entdeckung der performativen Aussagen sowohl zeigte, dass Sprache von den Umständen sozialer Wirklichkeit streckenweise abhängig ist, wie auch, dass Sprache nicht nur beschreibt, sondern innerhalb des Rahmens sozialer Wirklichkeit sehr wohl kausal wirksam sein kann, beziehungsweise die Subjekte mittels kollektiv akzeptierter, an Konventionen gebundener Aussagen Veränderungen in der sozialen Realität erzeugen können.<sup>261</sup> Sprache besitzt also neben ihrer konstativen Dimension noch eine

---

<sup>259</sup> Vgl. hierzu Wirth, Uwe (2002). *Performanz: Zwischen Sprachtheorie und Kulturwissenschaft*, Frankfurt am Main.

<sup>260</sup> Hierfür müssen sie ihm jedoch nicht zustimmen. Es reicht aus sich auch kritisch gegen ihn abzuheben. Allerdings waren die durch Austin bewirkten Neuerungen der Sprachtheorie so einschneidend, dass selbst vehemente Kritiker Austins, wie beispielsweise Derrida und Foucault, dennoch unter die Kategorie Performanztheoretiker zu fallen scheinen, da sie der allererst durch Austin disqualifizierten Auffassung der Sprachphilosophie ebenfalls widersprechen, der zufolge Sprache lediglich ein epistemologisches, die Realität abbildendes Instrument ist. Insofern also auch Austins Kritiker der grundsätzlich durch Austin initiierten Tendenz folgen, Sprache eine über ihre konstative Funktion hinausgehenden Status zuzuerkennen und sie stärker mit sozialen Strukturen in Verbindung stehen zu sehen, gehören sie der Strömung an, für welche Austin die ersten Impulse setzte. Vgl. hierzu die Einführung von ebd., welche diesen Eindruck zu vermitteln scheint.

<sup>261</sup> Vgl. Austin, John L. (2002). *Zur Theorie der Sprachakte*, Stuttgart. Diese Position äußert sich erstmals in der frühen Phase seiner Theorie, die jedoch zu einem späteren Zeitpunkt noch radikaler modifiziert wird (vgl. ebd. S. 27- 42). Er wies nach, dass es eine Klasse sprachlicher Äußerungen (performative Äußerungen) gibt, die nicht lediglich etwas in wahrheitsfähiger Form über die Welt konstatieren, sondern eine eigenständige Wirkung entfalten, die jedoch an artifizielle Strukturen intersubjektiv konstituierter Wirklichkeit gekoppelt sind. Es handelt sich hierbei um Aussagen, die im zeremoniellen Rahmen beispielsweise einer Taufe oder einer Eheschließung die Taufe oder Eheschließung selbst vollziehen. Die formelhafte Aussage „Ich erkläre euch zu Mann und Frau“ schafft den sozialen Sachverhalt einer geschlossenen Ehe. Es gibt folglich Aussagen, die nicht nur etwas in einer Wirklichkeit beschreiben, sondern im Rahmen sozialer Wirklichkeit Sachverhalte sozialer Wirklichkeit erzeugen können. Dies hängt nun wiederum von der Stabilität der sozialen Rahmenbedingungen ab, welche darauf zu-

zusätzliche Aktdimension. In letzter Konsequenz eines Entwicklungsprozesses, den seine Theorie vollzog, konstatierte Austin gar, Sprache besäße eine überaus allgemeine Form der Handlungsqualität.<sup>262</sup> Zumindest gilt dies, insofern dem Performanzbegriff eine eindeutig sprachtheoretische Prägung attestiert werden kann.

Allerdings drang Austin nie selbst zu Ausarbeitungen einer Theorie vor, die eine ausführliche Behandlung aller oben erwähnten Elemente der triadischen Beziehung beinhaltet hätten. Also einer Theorie, bei der jedes der drei Elemente (Subjekt, soziale Wirklichkeit, Sprache) eine erstmal eigenständige Eruiierung seiner besonderen Merkmale erfahren hätte, damit darauffolgend verständlicher wird, auf welche Weise diese überhaupt genau zueinander

---

rückzuführen ist, dass die sozialen Akteure die mit diesen Rahmenbedingungen einhergehenden Konventionen akzeptieren und befolgen. Da nun die Wirkung performativer Aussagen an ein komplexes Netz von Voraussetzungen gebunden ist, denen nicht zwingend entsprochen werden muss, sagt Austin, diese Aussagen würden, anstatt entweder wahr oder falsch zu sein, entweder glücken oder missglücken. So stellt Austin ein Sortiment von Vorkommnissen zusammen, die dazu führen können, dass eine performative Aussage missglücken kann (vgl. S. 27). Interessant hieran ist nun, dass Austin die Abhängigkeit und den Einfluss der Sprache von und auf soziale Realität aufzeigte, die von der klassischen Sprachauffassung nicht gesehen wurde.

<sup>262</sup> Dass diese erste exklusive und direkte Kopplung performativer Äußerungen mit sozial strukturierten Kontexten für Austin selbst jedoch keine letztgültige war, er auch für die konstativen Äußerungen einen solchen Bezug hervorhob, kann an der Entwicklung abgelesen werden, welche seine Theorie zum Ende seines Buches *Zur Theorie der Sprachakte* hin einschlug (vgl. ebd. S. 153-165). Die Zuschreibung sprachförmiger Handlungsfähigkeit attestiert wird. Die anfänglich noch eher dichotome Unterscheidung zwischen konstativen und performativen Äußerungen erfährt eine Art Auflösung, indem ein modifizierter Analysemaßstab von Austin seine Anwendung erlebt. Jede Äußerung wird nunmehr anhand von drei verschiedenen im Sprachvollzug auftauchenden Aktdimensionen beurteilt, welche in ihm zur Anwendung gelangen können (vgl. ebd. S. 137-152). Es handelt sich hierbei um den lokutionären Akt (mit ihm ist gemeint, dass die Äußerung eines Satzes vollzogen wird), den illokutionären Akt (er bezieht sich auf die Handlungsperspektive, die mit einer Äußerung verbunden wird, also ob mit der Aussage gewarnt, ermahnt, befohlen usw. werden soll) und den perlokutionären Akt (mit ihm soll der beim Adressaten durch einen Sprachakt hervorgerufene Effekt aufgegriffen werden, der durch den illokutionären Sprachaktanteil bewirkt werden kann). Der lokutionäre Akt wird von Austin noch eingehender in phonetischen, phatischen und rhetischen Akt untergliedert, wobei für das hiesige Interesse nur die rhetische Aktkomponente des lokutionären Aktes einer genaueren Erwähnung bedarf. Sie drückt die Bezüglichkeit von Aussagen auf Sachverhalte, über die gesprochen wird, aus. Somit befindet sich die lokutionäre Dimension eines Sprechaktes weiterhin in einem unmittelbareren Bezug zu konstativen Äußerungen, wohingegen die illokutionäre und die perlokutionäre Dimension stärker zu performativen Äußerungen in Verbindung stehen (vgl. ebd. S. 164). Tatsächlich weist jedoch jeder Sprechakt Anteile aller drei Dimensionen auf, wobei die weiterhin aufrechterhaltene Differenzierung in konstative und performative Äußerungen für Austin selbst nur noch als Effekt einer rein analytischen Abstraktion, einer zur Behandlung der beiden Aussagetypen notwendig zu treffenden Gewichtung der drei Dimensionen erscheint: „Vielleicht ist keine von beiden Abstraktionen zu sehr viel nütze; vielleicht haben wir hier in Wahrheit keine zwei Pole, sondern eine historische Entwicklung“ (vgl. ebd. S. 164). Insofern hiermit konstative und performative Aussagen immer stärker aneinander angenähert werden, verschwimmen zusehends deren Differenzen, so dass auch konstative Aussagen in den Augen Austins nicht mehr eindeutig nur wahr oder falsch sein können, sondern, wie die performativen Aussagen, ebenfalls glücken oder misslingen können, je nachdem ob sie den sozialen Bedingungen adäquat sind; den an sie gestellten sozialen Anforderungen entsprechen. Es geht hier beispielsweise um die Frage: Unter welchen Umständen befindet sich jemand in der legitimen Position, damit bestimmte Feststellungen glückend von ihm getroffen werden können? Aber auch Fragen bezüglich des sozialen Kontextes innerhalb dessen eine Feststellung überhaupt als angemessen erscheinen kann – also nicht wie bei der Frage zuvor, bei welcher der soziale Kontext bezüglich der Person interessant war, die eine Feststellung trifft – tauchen auf: Wovon hängt es beispielsweise ab, dass die Genauigkeit einer Feststellung dazu führt, dass diese, in dem sozialen Rahmen innerhalb dessen sie geäußert wird, als wahr oder falsch angesehen wird, sie also in ihm glückt oder misslingt (vgl. zur Relevanz solcher Fragen ebd. S. 164)? Wenn Austin in Ansehung dieser ganzen Überlegungen also fragt, „Was bleibt dann letzten Endes von der Unterscheidung zwischen performativer und konstativer Äußerung? (vgl. ebd. S. 164)“, so macht er dadurch darauf aufmerksam, dass letztlich der Sprachvollzug insgesamt an soziale Umstände gebunden ist; dass es nicht ein einziges sprachliches Phänomen gibt, welches nicht auf seine Verwobenheit mit der sozialen Situation hin abzuklopfen wäre. Schon hier scheint der Sprache folglich keine Nische zu bleiben, in der sie ihre thematische Zentralität schützen könnte. Man erlebt, wie sie zu einem Phänomen wird, das prinzipiell in eine Abhängigkeit zu sozialen Verhältnissen tritt.

in Verbindung stehen. Jedoch legte er für die Sprachtheorie den gesamten Fragekontext offen, der mit dem globalen Paradigmenwechsel verbunden zu sein scheint.<sup>263</sup> Denn die von ihm ausgehend genauer zu klärenden Fragen weisen in die Richtung der Relationen zwischen den drei weiter oben genannten Momenten Subjekt, Sprache und soziale Realität: Warum genau kann Sprache in einer Wirklichkeit wirksam sein von der sie gleichzeitig abhängt und die nicht schon die natürliche Wirklichkeit selbst ist? Worin besteht die Besonderheit der sozialen Wirklichkeit und inwiefern ist diese Besonderheit an die Sprache gebunden? Welche Verantwortung trägt das Subjekt dafür, dass der sozialen Wirklichkeit in irgendeiner Weise überhaupt eine eigenständige Seinsweise nachgesagt werden kann und in welchem spezifischen Verhältnis befindet sich das Subjekt somit zur Sprache und zur sozialen Wirklichkeit? Von welcher Konstitution ist das Subjekt, wenn es entgegen der klassischen Auffassung nicht mehr als unbedingt rational vorgestellt werden kann und welche Bedeutung kann überhaupt noch der Ratio zuerkannt werden?

Einige dieser Frage gehen eher direkt, andere eher indirekt aus Austins Sprachtheorie hervor. Auch schöpfen diese Fragen bestimmt nicht den gesamten Fragehorizont aus, der mit dem sprachtheoretischen Paradigmenwechsel befördert wurde. Es sollte jedoch auch lediglich nur angezeigt werden, dass man von Austin aus einen Bezug zu dem relevanten globalen Fragehorizont aufbauen kann, der wenigstens alle drei der hier identifizierten und interessierenden Elemente betrifft. So kann man zumindest für die sprachtheoretische Strömung behaupten, Austin besäße die Initiationswirkung, sie in Verbindung mit dem allgemeinen paradigmatischen Bruch und seinem Fragehorizont, der nach einer prinzipiellen Neuorientierung verlangt, zu versetzen. Diese Wirkung Austins besteht gerade in der Tatsache, dass seine Theorie das klassische Sprachverständnis in Frage stellt und somit zugleich zur Relativierung der Bedeutung der anderen beiden Elemente der erwähnten triadischen Beziehung beiträgt. Dies gilt dergestalt, als dass die der klassischen Auffassung entsprechenden Bedeutungen aller drei Elemente nur solange aufrechterhalten bleiben, solange die gesamte Konstellation, innerhalb derer ihnen ihre Bedeutung zukommt, an keiner Stelle beeinträchtigt wird. Insofern Austin nun die selbstverständlich erscheinende Bedeutung erst einmal des sprachlichen Elementes hinterfragte und zugleich dessen Beziehung zu den anderen Elementen hervorhob, brachte er das gesamte klassische Gefüge dieser Konstellation in seiner speziellen Variante in Unruhe und dadurch ebenfalls auf seine Weise das gesamte mit der klassischen Sprachauffassung verbundene Weltverständnis.

Der von Austin geprägte Performanzbegriff kann folglich als Platzhalter für die vollständig in Gang gesetzte Dynamik des umgreifenden paradigmatischen Bruches auf Seiten der Sprachtheorie, zumindest pragmatisch gesehen, fungieren. Immerhin vermittelt das von ihm aufgeworfene Fragespektrum – insbesondere dasjenige seiner späteren Phase –, in direkter Beziehung zu allen drei Komponenten der triadischen Konstellation zu stehen. Interessieren sich also beispielsweise sozialtheoretische Ansätze eingehender für die Funktion, welche Sprache innerhalb sozialer Umstände erfüllt, so stellt Austin eine aussichtsreiche Referenzstelle dar, weil die von ihm aufgeworfene sprachtheoretische Fragestellung thematisch schon Gegenstandsbereiche der Sozialtheorie berührt.

---

<sup>263</sup> Das Austin selbst der Meinung war, er stelle sich mit seiner Kritik an der klassischen Sprachauffassung, die hauptsächlich an der Verifizierbarkeit der Aussagen ein Interesse hegte, in den Zusammenhang einer umfassenderen philosophischen Revolution, kann auf folgenden Seiten nachvollzogen werden: vgl. ebd. S. 26; 27.



Nun scheint es aber so zu sein, dass Austins Theorie, weil sie zwei verschiedene Phasen aufweist, die zwei theoretische Bezugspunkte unterschiedlicher Qualität für Vermittlungsversuche der Performanzperspektive mit sozialtheoretischen Überlegungen darstellen können, auch variable Implikationen bezüglich der Einschätzung möglicher Akteursautonomie bereit hält.<sup>264</sup> Während beispielsweise die frühe Phase der Austinschen Sprachtheorie mehr radikal strukturalistischen Standpunkten entgegen zu kommen scheint, beziehungsweise strukturalistisch ausgerichtete Sozialtheorie sich eher mit den Implikationen dieser Phase auseinandersetzen, wirkt hingegen die spätere Phase so, als könne man von ihr ausgehend sich besser mit Fragestellungen nach den Spielräumen der Akteursautonomie beschäftigen. Dieser Sachverhalt hängt damit zusammen, dass sich Austin anfänglich hauptsächlich dem Abhängigkeitsverhältnis der Performativa von institutionalisierten Strukturen sozialer Realität zuwandte, wohingegen er später sein Interesse auf die grundsätzliche, ihre Aktqualität betreffende Kapazität von sprachlichen Äußerungen ausweitete. Einerseits tritt hierdurch zwar zu Tage, dass das Gelingen aller Modi in denen Aussagen getroffen werden, also beispielsweise auch Konstativa, von sozialen Verhältnissen bedingt werden. Andererseits wird jedoch ebenfalls offensichtlicher, dass Sprache insgesamt an Handlungsintentionen einzelner Subjekte gebunden gesehen werden muss und dass ein Gelingen sprachlicher Kommunikation insgesamt stärker dazu in Dependenz zu stehen scheint, wie Subjekte sich intersubjektiv derart, auch über Sprache verlaufend, koordinieren, dass soziale Strukturen entstehen, denen kollektiv Akzeptanz entgegengebracht werden muss, damit sie überhaupt obligatorische Wirkung entfalten können. Denn, sollte jeder Form von Aussagen eine wie auch immer angelegte Aktqualität attestiert werden können, also auch jede Proposition an Handlungsintentionen eines sie aussagenden Subjektes gebunden sein, so wäre der Aufbau von intersubjektiv verständlichen Sprachsystemen und derjenige von sozialer Realität insgesamt wenigstens zum Teil auch Ergebnis der Art und Weise, wie sich Subjekte praktisch relational koordinierten. Und was die späte Phase Austins angeht, so mutet aus ihr hervorzugehen an, gerade weil sie eine elementare Handlungsqualität der Sprache vermutet, dass über sie Einsichten gewonnen werden können, welche die funktionale Partizipation der Sprache an intersubjektiven Koordinationsprozessen betreffen.<sup>265</sup> Hegt man folglich ein Interesse dafür, aufgrund welcher Mechanismen sich die Genese solcher Sprachsysteme originär ergibt, so ist die Frage danach, welche Leistungen die einzelnen Subjekt in intersubjektive Koordinationsprozesse einzubringen vermögen, nicht weit und daraufhin ebenso die grundlegendere Frage danach nicht, wie groß hierbei die Autonomiespielräume der beteiligten Subjekte sind. Denn ohne die Präsumtion intersubjektiv präformierter sozialer Umwelt, ohne dass man also schon institutionalisierte Strukturen einer eigenständig und systemisch wirkenden sozialen Realität für seine Betrachtung voraussetzen würde, welche ja gerade für die Subjekte jene sie eigentlich bestimmenden und determinierenden Formen bedeuten, muss man sich fragen, weshalb die soziale Realität und die an sie gekoppelten Sprachsysteme solch eine transsubjektive Emergenz überhaupt erst erhalten können, wenn sie doch nicht wenigstens zum Teil aufgrund von schöpferischen Leistungen der Subjekte selbst gestiftet sein sollen. Wären die Subjekte von Grund auf einer totalen Determination unterworfen, so bliebe unbeantwortet oder zumindest fraglich, wieso sozia-

---

<sup>264</sup> Vgl. zur frühen Phase von Austin Fußnote Nr. 119 und zur späten Fußnote Nr. 120.

<sup>265</sup> Dieser Charakter der späten Phase von Austins Sprachtheorie bietet gerade für Habermas die Möglichkeit eines Anschlusses. Hierauf wird jedoch zu einem späteren Zeitpunkt noch genauer einzugehen sein. Hier müssen Andeutungen erst einmal ausreichen.

le Realität in Kombination mit den Einflüssen der Sprache gegenüber den Zusammenhängen der Natur eine fast autarke Seinssphäre für die Subjekte zu bilden vermag. Die Subjekte müssen also, zumindest ist dies zu bedenken, in einem wie auch immer gemäßigten Rahmen über ein schöpferisches Potenzial und somit über Autonomieresiduen verfügen.

Nun wirkt es jedoch so zu sein, dass die metatheoretische Betrachtung Wirths lediglich nahe legt, als seien Weiterentwicklungen der von Austin ausgehenden Sprachtheorie in ihrer Vermittlung mit sozialtheoretischen Konzepten nur über einen Anschluss an seine frühe Phase möglich. Das kann beispielsweise anhand der sozialtheoretischen Referenzstellen veranschaulicht werden, welche Wirth aufgreift.

Wirths Schilderungen zur Folge, gehen die Kulturwissenschaften nicht mit dem gesamten Entwicklungsweg den Austins Theorie insgesamt durchlief einher, sondern finden ihren Anschluss anhand seiner anfänglichen Unterscheidung von Konstativa und Performativa. Dieser Anschluss einiger zur Sozialtheorie gehörenden Ansätze und Strömungen geht jedoch mit einer Transformation der ursprünglichen Konzeption Austins einher.<sup>266</sup>

„Explizite Performativa“ stehen in gewisser Weise in keinem unmittelbaren Ersetzungsverhältnis zu den später von Austin eingeführten illokutionären Akten des gewöhnlichen Sprechens,<sup>267</sup> von denen zum Beispiel Habermas zur Ausarbeitung der besonderen Variante seiner diskursethischen Sprechakttheorie ausging und auf die sich auch die dekonstruktivistische Kritik zu beziehen scheint.<sup>268</sup> Während illokutionäre Akte auch die Perspektive auf den Augenblick intersubjektiver Verständigung erlauben, mit der einhergehend sich eine Vorstellung geteilter Akzeptanz bezüglich der intersubjektiv geteilten Weltperspektive auch allererst ergeben kann, setzen die expliziten Performativa einen für alle Beteiligten verbindlichen Bezug zu institutionalisierten Strukturen der Intersubjektivität voraus. In ihnen liegt die Bedeutung von für den institutionalisierten Zusammenhang wichtigen Gegenständen und formalisierten Aussagesystemen in selbstverständlich obligatorischer Form allgemeiner Akzeptanz vor. Sie werden von den Subjekten als eine Art natürliches Vorkommnis wahrgenommen, insofern sich für die Subjekte ihre soziale Wirklichkeit aufgrund von Institutionalierungsprozessen naturalisiert.<sup>269</sup>

Diese noch zur frühen Entwicklungsstufe der Austinschen Sprechakttheorie auftauchenden expliziten Performativa mit ihrem Bezug zu Strukturen stabiler intersubjektiver Koordination, liefern nun beispielsweise der Ritualtheorie ihre Anschlussmöglichkeit. In gewisser Weise findet bei ihr jedoch eine Umwertung statt, insofern sie davon ausgeht, dass das in den institutionalisierten Strukturen des Rituals perpetuierte „rituelle Handeln“ dem „kommunikativen Handeln“, es dabei bedingend, vorauszusetzen ist. Wirth sagt diesbezüglich: „Dies würde freilich bedeuten, daß das *ritualisierte Handeln* als dem *kommunikativen Handeln* vorausgehendes anzusehen wäre, weil ersteres die Geltung von Konventionen allererst ‚etabliert, einführt und konstituiert‘.“<sup>270</sup> Der Knackpunkt hierbei scheint zu sein, dass in zeremoniellen Kontexten aufgehobene Performativa keinen Gegenstand von notwendig vorgängig stattfindenden Verständigungsversuchen mehr darstellen, sollten die Rituale erst einmal kulturell fest und Generationen überdauernd sozial installiert sein. Rituelle und in traditionaler Form stabi-

<sup>266</sup> Wirth, Uwe (2002). *Performanz: Zwischen Sprachtheorie und Kulturwissenschaft*, Frankfurt am Main. S. 12.

<sup>267</sup> Vgl. ebd. S. 34; 35.

<sup>268</sup> Vgl. hierzu das in ebd. angeführte Zitat Foucaults S. 43.

<sup>269</sup> Vgl. ebd. S. 35.

<sup>270</sup> Vgl. ebd. S. 35.

lisierte soziale Kontexte tradieren die sowohl semantischen als auch praktischen Bedeutungen von Aussagesystemen mit jeweils besonderen Sinnstrukturen derart, dass die Subjekte nicht in der Weise einer reflektierten Beziehung eine Akzeptanz für sie entwickeln. Die unmittelbare Adaption und sodann Platz findende Übereinstimmung der Subjekte mit den Sinnstrukturen sozialer Realität, innerhalb derer ebenfalls die mit der sozialen Realität korrespondierenden Sinnstrukturen der in ihnen aufgehobenen Aussagesysteme kommuniziert werden, gründet also nicht auf einer tiefen und reflektierten Einsicht der Subjekte in die notwendige Wahrheit und Wirklichkeit des institutionalisiert Festgehaltenen. Der Originärmodus, mit dem sich das Subjekt seiner sozialen Umwelt gegenüber einstellt, ist nicht der einer rationalen und potentiell kritikfähigen Verständigung. Der rituelle Kontext legt vielmehr nahe, das eine besondere „rituelle Einstellung“ gegenüber einer für illokutionäre Akte noch möglichen „kritischen, distanzierten Einstellung“ eingenommen wird, bei welcher die „Wahrheit des Rituals“ von den Subjekten unreflektiert ihre Internalisierung findet.<sup>271</sup> Hierbei mutet die stabile Reproduzierbarkeit der rituellen Strukturen so an, als sei sie selbst schon Garant dafür, dass die Subjekte die rituellen Wahrheiten unreflektiert internalisieren. Demzufolge stellt sich eine Parallele her, die zwischen der Generationen überschreitenden Reproduzierbarkeit sozialer Kontexte und dem Gedanken der Iterabilität besteht: „Iteration und Zitat sind in ein Dispositiv der Macht eingebettet, weil sich nämlich die Kraft des Performativen nicht aus den Intentionen des sprechenden Individuums speist, sondern aus dem ‚Vermächtnis früherer überpersönlicher sprachlicher und außersprachlicher Praktiken‘“.<sup>272</sup>

Insofern die reibungslose Reproduzierbarkeit in bestimmter Weise sozial strukturierter Kontexte demnach als eine immer wieder aufs neue repetierte „Inszenierung“ betrachtet werden kann, entdeckt wiederum die Theatralitätsforschung ihre Anschlussmöglichkeit. Sie kann in diese Richtung weiterdenkend das Konzept der theatralen Inszenierung zu einem Modell ausbauen, welches die grundsätzliche Seinsweise des Sozialen abzubilden glaubt. Das Theater wird als kulturelles Modell aufgefasst, „mit dessen Hilfe sich die zeitgenössische Kultur ‚als eine Kultur der Inszenierung‘ respektive ‚als Inszenierung von Kultur‘ beschreiben lässt“.<sup>273</sup> Im Zuge dieser kulturwissenschaftlichen, den Performanzbegriff Austins transformierenden Rezeption, innerhalb derer das kommunikative Handeln zusehends von dem rituellen oder allgemeiner dem sozial eingelebten Handeln in Abhängigkeit stehend gesehen wird, subsumiert sich Austins Begriff des Performativen unter „den allgemeinen Begriff der *Performance*“.<sup>274</sup> Das bedeutet: „Die kulturwissenschaftliche Entdeckung des Performativen liegt demnach darin, daß sich alle Äußerungen immer auch als Inszenierung, das heißt *als Performance* betrachten lassen“.<sup>275</sup>

Ein weiterer Aspekt, welcher für Wirth aus dieser Subsumierung der Performanz unter die Performance auftaucht, ist derjenige mit Butler aufkommende Aspekt der „Verkörperung“.<sup>276</sup> Man kann über die Verkörperung eventuell sagen, sie sei ein Phänomen, welches mit den stabilen sozialstrukturellen Vorgaben der kulturellen Inszenierung gekoppelt ist. Insofern jeder geregelten sozialen Situation in gewisser Weise eine vorgelegte und dadurch repro-

---

<sup>271</sup> Vgl. ebd. S. 36.

<sup>272</sup> Vgl. ebd. S. 35.

<sup>273</sup> Vgl. ebd. S. 39.

<sup>274</sup> Vgl. ebd. S. 39.

<sup>275</sup> Vgl. ebd. S. 39.

<sup>276</sup> Vgl. ebd. S. 40.

duzierbare Dramaturgie zu Grunde liegt, die eben die Iterabilität einer kulturellen Inszenierung gewährleistet, dass die Subjekte mit ihrem Eintritt in eine solche soziale Situation einhergehend – um hier der Theatermetapher weiter zu folgen – eine dem besonderen Kontext angepasste Rolle spielen. Ihnen ist hierbei jedoch nicht bewusst, dass dies mögliche Rollen von lediglich relativer Qualität sind. Tatsächlich beginnen die sich wiederholenden Kontexte die Identitäten der Subjekte zu prägen, indem sie die konstanten Umweltbedingungen abgeben, in denen das Subjekt seine Einpassung erfährt. Denn der Körper des Subjektes „ist immer eine Verkörperung von Möglichkeiten, die durch historische Konventionen konditioniert wie beschnitten sind“.<sup>277</sup> Hier ist man zwar noch mehr auf der Seite der Performance, jedoch erweitert Butler ihre Perspektive um die Performanz, indem sie zeigt, wie in diese kulturellen Inszenierungen Aussagen deklarativer Funktion eingewoben sind, die den Subjekten ihre Rollen im gesamtgesellschaftlichen Kontext zuteilen, deren Merkmale sie daraufhin inkorporieren können. So zeigt sie beispielsweise, wie in den kulturellen Inszenierungen aufgehobene Zuteilungen von Rollenmustern kraft Benennungen dazu führen, dass die Subjekte mit den ihren zuteilten Rolle angehörenden Verpflichtungen belegt werden. Diese Verpflichtungen sind jedoch nicht bloß extrinsisch empfundene, sondern werden zu Merkmalen des gesamten Seins eines Subjektes, insoweit diese seine Identität präformierend bestimmen, welche sich bis hinein in die Körperlichkeit des Subjektes verdichtet. Butler veranschaulicht diesen Aspekt an den Geschlechterrollen.<sup>278</sup> In Anbetracht dieser von Wirths gesehenen Bezugs- und Ergänzungspunkte, welche die Sprachtheorie durch einen Anschluss an solche Überlegungen nach Wirth aufgreifen sollte, erscheint es so, dass Wirth eine strukturalistische Position zu präferieren scheint, bei der die Frage nach der Akteursautonomie vorab geklärt zu sein scheint: Das Subjekt ist vollkommen heteronom bestimmt.<sup>279</sup> Für Wirth scheint es folglich keine Bewandnis dafür zu geben, sich von Grund auf die Frage neu zu stellen, in wieweit den Subjekten trotz all ihrer Bedingtheit möglicher Weise dennoch Spielräume der Autonomie obliegen könnten. Die Konsequenzen des von ihm in bestimmter Form aufgefassten Paradigmenbruchs führen ihn zur Annahme, dass der vor ihm geltende Status des Subjektes als rationales und Autonomes vollkommen aufzugeben ist. Da dies so nicht zwingend gesehen werden muss und zwar gerade weil neuere Ansätze in der Sozialtheorie Perspektiven eröffnen, welche freilich die Rationalität und Autonomie des sozialen Akteurs einschränken, ihm aber auch

---

<sup>277</sup> Vgl. ebd. S. 40.

<sup>278</sup> Vgl. ebd. S. 41; 42.

<sup>279</sup> Dies kommt noch stärker heraus, wenn Wirth den Weg, den die Sprachtheorie zukünftig zu beschreiten hat, prognostiziert. Seiner Meinung nach sind die Themengebiete mit denen sich die Sprachtheorie zukünftig auseinandersetzen hat folgende: die Theatralität des Performanzbegriffs, die Internalisierung des Performanzbegriffs, die Verkörperungsbedingungen, die Medialität des Performanzbegriffs und die Materialität von Aussagen. Diese Themen entstammen fast alle den eher strukturalistischen Einflüssen durch die Kulturwissenschaften. Lediglich die letzten beiden kommen von der noch unerwähnt gebliebenen dekonstruktivistischen Strömung der Sprachtheorie, die jedoch auch starke strukturalistische Tendenzen verzeichnen lässt. Vgl. zu dieser Aufgabenbestimmung für die Sprachtheorie durch Wirth ebd. S. 44-46. Das diese Zielsetzungen auf eine eher strukturalistische Position der Sprachtheorie hinausläuft, soll das folgende Zitat belegen: „Die Verschiebung des Interesses von den sprachphilosophischen Gelingensbedingungen zu den medialen Verkörperungs- und Übertragungsbedingungen erfordert eine kritische Reflexion dessen, was unter dem Akt der Verkörperung zu verstehen ist und wie dieser mit der Bewegung der Iteration interferiert – eine Aufgabe, die bislang noch nicht einmal ansatzweise in Angriff genommen wurde“ (vgl. ebd. S. 45). Abgesehen davon, dass, wie sich noch zeigen wird, gerade der letzte Teil dieser Aussage nicht korrekt ist, kann man hieran sehen, wie sich für Wirth zukünftig zu klärende Fragebereiche hauptsächlich auf Aspekte der Bedingtheit der Subjekte durch externe Umstände beziehen und keiner von ihnen eigentlich die Eruiierung ihrer möglichen Autonomiespielräume betrifft.

zugleich diesbezügliche Spielräume zuerkennen, kann vermutet werden, dass es auch andere Vermittlungsmöglichkeiten von Sozial- und Sprachtheorie gibt, die nicht lediglich nur zwischen radikal strukturalistischen Ansätzen der Sozialtheorie und Austins früher Phase stattfinden müssen. Solche alternativen Verknüpfungspunkte werden nun durch den folgenden Teil destilliert werden.

## 2. Ein sprachphilosophischer Ansatz führt zu sozialtheoretischen Ergebnissen: John Searle

Searle, ein oder vielleicht auch der Nachlassverwalter der Sprechakttheorie Austins, sah sich in Anlehnung an die offenen Fragen Austins bei seinen theoretischen Projekten der jüngeren Vergangenheit dazu veranlasst, selbst umfangreichere Konzepte zur Erweiterung der Sprechakttheorie auszuarbeiten. Diese könnten fast schon als dezidiert sozialwissenschaftlich oder sozialphilosophisch bezeichnet werden, würde er sie nicht nur des Nutzens für die Sprechakttheorie wegen entwickeln, den gerade eine genauere Einsicht in die Beziehungen verspricht, die Sprache zu den Problembereichen der Intersubjektivität und sozialen Strukturierung unterhält.<sup>280</sup> Beziehungsweise sind die Betrachtungen Searles so komplex und reich an vielfältigen Aspekten, dass es sich bei ihnen tatsächlich schon um eine Auseinandersetzung handelt, die als umfangreich gesellschaftstheoretische zu klassifizieren ist, sie jedoch als dem Schwerpunkt der Sprachrelevanz für die Konstitution sozialer Wirklichkeit verpflichtet anzusehen ist. Sie beinhaltet sowohl Beiträge zur Lösung des sozialwissenschaftlichen Problems der Kollektiv-Intentionalität<sup>281</sup> wie auch grundsätzlich institutionstheoretische Überlegungen.

Searles neuere theoretische Bemühungen scheinen für den hiesigen Zusammenhang nun von Interesse zu sein, weil bei ihnen, wenn auch nicht vollkommen, das Primat der Sprache etwas zu Gunsten grundsätzlich sozialer und anthropologischer Sachverhalte zurücktritt; die Sprache etwas an ihrer thematischen Zentralität einzubüßen scheint. Searle konzipiert ein institutionstheoretisches Modell, welches von anthropologischen Überlegungen aus versucht zu klären, auf welchen Prämissen ein Verständnis der sozialen Wirklichkeit fußen und wie diese daraufhin vorgestellt werden muss. Hierbei erscheint seine Position als überaus originell, insofern er ein relationales Modell vertritt, bei dem die Subjekte nicht gänzlich autonom und rational agieren, sondern von den Umständen ihrer sozialen Umwelt bedingt werden, an deren Konstitution sie jedoch selbst mitwirken. Es mutet folglich so an, als bestehe in den Augen Searles ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis zwischen dem einzelnen Subjekt und seiner sozialen Umwelt. Sprache tritt hierbei als eminentester Bestandteil der sozialen Umwelt in Erscheinung. Sie ist sowohl Medium sprachförmiger Interaktion, bedeutet also eine Konstitu-

---

<sup>280</sup> So kann die im Folgenden etwas genauer aufzugreifende Arbeit Searles eventuell so eingeschätzt werden, als verpflichte er sich mit ihr, der umfangreichen Aufklärung jener Schnittstellen, die zwischen der Sprache und den sozialen Bedingungen bestehen. Er würde demnach genau in die Fragerichtung weiter voranschreiten, welche in den theoretischen Erwägungen Austins letztlich schon andeutungsweise angelegt zu sein scheinen. Es geht ihm um eine umfassende Reflexion darüber, inwiefern „Sprache für die Konstitution der institutionellen Wirklichkeit von entscheidender Bedeutung ist“ (vgl. Searle, John (1997). *Die Konstruktion der sozialen Wirklichkeit*, Hamburg, S. 69).

<sup>281</sup> Dass das Problem der Wir-Intentionalität oder Kollektivintentionalität in der Sozialwissenschaft prinzipiell von großer Bedeutung ist, tritt anhand der folgenden Texte exemplarisch in Erscheinung: Vgl. Gilbert, Margaret (1989). *On social facts*, Hamburg; Schmid, Hans Bernhard (2001). *Wir Intentionalität – Jenseits von Individualismus und Kollektivismus*. Dialektik. S. 71-92.

tions- und Reproduktionsgrundlage für dauerhafte Strukturen der sozialen Welt, wie sich auch als sozial konstituiertes Moment selbst einen Teil der sozialen Welt markiert. Dies wirkt sich auf das vertretene Sprachverständnis dergestalt aus, dass Sprache kein selbstgenügsames Thema mehr sein kann, sondern für eine befriedigende Sprachbeschäftigung die Notwendigkeit erkannt wird, sich mit anderen Themenfeldern eingangs beschäftigen zu müssen. Wie dies im Sinne Searles verstanden werden muss, ist im Weiteren darzustellen.

## 2.1 Zu den anthropologischen oder bewusstseinsphilosophischen Grundannahmen Searles

Searle geht bei seinen jüngeren Arbeiten von einer grundsätzlichen Behandlung des Bewusstseinsphänomens und der damit zusammenhängenden Körper-Geist-Problematik aus. Er vertritt, grob gesagt, die Position, das menschliche Bewusstsein wäre weder lediglich, der reduktionistischen Tendenz des Materialismus gemäß, als ein Epiphänomen zu verstehen, noch hätte es, dem Postulat des Substanzdualismus nach, einen unbedingt eigenständigen substantiellen Status inne. Das Bewusstsein entstand für Searle vielmehr emergent aus den mit der materiellen Wirklichkeit vorgegebenen Bedingungen heraus und besäße aufgrund dessen eine gewisse Autonomie gegenüber der Materie, sollte das Bewusstsein auch trotzdem von seinen materiellen Vorraussetzungen moderat abhängig sein, insofern die Materie die Bedingungen der Möglichkeit von Bewusstsein liefert.<sup>282</sup> Searle vertritt folglich einen Emergentismus, welcher eine Alternative zu den von ihm als „Standard-Positionen“<sup>283</sup> bezeichneten Standpunkten bedeutet.<sup>284</sup>

Als eines der wichtigsten Merkmale des Bewusstseins oder allgemeiner des Geistes lokalisiert Searle die Intentionalität. Intentionalität „ist die Allgemeinbezeichnung für all die verschiedenen Formen, in denen der Geist von Gegenständen und Sachverhalten handelt oder auf sie gerichtet sein kann“.<sup>285</sup> Ohne hier auf Einzelheiten seiner differenzierten Darstellung näher einzugehen, führt Intentionalität im Allgemeinen folglich zu mehr oder weniger bewussten Repräsentationen über Gegenstände der Wirklichkeit. Da der Mensch nun in Ansehung der Annahme über seine Bewusstseinsemergenz kein vollkommen materiell determiniertes Wesen sein kann, hängt nun mit dieser an die moderat autonomen Bewusstseins-eigenschaften gekoppelten Repräsentationsfähigkeit zusammen, dass die Repräsentationen oder Bewusstseinsinhalte ein die psycho-physische Wirksamkeit des Menschen bestimmenden Faktor darstellen.<sup>286</sup> Beziehungsweise gilt ebenso, dass der Mensch nur aufgrund seiner moderat bestehenden Bewusstseinsautonomie überhaupt psycho-physisch wirksam sein kann, also dazu in der Verfassung ist, Kausalität bei sich selbst beginnen zu lassen, was grundlegend die notwendige Bedingung für eine jede Handlungstheorie bedeutet.<sup>287</sup> Insofern nämlich die Re-

---

<sup>282</sup> Vgl. hierzu Searle, John R. (2004). *Geist, Sprache und Gesellschaft*, Frankfurt am Main. S. 71-84.

<sup>283</sup> Vgl. S. 59.

<sup>284</sup> Vgl. für eine genauere Auseinandersetzung mit den Konzepten des Epiphänomenalismus und des Emergentismus Jonas, Hans (1987). *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*, Frankfurt am Main.

<sup>285</sup> Vgl. Searle, John R. (2004). *Geist, Sprache und Gesellschaft*, Frankfurt am Main. S.104.

<sup>286</sup> Vgl. ebd. S. 82;83.

<sup>287</sup> Dieser Verweis auf die Vorraussetzungen von Handlungstheorie erscheint hier von Interesse zu sein, weil unter Ermangelung einer Perspektive auf die menschliche Handlungsfähigkeit eine Performanztheorie der Sprache überaus unwahrscheinlich zu sein anmutet. Schon von Austin ausgehend ist die performative Kraft der Spra-

präsentationen dazu geleiten, dass sich der Mensch anhand von ihnen orientiert zur Welt ins Verhältnis setzt, von ihnen aus sein Handeln ausrichtet, weil sich in den Bewusstseinsinhalten dasjenige sedimentiert, was für den Menschen als diejenige Wirklichkeit Geltung besitzt, in welcher er Entscheidungen zu treffen hat und Veränderungen zu bewirken bezweckt, wird sein Handeln auch unmittelbar durch diese Repräsentationen angeleitet und organisiert. Searle sagt darauf bezogen: „An dieser Stelle möchte ich nur eine Bemerkung über eine erstaunliche Eigenschaft machen, die Lebewesen mit Bewusstsein haben, und zwar die Fähigkeit, Gegenstände und Sachverhalte in der Welt zu repräsentieren und *aufgrund dieser Repräsentationen zu handeln*“.<sup>288</sup> Wichtig ist hierbei nun, dass diese Bewusstseinsinhalte nicht gänzlich durch die Umwelt und durch die biologischen oder physiologischen Dispositionen vollkommen determiniert sind, sondern es ist möglich dem Menschen über die Bewusstseinsautonomie einen gewissen kreativen Spielraum zu attestieren, welcher ihn nicht in einem vollkommenen Determinationsverhältnis zur Natur stehend erscheinen lässt. Insofern die Bewusstseinsinhalte, an denen der Mensch sein Handeln ausrichtet, nämlich nicht schon vollkommen aufgrund natürlicher Umstände präformiert sind, ist auch das durch die Bewusstseinsinhalte kanalisierte Handeln wenigstens originär betrachtet variabel, also nicht schon absolut vorbestimmt, was kontrastierend beispielsweise der Begriff des Verhaltens nahe legt.

Mit dieser Einschätzung sind nun zwar die gedanklichen Grundlagen dafür geschaffen, die soziale Wirklichkeit als selbstständig ontologisches Gefilde zu deuten und ist ein Zugang zur Institutionstheorie vorbereitet. Denn ohne dass schon für den einzelnen Menschen Grade der Freiheit nachgewiesen werden, ist nicht nachvollziehbar, wodurch in der sozialen Wirklichkeit plötzlich Gegenstände mit vollkommen neuartigen qualitativen Eigenschaften auftauchen sollten. Nur unter der Voraussetzung, dass der Mensch gewissen Umständen geschuldet schöpferisch tätig sein kann, was zumindest eine moderate Vorstellung seiner potenziellen Freiheit zur Bedingung hat, kann vermeint werden: Gegenstände der sozialen Sphäre wiesen Eigenschaften auf, die nicht schon naturgemäß vorliegen würden oder durch menschenunabhängige Prozesse hervorgerufen wären.

Mit diesen primär noch rudimentär das singuläre Bewusstsein betreffenden Überlegungen ist Searle jedoch noch nicht gänzlich zu einer Behandlung des Phänomens der gesellschaftlichen Wirklichkeit vorgedrungen. Sie bedeuten vielmehr notwendige Reflexionen, welche sich jenen allererst zu klärenden Voraussetzungen widmen, die das singuläre Subjekt mitbringen muss, damit von sozialer Wirklichkeit im Sinne Searles gesprochen werden kann. Erst auf einem Verständnis vom singulären Bewusstsein und seiner Reichweite aufruhend ist darstellbar, wozu Koordinierungen mehrerer Subjekte – von denen sich jedes über sein jeweiliges Bewusstsein auf die Welt kalibriert – führt und aufgrund welcher Prozesse ihre Vergemeinschaftung von Statten gehen könnte in deren Zuge sich soziale Wirklichkeit konstituiert. Es geht also nunmehr um Situationen, in denen nicht mehr robinsonadisch ein einzelnes Bewusstsein eine Beziehung zur Umwelt aufbaut, sondern diese Beziehung durch die Vernet-

---

che an die Strukturen der sozialen Wirklichkeit gekoppelt. Diese Interaktionsstrukturen sind dem menschlichen Wesen jedoch vom Grunde seiner konstitutionellen Beschaffenheit aus nicht schon mit- und vorgegeben. Sie wirken vielmehr so, als seien sie durch den Menschen überhaupt erst konstituiert. Um diese Perspektive jetzt aber einnehmen zu können, bedarf man zumindest ansatzweise eines Bezugs zur menschlichen Handlungsfähigkeit. Man hat nachzuweisen, dass der Mensch von sich aus dazu in der Verfassung ist Dinge schöpferisch in Existenz setzen zu können, was über den Begriff Handlung ausgesagt werden soll. Das dies ebenfalls die Blickrichtung Searles ist, geht aus den folgenden Seiten hervor.

<sup>288</sup> Vgl. ebd. S. 82.

zung miteinander und reziproke Einwirkung mehrerer Subjekte aufeinander generiert wird. Eine Thematisierung dieses Problembereichs beginnt Searle mit einer Behandlung der Wir-Intentionalität<sup>289</sup>. Das Thema der Wir-Intentionalität transportiert nun vielleicht prägnant formuliert und auf eine Klärung der Konstitutionsmodalitäten der sozialen Wirklichkeit zuschreibend die Frage: Wie kann es dazu kommen, dass verschiedene Subjekte intentional über kollektiv geteilte Repräsentationen bezüglich der ihnen gemeinsamen Wirklichkeit verfügen, die koordinierte und dauerhafte Interaktionsstrukturen ermöglichen, ohne dass dies auf eine einfache Ansammlung von zerstreuten Akzeptanzen der kooperierenden Individuen zurückzuführen wäre? Diese Frage hängt jedoch wechselseitig mit Searles Institutionstheorie zusammen, auf deren Zusammenhang nun genauer einzugehen ist.

## 2.2 Zur Institutionstheorie Searles

Searles Institutionstheorie geht, wie oben beschrieben, gemäß seiner elementaren Annahme der Bewusstseinsautonomie davon aus, dass die Subjekte nicht vollkommen durch die natürliche Umwelt determiniert werden. Sie sind vielmehr wegen ihrer Kreativität dazu befähigt, Gegenstände zu konstituieren, die nur kraft stabiler sozialer Beziehungen Realität besitzen und dergestalt als Konstrukte sozialer Kollektivität angesehen werden müssen und dadurch repräsentativ für die Seinssphäre der sozialen Wirklichkeit zu stehen scheinen. Diese Perspektive deutet schon der Titel seines Buches *Die Konstruktion der sozialen Wirklichkeit* an.<sup>290</sup> Ein Beispiel, welches von Searle zur Veranschaulichung solcher Gegenstände die lediglich innerhalb stabiler sozialer Rahmungen Bestand haben angeführt wird, ist das Papiergeld.<sup>291</sup> Anhand des Papiergeldes kann z.B. nachvollzogen werden, dass ihm seine besondere, ihm nicht schon physikalisch eigene Funktion nur aufgrund einer kollektiv getragenen Zuschreibung obliegt.<sup>292</sup> Papiergeld ist ein Gegenstand „kollektiver Anerkennung“.<sup>293</sup> Insofern seine soziale Funktionsweise nichts mit den Eigenschaften zu tun haben muss, die der sozial konstruierte Gegenstand schon seiner rohen Beschaffenheit nach natürlich aufweist, besitzt er Selbstbezüglichkeit.<sup>294</sup> Geld ist demnach nicht deswegen Geld, weil die Vorstellung, die Personen von Geld haben, mit einer immer schon essentiellen Eigenschaft des Gegenstandes korrespondieren würde, der als Geld wahrgenommen wird. Geld ist einzig deswegen Geld, weil die sozialen Akteure mit dem Gegenstand – an den die Funktion, ein besonderes Tauschmittel sein zu sollen, geknüpft ist – konsistent so umgehen, als ob er Geld wäre. Der Gegenstand besitzt seine besondere Funktion folglich nur deswegen, weil eine auf ihn gerichtete, einheitliche Intentionalität kollektiv verankert ist und die vorgestellte Beschaffenheit des Gegenstandes sozialer Provenienz keine fern von seiner intersubjektiv geteilten Repräsentation bestehende Realität aufweist. Andererseits ist hiermit jedoch noch nicht gesagt, dass die Akteure einen sozial konstituierten Gegenstand nicht so empfinden würden, als sei er einer von unver-

---

<sup>289</sup> Auf dieses Thema wird gleich genauer eingegangen.

<sup>290</sup> Vgl. Searle, John (1997). *Die Konstruktion der sozialen Wirklichkeit*, Hamburg.

<sup>291</sup> Vgl. ebd. S. 52; 53.

<sup>292</sup> Searle bezeichnet diese Funktionen auch als „Statusfunktionen (vgl. ebd. S. 50).

<sup>293</sup> Vgl. ebd. S. 51.

<sup>294</sup> Vgl. ebd. S. 42.



brüchlicher Beschaffenheit. Tatsächlich scheint für Searle ein Prozess zu wirken, während dem die Geltung von Gegenständen sozialer Konstitution naturalisiert oder hypostasiert wird, sie also zu Bestandteilen einer natürlich empfundenen Wirklichkeit werden, welche auf die Subjekte determinierend wirkt, obschon sie von Searle grundsätzlich mit einem Freiheitsspielraum ausgestattet gesehen werden. In welcher Form liegen diese kollektiv getragenen Funktionszuschreibungen jedoch nun vor? Weswegen können sie eine Verbindlichkeit entfalten, die nicht bloß von den bewussten und rational begründeten Einwilligungen der Subjekte in die geltenden Kooperationsbeziehungen, innerhalb derer der Gegenstand über zusätzliche Funktionen verfügt, abhängt? Wäre den Subjekten nämlich klar, dass diese Kooperationen nur auf arbiträren Voraussetzungen beruhen, sie also keine letztgültige Notwendigkeit aufweisen, so wäre ihre Devianz, vorausgesetzt die intersubjektive Ordnung würde nicht künstlich mittels Gewaltanwendung aufrechterhalten werden, vorprogrammiert, da die Verbindlichkeit lediglich aus der individuellen Akzeptanz resultieren würde. Das Searle jedoch nicht ein solches radikal rationalistisches oder auch agonistisches Konzept vertritt, ist im Folgenden herauszustellen. Es gilt für Searle somit einerseits eine Erklärung dafür zu finden, weswegen soziale Kooperationsbeziehungen nicht nur auf einer Aggregation von rein subjektiven Akzeptanzen beruhen und andererseits von welcher Form diese Kooperationsbeziehungen sind, damit ein neuer Gegenstand innerhalb ihrer Strukturen entstehen kann, dem in einem gewissen Sinne eine transsubjektive Wirkung obliegt.

Antworten auf die eben aufgeworfenen Fragen liefert Searle mit seinen Konzepten der „Wir-Intentionalität“ und der „konstitutiven Regel“<sup>295</sup>. Wobei das Konzept der Wir-Intentionalität die Aufgabe übernimmt anzuzeigen, dass das Subjekt schon singular betrachtet nicht einfach nur als ein gänzlich auf sich zurückgeworfenes Wesen begriffen werden kann. Das Konzept der konstitutiven Regel sucht hingegen stärker die formale Struktur zu beschreiben, mittels welcher Entitäten der sozialen Wirklichkeit sozial konstituiert werden. Beide Konzepte gemeinsam stellen jedoch auch weiterhin noch kein befriedigendes Fundament zur erschöpfenden Beschreibung jener Grundmodalitäten der Konstitutionsbedingungen sozialer Realität dar. Sie beschreiben zwar das Warum (Wir-Intentionalität) und das Wie (konstitutive Regel) von der sozialen Seinssphäre, tragen jedoch noch nicht ausreichend etwas zur Erklärung deren Stabilität und Dauerhaftigkeit bei.

### *2.2.1 Wir-Intentionalität*

Searle zufolge ist „Wir-Intentionalität“<sup>296</sup> ein „biologisch primitives Phänomen“.<sup>297</sup> Auch für sie gilt also, dass sie nicht vollkommen unabhängig von einer materiellen Bedingtheit gedacht werden kann. Sie stellt jedoch entgegen der vereinzelt „Ich-Intentionalität“<sup>298</sup> eine neue Emergenzstufe dar, insoweit sie nicht schon einfach als aus Ich-Intentionalitäten aggregiertes

---

<sup>295</sup> Vgl. zur konstitutiven Regel ebd. S. 37-40; 54-62.

<sup>296</sup> Vgl. zur Wir-Intentionalität ebd. S. 34-37. Searle postuliert die Wir-Intentionalität hier mehr, als dass er diese wirklich begründen würde. Sein einziges Argument lautet, dass man schon im Tierreich – beispielsweise bei Hyänen, die koordiniert jagen – Wir-Intentionalität entdecken kann. Er betrachtet Wir-Intentionalität folglich als biologisches Faktum.

<sup>297</sup> Vgl. ebd. S. 35.

<sup>298</sup> Vgl. ebd. S. 35.

Phänomen zu deuten ist, denn dann wäre sie bloß Epiphänomen.<sup>299</sup> Wo also schon die singuläre Ich-Intentionalität als Merkmal des emergenten Bewusstseins nicht reduktionistisch begriffen werden konnte, ist weiterhin dasjenige, was aus einem zwischen verschiedenen Ich-Intentionalitäten stattfindenden Integrationsprozess generiert wird, ebenfalls nicht reduktionistisch zu fassen. Ohne hier auf alle Einzelheiten von Searles feingliedriger Darstellung eingehen zu können, kann gesagt werden, dass auf der Basis der Wir-Intentionalität jene für ihn relevante Sphäre – wenn auch noch nicht hinreichend – entsteht, in der Gegenstände einer besonderen ontologischen Qualität überhaupt aufgehoben sein können.<sup>300</sup> Die von Searle lokalisierte menschliche Begabung dazu, die geteilten Weltbezüge in Form einer überindividuellen Wir-Intentionalität repräsentieren zu können, bildet also ein notwendiges Substrat für jedwede stabile Form selbstverständlich empfundener sozialer Wirklichkeit ab. Es handelt sich hierbei um die oben angesprochenen Gegenstände der kulturellen oder institutionellen Sphäre, welcher eben Gegenstände angehören, deren Bedeutungen – wie beim Papiergeld – mit einer zusätzlichen Funktionszuschreibung verbunden sind, die in der Qualität einer Wir-Intentionalität kollektiv anerkannt repräsentiert sein muss. Insoweit über die Wir-Intentionalität ein von Searle vertretener Primat des Sozialen dergestalt nahe gelegt wird, als es so wirkt, dass jedes Subjekt einen biologisch verankerte Nötigung dazu besitzen würde, soziale Beziehungen aufzubauen und sich sodann mit anderen zu kollektivieren, scheint implizit schon angedeutet, dass die Sozialität eine immer schon vorrausgesetzte Kraft besitzt, welche über das einzelne Individuum hinausreicht.<sup>301</sup> Dies ist so zu verstehen, dass sich für Searle die Wir-Intentionalität nicht aus mehreren Ich-Intentionalitäten ableiten lässt, vielmehr gilt, dass sich viele Ich-Intentionalitäten innerhalb des sozialen Zusammenhangs aus einer Wir-Intentionalität ableiten lassen. Das Wir ist demnach dem Ich vorrangig und der Mensch somit von Grund auf ein soziales, auf ein Wir angewiesenes Wesen.<sup>302</sup> Von seiner Konstitution her scheint das Subjekt immer schon darauf angelegt, sich sozial assoziieren zu wollen und dadurch die fundamentalen Vorraussetzung der sozialen Wirklichkeit in sich zu gewährleisten. Soziale Wirklichkeit ist demzufolge ein notwendiges Produkt der grundsätzlich auf Sozialität abzielenden Anlage des Menschen und besitzt ferner auch eine Verbindlichkeit, welche nicht nur auf subjektive Präferenzen reduziert werden kann; nicht nur daraus hervorgeht, dass das einzelne Subjekt einen nicht wirklich verpflichtenden Nutzen mit seiner Konformität

---

<sup>299</sup> Vgl. ebd. S. 35.

<sup>300</sup> Aufgrund dessen spricht Searle auch davon, dass es sich bei seinem hier angeschnittenen Projekt um eine Fundamentalontologie handeln würde, welche versucht die ontologischen Kategorien der gesellschaftlichen Wirklichkeit ausfindig zu machen. Vgl. ebd. S. 15-17.

<sup>301</sup> Hiermit deutet sich die Bestätigung der vorher angebrachte Annahme an, dass Searle keine einfache rationalistische Position vertritt, die entgegen der behavioristischen Position eine einfache „geistige Verursachung“ (vgl. ebd. 148) vertreten würde. Er nimmt vielmehr eine Position ein, die sich zwischen der behavioristischen und rationalistischen Position verorten lässt. Die rationalistische Variante kann er nicht anerkennen, weil er überzeugt ist, „dass eine Auffassung, nach der Rationalität als eine Menge spezifischer, wohldefinierter Operationen über einen scharf abgegrenzten, expliziten intentionalen Inhalt erscheinen, unangemessen ist“ (vgl. ebd. S. 149) Die zweite nicht, weil er, wie man über die Breite seiner Ausführungen erfährt, Intentionalität und Bewusstsein für verursachende Elemente des menschlichen Daseins ansieht und deswegen die Vorstellung „roher physischer Verursachung“ (vgl. ebd. S. 149) als zu einfach betrachtet. Hierauf wird später jedoch zurückzukommen sein, wenn es um den Hintergrund bei Searle geht, von welchem aus es verständlicher werden wird, weswegen das einzelne Individuum bei Searle nicht als vollkommen autonom anzusehen ist, sollte er eben auch nicht einen Behaviorismus vertreten.

<sup>302</sup> Searle sagt zum Beispiel: „Das entscheidende Element in der kollektiven Intentionalität ist ein Gefühl, daß man etwas zusammen tut (wünscht, glaubt etc.), und die individuelle Intentionalität, die jede Person hat, aus der kollektiven Intentionalität, die sie teilen, abgeleitet ist“ (vgl. ebd. S. 35).

verbindet, welcher lediglich von rationalen Gründen her einsehbar ist. Man muss hier vielleicht eher davon ausgehen, dass soziale Assoziation ein grundlegendes Bedürfnis eines jeden Subjektes darstellt, dass das Subjekt somit nicht primär egologisch, sondern vielmehr sozial justiert ist. Insofern besitzt das singuläre Subjekt eine konstitutiv verankerte Tendenz dazu, sich den sozialen Verhältnissen anzupassen und diese als mit dem sozialen Verband gegeben zu erfahren. Wäre es dem hingegen nicht so, würde das Subjekt, sofern es nicht unkompensierbare Nachteile mit seiner Nonkonformität einhergehend erblicken würde, ursprünglich eher ungeeignet dazu sein, soziale Kontakte dauerhaft aufrechtzuerhalten. Immer dann, sollte das Subjekt eine Möglichkeit darin sehen, aus seiner Devianz Profit zu schlagen, würde es die Devianz der Konformität vorziehen. Die soziale Situation wäre sodann originär betrachtet nicht durch ihre Kontinuität auszuzeichnen, sondern eine eher anomische Situation. Searle scheint jedoch zu verneinen, dass Sozialität schon in einem rudimentären Bedürfnis jedes einzelnen Subjektes implementiert vorliegt, wodurch die soziale Situation ihren Nutzen fürs einzelne Subjekt dadurch erfüllt, dass sie dieses rudimentäre Bedürfnis stillt. Soziale Strukturierung ist also nicht von einer unmittelbaren Einsicht in die Rationalität und Notwendigkeit der sozialen Ordnung abhängig, die zu deren Akzeptanz führen würde, sondern allererst von dem Bedürfnis eines jeden Subjektes dazu, sich in die bestehenden sozialen Verhältnisse einzufügen. Somit fußt jede kollektiv andauernde Anerkennung und dadurch die Existenzbedingung der sozialen Wirklichkeit auf diesem subjektiven Bedürfnis sich zu vergemeinschaften. Kollektive Anerkennung meint demnach eben nicht einfache Aggregation von Anerkennungen bezüglich sozialer Sachverhalte, sondern es besteht ein Sprung zur Wir-Intentionalität, welcher aufgrund des rudimentären Bedürfnisses nach Sozialität befördert wird. In welcher Weise besitzt die Wir-Intentionalität nun aber im Genauen Bezug zur Konstitution und Dauer von Gegenständen der besonderen ontologischen Qualität sozialer Wirklichkeit oder welches Verhältnis weist Wir-Intentionalität zur sozialen Wirklichkeit auf? Wovon hängt die Konstitution dieser Gegenstände noch zusätzlich ab? Wie stehen die einzelnen Konstitutionsaspekte sozialer Wirklichkeit zueinander in Verbindung? Um diese Fragen nun genauer klären zu können, bedarf es noch einer kurzen Explikation der besonderen Existenzweise sozialer Tatsachen.

### 2.2.2 Die konstitutiven Regeln

In welcher Form es nun dazu kommt, dass Gegenstände sozial konstituiert werden, veranschaulicht Searle anhand dessen, was er als „konstitutive Regel“<sup>303</sup> bezeichnet. Über das Konzept der konstitutiven Regel kann veranschaulicht werden, dass Gegenstände in Zusammenhängen strukturierter sozialer Interaktionen die mit Wir-Intentionalität einhergehen über ihre rohen Eigenschaften hinausgehend noch weitere Eigenschaften und Funktionen zugewiesen bekommen, welche Handlungen anleitend wirken und somit gleichfalls auch einen Großteil der Strukturierungen sozialer Interaktionen überindividuell organisieren. Was und wie konstitutive Regeln bewirken, dass ein Gegenstand solch eine Transformation erfährt, macht Searle mittels der Formel „X zählt als Y in K“<sup>304</sup> verständlich. X steht hierbei für den rohen, sozial

---

<sup>303</sup> Vgl. zum Konzept der konstitutiven Regel ebd. S. 54-61.

<sup>304</sup> Vgl. ebd. S. 54.

noch nicht aufgeladenen Gegenstand. Y ist das, was aus dem Gegenstand wird, sollte er kollektiv anerkannte Statusfunktionen zugewiesen bekommen. K bezeichnet den sozialen Kontext innerhalb dessen der Gegenstand X als Y fungiert. Zur Veranschaulichung der Wirkung die von einem ganzen System untereinander verknüpfter konstitutiver Regeln ausgeht, führt Searle das Schachspiel an.<sup>305</sup> Das Schachspiel ist hierbei als ein Kontext zu verstehen, der nur Kraft eines Systems konstitutiver Regeln der Form „X zählt als Y in K“ Existenz besitzt. Sie geben an, auf welche Weise mit den erst einmal lediglich in ihrer rohen materiellen Gestalt vorliegenden Elementen umzugehen ist, aus denen ein Schachspiel besteht, damit es überhaupt als Schachspiel Geltung besitzt. Damit ein Stück Holz (X) beispielsweise als Springer (Y) fungieren kann, legt eine konstitutive Regel fest, dass dieses Holzstück von einem Spieler nur rechtwinklig bewegt werden darf und zwar um zwei Felder entweder vor-, rück- oder seitwärts und um ein weiteres Feld, welches rechtwinklig daran anzuschließen hat. Nur dann, sollte man die als Springer durch ihre Ornamente stigmatisierte Figur gemäß der eben beschriebenen Regel verwenden, obliegt dieser Figur die Springerfunktion innerhalb des Kontextes eines Schachspiels. Anderenfalls hat man es nicht tatsächlich mit dem Kontext des Schachspiels zu tun oder benutzt die Figur innerhalb von ihm nicht sachgerecht.

Eine solche Funktionszuweisung ist für den Kontext des Schachspiels (K) nun nicht schon in ihrer Vereinzelung erschöpfend und adäquat. Sie selbst hat nur Bestand, sollten alle anderen den Gesamtkontext des Schachspiels auszeichnenden Regeln ebenfalls anerkannt und eingehalten werden. Sie gilt eben im Kontext des Schachspiels dem auch die anderen Regeln angehören, welche die spezifische Verwendungen der anderen Gegenstände im Kontext des Schachspiels anweisen. Sie gilt in K. Für das Schachspiel ist nun bezeichnend, dass seine Existenz nur andauert, solange das gesamte System der es definierenden Regeln konsistent angewandt wird. Andererseits haben diese Regeln nur im Rahmen des Schachspiels Bestand und Geltung. Zwischen K und dessen Regeln besteht also ein wechselseitiges Verhältnis der Stabilisierung, von welchem aus die soziale Konstitution seiner einzelnen Elemente und von K insgesamt abhängt. Beziehungsweise muss man sagen, dass sich die Regeln wechselseitig stabilisieren und dadurch den K definieren. K existiert nur aufgrund der Regeln, die festlegen, wie seine relevanten Gegenstände adäquat anzuwenden sind. Die Gegenstände werden nur dann adäquat in K verwendet, wenn sie den spezifischen Regeln von K gehorchend angewandt werden, ansonsten sind sie nicht wirklich Gegenstände von K. Ferner kann nur dann adäquat davon gesprochen werden, dass der Kontext K vorliegt, wenn den Regeln konsistent und reproduzierbar entsprochen wird, wenn also alle relevanten Gegenstände für K wiederholbar so gehandhabt werden, als wären es Gegenstände von K. Weder besteht ein im Kontext K definierter und spezifizierter Gegenstand als der soziale Gegenstand des Kontextes K wirklich, sollte das System der K charakterisierenden Regeln verschwinden, noch dauert K auch

---

<sup>305</sup> Searle sagt über das Schachspiel beispielsweise: „Es ist nicht der Fall, daß es eine Menge Leute gab, die kleine Holzstücke auf Brettern hin- und hergeschoben haben und wir diese Aktivitäten regulieren müssten, um zu verhindern, daß sie die ganze Zeit aufeinanderprallen und Verkehrsstaus erzeugen. Vielmehr schaffen die Regeln des Schachspiels eben gerade die Möglichkeit, Schach zu spielen. Die Regeln sind für Schach konstitutiv in dem Sinn, daß Schach eben dadurch konstituiert wird, daß man den Regeln gemäß spielt. Wenn man nicht zumindest einer großen Teilmenge der Regeln folgt, spielt man nicht Schach. Die Regeln treten in Systemen auf, und normalerweise haben die Regeln individuell oder manchmal kollektiv die Form ‚X zählt als Y‘ oder ‚X zählt als Y im Kontext K‘“ (vgl. ebd. S. 38). Mit diesem Beispiel möchte Searle die konstitutiven Regeln genauer gegen Regeln abgrenzen, die er regulative Regeln nennt. Diese sind hier jedoch nicht von Belang und müssen nicht eingehender thematisiert werden.

dann weiterhin als der durch die spezifischen Regeln charakterisierte Kontext  $K$  an, wenn ein Gegenstand aufgrund des Verfalls oder der Veränderung einer Regle anders verwendet wird und dadurch seine soziale Aufladung entweder verloren geht oder transformiert wird. Verändern sich über eine soziale Dynamik der Anwendung die  $K$  konstituierenden Regeln, dann verändert sich auch  $K$ .

Genau hiermit kommt die oben schon angesprochene Selbstbezüglichkeit fast aller Gegenstände der besonderen Seinsphäre der sozialen Wirklichkeit nun genau zum Ausdruck. Fern von Systemen dieser aufeinander abgestimmten und in ihrem Verbund dauerhaft konsistent angewendeten Regeln, besitzt ihre sozial gebundene Existenz keine fundierte Grundlage. Soziale Gegenstände haben zwar oft auch eine materielle Präsenz, entbehren aber ohne eine regelgestützte Aufladung in sozialen Kontexten dem Sinn und der Wirkung, den sie innerhalb der sozialen Wirklichkeit aufweisen. Somit verschwinden deren Bedeutungen und jene die Handlungen anleitenden Wirkungen, sollte man sie nur auf ihre materiellen Eigenschaften reduzieren: Ein Springer wird ein kleines Stück bearbeitetes Holz; ein Arbeitsvertrag ein Stück Papier und von einer Ehe bleibt sogar Überhauptnichts übrig. Sollten wir auch unter den präsenten materiellen Bestandteilen eines Schachspiels immer ein Schachspiel identifizieren können, ist es nicht aufgrund dieser materiellen Bestandteile schon allein ein Schachspiel, sondern nur deswegen, weil wir der Überzeugung sind ein Schachspiel zu sehen. Unter einer Absenz dieser Überzeugung, der eben auch ein gewisser Anteil der konstitutiven Regeln angehört, erschiene es erst einmal nur als eine willkürliche Ansammlung von bedeutungslosen Dingen. Nur unter der Voraussetzung, dass, sollten wir in die interaktive Situation des Schachspiels eintreten, die konstitutiven Regeln von allen Interaktionsteilnehmern eingehalten werden, bleibt die Existenz des Schachspiels selbstverständlich und unproblematisch; bleibt die Identität dieser sozialen Tatsache eine gewährte.

### *2.3 Über den Zusammenhang der verschiedenen Komponenten*

Dass es zu diesen Aufladungen kommen kann, ist nun durch ein Zusammenspiel der zuvor geschilderten anthropologischen Ergebnisse und Einschätzungen Searles möglich. Rekapituliert man noch einmal das, was in den vorausgegangenen Abschnitten über die verschiedenen, für die hiesige Thematik als wichtig erachteten Aspekte gesagt wurde und zwar unter dem Anspruch, deren konzeptionellen Zusammenhang noch stärker in den Vordergrund treten zu lassen, so erkennt man, wie die besondere Ontologie des Sozialen für Searle mit den konstitutionellen Bedingungen der Subjekte verbunden zu sein scheint. Auf elementarer, die einzelnen Subjekte betreffender Ebene sind ihre Bewusstseinsinhalte nicht auf die Beschaffenheit der rohen Wirklichkeit beschränkt. Sie verfügen wegen des Emergenzstatus und der damit einhergehenden Bewusstseinsautonomie über einen Spielraum ihrer Repräsentationsfähigkeit. Die Bewusstseinsinhalte sind nicht nur einfache Effekte der oder Reflexe auf die wirkenden Umstände der natürlichen Umwelt bezogen auf starre physiologische Eigenschaften der menschlichen Datenverarbeitung, insofern sie nicht schon aufgrund eines immer präformiert geltenden Verhaltens erworben werden. Sie können prinzipiell etwas über die rohe Natur der Gegenstände Hinausgehendes beinhalten. Von diesen anthropologischen Grundannahmen Searles aus, ist folglich nachvollziehbar, wie es überhaupt zur Funktionszuweisung innerhalb sozialer Strukturen kommen kann. Wäre dem nämlich nicht so, könnte der Mensch die Ge-

genstände nur derart repräsentieren, wie sie ihrer Natur entsprechend vorliegen oder ihm aufgrund seiner Natur vorgegeben vorkommen, da seine Repräsentationen nämlich dann lediglich Reflexe der natürlichen Umstände bedeuteten. Entitäten, von denen beispielsweise das Papiergeld ein Vertreter ist, weisen dem entgegen aufgrund ihrer Selbstbezüglichkeit einen eher artifiziellen Charakter auf und scheinen folglich nicht unmittelbar aus den natürlichen Verhältnissen der rohen Tatsachen hervorzugehen.

Was nun die Fundierung sozialer Tatsachen in kollektiv getragenen Bezügen angeht, so erhält hier das ursprünglich beim Menschen verortete Bedürfnis dazu sich sozial integrieren zu wollen an Relevanz. Insofern nämlich davon auszugehen ist, dass soziale Wirklichkeit eine dem einzelnen Subjekt immer schon vorausgesetzte Wirklichkeit bedeutet, findet seine Integration auch immer schon im Kontext einer auf diese Wirklichkeit bezogenen Sozialisation statt. Es muss nicht alle im Zusammenhang seiner Vor- und Mitwelt schon stabil konstituierten Strukturen sozialer Wirklichkeit in den sozialen Interaktionen nachkonstituieren, zu einer selbstgenerierten, rational und bewusst getragenen Akzeptanz gegenüber diesen Strukturen gelangen, sondern es akzeptiert diese schon allein aufgrund der Tatsache, dass sie Teil jener vorgegebenen Wirklichkeit sind, in die sich das Subjekt versucht zu integrieren. Das Bestehende ist selbstverständliche Realität fürs Subjekt einfach schon deswegen, weil es Bestand hat und innerhalb des sozialen Rahmens nicht in Frage gestellt wird. Dadurch dass dem einzelnen Subjekt die soziale Realität als eine intersubjektiv in Formen der Wir-Intentionalität stabilisierte Umwelt erscheint, ihr Status also nicht einfach vom einzelnen Subjekt mit ihr nicht adäquaten Aktivitäten ins Wanken gebracht werden kann, besitzt sie auch einen überindividuellen Status für die Subjekte. In der relationalen Abgestimmtheit ihrer kollektiven Überzeugungen, findet die soziale Realität eine Festigkeit, die nicht von einzelnen Subjekten aufgeweicht werden kann. Die Bedeutung, welche von Searle der Wir-Intentionalität beigemessen wird, fußt spezifisch eben darin, dass das Wir dem Ich vorgängig ist. Sollte das einzelne Ego unmittelbar in stabile Strukturen der sozialen Realität sozialisiert werden, die schon auf einer somit vorgegebenen intersubjektiv stabilen Übereinstimmung zwischen den Überzeugungen der verschiedenen Subjekte gegenüber ihrer Realität gründet, ist der Rahmen in dem das Subjekt sein Ich erfährt, einer dem das Wir schon vorgegeben ist. Das Ich geht aus dem Wir hervor. Es entwickelt seine Überzeugungen auf der Basis sozialer Umstände, die durch solche transsubjektiven kollektiven Überzeugungen konstant dominiert wird. Soziale Wirklichkeit ist also eine solche, die für das einzelne Subjekt mit dem Anschein einer natürlichen und ursprünglich Existenz versehen ist. Darin besteht nun explizit das, was weiter oben als der Primat des Sozialen seine Bezeichnung fand.

Es besteht folglich ein schon immer wirkender Sog, welcher die einzelnen Subjekte in die besonderen, durch Selbstreferenzialität charakterisierten Strukturen der sozialen Seinssphäre hineinzieht. Die besondere Form, welcher diese selbstbezüglichen sozialen Strukturen gehorchen, ist die von zu Systemen vernetzten konstitutiven Regeln. Sie zeigt an, wie ein sozialer Sachverhalt nur dadurch besteht, dass konstitutive Regeln, welche rohen Tatsachen Statusfunktionen innerhalb von sozialen Kontexten zuschreiben, Geltung besitzen. Diese Geltung besteht jedoch nur solange, wie sie auch innerhalb kollektiver Anerkennung aufbewahrt wird und mit den einzelnen Aktivitäten der Subjekte einhergehend von ihnen innerhalb des Kontextes dem die Regeln angehören dauerhaft reproduziert wird. Denn genau in dieser Reproduktion findet sich die Widerspiegelung ihrer Anerkennung. Ihr Handeln orientiert sich

nämlich anhand der Repräsentationen, die sie bezüglich des Kontextes haben. Ist folglich ihr Handeln aufgrund ihrer kontinuierlichen Repräsentation des sozialen Sachverhaltes reproduzierbar, so zeigen sie dadurch an, dass ihre Überzeugungen bezüglich dieses Sachverhaltes eine gewisse sich durchhaltende Identität aufweisen, sie sich also mit dem Ausschnitt der sozialen Realität, in dessen Kontext sie sich handelnd aufhalten, in Übereinstimmung befinden.

Auch wenn dies bis jetzt vielleicht noch so erschienen sein sollte, als wäre diese Akzeptanz eine mehr rationale und bewusste, ist sie im Sinne Searles nicht so zu verstehen. Die soziale Realität entwickelt mit dem Aufbau ihrer Vernetzungen konstitutiver Regeln eine Komplexität und Dichte, welche das Subjekt die meisten Regeln mehr internalisieren lässt, als dass es zu einem wirklich bewussten Umgang mit ihnen fähig wäre. Sollte das Subjekt zumindest am Anfang – wenn es mit dem Kontext eines einigermaßen abgeschlossenen Systems konstitutiver Regeln in der Weise in Kontakt gerät, dass ihm die adäquate Umgangsweise innerhalb dieses Kontextes von anderen, sich schon selbstverständlich in ihm bewegenden Subjekten beigebracht wird – in einem noch einigermaßen bewussten Bezug zu den Anforderungen des Kontextes stehen, so geht dieser mit seinem gesteigerten Können zusehends verloren und das Subjekt erwirbt daraufhin die automatisierte, nicht-bewusste Fähigkeit dazu, sich selbstverständlich innerhalb dieses Kontextes zu bewegen. Dies drückt Searle über sein Konzept des Hintergrundes aus, welches nahe legt, dass sich über die in die Intersubjektivität eingebettete Sozialisation der einzelnen Subjekte mehr monothetische Bewusstseinsinhalte aufbauen, deren einzelne Fragmente den Subjekten gar nicht mehr unmittelbar präsent sind. Sie erleben dann den Umgang mit Geld zum Beispiel als einen vollkommen selbstverständlichen sozialen Sachverhalt, dessen konstitutive Regeln sie nicht mehr vollkommen bewusst zu befolgen haben. Das sozial Eingelebte, welches sich während der Sozialisation im Bewusstsein der Subjekte sedimentierte und das sich von ihnen nicht mehr vollkommen dechiffrieren lässt, besitzt somit eine eigenständige, das Handeln der Subjekte anleitende Wirkung. Hiermit ist gegenüber der subjektiven Freiheit zugleich der die Subjekte determinierende Moment des Sozialen markiert.<sup>306</sup> Die Subjekte konstituieren und verändern zwar die Strukturen der sozialen Wirklichkeit aus einer originär betrachteten freien Situiertheit heraus, schaffen in deren Folge jedoch zugleich Zusammenhänge der Heteronomie. Searle sagt diesbezüglich beispielsweise, wir entwickeln „einen Komplex von Dispositionen, die auf die Regelstruktur reagieren“.<sup>307</sup>

Dies waren bis jetzt vorwiegend nicht die Sprache betreffende Aspekte der Theorie Searles. Natürlich besitzt sein gesellschaftstheoretischer Ansatz nun auch wichtige Hinweise bezüglich der Funktionen von Sprache innerhalb der Strukturen sozialer Wirklichkeit.<sup>308</sup> Neben den fast schon selbstverständlichen Hinweisen darauf, dass innerhalb fest institutionalisierter Verhältnisse formelhafte Aussagen dazu dienen, soziale Sachverhalte wie eine Ehe, einen Krieg usw. erzeugen zu können, sollten sie nur von einer dazu autorisierten Person innerhalb der dafür angebrachten sozialen Situation erfolgen, ist wohl die wichtigste Erkenntnis Searles, dass soziale Realität ohne eine kollektiv geteilte Sprache undenkbar wäre. Er sagt beispielsweise: „Die Struktur von Statusfunktionen ist genau die, daß beide teilweise durch Gedanken konstituiert werden und daß vorsprachliche Formen des Denkens unzulänglich sind, diese Aufgabe zu erledigen. Der Grund ist der, daß sie nur mittels kollektiver Überein-

---

<sup>306</sup> Vgl. zum Moment der Verursachung des Hintergrundes ebd. S. 137-157.

<sup>307</sup> Vgl. ebd. S. 156.

<sup>308</sup> Vgl. ebd. S. 69-87.

stimmung existieren und es keine vorsprachlichen Möglichkeiten gibt, den Inhalt der Übereinkunft zu formulieren, weil es hier kein vorsprachliches natürliches Phänomen gibt.<sup>309</sup> Besonders ist die Bedeutung der Sprache folglich, weil die Seinsqualität der Sachverhalte sozialer Realität, die gerade in der kollektiven Akzeptanz gegenüber diesen Sachverhalten besteht, darauf fußt, dass diese kollektive Akzeptanz auch in einem kollektiv zugänglichen und nachvollziehbaren Medium transportiert wird. Dass sich Strukturen kollektiver Akzeptanz, die fern von einer solchen Akzeptanz keinerlei Sein besitzen würden, stabilisieren, hängt unmittelbar damit zusammen, dass die Begriffe mit denen die Sachverhalte der sozialen Realität bezeichnet werden, sich ebenfalls auf eine kollektive Weise generieren und zwar indem diese erst dann in eine allgemeinverständliche Verständigung Eingang finden können, wenn alle Beteiligten die gleichen Eigenschaften mit den durch die Begriffe bezeichneten Gegenständen verbinden. Darin, dass mehrere Subjekte über einen sozialen Sachverhalt auf der Basis gemeinsamer Verständlichkeit kommunizieren können, drückt sich folglich der Grad ihrer Akzeptanz und Übereinstimmung bezüglich der Einschätzung des sozialen Sachverhaltes aus. Können sie im Modus geteilter Verständlichkeit über einen sozialen Sachverhalt kommunizieren, so impliziert das also, dass sie über ein, ob nun bewusst oder nicht direkt bewusstes, Verständnis über die handlungsanleitenden konstitutiven Regeln und deren systematische Verknüpfungen verfügen, welche die Existenz des sozialen Sachverhaltes und den kooperativen Umgang mit ihm ermöglichen. Sprache ist demnach ein Medium, in dem Strukturen kollektiver Akzeptanz in gewisser Weise emergent aufbewahrt sind, insofern eine reibungslose Kommunikation schon impliziert, dass die kommunizierenden Subjekte mit den Anforderungen der sozialen Sachverhalte konform gehen, über die sie kommunizieren. Insofern nun Sozialisation zu einem großen Anteil über Kommunikation abgewickelt wird, die Tradierung von Wissen über die Wirklichkeit also oft sprachgestützt von Statten geht, kann man nun grob sagen, dass die im Sozialisationsprozess begriffenen Subjekte die sozialen Strukturen ihrer Mitwelt dadurch schon internalisieren, indem sie über den Versuch sich verständlich machen zu können, was nur funktioniert, wenn sie die sozial eingelebten Bedeutungen verwenden, das mit ihnen gegebene Regelfolgen in sich aufnehmen. Andererseits kann eine Veränderung der sozialen Strukturen bewirkt werden, indem innerhalb eines Diskurses die Beziehung zu sozialen Sachverhalten problematisiert wird, woraufhin die Basis einer neuen Verständigung kollektiv gefunden werden muss. Dies bedeutet jedoch zugleich, dass erneut kollektive Akzeptanz aufzubauen ist, die wahrscheinlich ebenfalls mit einer Modifikation der betreffenden sozialen Strukturen einhergeht, beziehungsweise geht wahrscheinlich der Verlust der Selbstverständlichkeit von Kooperationsstrukturen mit der diskursiven Klärung der Probleme einher. Die soziale Realität vermag sich also auch über die Sprache nicht nur zu reproduzieren, sondern auch sich zu transformieren.

Natürlich ist Searles Sprachbetrachtung noch um einiges differenzierter. Man kann an dem gesamttheoretischen Komplex seines hier dargestellten Programms aber ablesen, wie die Verhältnisse der drei Elemente der triadischen Beziehung, welche mit dem von Austin aufgeworfenem Fragehorizont hervortreten, von ihm dergestalt aufgelöst werden, dass keines von ihnen eine vollkommene Dominanz über die anderen erwirbt. Das Subjekt ist originär betrachtet frei und handlungsfähig, schafft jedoch durch die Dynamik intersubjektiv von Statten gehender Vergemeinschaftung emergente Strukturen sozialer Wirklichkeit. Soziale Wirklich-

---

<sup>309</sup> Vgl. S. 79.



keit ist zwar konstituiert durch die Subjekte, findet also seine Seinsgrundlage in ihrer Existenz, determiniert diese aber zugleich, indem es deren Identität auch über die in sie integrierte Sprache prägt. Sprache ist teilweise nur zwischen den Subjekten und auf der Basis der sozialen Wirklichkeit vorstellbar, wirkt jedoch auf beide und für beide gleichzeitig, insofern sie sowohl die Stabilität der die Subjekte determinierenden sozialen Wirklichkeit bedingt, die Subjekte jedoch über diese auch soziale Wirklichkeit verändern können. Keines der drei Elemente ist somit als vollkommen eigenständig, die anderen beherrschendes zu beurteilen. Es liegt demzufolge eine Relationalität wirklicher Wechselseitigkeit zwischen allen drei Elementen vor.

Bei Searle findet man also eine Position, die hier als komplexe Gesellschaftstheorie mit performanztheoretischer Perspektive bezeichnet werden kann. Das Subjekt ist ohne seine Einbeziehung in soziale Verhältnisse nicht denkbar. Die soziale Realität besitzt keinen die Subjekte vollkommen beherrschenden Einfluss, wie auch nicht die Sprache weder selbst jene alles determinierende Kraft darstellt, noch lediglich bloß instrumentell den Subjekten zu Verfügung steht, um ihre von allen Umständen unabhängigen Ziele zu verfolgen. Die Sprache ist vielmehr Medium, über welches sich sowohl die sozialen Verhältnisse den Subjekten einschreiben, als auch die Subjekte soziale Realität verändern und umgestalten können. Das Ich ist hier ebenfalls wie bei Joas vom Wir in Abhängigkeit zu sehen, wie das Wir aus den Koordinationen der im Miteinander stattfindenden Einzelhandlungen hervorgeht. Die Subjekte konstituieren im Modus der Intersubjektivität die soziale Realität, wie auch eine erst einmal bestehende soziale Realität die Identitäten der Subjekte formiert.

## DITTER HAUPTTEIL

---

### TENDENZEN EINER SOZIOLOGISIERUNG DER ERKENNTNISFRAGE IM SCHNITTPUNKT ZWISCHEN PHILOSOPHISCHEM UND SOZIAL- THEORETISCHEM DENKEN

#### 1. Einleitung: Schnittpunkte philosophischen und soziologisch sozialtheoreti- schen Denkens betreffende Überleitungskommentare

Es wurden bis jetzt markante Tendenzen neuerer grundlagentheoretischer Reflexionspfade in Philosophie und Sozialtheorie derart behandelt, dass die Konsequenzen von Entwicklungen bezüglich ihrer disziplinären Schwerpunkte weitestgehend getrennt voneinander thematisiert wurden. Dies jedoch nicht, ohne dass auf Übergänge und sich aus ihnen ergebende Schnittstellen hingewiesen wurde (z.B. die Etablierung von relationalen Ansätzen im Rahmen der soziologischen Sozialtheorie und der damit einhergehenden Abweichung von traditionell philosophischen Subjektauffassungen wie auch derjenigen von performanztheoretischen Ansätzen im Kontext der Implosion des logozentrischen Universalitätsanspruches einer formalanalytischen Philosophie der Idealsprache und dem hiermit mobilisierten Hang dazu, durch die mit ihr ausgelösten Modifikationen Ergänzungen in Richtung sozialtheoretischer Überlegungen vorzunehmen). Von ihnen her gilt es nun etwas eingehender darzulegen, wie ihre Effekte dermaßen zusammenwirken, dass daraufhin Konzentrationspole von Veränderungen bewirkt wurden, welche umfänglich grenzüberschreitende Transformationen der Grundprämissen epistemologischer Reflexionsorientierungen hervorrufen, indem Dynamiken aus Philosophie und Soziologie so zusammengebracht werden, dass dadurch ein eigenständiger und integrierter epistemologischer Reflexionsstil erzeugt wurde. Hiermit ist gemeint, dass durch die Fusionsbewegungen ein Stil grundlagentheoretischer Reflexion seine Entfaltung fand, wenn Konsequenzen beider Transformationstendenzen radikal zusammenwirkend zugelassen und verarbeitet aufgegriffen werden, welcher sowohl Themen und Probleme philosophischer Tragweite (wie z.B. epistemologische und ethische Fragen) einbegreifend behandeln kann, hierbei jedoch auf kulturhistorisch gewachsene soziale Daseinsformen in einer Weise Bezug nimmt, die nicht in unmittelbar initiiertes Abstraktionstendenz vom sozial konkret Gewordenen und den Kontingenzen und Diskontinuitäten seines Wandels abstrahiert. Bzw. soll es im vorliegenden Hauptteil noch eher um den Nachweis bestellt sein, dass man anhand von Darstellungen der Theorien zumindest zweier Exponenten (Foucault, Habermas) aufzeigen kann, dass sie auf jeweils unterschiedliche Weise Aspekte relationaler Sozialtheorie und performanztheoretischer Sprachtheorie konfundieren und dabei zu Resultaten epistemologischer Tragweite gelangen, welche zwar in gewisser Weise konträr zueinander liegen, jedoch trotzdem auch in kommensurabilem Abstand zur alltagswissenschaftlichen Erkenntnisauffassung szientistischer Orientierung liegen und somit die Existenz eines Theorietypus sozialtheo-

retischer Reflexion anzeigen, dessen Hauptmerkmal darin besteht, dass die Zuständigkeitsbereiche von Sozialtheorie und Philosophie, aufgrund dieser beidseitigen Fusionierungsentwicklungen in umfassend integrierenden Perspektiven aufgehoben werden.<sup>310</sup> Die Eckpunkte sollen hier noch einmal zusammengezogen werden.

Im ersten Hauptteil ging es hauptsächlich um Aspekte solcher Schwierigkeiten, wie sie für Konsolidierungsversuche heterogener Ansätze der Soziologie entstehen, wenn sich zusehends die eher dichotom angelegte Trennung der traditionell entweder subjektivistisch oder objektivistisch justierten Orthodoxien auflöst, bzw. um derartige methodologische Schwierigkeiten, die sich aus einem Zustand der Theorienpluralität ergeben, innerhalb dessen die meisten Theorien auf objekttheoretischer Ebene schon weitreichende Vermittlungsanstrengungen dazu unternommen haben, Orthodoxien zu überwinden. Diese Auflösung schien hierbei einen Doppelcharakter aufzuweisen. Einerseits geht die Auflösung selbst aus Konsolidierungsbestrebungen hervor. Andererseits geleitet die in vielfältigen Varianten betriebene Auflösung zur Bildung eines Sortiments an grundlagentheoretischen Optionen, welches von diffizilerer Heterogenitätsanmutung gekennzeichnet zu sein scheint, als es noch die vorwiegend mehr diskret unterschieden aufgefassten Blöcke von sozialtheoretischem Subjektivismus und Objektivismus zuließen. Von stärker objektivistisch orientierten Perspektiven herkommend etablieren sich nunmehr stetige Übergänge zu Einsichten subjektivistischer Provenienz. Gleiches gilt aber auch invers, so dass es zu Verquickungen kommt, die zwar bezüglich bestimmter Themen in ähnliche Richtungen weisen, sich jedoch auch weiterhin noch in grundsätzlichen Ansichten derart distinguieren, dass sie nicht zu vollkommener Deckung gebracht werden können. Mit der Erosion starrer grundlagentheoretischer Differenzierungen im Zuge eines Prozesses der kritischen Bewusstmachung von Reduktionismen traditioneller Strömungen, die es verhindern das Soziale in seiner Gegenstandskomplexität angemessen zu fassen, werden also ebenfalls auch die grundlagentheoretischen Spielräume feingliedriger, in denen sich Sozialtheorien ihre genaueren Figurationen verleihen können. Dies führt, obschon eine generelle Tendenz der Modulation grundlagentheoretischer Ansichten im Groben vorgenommen werden kann, erst einmal zu einer Situation theoretischer Heterogenität, die nur noch mit viel größerem Aufwand theoriehermeneutischer Auslegung für eine Scheidung ihrer spezifizierten Varianten rekonstruiert werden kann, als wenn man dem Modus traditioneller Zuschreibungen verhaftet operiert.<sup>311</sup> Hierbei scheinen die neueren Ansätze (gesagt wurde etwas

---

<sup>310</sup> Hier muss man anmerken, dass im Nachhinein eigentlich auch Luhmann, aus der Perspektive der vorliegenden Arbeit heraus, eindeutig zu Exponenten gehört, deren Theorien diesbezüglich einer eingehenderen Betrachtung unterzogen werden müssten. Tatsächlich scheint seine Theorie im Rahmen der im vierten Hauptteil noch folgenden Klassifikationsversuche eine besondere Variante der noch genauer aufzuschlüsselnden Entwicklung darzustellen. Allerdings ist der Autor der vorliegenden Arbeit erst spät auf Ordnungsgesichtspunkte gestoßen, welche Luhmann in differenzierte Relation zu den anderen beiden Theoretikern treten lassen können. Dies soll hier zumindest angesprochen sein. Allerdings müssen Auslegungen und Einordnungen im Kontext der noch zu explizierenden Ordnungsschemata auf zukünftige Ergänzungen zu dieser Arbeit verschoben werden.

<sup>311</sup> Eine Arbeit, welche diese gesteigerte Anforderungen an die Rekonstruierbarkeit von klassifikatorischen Distinktionen in theoretischen Selbst- und Fremdzuschreibungen behandelt (bzw. Gründe hierfür benennt, auch wenn es hierbei mehr um die Destillation einer Klasse von Theorien geht, die den Modus neuer Ordnungsschemata etablieren), ist z.B. diejenige von Andrew Abbott [vgl. Abbott, Andrew (2001). *Chaos of Disciplines*, Chicago]. Sie versucht hervorzuheben, dass die Epoche sauber bikonditional hierarchisch konstruierter Ordnungsstrukturen obsolet ist und Theorien den Weg fragmentaler Differenzierung eingeschlagen haben. Hierunter kann man im weitesten Sinne Effekte autopoetisch-systemischer Differenzierung verstehen, bei welcher die Seiten der Leitdifferenz auf beiden Seiten selbst wieder eingefügt werden, so dass sich Strukturierungsformen auf jeder Differenzierungsebene und jeder Seite symmetrisch formal wiederholen. Jedoch verschieben sich die Konnota-

zu den Tendenzen der theoretischen Überlegungen von Bourdieu, Giddens, Joas, Habermas, Foucault und Luhmann) in die Richtung zu weisen, das Soziale als relational konstituiert zu denken, was nicht nur eine Abweichung von Akteurskonzeptionen hervorruft, die von starken Autonomie und -Rationalitätszuschreibungen ausgehen, sondern ebenso mit eher rein physikalistisch-nomologischen Sichtweisen auf das Soziale brechen, wie sie in idealtypischen Varianten des sozialtheoretischen Objektivismus auftreten (Luhmann stellt hier eine Sonderrolle dar, da er mit seiner Theorie autopoetischer Systeme zwar eine stark objektivistisch makrosoziologisch ausgerichtete Position vertritt, welche universale Prozesse der Systemkonfiguration selbstreferenzieller Strukturierung annimmt, diese jedoch nicht in dem Maße zu Versionen der Reifizierung von Gesetzen der Systembildung führen, wie sie z.B. in strukturfunktionalistischen Ansätzen alten Gepräges aufzufinden wären, die eine notwendige Teleologie einer Vernunftsteigerung der gesellschaftlichen Gesamtzusammenhänge hinter den Ausdifferenzierungsprozessen vermuten). Viel stärker als zuvor mobilisieren sich grundlagentheoretische Ansichten in der Sozialtheorie, die von Verhältnissen des Sozialen kategorisch ausgehen, welche nicht im Modus vorwiegend monokausaler Annahmen der Bedingtheit des Sozialen agieren, sondern sowohl starke Determiniertheit sozialer Akteure durch soziale Strukturen wie auch die Veränderbarkeit sozialer Strukturen durch soziale Akteure ihrer Potenzialität nach immer stärker grundlagentheoretisch zu akzentuieren beginnen.

#### a) Der Anspruch der Vernunft und ihre Kritik

Der Anspruch auf Vernunft, welcher auf universale Wahrhaftigkeit im Erkenntnis- und Handlungsvollzug des Menschen justiert ist, tritt dem Rezipienten z.B. des Foucaultschen Werks in

---

tionen der Sinngehalte gleichlautender Begriffe, je nachdem in welcher Region fragmentaler Differenzen und von welcher Seite aus sie verwendet werden. Hierbei ist jedoch im Kontext des hiesigen Themas darauf aufmerksam zu machen, dass dasjenige, worum es hier geht, nicht der Sachverhalt fraktaler Differenzierung von Sozialtheorien aus einer unmittelbaren Beobachterperspektive ist, welche Selbst- und Fremdzuschreibungen von unterschiedlichen Theoriepositionen aus betrachtet und mehr neutral feststellt, dass sich dabei eine Struktur fraktaler Differenzierung etabliert wie auch Aspekte dieser Differenzierungsform in Theorien selbst Eingang in die begriffslogischen Anatomien finden, sollte der letzte Punkt auch ein Moment der hiesigen Betrachtungen darstellen, da es ja um einen prinzipiellen Wandel aktueller Theorieperspektiven geht. Hier geht es jedoch stärker darum, dass Theoretiker des Sozialen immer schon mehr von der Seite entweder des Subjektivismus oder Objektivismus herkommend das Soziale und die Differenz dieser grundsätzlichen Auffassungsvarianten verstehen und hierbei aktiv, von ihrer jeweiligen Seite aus, diese Differenz somit mit speziellen Konnotationen versehen überwinden, wenn sie sich offen genug zeigen, Argumente der Gegenseite zuzulassen. Es gibt also Bewegungen der Annäherung aneinander. Hierbei müssen jedoch nicht zugleich auch alle Differenzen verloren gehen, da die Annäherung von jeder Seite aus auf besondere, von ihrer jeweiligen Seite dennoch geprägten, Weise vollzogen wird. Eine andere Terminologie, welche auf die gesteigerten Anforderungen dafür hinweist, moderne Theorieformate und ihre Differenzen fassen zu können, findet man z.B. auch bei Johann Schüleins Unterscheidung von denotativen und konnotativen Theorien, von welchen die zweite Gattung immer dann notwendig wird, wenn sich das wissenschaftlich anvisierte Gegenstandsgefüge dadurch kennzeichnen lässt, dass eine Pluralität von anzunehmenden Wirklogiken Dynamiken in ihm erzeugen, die nicht einer Gattung kausaler Gesetzmäßigkeiten zugehören. Wenn die neueren Ansätze der soziologischen Sozialtheorie also damit beginnen die disziplinären Binnendifferenzen der Auffassungsvarianten des sozialtheoretischen Objektivismus und Subjektivismus aufzulösen, so kann man annehmen, dass von beiden Seiten herkommend eine Dynamik stattfindet, in welcher sich einst stärker denotativ kalibrierte Theoriemodelle zu konnotativen hin transformieren. Gleichwohl müssen diese jedoch auch mit vehementeren Unschärfen ihres begrifflichen Instrumentariums zurechtkommen und den Weg einer praktisch-reflexiven Optimierung stetiger Begriffsverfeinerungen gehen [vgl. Schüle, Johann A. (2000). *Von der Kritik am »szientistischen Selbstmissverständnis« zum Verständnis psychoanalytischer Theorieprobleme*, in: Müller-Doohm, Stefan (Hg.). *Das Interesse der Vernunft*, Frankfurt am Main. S. 385-398].

verschiedenen Modi entgegen und man erlebt den Nachweis der prinzipiellen Zufälligkeit eines jeden von ihnen durch Foucault.<sup>312</sup> Darüber hinaus erfährt man, wie jeder dieser Modi mit Ausgrenzungsfunktionen arbeitet, welche all das auszuschalten versuchen, was nicht in dem Raum einer zufällig entstandenen Ausschließlichkeit einen Platz einnimmt, weil es einen diese Ausschließlichkeit gefährdenden Moment dadurch inne hat, indem es die Legitimität der Alternative für sich in Anspruch nimmt.

Diese Modi scheinen ein tatsächliches Kontinuum bloßer Möglichkeiten in begrenzte Räume der Ausschließlichkeiten zu verdichten, wodurch jede Alternative, welche abseits zu diesen Räumen steht, Anomalie zu sein verdächtig wird. Foucault stellt der wie auch immer geartet vorgesezellt abgeschlossenen Einheit der Vernunft eine potenzielle Mannigfaltigkeit eines infiniten Kontinuums entgegen, wodurch ein Vernunftanspruch immer mit einer Intoleranz dem Anderen, dem von ihm nicht Inbegriffenen gegenüber einherzugehen scheint, obwohl dieses, der Vorstellung des Kontinuums nach, doch tatsächlich ein legitim Mögliches wäre. Insofern nun mit Vernunft auch immer diese Schließungs- und Ausgrenzungsfunktion verknüpft ist, ist sie auch unmenschlich und unwahr, da sie dem Menschen die ihm eigene Möglichkeit und das Recht zur Mannigfaltigkeit vorenthält, über die tatsächlich diskriminierende Realität des menschlichen Miteinanders hinwegtäuscht und eine süße Illusion als das einzig Wahre setzt. In diesen abstrakten und etwas überspitzten Zügen würde zumindest der Autor der vorliegenden Arbeit seine Auffassung des Foucaultschen Werks grob umreißen, die jedoch noch eines Belegs bedarf.

Vernunft scheint hierbei immer mit einem Moment des Identitätsdenkens einherzugehen, welchem die Vorstellung einer geregelten und geordneten Welt korrespondiert. Das ist in Anbetracht der eben gerade geschilderten Auffassung der Foucaultschen Grundaussage, welche noch im Speziellen herausgearbeitet werden wird, dergestalt zu verstehen, dass Identität als Kernmoment dargestellt werden kann, von welchem Vernunft ihre ein- und ausschließenden Wirkungen entfaltet. Hierbei ist der Identitätspol der Vernunft historisch betrachtet aber gerade nicht als über die verschiedenen Modi der Vernunft hinweg mit sich identisch bleibender zu verstehen. Er verlagert historisch seinen Ort und erhält somit geschichtliche Variabilität. Man könnte hier eventuell davon sprechen, der Vernunftanspruch verfüge über verschiedenste historische Manifestationen und jede von ihnen zeige eine bestimmte, das Denken in seiner Form prägende Identitätssetzung.

Was mit dieser historischen Variabilität der Vernunft für das Thema der Soziologisierung der Erkenntnisfrage nun genauer verbunden ist, wird für diesen Kontext im Weiteren noch zu explizieren sein. Es kann aber schon angedeutet werden, dass sie auf die Differenzierung von mehreren eher exogen und eher endogen verorteten Vernunftlokalitäten hinausläuft, wobei die endogenen Varianten des Vernunftverständnisses jüngeren Datums sind und eine den Subjekten wesenseigene Vernunftbegabung hervorheben (wie sie z.B. bei Kant herausgearbeitet würde). Um nun jedoch nachzeichnen zu können, dass mit dieser von Foucault ausgewiesenen historischen Variabilität der Vernunft im Allgemeinen schon eine Kritik der Vernunft verbunden ist, scheint es nötig, erst einmal ein Verständnis dafür zu schaffen, welche Aspekte Vernunftkonzeptionen überhaupt implizieren.

---

<sup>312</sup> Mit den der Bezeichnung „Modi der Vernunft“ soll auf die unterschiedlichen Vernunftcharakteristiken verwiesen werden, die Foucault in *Die Ordnung der Dinge* an verschiedenen Epochen verortet. Hierzu wird später jedoch noch genauer eingegangen werden. Vgl. Foucault, Michel (1974). *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main.

## b) Aspekte der Modulation von Vernunftauffassungen

Wenn im Weiteren der Begriff „Identität“ mit dem des Punktes einhergeht, so deswegen, weil ein Punkt in gewisser und überaus abstrakter Weise den Inbegriff von Identität darstellt. Ein Punkt steht jedweder Veränderung fern, er transformiert nicht seine Gestalt. Ein Punkt bleibt ein Punkt und zwar immer in der gleichen Weise, da es keinerlei Vorstellungsmodus gibt, in dem man sich verschiedenartige Punktgestalten in Idealität zu imaginieren vermag. Zum Punkt besteht keine gleichwertige Alternative. Er verändert sich nicht, noch gibt es etwas ihm Adäquates neben ihm, wodurch er einen seltsam erscheinenden Bezug zum Unendlichen erwirbt. Denn obwohl er räumlich verfasst zu sein anmutet, entzieht er sich gleichwohl dem Raume als etwas in ihm fast vollständig Verlorengelendes. Insofern er sich somit zeitlichem Wandel und räumlicher Besonderung entzieht, ist er in gewisser Weise unendlich, als etwas Zeit und Raum approximativ Unabhängiges. Demgemäß meint *Punkt* eine Art Atom seiner ursprünglichen Bedeutung nach verstanden: das kleinste Moment der Unteilbarkeit, das Nicht-Zusammengesetzte, mittels dessen überhaupt etwas sichtbar in Erscheinung treten kann. Durch die Art, in der er eine Idee der Zusammensetzung folglich negiert, ist dieser unwandelbar und somit stetig mit sich identisch. Dies drückt sich auch in der Rede vom archimedischen Punkt aus, welcher die ewige Sicherheit dafür bedeuten soll, dass man eben über die elementarste Gewissheit verfügt, auf die man, trotz aller weiteren Irrungen und egal zu welcher Zeit man sich egal an welchem Ort befinden mag, im Erkenntnisvollzug zurückkommen kann, um von dort aus die Welt aus ihren Angeln zu heben. Hat man sich im Glauben an die Möglichkeit eines solchen Ausgangspunktes an diesem aufgehängt, alles Sein in Abhängigkeit zu diesem versetzt, so findet ebenfalls jede weitere Erkenntnis im Bezug auf diesen statt. Alles erlebt in der Auslegung die Grundlage seines bedingten und mannigfachen Seins in Abhängigkeit zu ihm als den unbedingten, unmittelbaren und unvermittelt einsehbaren Moment, dem nichts noch Kleineres oder Ursprünglicheres vorgängig ist.<sup>313</sup>

Demzufolge ist Vernunft einem Bezug zur Idee einer punktuellen Identität nicht abspenstig, sollte Vernunft auch eine größere, komplexere Identität beabsichtigt. Der Vernunftanspruch der Erkenntnis zielt auf Einheit und Angemessenheit der Erkenntnis insgesamt, er ist geradezu die Bezeichnung jenes Bedürfnisses nach der Offenlegung aller Prinzipien, auf denen Ordnung fußt; ein Prinzip, dass die relationale Abgestimmtheit und bündige Zusammen-

---

<sup>313</sup> Wenn die eben angeführte Auffassung mit dem der Vernunft im Folgenden zusammengebracht wird, dann ist damit ein spezielles Vernunftverständnis gemeint. Ist allgemein Vernunft ein Ausdruck, mit dem die stringente Zusammengehörigkeit mehrerer Elemente in einer einheitlichen Beziehung verstanden wird, so wird mit dem hier angebrachten Verständnis im Besonderen stärker eine Vernunft hervorgehoben, welche sich in einer bestimmten Qualität der Einheit stiftenden Beziehung ausweist. Kann man beispielsweise dem Mythos der allgemeinen Verwendung des Vernunftbegriffes nach, Vernünftigkeit in dem Sinne einer stringent verlaufenden großen Geschichte unterstellen, die alles Geschehen in ihre Erzählung einbegreift, wird Vernunft hier abhängig vom Aufkommen des deduktiven Denkens gesehen, das die Weltordnung in Abhängigkeit von unhintergehbaren Prinzipien gegründet verortet. Dies konkretisierend sagt beispielsweise Habermas: „Die antike Philosophie erbt vom Mythos den Blick auf das Ganze; sie unterscheidet sich von diesem durch das begriffliche Niveau, auf dem sie Alles auf Eines bezieht. Die Ursprünge werden nicht mehr in narrativer Anschaulichkeit als Urszenen der Geschlechterkette vergegenwärtigt, als erste *in der Welt*; diese Anfänge werden vielmehr den Dimensionen von Raum und Zeit enthoben und zu einem Ersten abstrahiert, das, als das Unendliche, der Welt des Endlichen gegenübersteht oder ihr zugrunde liegt. (...) Das Eine und das Ganze resultieren aus einer heroischen Anstrengung des Gedankens, das Konzept des Seins entsteht mit dem Übergang von der grammatischen Form und dem begrifflichem Niveau der Erzählung zu dem der deduktiven Erklärung nach dem Vorbild der Geometrie.“ Vgl. Habermas, Jürgen (1992). *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main. S.36-37.

gehörigkeit aller Elemente eines Komplexes von Zusammengesetzten gewährleistet. Dadurch, dass all das Weitere an solche punktuell unbedingten Voraussetzungen rückgebunden erscheint, findet es seine große Einheit in einem Einheitsgrund, in einer kognitiv gefasst unverbrüchlichen und mikroskopischen Identität, aus dessen unvorstellbarer Potenz jedoch alles weitere wie herausgeplatzt zu sein scheint.<sup>314</sup> Ist nun dieser Ursprung richtig erkannt, so muss auch jedes Zusammengesetzte widerspruchsfrei und fern einer Alternative durch ihn verständlich, von ihm ausgehend in Entwicklung denkbar sein. Es geht hier darum das Ganze von seinem Ursprung her zu denken und insofern das Ganze von dem einen Ursprung her durch jeden Erkennenden in gleicher, adäquater, in notwendiger Weise gedacht und entwickelt wird, ist auch das Ganze für alle Erkennenden identisch, da das gedachte Ganze über alle hinweg auch zwingend als das Gleiche, als ein bestimmtes Ordnungsgefüge erscheinen muss, akzeptiert man die mit der Identitätsbestimmung gesetzten Prinzipien. Vorausgesetzt sei hier natürlich, dass es sich beim anvisierten Ursprungsdenken um eines handelt, welches dem Ursprung schon alle Prinzipien möglicher Ordnung als eingeschrieben vermeint.<sup>315</sup> Das Singuläre, Akzidentielle, das in der Perzeption des empirischen Geschehens in seiner Kontingenz Auftretende ist in dieser Perspektive auf jene nomologischen Momente des einheitlichen Ganzen das Irreale, der Schein, lediglich eine Abschattung der essentiellen und intelligibel zu erkennenden Beständigkeiten des Weltganzen.<sup>316</sup>

---

<sup>314</sup> Diese Potenz des Punktes besteht darin, dass in ihm schon alles angelegt scheint, dass die Ordnung des Zusammengesetzten, des räumlich und zeitlich Situierten, des Bedingten trägt und ferner dadurch dass die Einheit des Ganzen im Punkte schon immer mitgegeben ist. In ihm sind formal die rationalen Voraussetzungen aller möglichen geordneten Beziehungen des Singulären schon vorgegeben. Es handelt sich um eine dem Punkt immanente Rationalität, welche, sich auf die Mannigfaltigkeit ausweitend, diese vom Punkt aus durchdringt und auf alles überträgt, was eben von ihm aus überhaupt strukturell möglich ist: „Die Philosophie bleibt ihren metaphysischen Anfängen so lange treu, wie sie davon ausgehen kann, dass die erkennende Vernunft sich in der vernünftig strukturierten Welt wiederfindet oder selbst der Natur und der Geschichte eine vernünftige Struktur verleiht (...). Eine in sich vernünftige Totalität, sei es der Welt oder der weltbildenden Subjektivität, sichert ihren eigenen Gliedern oder Momenten die Teilhabe an Vernunft. Rationalität wird als eine materiale gedacht, als eine die Weltinhalte organisierende und an diesen selbst ablesbare Rationalität. Die Vernunft ist eine des Ganzen und seiner Teile.“ Vgl. ebd. S 42.

<sup>315</sup> Habermas drückt den geschilderten Sachverhalt folgendermaßen aus: „Das Eine und das das Viele, abstrakt gefaßt als die Bezeichnung von Identität und Differenz, ist Grundrelation, die das metaphysische Denken zugleich als eine logische und ontologische versteht: das Eine ist beides – Grundsatz und Wesensgrund, Prinzip und Ursprung. Daraus leitet sich das Viele her – im Sinne der Begründung und Entstehung; und dank dieses Ursprunges reproduziert es sich als eine geordnete Mannigfaltigkeit.“ Vgl. ebd. S. 37.

<sup>316</sup> Aus den erwähnten Gründen heraus attestiert Habermas dem metaphysischen Denken, welches auf Vernunft zielt, auch die Tendenzen zum „Identitätsdenken“, zum „Idealismus“ und zu einem „starken Theoriebegriff“, durch welche dem Empirischen der Charakter des Scheinhaften und Unwesentlichen anhaftet. Das Identitätsdenken lokalisiert den Ursprung fern von allen in der endlichen und wankelmütigen Mannigfaltigkeit des Empirischen existierenden Dinge, die sich in Raum und Zeit verschieben und verändern, in einer vom Wandel des Wahrnehmbaren abgehobenen Sphäre des immer Gleichen. Somit triumphiert gleichwohl die Form über den Stoff, die Idee über das Faktum und das eigentlich Wesenhafte wird von der Existenz innerhalb der Welt abgespalten. Ferner entfaltet die Theorie, jenes Gefilde, in dem dieses ideale Sein gedacht wird, ihre Dominanz über die Empirie und lässt sich von ihren unsteten Beobachtungen nicht verunsichern, wodurch letztlich die große unveränderliche Einheit des Ganzen als perpetuiertes System gewahrt bleibt, dem nichts entweicht, durch das es aus seinem immer währenden Stillstand gerissen werden könnte. Vgl. ebd. S. 37-42. Wie hermetisch sich solch ein Denken gegenüber der Möglichkeit einer kontingenten und beliebigen Existenzweise des Bestehenden abzuschotten versteht, indem sie die Einheit und Rationalität der Theorie dem brüchigen Wandel des Erlebbaren entgegensetzt, drückt Habermas mit den folgenden auf Husserl bezogenen Worten aus: „In der Verachtung von Materialismus und Pragmatismus überlebt etwas vom absolutistischen Verständnis einer Theorie, die sich nicht nur über Empirie und Einzelwissenschaften erhebt, sondern rein ist im Sinne der kathartischen Tilgung aller Spuren ihres irdischen Entstehungszusammenhangs. Damit schließt sich der Kreis eines Identitätsdenkens, das

Können dem hingegen einem Vernunftbestreben Ungereimtheiten und innere Widersprüche attestiert werden, wie es beispielsweise in der Antinomienlehre Kants geschah, so hat man den gesuchten Punkt verfehlt und die Vernunft hat erneut ihren Anker auszuwerfen.<sup>317</sup> Solange alles mit Bündigkeit und unberührt von einem unentscheidbaren Alternativengemenge an einen heran tritt, bleibt der Glaube an die große Ordnung, an die übergeordnete Einheit des Ganzen bestehen und man ist fähig, sich als Teil einer makroskopischen Identität zu wähen, sich einem Allgefüge zuzurechnen, dessen Ordnungsprinzipien trotz jeder Veränderung mit sich im Reinen, mit sich identisch bleibt.

So gesehen ist der Anspruch auf Vernunft zweierlei Kriterien bedürftig, denn ihm ist es nicht einerlei, ob sich die Identität entweder im Mikro- oder Makroskopischen entdeckt. Vielmehr bekundet sich die Vernunft in der wechselseitigen Kongruenz beider Ebenen. Es legitimiert sich der Vernunftanspruch, wenn die komplexen Sachverhalte, die bis zum Weltverständnis als ein geordnetes Ganzes hinaufsteigend miteinander verknüpft werden, von einer mikroskopischen Gewissheit mit Exklusivitätsanspruch her ableitbar sind. Treten hingegen Phänomene auf den Plan, die nicht in einer bruchlosen Stringenz vom Kleinsten aus hergeleitet werden können, die gar auf eine willkürliche oder zufällige, auf eine chaotische Entstehung deuten, die mit Widersprüchen einher geht, so erlebt die Vernunft ihre Brüchigkeit. Sie zerspringt, sollte man sich noch weiterhin gedanklich im Rahmen ihrer Möglichkeit aufhalten, in mehrere Alternativen, die versucht sind ihrem Anspruch auf schließliche und alles prinzipiell durchdringende Ordnung aufrecht zu erhalten. Entweder geschieht es dann, dass die vormals als rudimentär vermeinten Axiome selbst nur noch als Effekte einer Zusammensetzung erscheinen und man somit damit beginnt noch tiefer zu schürfen, hinter die Axiome zu blicken, sie selbst als schon Zusammengesetztes zu begreifen,<sup>318</sup> oder aber die punktuelle Identität, auf welche sich der Erkenntnisvollzug zukünftig aufbauen soll, wird an vollkommen anderer Stelle zu verorten gesucht, um andern Orts den Boden der Erkenntnis zu bestellen.<sup>319</sup>

Die Erfahrung der erlebten Brüchigkeit der Vernunft kann natürlich auch zum Verlust oder zur Begrenzung ihres universalen Anspruches führen. Einerseits kann der essentialistische Status der fundamentalen Gewissheit, in den begrenzten einer moderaten, bloß denknotwendigen Setzung alteriert werden, welche es nicht weiter stört Alternativen neben sich zu wähen,<sup>320</sup> oder andererseits kann Vernunft etwas fundamentaler Vermeintem weichen.<sup>321</sup>

---

sich selber einbezieht in die Totalität, die es erfaßt, und daher der Forderung genügen will, alle Prämissen aus sich selber zu begründen.“ Vgl. ebd. S. 40.

<sup>317</sup> Damit scheint auch die von Welsch beschriebene Beobachtung traditioneller Vernunftkritik einherzugehen, die besagt, dass das Aufkommen neuer Vernunftkonzeptionen immer mit Vernunftkritik an den Vorgängern verknüpft ist. Eine neue Variante der Vernunft tritt demzufolge dann auf, wenn ein Moment der Unvernunft der Früheren entdeckt werden kann. Vgl. hierzu Welsch, Wolfgang (1996). *Vernunft*, Frankfurt am Main. S. 32-36.

<sup>318</sup> Dieser Strategie verpflichtet, kann man beispielsweise Husserl wähen, welcher Descartes Ansatz radikalisierte.

<sup>319</sup> Dieser Variante korrespondiert ganz allgemein Beispielsweise der Übergang vom Gottesgedanken als der unbewegte Beweger zur Subjektphilosophie, welche den Boden der Voraussetzungslosigkeit aller Prinzipien einer vernünftigen Ordnung der Welt in ein abstrakt gefasstes Subjekt hinein verlegte.

<sup>320</sup> Diesem Weg scheint wissenschaftstheoretisch beispielsweise der kritische Rationalismus Karl Poppers zu folgen, indem er mit dem von Hans Albert formulierten Münchhausentrilemma die Möglichkeit einer apodiktischen Evidenz prinzipiell leugnet. Mit ihm findet die These von der grundsätzlichen Fallibilität menschlicher Erkenntnis ihren Ausdruck, wodurch diese nicht mehr eine Verifikation, wie es noch beim frühen Positivismus der Fall war, sondern nur noch eine Bewährung von Theorien zum Zielpunkt hat, welche unentrinnbar der Idee einer kontinuierlichen kritischen Prüfung unterstellt werden: Eine Theorie erwirbt der kritischen Theorie nach



Auch kann es dazu kommen, dass die Pluralität der Einheit entgegengesetzt wird und dies gerade dann, wenn der auch despotische Charakter der Vernunft, wie bei Foucault oder der Kritischen Theorie geschehen, an aufmerksamer Zuwendung gewinnt. Mit der spezifische Ordnungsformen verdinglichenden Vernunft philosophischen Identitätsdenkens verbindet sich dann fast lediglich nur noch ein die Herrschaftsverhältnisse legitimierender Anspruch, welcher geschlossene Systeme exklusiver Weltdeutung hypostasiert, und als die einzig Wahren setzt, wodurch den in ihnen lebenden Subjekten eine unnatürliche und sie in einem Entfremdungszusammenhang festsetzende Uniformität aufgebürdet wird.<sup>322</sup> Das mit Vernunft, von dieser Warte aus gesehen, Verhältnisse geschaffen werden, welche ihren ursprünglich auf Autonomie des Subjekts gehenden Zielrichtungen sich widersetzen, das ist eine Einsicht, die sich nicht mehr aus theoretischer Überlegenheit ergibt, sondern nunmehr den Beobachtungen realer Lebensverhältnisse und historischer Geschehnisse geschuldet ist, in denen sich das große Versagen unterschiedlichster Vernunftansprüche kund gibt. Dieser letzten Reihe der Vernunftkritik ist der Ansatz Foucaults zuzurechnen, dem es im Folgenden nachzuspüren gilt.<sup>323</sup>

### c) Erkenntniskritische Konsequenzen einer historischen Variabilität der Vernunftkonzepte

Das Vernunft hier als historisch variabel attribuiert wurde, muss nun konkretisiert werden. Hierfür ist es wichtig, die doppelte Bedingtheit einer vernünftigen Ordnung, in der sich Vernunft insgesamt ausdrückt, nicht aus den Augen zu verlieren. Zur Erinnerung: eine Vernunftperspektive sucht Kongruenzerfahrung der mikroskopischen und der makroskopischen Ebene, eine in der das Besondere mit dem Allgemein in gesetzeshaft bestehende Abhängigkeit ge-

---

nie das Prädikat der Wahrheit, nur die Möglichkeit ihrer Falsifikation hat immer drohende Aktualität. Vgl. hierzu Hildendorf Eric (1997). *Hans Albert*, Hamburg. S. 37.-49.

<sup>321</sup> So wurde z.B. der aufklärerische Primat der Vernunft von der romantischen Vernunftkritik aufgegeben und durch den des Gefühls, der Phantasie, des Glaubens usw. ersetzt. Vgl. Welsch, Wolfgang (1996). *Vernunft*, Frankfurt am Main. S. 35.

<sup>322</sup> Bestehender Feinheiten halber sei hier jedoch erwähnt, dass die kritische Theorie einen Vernunftbezug nicht vollständig verliert. Das bekunden schon ihre Differenzen mit dem kritischen Rationalismus, der sehr vereinfacht gesagt sie Legitimität normativer Ansprüche von wissenschaftlichen Theorien leugnet, wohingegen es der kritischen Theorie um eine groß angelegte Integration von Theorie, Ethik und Ästhetik geht, was sich schon anhand ihres Versuches veranschaulicht, eine umfassende Gesellschaftstheorie abliefern zu wollen. Insofern die kritische Theorie dadurch einen universalen, einen alle Lebensbereiche durchdringenden Anspruch erhebt, gibt sie einen Vernunftbezug nicht vollkommen preis. Es geht ihr vielmehr darum, in einer metakritischen Auseinandersetzung mit der Vernunft aufzuzeigen, wann sie ihre normativen Implikationen verleugnet, um somit in ihr eigenes Gegenteil umzuschlagen, dadurch ihren despotischen Charakter zu entfalten und die Subjekte hinein in einen Zusammenhang der Unmündigkeit versetzt. In diesem Sinne wird bei ihr der Vernunftanspruch der Ausklärung an den erhobenen und immer regen Kritizismus zurückgebunden, der stetig versucht ist, die Voraussetzungen kritisch zu reflektieren.

<sup>323</sup> Vgl. zum Thema der aufkommenden Zeit- und Kontingenzerfahrung der menschlichen Existenz und seiner Erkenntnisfähigkeit, die dem Vernunftanspruch eine Absage erteilt: Habermas, Jürgen (1992). *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main. S. 41-42; zur despotischen Tendenz des Vernunftanspruches und den daraus resultierenden Pluralisierungsansätzen: Welsch, Wolfgang (1996). *Vernunft*, Frankfurt am Main. S. 41-46. Es muss hier allerdings der Genauigkeit halber erwähnt werden, dass zwischen den verschiedenen Pluralitätskonzepten markante Differenzen bestehen. Während der kritische Rationalismus, der wissenschaftstheoretisch auch als eine Variante der Pluralitätsakzeptanz aufgefasst werden kann, weitestgehend und sehr vereinfacht dargestellt mit einer Leugnung eines normativen Anspruchs von Theorie einhergeht, scheint es der Kritischen Theorie weiterhin um eine Integration von Theorie, Ethik und in gewisser Weise Ästhetik zu gehen.

bracht wird, also Prinzipien, welche Wirkungen des als fundamental verorteten Identitätsmomentes zu allen Bezügen der Erkenntnis in ein gerichtetes Verhältnis setzten, welches sich auf das Erklären des Weltgefüges kalibrieren und dadurch zu einer vermeinten Einheitlichkeit und in sich logischen Geschlossenheit des Ganzen in der Auffassung geleiten. Damit sich nun die Vernunft in dieser doppelten Bedingtheit wiederentdeckt, ist es von Nöten, dass das theoretisch zusammengesetzte und zur Auslegung des Ganzen hingehende Verständnis der empirisch perzipierbaren Phänomene den Prinzipien der möglichen Zusammensetzung in rein formaler Hinsicht nicht widersprechen, wie beispielsweise den logischen Gesetzen. Ein wirklich idealtypisch fundamentaler Identitätsmoment hat hierbei die zweifache Gestalt einer sowohl ontischen, wie auch epistemischen Basis, wodurch er nicht lediglich nur eine Bedingung der Möglichkeit alles Denkbaren, sondern letztlich Bedingung der Möglichkeit auch alles Seienden darstellt. Wie man sehen konnte, ergeben sich hierbei geschichtlich gesehen jedoch Abstufungen des Verfalls und der Variation dieses Anspruches.

Die historische Wirksamkeit des Vernunftanspruches wurde hier in verschiedenen Varianten ja auch schon herausgearbeitet: Einmal sah man in der antiken Ontologie des Aristoteles und seiner Entfaltung eines Denkens der Stoff-Form-Entelechie, als konstitutionelles Identitätsprinzip allen Werdens zur vernünftigen Ordnung hin verstanden, dass hier eine Vorstellung vom Seinscharakter alles Seienden an sich entfaltet wurde, welche Vernunftdenken in einer speziellen Variante der triadischen Konfiguration von Subjekt, Sprache und Welt festlegte. Die Stoff-Form-Dualität bedeutet hierbei das allgemeine Prinzip, welches sich jedoch in den Existenzformen aller konkreten Bestände des Seienden durchsetzt und zu seiner logischen Staffelung vom Besonderen zum Allgemeinen hin führt. Damit etwas, in distinkter und somit überhaupt klar erfahrbare Weise sein kann und somit als etwas auch überhaupt erkennbar wäre, muss es sich als in sich differenzierte Ordnung von Merkmalen gebildet haben und sich als eine solche Ordnung und durch diese von anderem Seienden wiederum distinkt unterscheiden. (Jedoch nicht absolut, da eine Hierarchie entstehen lassende Bildung von Klassen und Unterklassen angenommen wird, die man in ihrer Struktur der Ausdifferenzierung vom Allgemeinen zum Besonderen hin rekonstruieren kann. Hierfür muss man wiederum jedoch in erster Richtung bis zur erkennenden Erfassung der allgemeinsten Kategorien intelligibel hinaufgestiegen sein, wobei diese in maximal philosophischer Reichweite die ontologischen Kategorien selbst für Aristoteles wären. Also nicht unmittelbar konkret Seiendes qualitativ präzisierende Kategorien, sondern solche der formaler Genese von Ordnung überhaupt). Alles besondere Seiende bildet daraufhin in seinen geordnet differenzierten Relationalitäten zueinander selbst eine erkennbare Ordnungsstruktur insgesamt, die das Verhältnis zwischen Besonderem und Allgemeinem, die Verteilung von mehr kontingentem und mehr identisch Seiendem einschließt: Die Klassifikationen der untersten Ebene sind solche, die in sich am Unschärfsten sind und noch am meisten Variation zulassen, je höher man jedoch in den hierarchisch strukturierten Klassifikationen der erkannten Ordnung des Seienden steigt, desto geringer wird der Spielraum für Unterschiede und desto geringer werden Bestandteile der Auslegung, welche qualitativ zu nennen wären, da das Allgemeinste die zum Abstrakten geleitende Qualität besitzt, nur noch etwas über die Art und Prinzipien formbildender Ordnungsgenese aussagen zu können. Damit man nun aber eine dergestalt möglich erkennbare Ordnung annehmen kann und mit der Aufdeckung ihrer Strukturen und Prinzipien Wahrheit identifiziert, müssen jene eine ontologische Ordnung garantierenden Prinzipien wiederum selbst sol-

che sein, welche der Erkenntnis klare begriffliche Distinktion und Differenzierung von Sachverhalten ermöglichen. Deswegen fallen bei Aristoteles auch die idealtypisch angenommenen ontologischen und logischen Prinzipien zusammen (Satz der Identität; Satz des ausgeschlossenen Dritten, Satz vom Widerspruch). Sie sind allgemeine Prinzipien sowohl des zur vernünftigen Organisation gebrachten ontisch Seienden wie auch des logisch adäquat erkennenden und in sprachliche Propositionen über Weltgehalte übertragbaren Denkens.<sup>324</sup> Die formalen Prinzipien des "vernünftig" und insofern eigentlich Seienden und des veritativen Denkens sind somit identisch. Dass dem Erkenntnissubjekt hierbei wiederum unterstellt wurde, dass es einen erkennend rekonstruktiven Zugang zu diesen allgemeinen konstitutionellen Prinzipien des Seienden besitzt, wurde davon abgeleitet, dass Subjekte, als sich ihrer selbst und der Umwelt bewusste und selbst gestaltende Teilbestände der sich zu vernünftigen Formen hin entwickelnden Weltordnung, in diese eingespannt, ihren Prinzipien auch gewahr werden können. Aufgrund ihrer geistigen Kapazitäten, welche das Menschliche wiederum von anderen Seinsformen qualitativ distinguiert, verfügen Subjekte über intelligible Vermögen dazu, die grundsätzlichen Prinzipien allgemeiner Vernunftordnung zu erkennen und diese bewusst zu solchen ihres eigenen Werdens machen zu können. Insofern ist es im ontologischen Modus der Trias auch eine bis in die ethische Praxis hineinreichende Konsequenz, die theoretisch gewonnenen logischen Prinzipien adäquaten Denkens zu solchen zu machen, welche ebenfalls zur Orientierung im Auf- und Ausbau des sozialen und politischen Lebens zur Geltung gebracht werden. Wenn sich an jenen Prinzipien die Vernunft von Ordnung im Generellen bemisst, weil sie solche darstellen, welche Seiendes in den Zustand stabiler Ordnungsverhältnisse überhaupt versetzen und Abweichungen desolante Unruhe produzieren, so liegt es, diesem Denken nach, nahe, politischen aber auch epistemischen Konflikten inhaltlicher Weltauslegung an diesen Prinzipien orientiert zu begegnen. Hiermit ist zwar noch nicht im Vorhinein bestimmt, wie die inhaltliche Ausgestaltung des Sozialen genauer zu vollziehen ist, seiner Form nach sind die Verfahren im Weg ihrer Ergebnisfindung jedoch eindeutig präjudiziert, da alles logisch Antinomische und sozial Anomische an ihnen orientiert lösend zu bearbeiten ist, da sie nicht nur das logisch Saubere, sondern auch das ontisch Geordnete (und in synthetisierender Verbindung beider Stränge ebenfalls auch vernünftige Einheit) bedeuten. Allerdings, und das wurde auch schon thematisiert (in dem Teil über "unversehrte Vernunft"), ist diese Perspektive von einem unmittelbaren Glauben daran gesättigt, dass die Welt insgesamt Züge aufweist, die vernünftige Ordnung erzeugen. Von diesem selbst nicht in Zweifel gezogenem Glauben aus, erhält die Legitimität der zur konstanten Überwindung von propositionalen und zugleich sozialen Widersprüchen führenden Verfahrensweise überhaupt ihre Geltung, insofern in ihr der Inbegriff von Vernunft selbst gesehen wird. Dies bewirkt zugleich die Annahme einer zwischen allgemeiner und menschlicher Vernunft bestehenden Korrespondenz, die bis ins ethische hineinreicht, da es letztlich um die imitative Reproduktion der formbildenden Vernunftprinzipien in jeder gestalterischen Tätigkeit geht und insofern auch diejenige betrifft, welche die Gestaltung des Sozialen selbst und die Bearbeitung des hierfür zur Verfügung stehenden Materials (der im und über das Soziale auftretenden Meinungen) angehen.

---

<sup>324</sup> Vgl. zu Gründen dieser Verquickungstendenzen des ontologischen und des Logischen bei Aristoteles z.B. auch: Tugendhat, Ernst (1976). *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt am Main. S. 53-72.

Bei Kant konnte man hingegen sehen, dass seine, ihn zum Phänomenalismus hinführende, Kritik an Varianten klassisch syllogistischer Vernunfturteile diesen unmittelbaren Glauben unterwanderte und ihn zu einer Position geleitete, welche eine unüberbrückbar bestehende Dichotomie zwischen Bewusstsein und Ding-an-sich annimmt.<sup>325</sup> Hiermit fällt die Korrespondenzthese dem Phänomenalismus zum Opfer und es lässt sich keine Legitimität von Erkenntniskriterien unmittelbar mehr dadurch gewinnen, dass man der formalen Widerspruchsfreiheit im Denken unterstellte, diese wäre eine solche, welche sich von erkennbar vernünftigen Ordnungsprinzipien einer Welt an sich ableiten ließe. Vielmehr wird bei Kant ein auf intersubjektiv vertretbarer Allgemeinheit beruhendes Objektivitätskriterium bezüglich wissenschaftlicher Aussagen etabliert. Hierfür ist jedoch wiederum postulierte Prämisse, da er, durch den vertretenen Phänomenalismus, eine fraglose veritative Erkennbarkeit von bewusstsunabhängigen Sachverhalten leugnet und Erfahrungen als in ihrer Ordnung bewusstsunabhängig auffasst, dass jene die Bewusstseinsinhalte strukturierenden Anschauungsformen (Raum, Zeit) und Kategorien (sie sind hier nicht mehr selbst auch ontologisch verankerte, sondern Bewusstseinsinhalte bildende Konstitutionsprinzipien des Bewusstseins selbst) gattungsspezifisch identisch arbeiten und sich, von ihnen herkommend, einheitliche Kriterien der Rationalität gewinnen lassen, klärt man über die Antinomien erzeugenden Fallstricke der synthetischen Leistungen des Bewusstseins auf. Auch hier werden folglich allgemeine formale Prinzipien der Rationalität gewonnen, welche weiterhin denjenigen der aristotelischen Logik verwandt bleiben, sollten diese auch, durch den Phänomenalismus geleistet, ihrer auch ontologischen Konnotationen entkleidet werden. Man findet somit auch hier eher wieder unter einem Primat der theoretischen Reflexion ausgelegte formale Kriterien der Rationalität, die in ihrer Vereinseitigung auf die Fixierung rein wissenschaftlicher Objektivitätsmaßstäbe, wie gezeigt wurde, dazu führen, dass die ethische Dimension, jener das humane Leben betreffenden Fragen, ausgeschaltet wird, da sie die Annahme hypothetischer Größen erfordern, die in der Folge der Kritik eigentlich zu der Klasse paralogistischer Postulate gehören, jedoch für eine Vernünftigkeit sozialer Orientierungen in Zielrichtung von Interessen praktischer Philosophie präsumiert werden müssen, um den lebensalltäglichen Kalibrierungen selbstwertgesättigte Orientierung verleihen zu können. Auch hier setzen sich also einheitlich erhobene formale Prinzipien der Rationalität, sowohl für den Bereich des Theoretischen wie auch des Praktischen, durch, sollten diese Bereiche hierbei auch nicht mehr derart miteinander integriert zusammengebracht werden können, wie bei Aristoteles. Vielmehr treten hierdurch die Belange theoretisch wissenschaftlicher und praktisch ethischer Reflexion, schon in Richtung der Tendenz zum modernen Szientismus und zur Etablierung gesellschaftlicher Ausdifferenzierung von reflexiven Zuständigkeitssphären liegend, auseinander. Diese dissoziative Bewegung der Scheidung von einst zusammengehörigen Bereichen der Reflexion führte jedoch zu paradoxierenden Effekten bezüglich der Geltung von Reflexionsergebnissen beider Seiten. Insofern z.B. die wissenschaftliche Fixierung der Rationalität dazu führt, den Menschen als kausalbedingtes Objekt zu betrachten, werden über diese die Voraussetzungen dafür aufgegeben, jene als subjektspezifisch anzunehmenden, transzendentalen Anlagen noch vertreten zu können, unter welchen Wissenschaftssubjekten Rationalität, auch wenn es nur eine

---

<sup>325</sup> Natürlich ist sein direkter Gegner hierbei nicht Aristoteles sondern Theorien scholastisch metaphysischer Philosophie, welche im Grunde von theoretisch rationalisierten Vorstellungen der omnipräsenten Vernunft Gottes ausgehen. Vgl. zu Vernunftkonzepten der Scholastik, z.B. bei Anselm und Kants Kritik an ihr: Hindrichs, Gunnar (2008). *Das Absolute und das Subjekt*, Frankfurt am Main.

rein formale sein sollte, letztlich überhaupt in Anlagen und universalisierbarer Reichweite zugesprochen werden kann, verabsolutiert man die kausalwissenschaftliche Objektivierung des Subjektes auch auf den Bereich der Wissenschaftssubjekte. Ergebnisse praktischer Reflexion geraten hingegen in einen Strudel der Skepsis, da ihnen, insofern für sie gezeigt worden ist, dass sie nicht ohne die Setzung eigentlich unhaltbarer Annahmen auskommen können, kein Status wirklich objektiv überprüfbar und rationalen Wissens und somit ein kontrollierbarer Wahrheitsanspruch mehr zugesprochen werden kann.

Interessant ist ferner nun, dass sich diese dissoziative und Ambivalenzen entfaltende Tendenz darin ausgewirkt zu haben scheint, dass der universalisierte Legitimitätsstatus formaler Prinzipien reinen Denkens, in Folge der verwissenschaftlichten und objektivierenden Perspektive auf den Menschen, sich durch seine szientistische Psychologisierung in dem Maße relativiert zu haben scheint, dass von einigen diese Verfassung derart empfunden wurde, als würde daraufhin die Dignität von Erkenntnis im Allgemeinen auf dem Spiel stehen. Husserl ging z.B. abermals den Weg einer introspektionistischen Suche nach einem archimedischen Punkt der Erkenntnis, hob hierbei jedoch die Subjekt-Objekt-Spaltung im Kontext der Epoche auf und entwickelte eine Variante eines egologisch zum Totalen gehenden Idealismus. Dieser musste, um nicht im Solipsismus stecken zu bleiben, letztlich jedoch in nicht ganz sauberer Ableitung auf den ideierenden Prozess einer intermonadologischen Intersubjektivität rekurren, welcher die historisch objektive Approximationsbewegung einer kollektivierenden Erkenntnis generell geltender Kriterien und Wertgesichtspunkte zulässt, hierbei jedoch Tendenzen der kulturellen Sinnsynthese nicht ausschließt, welche das Sozialethische als philosophischen Erkenntnisgegenstand letztlich wieder mit einbegreifen. Frege musste hingegen, damit er die Geltung von Idealwissenschaften (wie die der Mathematik) gegen die Relativierungen durch den Psychologismus schützen konnte, eine quasi-korrespondenztheoretische Position der strukturhomologen Entsprechung konstitutiver Prinzipien realer Sachverhalte mit solchen logisch reinen Denkens annehmen, wobei ihm die analytische Herausarbeitung von Kriterien idealsprachlicher Lauterkeit, welche ihm diese Korrespondenz für die Erkenntnis zu gewährleisten versprochen, zu einer sprachanalytisch transzendentalphilosophischen Aufgabe wurde. Beide Versuch der Restitution einer alterwürdigen Dignität der Erkenntnis und ihren Hintergrundüberzeugungen fielen jedoch Fortführungsbewegungen dieser Denkansetze zum Opfer, welche an ihnen die Unhaltbarkeit metaphysisch spekulativ identitätsphilosophischer Tendenzen aufzeigten, welchen sie ja gerade im Anspruch auf eine maximale Rationalität der fundamentalen Begründung zu entgehen versuchten. Die Weiterführungen leiteten zu Denkmodi über, die zwischen Auffassungen dessen, was theoretisch die Bedeutung des Allgemeinen und des Besonderen trägt, Verzerrungen erzeugten.

Im Kontext der Strömungsentwicklung phänomenologischer Philosophie konnte durch die Hinwendung zum Ansatz Heideggers gezeigt werden, dass sein Subjektverständnis die transzendentalphilosophische Kalibrierung Husserls ablegte und zu einem Ausgangspunkt im Denken des innerhalb konkret historischer Verhältnisse daseienden Subjektes führt. Auch wenn hierbei die fundamentalontologischen Kategorien des Daseins in philosophischer Manner als existenzphilosophisch transzendental allgemeingültige von Heidegger in Erscheinung gebracht werden, sind diese nicht weiterhin auch solche, welche einen Primat der Geltung formallogischer Rationalität vor demjenigen behauptete, welcher sich aus den konkret existenziellen Umständen eines Subjektes innerhalb des Gewordenseins konkret historisch ent-

standener Sozial- und Kulturfigurationen heraus ergeben, zu denen es im vorwiegenden Verhältnis seiner praktischen Sorge steht. Hier liegt das Zentrum, aus dem heraus sich philosophisch evaluierende Blickpunkte ergeben, nicht mehr im Modus einer Legitimitätsprotektion einer primär in formalkonstruktive Richtung gehenden Rationalität generalisierender Systematisierung, sondern geht aus der ausgelegten Dialektik von konkreten Existenztendenzen und sich in ihnen bildenden -formaten hervor, welche aus den zweiseitigen Tendenzen von Ausprägungen zur Eigentlichkeit und zur Uneigentlichkeit möglichen Daseins hin destilliert wurden. Hiermit, so könnte man sagen, erhalten objektivierte Formdeterminationen von Rationalität den Charakter eines historischen Apriori für Subjekte im jeweiligen Zustand ihrer Geworfenheit in eine kulturspezifische Mitwelt, die jedoch in ihren Welt universalisiert auslegenden Tendenzen, bezogen auf das existenziell primär praktisch orientierte Dasein konkreter Subjekte, zur Etablierung uneigentlicher Daseinsweisen beitragen können, wenn sie über bestimmte Typen der Weltbegegnung diktatorisch verfügt werden und keinen Weg zur sinnvermittelnden Erschlossenheit von Welt für das Subjekt bereiten.

Egal, wie man zur Heideggerschen Variante dieser vehementen Wende phänomenologischen Denkens in ein stark existenzphilosophisches Gewandt auch stehen mag, was diese anzeigt ist, dass sich in ihrer Bewegung eine Perspektive entfaltet, welche eine eindeutige und elementare Verlagerung gegenüber einer zu großen Teilen auf den Status formaler Akkuratess beharrenden Philosophie bedeutet. Sowohl verliert hier das philosophisch epistemologische Primat theoretischer und formaler Rationalität an Gewicht gegenüber Blickpunkten auf Vernünftigkeitaspekte, die aus Kriterien eines als in unmittelbarer Praxis heraus gelingend erscheinenden Daseins gewonnen werden. Das philosophisch Konstatierbare allgemeiner Reichweite liegt hier in Aussagen, welche die konkreten Daseinsformen existierender Subjekte und ihre jeweilige Eingebundenheit in/ und Bedingtheit durch soziale und kulturelle Verhältnisse in analytischer Auslegung betreffen und noch stärker zu einer Subjektivierung evaluativ-existenzialistischer Maßstäbe führt als bei Husserl. Dies hat mit einer Verschiebung in der geschichtsphilosophischen Wahrnehmung der Erkenntnisgeschichte zu tun, welche zwar im Denken beider erwähnten Vertreter der Phänomenologie präsent ist, jedoch in der existenzphilosophischen Verarbeitung Heideggers zu einer stärkeren Abweichung von Merkmalen klassischer Erkenntnisauffassung geleitet.

Galt z.B. für Kant die Entwicklung in der selbstreflexiven Kritik von Erkenntnisleistungen mehr oder weniger noch als rationaler Fortschrittsprozess, dem er selbst etwas sublimierend beizusteuern hat, so verbinden Husserl und Heidegger mit ihm mehr den konstanten Verfall einer noch sinnhaften und vernünftigen Erkenntniskalibrierung, die gerade nach den dissoziierenden Effekten der Erkenntniskritik jede Dimension vernünftiger Erkenntnislegitimation verloren hat. Husserl, so deutet es zumindest der Autor der vorliegenden Arbeit, geht mehr den Weg einer versuchten Aufhebung der dissoziativen Effekte, indem er einerseits primär versuchte, die objektive Geltung formaler Kriterien gegen szientistische Relativierungstendenzen zu schützen, und andererseits wiederum, die Konsequenz eines Verlustes der weltanschaulich sinnintegrierenden Dimension von Erkenntnisbeiträgen, welche in der Ebene natürlicher Anschauung für Husserl immer aktiv ist, aufzuheben, welche mit einer reduktiven Konzentration auf die rein formale Justierung verbunden gesehen werden kann, letztlich jedoch gar bis an eine Grenze reicht, ab der sie sich noch selbst, in ihrer Konsequenz einer hierdurch ausgelösten objektivierenden Psychologisierung transzendentaler Erkenntnisleistungen,

jede wirklich universale Geltung absprechen muss. Er rekurriert hierbei auf eine Erkenntnis- und Vernunftidee und versucht dieser erneut Dignität zu verleihen, die mehr in der Richtung z.B. Hegels liegend zu verorten wäre. Es geht mehr darum ein Erkenntnisbild zu restituieren, nach welchem die Menschheit einen quasi-organischen Prozess ihrer kollektiven Selbstkonstitution zur vernünftigen Einheit hin zurückzugewinnen vermag. Nur ist Husserls Geschichtsauffassung hierbei nicht ein den Werdensprozess der Erkenntnisbewegungen prinzipiell affirmierendes (wie eben z.B. bei Hegel)<sup>326</sup>, sondern eines, welches von Tendenzen des Verlustes sinnintegrativer Dimensionen vernunftorientierter Erkenntnis im historischen Werdegang der Erkenntnisentwicklung ausgeht. Dennoch bestehen die philosophischen Verankerungspunkte der Erkenntnisperspektive hier noch stärker in der Protektion der traditionellen Geltung der intersubjektiv tragfähigen Objektivität allgemeiner Werte und Kriterien, die sich historisch für die Bereiche theoretischer und praktischer Reflexion herauskristallisierten, nur das Husserl versucht, die von ihm gesehene Tendenz ihrer geschichtlichen Dissoziation aufzuheben und wieder in den Zustand einer sinnintegrativen Richtung der Vernunftkenntnis zurückzubringen. Heideggers Gesichtsfeld der Überwindung von als negativ empfundenen Entwicklung der Kulturgeschichte geht hingegen mehr in die Richtung einer Besinnung auf ein ihm ursprünglich praktisch vernünftig erscheinendes Verhältnis des daseinenden Subjektes zur Welt, wobei diese immer eine ist, die nicht in der Neutralität einer Welt an sich aufzufassen ist, sondern immer eine solche, die durch vormalige Kulturleistungen einen seiner eigenen Existenz sinnstiftenden Verweisungszusammenhang von schon Ausgelegtem bildet, in dem ihm Welt als Bewandtniskontext seines besorgenden Daseins unerschüttert erschlossen sein kann. Nun kann man diese Perspektive im Sinne einerseits eines starken Determinismus und andererseits eines starken Kulturrelativismus lesen. Hierbei trifft die zweite Einschätzung, was die in der Historie identifizierbaren theoretischen Auslegungen von Weltbezügen und ihre kulturspezifische soziale Institutionalisierung angeht, auch sicherlich weitestgehend zu. Bezüglich der ersten Einschätzung gibt es hingegen subtile Verschiebungen in Folge des philosophischen Anspruchs Heideggers zu bemerken, die sich auf die erste auswirken. So steht Heideggers Daseinsanalyse unter einer dialektisch angelegten Perspektive auf das Wechselspiel von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit eines daseinenden Subjektes, dessen tendenzielle Ausrichtung durch den Charakter der jeweiligen sozialen Gegebenheiten mit bedingt wird. Eine existenziell vernünftige Daseinsform ist eine solche, dem Welt in Eigentlichkeit einer selbsttätigen Erschlossenheit zur Gegebenheit kommt. Und das dieser existenziell ausgelegte Modus nun einer ist, der, bezogen auf die Ausrichtung praktisch sinnhafter Vernünftigkeit der eigenen Existenz, eine in der Philosophiegeschichte ausweisbare Dignität besitzt, insofern hiermit eine Ursprünglichkeit eines gelingenden subjektiven Weltbezugs attribuiert wird, zeichnet die ins Universelle gehenden Ansprüche der Heideggerschen Daseinsanalyse aus. Jeder Daseinsform, die nicht ihre Tendenz der Eigentlichkeit in ihrer Erschlossenheit von Welt findet, und jeder gesellschaftlichen Verfasstheit, welche eine solche qua ihrer Auflagen in Zustände der Uneigentlichkeit manövriert, ist gemäß den in Universalität ausgelegten Ansprüchen an ein gelingendes Dasein, mit Skepsis zu begegnen. Weil Heidegger, im Vergleich

---

<sup>326</sup> Vgl. zu Ähnlichkeiten und Unterschieden zwischen Husserl und Hegel wie auch der Tatsache, dass Husserls phänomenologische Perspektive sich nicht in einem direkten Ableitungsverhältnis zur Hegelschen bestimmen lässt, auch wenn der gemeinsame Wortlaut dies nahelegen könnte, und der allgemeinen Ideengeschichte des Phänomenologiebegriffs die Einleitung Wolfgang Bonsiepens zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*: Hegel, G. W. F. (2006). *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg. S. IX-LXV.

mit Husserl, direkt von Fragen der praktischen Qualifikation einer Interpretation gelingenden Daseins ausgeht und nicht ins transzendentalphilosophische driftet, bekommen seine Ergebnisse eine mehr praxisphilosophische Schlagseite und die bei Husserl noch stärkere Verteidigung auch formaler Gütekriterien zur Bildung intersubjektiv tragfähig sinnvermittelter Erkenntnis gerät vehementer ins Abseits. Hier kann man also schon die Entfaltung einer Tendenz des philosophischen Denkens erleben, welche das Allgemeine stärker unter dem Primat eines vorauszusetzenden, das Wesenhafte konkret menschlichen Daseins auslegenden Verständnisses vornimmt, wobei die Relevanz des Formallogischen abnimmt. Dies führt dann mehr zu einer Akzeptanz des Besonderen und des kulturell Pluralen, also schon in die Richtung des postmodernen Denkens, wobei hier allerdings der kritisch philosophische Stachel erhalten bleibt, weil alles Bestehende an den Universalität beanspruchenden Ergebnissen der Daseinsanalyse gemessen wird, was in philosophischer Reichweite nunmehr eher in eine ethisch konnotierte Bewertungshaltung umschlägt, als in eine solche, die vorwiegend aufs Formale gehende Kritik vorbringt, und dennoch nicht in die Bahnen eines maximalen, das sozial Gegebene in seiner historischen Kontingenz objektivierenden Kulturrelativismus gerät.

Aus der philosophischen Bewegung der Phänomenologie heraus liegen hier also schon Ursachen vor, die in Richtung einer Soziologisierung der Erkenntnisfrage weisen und unter der Verschiebung vom Primat des Formalen hin zu dem des Praktischen stehend, die epistemologischen Reflexionsvoraussetzung neu veranlassen, weil ihr Zentrum nun stärker in die Aufklärung von Kategorien des Bereiches sozialen Daseins transponiert wird [wie es in der Soziologie unmittelbarer aber hintergründiger über die Entwicklung der relationalen Konzepte zum Ausdruck kommt: vgl. Punkt c) des ersten Hauptteiles der vorliegenden Arbeit].

Ähnliche Verschiebungen konnten nun auch für die Strömung der sprachanalytischen Philosophie nachgezeichnet werden. Ging es in ihr auch mehr um die Protektion nur des Status der formallogisch universalen Geltung der Ordnungsleistungen von Funktionen reinen Denkens zur Gewinnung objektiver Erkenntnis, wohingegen für Husserl ferner die rückgewinnende Reanimation der sinnvermittelnden Dimension von vernünftiger Erkenntnis im Zentrum seiner Anstrengungen relevant blieb, so fanden hier dennoch ähnliche Transpositionen des Primates vom Theoretischen zum Praktischen hin statt. Die performanztheoretische Richtung, welche hier exemplarisch anhand der Theorien von Searle und Austin rekapituliert wurden, verliert dem ersten Augenschein nach, grob gesagt, jeden direkten Bezug zu einer Vernunftperspektive wie auch zu einer eingeschränkteren Perspektive auf formale Rationalität. Insofern hier die Soziales konstituierende und durch Soziales determinierte Handlungsdimension des Sprachgeschehens betrachtet wird, wird indirekt markiert, dass in Sprachformen niedergelegte Rationalitätstypen selbst nur kontingente Varianten sozialer Institutionalisierungsprozesse sein könnten, die dem Aufbau einer in bestimmter Weise geordneten Sozialwelt dienen und Voraussetzungen einer solchen entstammen. Hiermit wird die idealisierte Universalität der formalen Kriterien der sprachanalytischen Philosophie radikal in Frage gestellt und eigentlich ein potenzieller Bezug auf Vernunft in Andeutung gebracht, wie er sich vielleicht bei der Phänomenologie wiederfinden lassen könnte. Damit ist gemeint, dass Sozialwelten ihre potenzielle Vernunft sättigung dadurch finden, dass für die in ihnen lebenden Akteure kollektiv erzeugte Ordnungsstrukturen als konsistent und somit sinnhaft erscheinen. Allerdings steckt in der performanztheoretischen Perspektive ein Relativismus verborgen, der sich in den hier behandelten Ansätzen der Phänomenologie nicht direkt wiederfinden lässt



(außer eventuell bei Heidegger), weil es in ihr eine unmittelbare Akzeptanz der in Sprachspielen aufgehobenen Sonderwelten gibt und eine Suche nach Möglichkeiten eines intersubjektiv Widersprüche überwindenden Aufbaus einer Sozialwelt nicht im Zentrum steht.

Kann man nun diesem Verständnis einer Entwicklung von Vernunftkonzeptionen folgend nicht nur nachweisen, dass Vernunftkonzeptionen historisch betrachtet einem Wandel unterliegen, sondern dass dieser darüber hinaus noch nicht einmal selbst Kriterien der Rationalität folgt, also einen stringenten Fortschritt der Erkenntnis bedeutet, wie es beispielsweise das Konzept der Ideengeschichte nahe legt, so ist man in die Lage versetzt, aufgrund der Mannigfaltigkeit und historischen Kontingenz der Vernunftkonzeptionen, das Einheitsdenken der Vernunftgläubigen selbst als ein die Realität verfehlendes Geschäft der Skepsis auszuliefern. Dieser Ansatz würde einer Metakritik der Vernunft gleichkommen, welche anhand der historischen Unstetigkeit der mit dem Vernunftanspruch verbundenen und zahlreich distinkten Projekte deren illusorischen Charakter aufspürt. Von einem solchen Versuch, so vermeint zumindest der Autor, legen die Werke Foucaults bemerkenswertes Zeugnis ab. Mit dem Buch *Wahnsinn und Gesellschaft*<sup>327</sup> scheint beispielsweise genau diese Strategie eingelöst zu werden. Foucault zeigt in ihm nicht nur, dass verschiedene Vernunftkonzepte – er betrachtet in

---

<sup>327</sup> Vgl. Foucault, Michel (1973). *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt am Main. Ohne hier groß auf Einzelheiten des Buches eingehen zu müssen, liefert es anhand einer Geschichte des Wahnsinns, die vom Ende des Mittelalters, über die Renaissance und Klassik bis zur Moderne von Foucault überaus feingliedrig nachvollzogen wird, einen Nachweis dafür, dass sein Weg von dem Status einer transformierten Todessymbolik, die er von der verschwundenen Lepra übernahm und die zur „Frage der Nichtigkeit der Existenz“ (vgl. ebd. S.34) sublimer wurde, bis zu dem einer therapierbaren Krankheit, kein aus rationalen Gründen hervorgehender war. Foucault rekonstruiert die Geschichte des Wahnsinns vielmehr dadurch, dass er historische Formationen oder Konstellationen identifiziert, welche den Raum für mögliche Entwicklungen entfalteten, in denen jedoch, aufgrund eines zufälligen Zusammenspiels ihrer Elemente, eine bestimmte Entwicklung eingeschlagen wurde. Man erlebt, wie sich die Auffassung des Wahnsinns, von der Vorstellung einer alle menschliche Erkenntnis überbietenden göttlichen Weisheit aus, als eine „Bezugsform der Vernunft“, als die eine Seite eines reziproken Verhältnisses Wahnsinn/Vernunft (vgl. ebd. S. 51-58), zu dem mit Descartes einhergehenden eines Oppositionsverhältnisses in der Klassik wandelt (vgl. ebd. S. 68-71) und damit die Internierung, die institutionalisierte Ausgrenzung aus dem Bereich staatlicher und vernünftiger Ordnung eintritt nimmt in die Geschichte des Wahnsinns. Aufgrund jener mit der Klassik eingeleiteten Dominanz des Vernunftglaubens, wird der Wahnsinn lediglich nur als der Gegensatz zur Vernunft, als ihre Negation begriffen, weswegen er auch mit allem Vernunftwidrigen zusammenfällt und nicht in seiner Individualität zum Thema werden konnte (vgl. ebd. 176- 181). Im Zuge dieser Entwicklung fällt der Wahnsinnige mit den Armen, Obdachlosen und Kriminellen zusammen unter eine Klasse, die alles unter sich subsumiert, was in naturalisierter Form als Unvernunft auftritt und moralischen Verfall impliziert: „Man suchte die krankhaften Formen des Wahnsinns und fand nichts anderes als die Deformationen des moralischen Lebens“ (vgl. ebd. 186-193). Man erfährt, dass der therapeutische Umgang später mit dem Wahnsinn aus einer seltsamen Verschwisterung von rechtlichen, moralischen und ökonomischen Problemen hervor gegangen ist. Beispielsweise machte das gesteigerte ökonomische Interesse des herrschenden Wirtschaftssystems an Profit es notwendig, die Internierten als verschwendete Ressource zu begreifen, welche es galt wieder nutzbar zu machen. Ferner bedurfte das Recht Informationen, die es ihr erlaubten vorgetäuschte Geisteskrankheit von wirklicher zu scheiden. Hierdurch trat die Entwicklung von Strategien der Resozialisierung Straffälliger und Heilung Wahnsinniger auf den Plan, welche eine wissenschaftliche Beschäftigung mit der Geisteskrankheit beförderten und den Wahnsinn als eigenständiges Themengebiet überhaupt auftreten lies. Trotz der kurzen und wahrscheinlich wegen ihrer gestraften Form nicht ganz originalgetreuen Exkursion in das Werk *Wahnsinn und Gesellschaft* müsste es anschaulich geworden sein, dass die Geschichte des Wahnsinns im Sinne Foucaults nicht von einer stringenten Weiterentwicklung einer der Objektivität verpflichteten Erkenntnis abhing, sondern von historischen Altlasten, konkreten Interesselagen, kurz: von der sozialen Situation. Das sich um ein bestimmtes Phänomen gruppierende Wissen ist demnach nicht als gezieltes Produkt einer rätlichen und selbstkritischen Wahrheitssuche zu deuten, sondern als der zufällige Effekt von Interferenzen, die sich aus den Transformationen verschiedenster sozialer Praktiken, Interessen und tradiertter Wissenskomplexe heraus zu einer mehr zufälligen und temporär stabilen Übereinstimmung verdichteten. Aber hierzu später noch Weiteres.

*Wahnsinn und Gesellschaft* den Übergang der noch an die unfassbare göttliche Weisheit geknüpften Vernunftkonzeption, zu derjenigen einer dem menschlichen Subjekt inhärenten Vernunft – differente Bezüge zu ein und demselben Thema befördern, sondern ferner dass solche Übergänge selbst keinem vollkommen auf Rationalität gegründetem und von ihr aus rekonstruierbarem Muster folgen. Solche Entwicklungen scheinen vielmehr einer geschichtlichen Zufälligkeit und Sprunghaftigkeit verhaftet gedacht werden zu müssen.<sup>328</sup>

## 2. Annihilationstendenzen der traditionellen Erkenntnisgeltung: Michel Foucault

### a) Foucaults Vernunftkritik in seiner archäologischen Phase

Diese Auffassung geschichtlich diskontinuierlicher Entwicklungen, drückt sich insgesamt in Foucaults archäologischer und diskursanalytischer Phase aus, welche zu einem späteren Zeitpunkt durch die stärkere Einbeziehung der Macht als einen die Diskurse einbegreifenden und ihnen übergeordneten Faktor eine Veränderung erfährt. Diskurs wird hierbei als Beziehung zwischen Sprache und Denken verstanden, in welcher der Sprache der Primat zukommt. Dies gilt insofern die Sprache eine das Denken in besonderer Weise determinierende Wirkung aufweist und dadurch den Möglichkeitsbereiche der Aussagen präformiert.<sup>329</sup>

Nicht das Denken bestimmt von einer autonomen und unberührten Position aus die Referenz von Signifikant und Signifikat, wodurch nicht mehr das singuläre Subjekt der rationale Urheber oder „Autor“ einer Sinnsetzung wäre.<sup>330</sup> Vielmehr geht die Sprache, welche als

---

<sup>328</sup> Insofern weist das Werk Foucault Parallelen zur wissenschaftstheoretischen Theorie Kuhns auf, der die Wissenschaft in einen brüchigen Prozess von sprunghaften Paradigmenwechseln verstrickt sieht. Vgl. Kuhn, Thomas S. (1976). *Die Strukturen wissenschaftlicher Revolution*, Frankfurt am Main.

<sup>329</sup> Aussagen stehen bei Foucault in einem schwer nachvollziehbarem Netz von sich gegenseitig stabilisierenden Beziehungen, das eine gewisse Abgestimmtheit von Aussagen innerhalb eines Diskursfeldes ermöglicht. Diese Schnittstellen, welche sich spielerisch innerhalb eines Diskurses zu ereignen scheinen, gewährleisten die temporäre Angemessenheit einer Aussage innerhalb eines Diskurszusammenhangs oder Feldes, wodurch die Illusion eines rationalen Wissenskomplexes aufkommt. Die Aussage ist „mit einem »Referential« verbunden, das nicht aus »Dingen«, »Fakten«, »Realitäten« oder »Wesen« konstituiert wird, sondern von Möglichkeitensgesetzen, von Existenzregeln für die Gegenstände die darin genannt, bezeichnet oder beschrieben werden, für die Relationen, die darin bekräftigt oder verneint werden. Das Referential der Aussage bildet den Ort, die Bedingung, das Feld des Auftauchens, die Differenzierungsinstanz der Individuen oder der Gegenstände, der Zustände der Dinge und der Relationen, die durch die Aussage selbst ins Spiel gebracht werden; es definiert die Möglichkeit des Auftauchens und der Abgrenzung dessen, was dem Satz seinen Sinn, der Proposition ihren Wahrheitswert gibt.“ Vgl. Foucault, Michel (1981). *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main. S. 133.

<sup>330</sup> Anhand des Themas der Autorenschaft problematisiert Foucault den Status eines schöpferischen Subjektes, welches aus einer unbeeinträchtigten Position heraus dazu befähigt wäre, aus sich selbst Sinn zu schöpfen und diesen zu vertextlichen. Der Autor erscheint hier in einen ihn determinierenden Diskurszusammenhang zu fallen, welcher ihm den Möglichkeitsspielraum für Aussagen immer schon vorgibt. Die im Diskurszusammenhang sich eher zufällig verfestigt habenden Regelmäßigkeiten mit temporärer Konsistenz, liefern die Voraussetzungen und stecken den Raum ab, in dem ein Autor überhaupt Aussagen zu treffen vermag. Das Produkt der Autorenschaft ist insofern nicht Effekt einer individuellen Einbringung und Originalität des Gedankens, als vielmehr derjenige des Diskurszusammenhangs selbst, welcher die Standorte, von denen adäquat erscheinende Äußerungen aus getätigt werden könne, immer schon vorgibt: „Eine Formulierung als Aussage zu beschreiben besteht nicht

ein von allen Sprechenden konstituierter Zusammenhang verstanden wird und dadurch den Status einer emergenten Entität erwirbt, dem Denken voraus und legt seine Bedingungen fest.<sup>331</sup> Gleichzeitig ist jedoch jedes Sprechen auch Effekt eines in der inkorporierten Sprache stattfindenden Denkens, welches wiederum die Raster zu verschieben vermag, in denen zukünftige Aussagen angetroffen werden können. Dies geschieht, indem sich mit jedem Denken Werte, Prinzipien, kurz anleitende Vorstellungen verbinden, die ihm einerseits vorgegeben sind und andererseits aus ihm selbst alteriert hervorgehen können und sich in die Sprache dergestalt einschreiben können, dass sie die Möglichkeiten des Sagbaren begrenzen und dadurch weiterführend organisiertes und orientiertes Denken wiederum in neuer Form ermöglichen.

In jedem Sprachzusammenhang, innerhalb dessen ein Subjekt seine Sozialisation erfährt, ist eine sein Denken kanalisierende anonyme Determination, durch die mit ihm gegebenen Werte und Prinzipien, folglich immer schon präsent, wie aber auch dem Denken ein Spielraum eigen zu sein scheint, der diese Determination zu verändern vermag, wodurch die Sprache selbst transformiert und zur veränderten Voraussetzung für weiteres Denken wird. Dieser Spielraum des Denkens ist allerdings nicht als einer zu begreifen, den das Subjekt bewusst, aufgrund einer konkreten intentionalen Beziehung ergreifen würde, sondern stets lediglich ein solcher, der auf eine gewisse Unabgeschlossenheit des Diskurses deutet. Nie kann eine in ihm aufkommende Regelmäßigkeit die Gewähr dafür tragen, dass aus ihr nicht Aussagen generiert werden, welche zu einer Veränderung der regelnden Momente und Übereinstimmungen selbst beitragen würden, indem diese neue Übereinstimmungen finden. Es scheint sich hier um die Vorstellung eines Wechselspiels von Sprache und Denken zu handeln, ohne dass dabei dessen Elemente von getrennten und hermetisch geschützten Sphären aus operierten. Sie erleben ihre gegenseitige Abhängigkeit und reziproke Einwirkung aufeinander im Einheitsmedium des Diskurses.<sup>332</sup>

Hiermit führt jedweder ergriffene Sinn seine eigene Brüchigkeit mit sich und kann innerhalb des Stromes von Diskursen seine Transformation erfahren, wie es die Geschichte des Wahnsinns beispielhaft belegt. Sinn ist nicht mehr von der vermeinten Wahrheit einer errungenen Erkenntnis herkommend zu begreifen, sondern lediglich noch als Effekt eines sich stabilisierenden Realitätsbezuges, welcher sich darin ausdrückt, dass das vermeintlich Erkannnte und Ausgesagte einer bestimmten Systematik zu gehorchen scheint, die als Wissen auf-

---

darin, die Beziehung zwischen dem Autor und dem, was er gesagt hat (...) zu analysieren; sondern darin, zu bestimmen, welche Position jedes Individuum einnehmen kann und muß, um ihr Subjekt zu sein.“ Vgl. Foucault, Michel (1981). *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main. S. 139.

<sup>331</sup> Dieses Sprachverständnis eröffnet sich einem auch damit, dass bei Foucault „nicht die Souveränität eines ersten Diskurses, sondern die Tatsache, dass wir vor dem geringsten gesprochenen Wort bereits durch die Sprache beherrscht und von ihr durchdrungen sind“, im Zentrum steht. Es geht ihm um die „Sprache in ihrem rohen Sein“. Vgl. Foucault, Michel (1974). *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main. S. 364.

<sup>332</sup> Weder wird von Foucault also eine logoszentrierte Sprachauffassung vertreten, welche die Sprache in Art einer Universalgrammatik als Idealität konzipiert, von der die intersubjektiv stattfindende Kommunikation lediglich ihre unvollkommene Realisierung darstellt, noch wird das Sprechen von vernünftigen und bewussten Subjekten ausgehend vorgestellt. Bei Foucault scheint die Sprache eher als Medium anstatt als Form gedacht zu werden, in deren stetigem Fluss sich Einheitsmomente dadurch einstellen, dass sich Regelmäßigkeiten innerhalb des Sprachgeschehens ausbilden, welche es zeitweilig bestimmen, ohne dass dabei aber diese Regelmäßigkeiten der Sprache selbst oder den Sprechenden Subjekten angehören. Insofern scheint Foucaults Sprachverständnis Ähnlichkeit mit demjenigen Luhmanns aufzuweisen. Vgl. zur Sprachtheorie Luhmanns: Krämer, Sybille (2001). *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*, Frankfurt am Main. S. 154-173.

tritt.<sup>333</sup> Diese Fluktuation in den Sinnzusammenhängen, ihre innere Vibration, ist demzufolge jedoch keine, die mit einem ständigen Chaos einherginge. Auf merkwürdige Weise entdecken sie temporäre Stabilität in „Formationssystemen“, die eine Art geregelter Vernetzung zwischen relevanten Objekten und den Aussagen über sie innerhalb eines Diskursbereiches gewähren.<sup>334</sup> So kann in einem geregelten Diskurszusammenhang die Illusion aufkommen, seine Bündigkeit gründe in einer vernünftigen und rationalen Strukturierung des Wissens, die letztlich auf die Wahrheit des Erkannten deute. Tatsächlich ist diese Sicherheit der diskursiven „Formationssysteme“ aber eine stets gefährdete, da ein solches, nach Foucault immer ein verborgenes, ein lauerndes Potenzial zu seiner Verwerfung mit sich führt: „Hinter der sichtbaren Fassade des Systems nimmt man die reiche Ungewißheit der Unordnung an; und unter der dünnen Oberfläche des Diskurses vermutet man die ganze Masse zum Teil schweigenden Werdens: Ein ‚präsystematisches‘, das nicht zur Ordnung des Systems gehört; ein ‚prädiskursives‘, das zu einer wesentlichen Stummheit gehört. Diskurs und System dürfen sich demnach nur – und zwar verbunden – auf dem Grat dieser immensen Reserve produzieren.“<sup>335</sup>

Hier heraus ergibt sich eine Perspektive auf die Geschichte der menschlichen Erkenntnis, welche Wissen nicht mehr als etwas an Wahrheit gebundenes und das Subjekt der vermeintlichen Erkenntnis nicht länger als dessen Entdecker versteht, sondern Wissen lediglich noch als Konfiguration von Aussagen mit temporärem Zusammengehörigkeitsantlitz auffassen kann, die sich aufgrund eines eher probabilistischen Zusammenschießens mehrerer Aussagen innerhalb des Sprachgeschehen zu einem regelhaften Diskurs verdichten, von dem die Subjekte lediglich noch die Träger und nicht mehr dessen Urheber sind. Die zeitlich begrenzte Konsistenz von Diskursen ist dabei bedingt, durch bestimmte Stabilisationen zu einem Formationssystem. Ohne hier genauer auf die Prozesse und Aspekte einzugehen, die solch ein Formationssystem gestalten – genau hiermit beschäftigt sich Foucault in *Archäologie des Wissens* und *Die Ordnung der Dinge*<sup>336</sup> –, kann konstatiert werden, dass weder ein

---

<sup>333</sup> Das bedeutet hingegen nicht, dass ein Realitätsbezug als Korrespondenzbeziehung zwischen der Erkenntnis und den Dingen auftritt, sondern der Diskurs ist sehr wohl in der Verfassung produktiv, selbstständig Objekte zu schaffen. Er besitzt eine eigene schöpferische Kraft, die alles, die Objekte, Subjekte und die Aussagen über sie, in seinen Bann zieht. Der innerhalb eines Diskursfeldes vermeinte Realitätsbezug ist vielmehr als Illusion zu verstehen, welche sich daher ergibt, dass sich innerhalb des Diskurses Regelmäßigkeiten etablieren. Deleuze schildert diesen Sachverhalt dergestalt: „Im Fall einer Proposition unterstellen wir, daß sie einen Referenten besitzt. Das heißt, die Referenz oder die Intentionalität gilt als innere Konstante der Proposition, während der Sachverhalt, der sie zu erfüllen vermag (...), die äußere Variable darstellt. Mit der Aussage verhält es sich jedoch anders: sie besitzt ein »diskursives Objekt«, das keineswegs in einem intendierten Sachverhalt besteht, sondern sich im Gegenteil von der Aussage selbst herleitet.“ Vgl. Deleuz, Gilles (1992). *Foucault*, Frankfurt am Main. S. 18.

<sup>334</sup> Foucault beschreibt dies so: „Unter Formationssystem muß man also ein komplexes Bündel von Beziehungen verstehen, die als Regeln funktionieren: Es schreibt das vor, was in einer diskursiven Praxis in Beziehung gesetzt werden muss, damit sie diese oder jene Äußerung zum Zug bringt, damit sie diesen oder jenen Begriff benutzt, damit sie diese oder jene Strategie organisiert. Ein Formationssystem in seiner besonderen Individualität zu definieren, heißt also, einen Diskurs oder eine Gruppe von Aussagen durch die Regelmäßigkeit einer Praxis zu charakterisieren.“ Vgl. Foucault, Michel (1981). *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main. S. 108.

<sup>335</sup> Vgl. ebd. S. 111.

<sup>336</sup> Genau diese diskursiven Verdichtungsprozesse, aus denen Diskursstrukturen oder gar ganze epistemologische und epochenspezifische Stile hervorgehen, deren Flüchtigkeit jedoch nie übersehen, sondern immer schon in ihnen selbst angelegt mitgedacht wird, betrachtet Foucault in *Die Ordnung der Dinge* und in *Archäologie des Wissens*, wobei jedoch eine Differenz im Auflösungsgrad, im betrachteten Frequenzbereich, in der Feinheit des zu entwickelnden Analyseinstrumentes zwischen diesen beiden Werken konstatiert werden muss. Die *Archäolo-*

abstrakt gefasstes Subjekt<sup>337</sup>, noch eine entweder irgendwo verortete substanzielle Struktur<sup>338</sup> oder eine historische Gesetzmäßigkeit<sup>339</sup> für die temporäre Konsistenz eines Diskurses zur Verantwortung gezogen werden kann. Jede Stabilisation ist, einem bekannten Diktum Foucaults nach, dem „Sein der Sprache“ verhaftet, dass eben als ein ständiger, manchmal sprunghafter Wandel zu verstehen ist und welches die Voraussetzungen seiner Veränderung innerhalb seiner selbst schafft, ohne das damit ein gerichtetes, ein mit Entelechie ausgestattetes Werden impliziert wäre. Es handelt sich bei den Veränderungen vielmehr um ein bloßes Geschehen, in dem Ereignisse auftreten, die nicht monokausalen Zusammenhang mit ihnen vorausgehenden Geschehnissen aufweisen müssen und daraufhin eine rational nachvollziehbare Ereigniskette zu bilden hätten.<sup>340</sup>

Insofern hiermit jedes der beiden korrelativen Kriterien, anhand dessen sich die Konsistenz eines Vernunftkonzepts bemisst, ihren Möglichkeiten nach von Foucault in Abrede gestellt wird, tritt seine global angelegte Vernunftkritik in Erscheinung. Einerseits wird die Einheit oder zumindest die als rational und fortschrittlich aufgefasste Abfolge der Erkenntnis und des Wissens problematisiert, was sich gerade in Foucaults Abgrenzung seiner archäologischen Methode zu derjenigen der ideengeschichtlichen bekundet.<sup>341</sup> Andererseits findet die

---

*gie des Wissens* richtet sich stärker auf die Komprimierungsmomente einzelner Diskursbereiche oder Formations-systeme, in welchen Aussagen eine Art Familienähnlichkeit aufzuweisen scheinen, die es ihnen gestattet, durch Beziehungen der Ähnlichkeit und der Schnittmenge Regelmäßigkeit und ein Milieu zu etablieren. Dazu sind Formierungen auf verschiedenen Ebenen von Nöten, welche sich zu einem Formationssystem verknüpfen, in einem solchen zusammenschießen und letztlich die nicht-diskursive Ebene der Institutionen, politischen Strategien usw., kurz der organisierten Praktiken prägen. Foucault benennt hierfür verschiedene Formationen: die Formation der Aussagemodalitäten, die Formation der Begriffe, die Formation der Gegenstände, die Formation der Strategien. In *Die Ordnung der Dinge* interessiert sich Foucault für ein größeres Frequenzspektrum. Er untersucht hier, wodurch es geschieht, dass sich zu verschiedenen Epochen besondere epistemologische Stile durchsetzen, die er mit dem Begriffen *Episteme* oder *historisches Apriorie* zu bezeichnen sucht. Es geht um die Entstehung epistemologischer und wissenschaftlicher Verfahrensweisen, welche dem ganzen Zusammenspiel von Diskursen einer Epoche eine innere Einheit zu verleihen scheinen. So unterscheidet er in *Die Ordnung der Dinge* drei epistemologische Stile: Ähnlichkeit, Repräsentation, Anthropologismus (auch Analytik der Endlichkeit). Der entscheidende Punkt ist hierbei, dass die diesen verschiedenen epistemologischen Modellen zugrunde liegenden Prinzipien und Methoden nie aus den Anstrengungen besonderer Individuen hervorgingen und somit einer von ihnen ausgehenden Stiftung zuerkannt werden können, sondern dass die Diskurse Aussagen beförderten, welche durch ein neuartiges Zusammenschießen die Möglichkeiten für das Auftauchen neuer Themenfelder bereiteten, auf denen gründend, eine neue Rationalisierung und Zielrichtung der Wissenschaften und der Erkenntnis nachgebildet wurden. Alles wird folglich an eine zufällige Prozesshaftigkeit der Diskurse rückgebunden, die das Aufbrechen auftauchender Regelmäßigkeiten immer auch beinhaltet.

<sup>337</sup> Das wäre eine cartesianische Variante, welche einem ahistorisch auftretenden transzendentalen Subjekt die Dominanz im Erkenntnisprozess zuschreibt.

<sup>338</sup> Dazu kann man die Versuche des Strukturalismus zählen.

<sup>339</sup> Dies beispielsweise die Variante Hegels, der alle Geschichtlichkeit, der dialektischen Gesetzmäßigkeit folgend, in einen teleologischen Prozess aufzulösen versuchte.

<sup>340</sup> Genau in dieser Auffassung veranschaulicht sich Foucaults archäologische Methode. Sie sucht nicht mehr nach dem inneren und hintergründig vermeinten Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung, sondern versucht an ihrer Oberfläche die Brüche und besonderen unvermittelt auftretenden Ereignisse ausfindig zu machen, die auf das Aufkommen von Neuem deuten. Dadurch beschäftigt sich die Archäologie nicht mit großen sich durchhaltenden Themen, welche sich über den Geschichtlichen Wandel hinweg aufrechterhalten und sich aufgrund rationaler Erwägungen sublimieren. Er sucht vielmehr das Singuläre, das Neue, er sucht nach dem Ereignis, das den Bruch ankündigt und zum Entstehen einer neuen Formation, einem neuen Sediment führte, indem sich anderes mit ihm zu verschwistern vermochte, um neue Regelmäßigkeit zu finden. Somit deutet jedwedes Novum, jedes historische Erscheinen eines neuen Diskurs, einer neuen Praktik, eines neuen Gegenstandsbereich auf die Formierung eines neuen Gleichgewichtes oder Regelmäßigkeit, ähnlich den sichtbaren Aufschichtungen Sedimentsformationen.

<sup>341</sup> Vgl. hierzu ebd. S. 193-201.

Vorstellung eines abstrakt gefassten Subjektes, in dem alle Voraussetzung für einen vernünftigen Gang der Erkenntnis transzendental angelegt wären und dadurch mit einer apriorischen Sicherheit einhergeht, ihre Revokation. Die Subjekte sind nichts weiter als das Material oder die Ressource, welche das Nährmedium für die über sie gebietende Sprache bildet, nichts weiter als ihre Träger und das Sein der Sprache geht emergent aus dem Sprachgeschehen, welches zwischen seinen Trägern stattfindet und sich zu Grenzen des Sagbaren setzenden Diskursen kondensiert, hervor.

Daher kann man sagen, dass sich Foucault in radikalster Weise der Tendenz der Moderne, so wie er sie in *Die Ordnung der Dinge* destilliert, verschreibt. Es handelt sich hierbei um eine Radikalität, welche die Bedingtheit des Menschen in voller Gültigkeit anerkennt. Foucault identifiziert diese Tendenz mit jenen in der Moderne auftauchenden und von ihm als „Quasi-Transzendentalien“ bezeichneten Themen Leben, Geschichte, Sprache und Arbeit, mit denen ein Interesse an der Endlichkeit des Menschen aufkommt.<sup>342</sup> Endlich ist der Mensch demnach insofern, wie er im Kreis dieser Themen ein fast vollkommen extern dispositioniertes Phänomen darstellt.<sup>343</sup> Mit diesen vier Themen oder besser anonymen Kräften, findet eine Verlagerung des Fokus auf das Ungesagte oder Unbewusste in den Wissenschaften und in der Philosophie statt, welches durch den Menschen hindurch wirkt, ihn von außen her durchdringt, von außen her bestimmt. Sie bilden wirkmächtige Exterioritäten und verschaffen dem Menschen somit besondere historische Gestalt.

Historisch ist er in dieser Perspektive geworden, da mit ihm keine zeitimmune Konstante mehr verbunden wird, die Exterioritäten formen den Stoff Mensch nach ihren historischen Voraussetzungen und machen ihn zu einer variablen Erscheinung. Der Mensch entdeckt in der Moderne seine Endlichkeit, indem ihm seine Bedingtheit durch diese Äußerlichkeiten in der Weise erscheint, wie z.B. Foucault selbst den Menschen vom Sprachgeschehen abhängig denkt. Die Betrachtung der menschlichen Existenz verschiebt sich aufgrund dessen in der Moderne zu einer, für die nur noch seine vollkommene Empirizität Bedeutung haben kann, ohne noch einen transzendentalen Rückhalt, eine Sicherheit in der Gestalt zu besitzen, wie sie durch die erkenntnistheoretische und zeitresistente Souveränität eines Subjektes der Klassik gewährleistet war, welche jeder Erkenntnis des Empirischen voraus ging. Erst aufgrund dieser mit der Moderne verbundenen Zuwendung zum Thema des Menschen in seinem begrenzten und bedingten Sein, konnte der Mensch selbst als ein vollgültiges Moment oder Objekt wissenschaftlicher Thematisierung, als eine „Erfindung, deren junges Datum die Archäologie

---

<sup>342</sup> Man hat es mit diesen Themen als Quasi-Transzendentalien zu tun, weil von ihnen her jedwede Erkenntnisanstrengung aufgerollt wird, welche innerhalb der Moderne Geltung beanspruchen kann, wie es zuvor die transzendente Basis des vernunftfähigen Subjekts war. Sie bilden die Motive einer jeden Erkenntnis der Moderne, sind diejenigen Themen, welche die Episteme der Moderne charakterisieren.

<sup>343</sup> Diese vier Kräfte treten bei Foucault auch mit den eindeutigeren Begriffen Natur, Ökonomie, Geschichte und Diskurs auf: Natur meint hier die biologische Bedingtheit der menschlichen Erkenntnis, die im Zuge der Evolutionstheorie Darwins ins Auge fiel; Ökonomie das Bewusstsein von der Bedingtheit des Menschen, aufgrund der Produktionsverhältnisse; Geschichte, dass die menschliche Erkenntnis selbst historische Formen hat; Diskurs, dass die Strukturen der Sprache auf den Menschen wirken. Diese verschiedenen Themenfelder, mit denen die Endlichkeit des Menschen erscheint, können nun jedoch selbst einer Absolutierung anheim fallen, indem sie transzendentalen Charakter insofern erhalten, dass ihnen unterstellt wird, in ihnen könnten erkennbare Gesetzmäßigkeiten ausfindig gemacht werden, welche ihre historische Variationsbreite erklärbar machen. Von diesen Tendenzen, einer vom Bereich der Empirie ausgehenden Transzendentalisierung, hebt sich Foucault hingegen radikal ab. Vgl. zum Rückfall ins Transzendente Foucault, Michel (1974). *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main. S. 384-388.

unseres Denkens ganz offen zeigt“,<sup>344</sup> auftauchen: „Etwas wie eine Analyse der Seinsweise des Menschen ist erst möglich geworden, als die Analyse des repräsentativen Denkens einmal aufgelöst, übertragen und umgekehrt worden war.“<sup>345</sup>

Jedoch gibt es auch Strömungen in der Moderne, welche die Radikalität, mit der Foucault die menschliche Bedingtheit aufzugreifen versucht, unterwandern. Sie behandeln den Menschen als eine „empirisch-transzendentalen-Doublette“.<sup>346</sup> Von den empirisch wahrnehmbaren Varianzen der menschlichen Erscheinungsformen aus, die seine Bedingtheit andeuten und in den kulturellen und historischen Relativitäten spürbar werden, versuchen diese Strömungen auf einen festen Bestand von Prinzipien zu schließen, welche den gesetzmäßigen Kern aller Variabilität aussagen können sollen. Sie finden ein, man könnte vielleicht sagen, transzendentales Surrogat zum Subjekt in den entdeckten und das menschliche Sein bedingenden Exterioritäten. Aus der zeitlichen und räumlichen Variabilität des menschlichen Seins heraus, suchen sie etwas Durchhaltendes mit nomologischer Erklärungskraft zu destilieren.<sup>347</sup> Bevor der Mensch in seiner ganzen Bedingtheit als Thema wissenschaftlicher Beschäftigung radikal erscheinen konnte, verschwindet er aufgrund dieser Strömungen auch schon wieder. Dadurch, dass sie den Menschen als arbeitenden, sprechenden oder lebenden bestimmen und seine Seinsweise von nomologischen Strukturen bedingt sehen, die nun nicht mehr dem Menschen selbst, sondern vielmehr der Ökonomie, der Sprache oder der Natur eigen sind, verfallen sie in einen Zustand, den Foucault als „anthropologischen Schlaf“ bezeichnet.<sup>348</sup> Sie übersehen mittels ihrer Versteifung und Hoffnung auf einen nomologisch zu erklärenden Grund all der wahrnehmbaren Varianz die tatsächlich gegebene Bedingtheit der menschlichen Seinsweise und verschaffen der Theorie somit einen abermals ahistorischen Status. Der Mensch gerät aufgrund dieser Fokussierung auf die nomologischen Prinzipien der Exterioritäten ins Abseits. Er erfährt zwar eine Art Definition, jedoch von der zentrierenden Beschäftigung mit den Exterioritäten her, und befindet sich dadurch lediglich noch im Bereich der Peripherie. Foucault sucht dem hingegen, den Menschen als thematisches Zentrum zu behalten.

---

<sup>344</sup> Vgl. ebd. S. 461.

<sup>345</sup> Vgl. ebd. S. 407.

<sup>346</sup> Vgl. ebd. S. 385.

<sup>347</sup> Vgl. hierzu die in Fußnot 31 beschriebenen Tendenzen. Anschaulich werden diese in die Moderne Einzug haltenden Anstrengungen einer Rückkehr zum Transzendentalen auch anhand der Kommentare Foucaults zur Phänomenologie Husserls, der sich der Erlebniswelt der Subjekte, welche den empirisch wahrnehmbaren Moment der Varianz aufweist, zuwandte, um daraus ein hinter aller Varianz stehendes transzendentales Ego abzuleiten. Es ging Husserl darum, innerhalb des Erlebens selbst jene Bewusstseinsmechanismen zu bestimmen, die als festes Sortiment von Syntheseprozessen des Erlebten, dieses, egal in welcher historischer Form es auch auftreten mag, konstituieren. Dem ganzen wahrnehmbaren historischen Wandels zum Trotz, sucht Husserl folglich nachzuweisen, in welcher Weise die variablen, kulturell und historisch relativen Formationen in einem festen unverbrüchlichem Kernbestand von Bewusstseinsfunktionen gründen. Er nimmt damit eine zur Klassik modifizierte Vernunftperspektive ein, welche von einem Bereich akzeptierter empirischer Varianz ausgehend (das Erleben), den transzendentalen Boden zu entdecken sucht. Grundsätzlich scheint dies mit einem veränderten Begründungsweg einherzugehen: Während sich die Klassik von einer Grundlegung der transzendentalen Prinzipien dem Bereich des Empirischen zuwandte, schließt die Moderne von der empirischen Varianz aus auf jene Gesetzmäßigkeiten, welche diese Varianz selbst bedingen (Vgl. ebd. S. 389-396). Eine gute Gesamtübersicht über sein philosophisches Projekt liefert Husserl in dem Buch *Cartesianische Meditationen*, aus dem auch hervorgeht, dass er die Phänomenologie als *die* Grundwissenschaft zu konzipieren versucht, auf welche alle weiteren Wissenschaften des Empirischen aufbauen sollten, wodurch ebenfalls sein Vernunftanspruch zu Tage tritt. Vgl. hierzu Husserl, Edmund (1995). *Cartesianische Meditationen*, Hamburg.

<sup>348</sup> Vgl. Foucault, Michel (1974). *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main S. 410-413.

Die Radikalität, mit der Foucault das menschliche Sein in seiner Bedingtheit fassen will, reicht über diese modernen Versuche noch erheblich hinaus. Er kann diese Strömungen selbst nur als Phänomene der Formierungen in der Moderne begreifen und nimmt auch ihnen hierdurch ihren erklärenden Anspruch. Sie sind aus dieser Warte heraus selbst nur Erscheinungen der historischen Varianz. Insofern sich seine Kritik auch an diese modernen Versuche einer Vernunftrehabilitierung richtet, kann sie nicht nur auf diejenige eines souveränen Erkenntnissubjekts angewandt verstanden werden.<sup>349</sup> Kritisch richtet er sich gegen jegliche Form von Totalitätsansprüchen von Theorie, egal wo diese auch ihren transzendentalen Boden entdecken zu können glaubt. Es gibt nicht einen einzigen theoretischen Ansatz, welcher der Historizität enthoben wäre. Nichts kann die Gewähr dafür leisten, dass eine Theorie nicht von der Zukunft aufgebrochen, von ihr überholt werden könnte. So bleibt für Foucault kein alternativer Weg bestehen, welcher verhindern könnte, das menschliche Sein von einer absolut zufälligen Bedingtheit abhängig zu sehen: „In unserer heutigen Zeit kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken. Diese Leere stellt kein Manko her, sie schreibt keine auszufüllende Lücke vor. Sie ist nichts mehr und nichts weniger als die Entfaltung eines Raumes, in dem es schließlich möglich ist zu denken.“<sup>350</sup> Es handelt sich um eine „Leere“, welche aufgeworfen wird, weil sich der Mensch von jener Anmaßung radikal lösen muss, zu glauben, er könne die Welt in ihrer Gesetzmäßigkeit schlussendlich durch sich selbst ergründen, indem er von seiner eigenen Bedingtheit aus auf deren Gesetze zu schließen befähigt wäre, um damit eine „Lücke“ auszufüllen. Der Mensch ist seinem gesamten Sein nach nur Effekt einer vollkommenen Bedingtheit, der er sich nicht mittels irgendeiner epistemologischen Strategie zu entziehen vermag, durch welche er sich in ein Refugium sicherer und wahrer Erkenntnis flüchten könnte. Insofern sich der Mensch, in den Augen Foucaults, dieses Erkenntnisanspruchs gänzlich zu entledigen hat, geht er verloren, „wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“<sup>351</sup>, um daraufhin für Foucault jedoch gleichzeitig in einer paradox erscheinenden Wendung überhaupt adäquat greifbar zu werden, eben in seiner vollkommen bedingten Seinsweise. Hiermit geht einher, dass den historisch spezifizierbaren Auftritten des Menschen, so wie sie besondere historische Formationen bedeuten, in denen eine bestimmte Seinsweise des Menschen als temporär theoretisch objektiviert als saturiert erscheint, nur mit einem radikal deskriptiven Ansatz begegnet werden kann, welcher die Voraussetzungen ausfindig zu machen versucht, in deren Kreis sich solch eine Formation ausbilden konnte. So scheint sich Foucaults Theorie kritisch gegen sich selbst zu wenden, da sie keine ist, die es sich selbst ermöglichte, sich über ihre eigenen Konsequenzen zu erheben.

Indem Foucault deskriptiv den Voraussetzungen der Moderne und den wiederum durch sie gelieferten Voraussetzungen nachspürte, legte er die Bedingtheit seiner eigenen Theorie bloß, zeigte auf welche Weise er selbst in das unstete Spiel der Geschichte verwoben ist und wies folglich die Bedingtheit seiner eigenen Position aus. Die radikale Konsequenz seiner Theorie bekundet sich folglich darin, dass sie ihre eigene Widerlegung durch ihren

---

<sup>349</sup> So glaubt z.B. Stuart Hall, Foucault lediglich in einem Oppositionsverhältnis zu Descartes verstehen zu können. Dass dieses Verständnis jedoch unzureichend ist, würde hier hoffentlich gezeigt, da Foucault zu mehr in Opposition zu stehen scheint, als nur zu der Haltung, dass das Erkenntnissubjekt nicht souverän ist. Vgl. Hall, Stuart (2002). *Kulturelle Identität und Globalisierung*, in: Hg. Hepp, Andreas/Löffelholz, Martin. *Grundlagentext zur transkulturellen Kommunikation*. Konstanz; Hall, Stuart (2000). *Die Zentralität von Kultur*.

<sup>350</sup> Vgl. ebd. S. 412.

<sup>351</sup> Vgl. ebd. S. 462.



Blick auf das Zukünftige schon impliziert, sie sich selbst in den Bereich historischer Varianz befindlich sieht. Es ist eine Theorie, welche eine Skepsis ihrer eigenen Reichweite gegenüber in sich trägt und insofern auch einen theoretischen Korpus radikaler Selbstkritik bildet. Eine Theorie, die zu einem immer kritischen und regen selbstbezüglichen Denken veranlasst, das sich über seine eigenen bedingten Voraussetzungen vergewissert. Vielleicht ist das der entscheidende Augenblick, in dem sich für Foucault „die Entstehung eines Raumes, in dem es schließlich möglich ist zu denken“, andeutet, weil es dem Denken mittels dieser kritischen Selbsthaltung möglich wird, eine eigene Dynamik zu ergreifen, welche es ihm versagt, sich selbst zu hypostasieren, indem es sich selbst permanent über die ihm auferlegten Schranken vergewissert und diesen dadurch ein Stück weit auch zu entkommen vermag.

Sollte Foucault wahrhaftes Denken als einen immer regen und über seine eigenen Versteifungen permanent hinaus gelangenden Prozess begreifen, so wäre genau diese Perspektive eine schon theoretisch bei ihm ausgewiesene Anlage. Foucault begreift sich dieser Interpretation folgend selbst als bedingt, fasst die Seinweise des Menschen allgemein als radikal bedingte, und sieht sein eigenes Erscheinen innerhalb einer historischen Formation ebenfalls eingesponnen in dieses Spiel.<sup>352</sup> Damit das Produkt seines bedingten Sein also nicht zur Voraussetzung seines weiteren Denkens und demjenigen anderer werden kann, damit es nicht von einem Prozess unaufhörlicher Hypostasierungsversuch des Denkens einverleibt wird, muss es sein potenzielles Versagen formulieren, worin seine eigentliche Stärke besteht. Das Denken wird fragmentarisch befreit von seiner Bedingtheit, indem es diese im vollen Maße anerkennt und sich dadurch die Voraussetzung für seine eigene nie ruhende Dynamik verschafft.<sup>353</sup> Seine radikale Vernunftkritik drückt sich also auch darin aus, dass sich Foucault selbst als irgendwie vernünftiges Wesen, welches das Ganze in seiner gesetzmäßigen Beschaffenheit zu begreifen vermag, negiert. Vielleicht ist hierdurch auch der vehemente Bruch zu verstehen, der während seiner wissenschaftlichen Anstrengungen mit dem Übergang von

---

<sup>352</sup> In *Wahnsinn und Gesellschaft* kommt Foucault zu sehr ähnlichen Ergebnissen. In der gleichen Weise, wie in *Der Ordnung der Dinge* die Perspektive auf die grundsätzliche Bedingtheit des Menschen erschlossen wird, weist er den Menschen in *Wahnsinn und Gesellschaft* als prinzipiell wahnsinniges Wesen aus. Diese immer präsente Perspektive auf die Möglichkeit des eigenen Wahnsinns übernimmt Foucault am Ende von *Wahnsinn und Gesellschaft* und nimmt sich dadurch selbstkritisch den Anspruch letztgültige Wahrheiten aussprechen zu können. Gerade diejenige Einstellung, welche in der Überzeugung ihrer eigenen Vernünftigkeit beanspruchen kann, wahres Wissen zu erwerben, führt zur Hypostasierung der Ordnungsräume, welche die vertretene Vernünftigkeit ermöglicht und dadurch zum erneuten Ausschluss. Um nun diese Tendenz eines Ausschlusses bei sich selbst auszuschließen, welche den Eintritt in eine neue Phase wirklichen Wahnsinns wäre, ein wirklicher Wahnsinn, der die einsame Gegenwart der Vernunft bedeutet, leugnet Foucault seinen eigenen Wahnsinn nicht. Auch hiermit nimmt er die Position einer radikalen Vernunftkritik ein, einer Kritik an einer Vernunft, die nichts anderes neben sich gelten lassen kann, außer sich selbst. In diesem Kontext, so glaubt zumindest der Verfasser, sagt Foucault am Ende von *Wahnsinn und Gesellschaft*: „Sie (Wahnsinn und Vernunft) sind durch jenes unaustastbare Band einer reziproken und unvereinbaren Wahrheit verbunden. Sie sagen einander jene Wahrheit ihres Wesens, die verschwindet, weil sie einmal ausgesprochen worden ist. Jedes Licht erlischt durch den Tag, den es hat entstehen lassen, und wird so jener Nacht wiedergegeben, die es zerriß, die es jedoch herbeigeführt hat, und die es auf so grausame Weise manifestierte. Der Mensch unserer Tage hat nur in dem Rätsel der Irren, der er ist und nicht ist, eine Wahrheit. Jeder Irre trägt und trägt nicht jene Wahrheit des Menschen in sich, den er in der Nacktheit seiner Menschlichkeit darstellt.“ Vgl. Foucault, Michel (1973). *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt am Main. S.550.

<sup>353</sup> Sollte diese Interpretation tatsächlich zutreffend sein, so bekundet sich auch darin die tiefe Verwandtschaft Foucaults mit der Kritischen Theorie, welche diesen Gedanken eines unbändigen Kritizismus, der auch das eigene Denken vor seiner Hypostasierung zu bewahren und alle schon hypostasierten Formen als Verblendungszusammenhang auszuweisen sucht, in *Dialektik der Aufklärung* darstellten. Vgl. Horkheimer/Adorno (2004). *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main.

der Diskurstheorie zur Genealogie der Macht in Erscheinung tritt. Sein selbstkritisches Denken führte Foucault dazu, die momentane Sicherheit seiner alten Standpunkte aufzugeben und sein Denken zu transformieren, es in regen Betrieb zu halten, damit es nicht immer das auf Neues bezogene Gleiche denkt, womit es in eine Art wachen Schlaf verfallen würde.

#### b) Identität und Transgression im Lichte historisiert betrachteter Vernunftmodi

So wie mit dem Begriff „Identität“ bis jetzt verfahren wurde, bezieht er sich auf mehrere Formen der Einheitlichkeit, die zwar alle zu unterscheiden sind, aber sich auch in Kernaspekten ähneln. Prinzipiell rekurriert Identität immer auf Einheit. Diese Redeweise mag tautologisch anmuten, macht aber Sinn, wenn man sie im Verhältnis des Subjektes zur Vernunft sieht. Wie Foucault darlegt, veränderte sich dieses Verhältnis über die Geschichte hinweg ungerichtet, wodurch sich der Identitätsstatus des Subjektes transformierte. Um dies nun zu veranschaulichen, sei hier nochmals darauf verwiesen, dass es in einem Vernunftkonzept zwei Momente der Identität gibt: den mikroskopischen und den makroskopischen Moment. Es gibt den Moment der Evidenz, der fundamentalen Gewissheit, der axiomatischen Prinzipien, kurz den des Punktes und den der Erkenntnis, des Wissens, der Welterklärung, kurz den des Zusammengesetzten. Die mikroskopische Identität muss für ein Vernunftkonzept etwas Unverbrüchliches sein, eben jener Punkt, der die Identität für alles auf ihm Aufbauende bildet, aus dem alles, was möglich sein kann, deduzierbar ist.

Die makroskopische Identität erlebt ihre Einheit demzufolge, indem sie bündig aus denjenigen Prinzipien, die schon in der mikroskopischen Identität angelegt sind hervorgehen, bündig auf diese als Ursprungsmoment rückbezogen werden kann. Insofern hat man es mit zwei qualitativ differenten Identitäten zu tun: mit einer bedingten, mittelbaren, sekundären Identität und mit einer unbedingten, unmittelbaren, primären Identität.<sup>354</sup> Der Status des abstrakt zu verstehenden Subjektes verschob sich bezüglich der Vernunft, so wie man es von Foucaults Darstellungen ableiten könnte, dergestalt, dass es mal auf der Seite der primären, mal auf der Seite der sekundären Identität und ein andermal dazwischen befindlich verortet werden konnte.

#### *1. Die drei Modi der Vernunft*

Zu Zeiten der Gottesvernunft beispielsweise, war das Subjekt ein Teil der sekundären Identität insofern, als es von einem durch die Gottesvernunft (primäre Identität) strukturierten

---

<sup>354</sup> Im weiteren Verlauf werden die Begriffe „primäre Identität“ und „sekundäre Identität“ auch synonym zu „mikroskopischer Identität“ und „makroskopischer Identität“ verwendet werden. Im Prinzip bezieht sich „primär“ und „mikroskopisch“ auf den gleichen Typ der Identität, wie auch „sekundär“ und „makroskopisch“ auf einen, beiden gemeinsamen Identitätstypus verweist. Die unterschiedlichen Begrifflichkeiten richten sich lediglich auf unterschiedliche Dimensionen dieser Typen: Während „mikroskopische“ und „makroskopische“ sich eher auf die strukturelle oder räumliche Dimension insofern bezieht, dass die mikroskopische Identität diejenige ist, auf welche die makroskopische aufbaut, hebt die genauere Bestimmung der Identitätstypen durch „primäre“ und „sekundäre“ stärker die zeitliche Dimension hervor, sie zeigt an, dass der eben primäre Identitätstyp zeitlich im Denken des Ganzen dem sekundären Identitätstyp vorausgeht.

Weltgefüge einverleibt erschien (erster Modus). Es war der Teil einer Apparatur, die der göttlichen Ingenieurskunst geschuldet war. Zu Zeiten Descartes erhob sich das Subjekt aus seiner Bedingtheit durch Gott und erhielt den Status der primären Identität (zweiter Modus). Das Subjekt war nunmehr der autonome Urheber einer jeden vernünftigen Ordnung, da es selbst zu demjenigen Punkte wurde, in welchem die Voraussetzungen vernünftiger Ordnung ansäßig waren. In der Moderne wiederum verlor das Subjekt diesen errungenen Status abermals, um dann jedoch erneut als in merkwürdiger Weise vernunftbegabtes zurückzukehren. Es erkannte zwar die Bedingtheit seiner Existenz an, wählte sich aber dennoch in der Möglichkeit, die Gesetze dieser Bedingtheit schlussendlich aus sich heraus ergründen zu können. Von den empirischen Daten aus, welche seine Heterogenität, seine Bildung durch ihm fremde Kräfte anzeigte, schloss das Subjekt auf die Gesetzmäßigkeiten, denen diese Kräfte gehorchen und fand dadurch einen erneuerten transzendentalen Boden außerhalb seiner selbst. Weder war es die nebulöse Vernunft Gottes, noch war es die dem Subjekt eigene und ihm transparente Vernunft, die dem empirisch Wahrnehmbaren, von einer ihm selbst enthobenen Position aus, den Anschein einer Ordnung zu Teil werden ließ, sondern es waren nunmehr die im Empirischen selbst waltenden Kräfte, welche für das Subjekt den Grad einer Absolutheit errangen (dritter Modus). Und obschon diese Kräfte die Verfasstheit des Subjektes zu bedingen schienen, fand das Subjekt eine Rhetorik, welche es ihm ermöglichte, innerhalb dieser Exterioritäten solcherart Prinzipien zu entdecken, die weiterhin den Status der Universalität mit sich führen konnten. Das Subjekt dachte die Prinzipien seiner eigenen Bedingtheit und erhob sich darauf folgend, indem es diese denken zu können glaubte, über sie und manifestierte sich erneut als das Subjekt wahrer Erkenntnis. Das Subjekt war jetzt nicht mehr getrennt von der mikroskopischen Identität, noch diese selbst, sondern eine Art Mesowesen, zwar bedingt aber trotzdem in der Lage dazu, seine Bedingtheit denkend ergründen und somit weiterhin steuernd, planend und kalkulierend die Welt ordnen und gestalten zu können und dies unter einer vermeintlichen Perspektive auf das letztlich Richtige und Wahre.

Auch wenn der eben geschilderte Verlauf den Anschein eines gerichteten Prozesses beim Leser erweckt haben sollte, so kann dies im Rahmen des Foucaultschen Denkens, nur verneint werden. Er ist lediglich der Effekt von sich zufällig ergebenden Konstellationen, die eine gewisse Stabilität erhielten, da ihre einzelnen Bestandteile Überschneidungen und Ähnlichkeiten aufwiesen, die es ihnen erlaubte, sich zu formieren und eine Art temporär einheitlicher Episteme zu bilden. Der entscheidende Aspekt ist nun, dass, egal welche Formation man auch betrachten mag, in ihnen Vorstellungen über das Richtige und Falsche, Wahre und Unwahre, Moralische und Unmoralische, Gesunde und Kranke usw. gedeihen konnten. Dieser Sachverhalt hängt mit dem jeweiligen Vernunftanspruch eines jeden Modus aufs Innigste zusammen. Glaubt man nämlich der fundamentalen Prinzipien habhaft zu sein, welche die Prozesse der weltlichen und menschlichen Existenz regeln, glaubt man zu wissen, wie eine vernünftige Ordnung gestaltet sein muss, so glaubt man ferner auch um jene Momente zu wissen, die dem widersprechen. All das, was dem in irgendeiner Weise nicht gerecht zu werden vermag wird bezichtigt krank, unvernünftig, deviant usw. zu sein. All die Themen, die mit Angemessenheit und Verfehlung bezüglich einer irgendwie als essentiell befundenen Ordnung liebäugeln, bilden nun den Korpus potenziellen Wissens innerhalb des herrschenden Vernunftmodells einer historischen Formation. Sie kann sich zu einer Art Betrieb verfestigen, die neu auftretende Phänomene in ihren Sog zieht, Themen alter Formationen übernimmt, inhalt-

lich transformiert und diese nach jenen ihr eigenen Gütekriterien des Sollens in ihre Wissensstrukturen zu integrieren sucht. Alle Phänomene, die innerhalb der Reichweite solch eines Ordnungsdenkens auftauchen, erhalten ihre Beurteilung und Eingliederung in die Wissensstruktur einer bestimmten Formation nach ihrer Eigenschaft, entweder der Ordnung adäquat zu sein oder aus ihr heraus zu fallen, möglicherweise gar einen sie gefährdenden Aspekt zu besitzen. Insofern konstituieren die unterschiedlichen Vernunftmodelle einen sie charakterisierenden und spezifizierenden Ausschließlichkeitsbereich, welcher definiert, was Sein darf und was nicht, was eine zur vermeinten Ordnung passende Seinsweise aufweist und was dieser widerspricht. Ein Vernunftmodell steckt folglich einen Raum der Ausschließlichkeit ab, in dem das adäquate Sein sich anhand seiner Übereinstimmung mit jenen Prinzipien ausweist, die sich innerhalb einer Formation als deren Ordnungsprinzipien sedimentierten.

So tritt es einem zumindest aus der Foucaultschen Sichtweise auf historisch sich formierende und transformierende, strategisch konfigurierte Umgangs- und Wissenstypen mit kulturspezifischen Phänomenen des Natürlichen und Sozialen gegenüber: Die sie rahmenden und ihnen eine fingierte, zum Absoluten gehende Systematik verleihenden Vernunftmodi sind solche, die sich in kontingenter Aufeinanderfolge kulturhistorisch aneinanderreihen, in sich bei jeder genaueren, objektiven Betrachtung jedoch eine Brüchigkeit aufweisen, die aus ihren Tendenzen dazu erwachsen, alles Rumoren dessen, was sich nicht bündig in die etabliert reglementierten Logiken des Denkens einfügen lässt, zum Schweigen zu bringen, indem es ihnen die Legitimität einer korrekten Geformtheit, des theoretisch Konstatierbaren aber auch praktisch Vertretbaren aberkennt. Dennoch wirkt die überbordende Kraft des zum Schweigen gebrachten und erzeugt Veränderung. Diese ist jedoch nicht eine bündig teleologischer Entwicklung, sondern eine solche, oft nicht antizipierbar hereinbrechender Ereignisse, welche der sozialkulturellen Entwicklung, aus den Konzentrationspunkten Foucaults heraus, das Antlitz eines probabilistisch diskontinuierlichen Evolutionsprozesses verschafft und Tendenzen des einst Abwegigen Möglichkeiten finden, sich ins Spiel bringen zu können. Insofern diese Tendenzen jedoch zum Bereich des Präsystematischen gehören, ist nicht vorauszusagen wohin sie geleiten, finden sie zu Zuständen sich systematisch im Sozialen strukturell auswirkender Formationen der selbst Möglichkeitsspielräume zurichtenden Ausgestaltung, durch welche sie qualitativ ähnliche Grenzziehungen bewirken, wie jene, welche die ersten Impulse zu ihrer Entfaltung repressiv unterbunden haben.

## *2. Transgression und Vernunft*

Transgression ist in dieser Perspektive an den Verstoß gegen die Ordnungsprinzipien eines Vernunftmodells gebunden. Mit „Transgression“ findet all jenes seine Bezeichnung, was durch seinen Verstoß in das Außen der Ausschließlichkeitsbereiche geraten ist, eben die abgesteckten Grenzen eines Vernunftmodells *überschritten* hat. Bei Transgressionsphänomenen handelt es sich um jene, welche durch die Eigenheiten der historischen Formation, des an sie geknüpften Vernunftmodells überhaupt erst konstituiert werden, denn dadurch, dass es vorschreibt, was sein soll, deutet es jedwedes Phänomen, welches mit diesem Sollen nicht reibungslos einhergeht, als dessen Transgression. Mit jeglichem Vernunftmodell wird folglich auch der Raum des Pathologischen eröffnet. Hierbei muss „pathologisch“ weit gefasst ver-

standen werden, denn es ist einfach dasjenige von einer Norm Abweichende gemeint. Da nun divergierende Vernunftmodelle mit unterschiedlichen Ordnungsvorstellungen unterschiedliche Normen setzten, variiert zwischen ihnen auch der Umgang mit den Transgressionsphänomenen, bzw. wird der Transgressionsbereich in jedem von ihnen anders bestimmt, wie auch die Transgression dabei selbst von unterschiedlicher Qualität sein kann. So ist die Transgression, je nachdem mit welcher Subjektposition man es innerhalb eines Vernunftmodells zu tun hat, qualitativ eine andere.

Es ist hier der Genauigkeit halber darauf hinzuweisen, dass sich „Transgression“ vornehmlich auf die konkreten Subjekte bezieht, die zur Zeit einer bestimmten historischen Formation ihr gegenüber in bestimmter Weise gedacht, gehandelt, gelebt haben. Ihr Denken, Handeln, kurz ihre Lebensweise gab ihnen eine genaue Lokalität entweder innerhalb oder außerhalb des durch ein Vernunftmodell konstituierten Ausschließlichkeitsraumes. Sie erhielten bezogen auf die Episteme einer historischen Formation eine Position, welche ihnen entweder den Status verlieh, der makroskopischen Identität einer Ordnung anzugehören oder diese überschritten zu haben, in den Außenbereich, den der Transgression geraten zu sein. Insofern hat man es mit zwei verschiedenen Positionstypen oder auch Positionsqualitäten des Subjekts zu tun, die unterschieden sein wollen: einerseits mit der abstrakten, die das Subjekt allgemein innerhalb eines Vernunftmodells bezieht und andererseits mit der konkreten Position, die bestimmte Subjekte aufgrund ihres Denkens, Handelns und Lebens bezüglich des durch ein Vernunftmodell konstituierten Ausschließlichkeitsbereiches besitzen. Stets ist also zu differenzieren, zwischen der Positionen, welche die Subjekte in ihrer konkreten Lebenswelt einnehmen und der Position, die das Subjekt abstrakt im Rahmen des herrschenden Vernunftmodells einnimmt. Es geht hier also um die Unterscheidung der Positionstypen insofern, als es einerseits um die Position geht, welche das lebende Subjekt in Beziehung zu der Räumlichkeit hat, die durch ein Vernunftmodell abgesteckt wird. Ob es sich also durch sein Handeln und Denken im Raum der vermeinten Ordnung (makroskopische Identität) oder außerhalb von dieser, in dem der Anomie (Transgression) bewegt. Andererseits geht es um die abstrakte Position des Subjektes für das Vernunftmodell selbst. Es geht darum, ob das abstrakte Subjekt selbst primäre Identität ist oder nur Teil der sekundären, die von einem anderen Ursprung her bewirkt wurde, oder ob es gar eine Zwischenposition als Mesowesen einnimmt.

Vergegenwärtigt man sich nun beide Momente, beide Positionstypen des Subjektes, den des konkreten und den des abstrakten Subjekts in ihrer wechselseitigen Relation zueinander, so ist der Wandel, welcher sich mit den Verläufen von einem zum anderen Vernunftmodell einstellte und der mit variierten Einstellungen gegenüber den Transgressionsphänomenen einherging, nachvollziehbar. Auch wird die Varianz verstehbar, mit der man diesen Phänomenen praktisch und institutionell innerhalb verschiedener historischer Formationen begegnete. Genau hierin bekunden sich die Übergänge zwischen den Vernunftmodi, welchen gemäß man in differenter Weise mit den Subjekten verfahren ist, die in die Außenbereiche der als vernünftig vermeinten Ordnungen gerieten. Hiervon, so glaubt der Verfasser, liefert das Buch *Wahnsinn und Gesellschaft* von Foucault ein exemplarisches Bild.

## c) Zum Wandel von Transgressionsbereichen anhand von "Wahnsinn und Gesellschaft"

### 1. Zeit des Übergangs zur Klassik

In *Wahnsinn und Gesellschaft* spürt Foucault dem inhaltlichen Wandel nach, welcher sich über verschiedene historische Formationen hinweg bezüglich des Transgressionsphänomens „Wahnsinn“ ereignete und ferner jenem, welcher sich daraufhin im praktischen und institutionellen Umgang mit diesem Phänomen einstellte. Foucault analysiert in *Wahnsinn und Gesellschaft* die Verschiebungen innerhalb der Formationen und von einer zur anderen Formation in überaus feingliedriger Weise, so dass selbst inhaltliche und institutionelle Transformationen innerhalb einer Formation, die sich auf verschiedensten Diskursfeldern ereigneten, erscheinen.

Hierdurch scheint nun konstatiert werden zu können, dass man diese Transformationen als an die unterschiedlichen Strukturen der Vernunftmodelle gebundene betrachten kann. Sieht man beispielsweise die Zeit des ausgehenden Mittelalters und seinen Übergang in die Renaissance als durch ein Vernunftmodell geprägt an, in welchem der Mensch ein Teil der von Gott gestifteten Weltordnung und somit Element der sekundären Identität ist, wohingegen Gott hierbei die primäre Identität bedeuten würde, so wird verständlich, weswegen sich die Verstoßung der Irren mit einer gewissen ihnen auch entgegengebrachten Akzeptanz verbunden ereignen konnte.<sup>355</sup> Grob gesagt ist derjenige, der irre ist, dies nicht aufgrund seiner eigenen Verfehlung, sondern in der Substanzhaftigkeit seiner Person ist sein Wahnsinn schon angelegt. Wenn man so will, stattete Gott jeden in seiner nebulösen Weisheit mit der Fatalität des Wahnsinns aus. Er gleicht einem von Gott in die Welt gesetzten Symbol, welches dem Menschen seine Eitelkeit anzeigen soll, Gott mittels seiner Erkenntnis nahe kommen zu kön-

---

<sup>355</sup> Im Folgenden wird das Augenmerk auf jene Phase gelenkt werden, in welcher das „kritische Element“ des Wahnsinns das „tragische“ schon dominierte, indem es in den Raum der Sprache eingetreten ist und somit in denjenigen, der zuvor der Vernunft vorbehalten war. Insofern die Vernunft nun in ihrem eigenen Hoheitsgebiet mit einem Fremdkörper, dem Wahnsinn, konfrontiert war, hatte sie ihn zu integrieren, er wurde zu einer „Bezugsform der Vernunft“ (vgl. Foucault, Michel (1973). *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt am Main. S.51). Zuvor existierten das tragische Element des Wahnsinns und das kritische in vollkommen unterschiedlichen Ausdrucksgebieten parallel. Das tragische Element des Wahnsinns tauchte in der Kunst, z.B. bei Bosch, mit dem Narrenschiff auf. Innerhalb jenes Themenkreises des tragischen Elementes verband man mit dem Wahnsinn das Zeichen der nahen Apokalypse, der bevorstehenden Herrschaft des Antichristen, die alles in die Nacht des Wahnsinns tauchen sollte. Diese esoterische Komponente verlor jedoch an Relevanz, indem im Zuge der Schriften von Erasmus die bildhafte Präsenz des Wahnsinns in diejenige der schriftlichen und sprachlichen überging und dadurch keine dunkle Verheißung des Untergangs mehr bedeutete, sondern in der Sprache, gebunden an den Vernunftkontext, eine Verbindung mit der Vernunft eingehen musste. Vgl. zu diesen beiden Elementen des Wahnsinns ebd. S. 47-57. Jedoch verschwindet das tragische Element des Wahnsinns nicht gänzlich unter der Dominanz des kritischen, es wird nur verdeckt, um dadurch eine Existenz des Schweigens zu führen: „Die tragische und kosmische Erfahrung des Wahnsinns wird durch die exklusiven Privilegien eines kritischen Bewusstseins mit einer Maske versehen. Deshalb kann die klassische Erfahrung und durch sie hindurch die moderne Erfahrung des Wahnsinns nicht als eine vollständige Figur betrachtet werden, die schließlich dadurch zu ihrer positiven Wahrheit gelangt; sie ist eine fragmentarische Figur, die sich missbräuchlich als erschöpfend gibt. Sie ist ein Ensemble, das dadurch alles, was ihm fehlt, das heißt durch alles, was es verbirgt, aus dem Gleichgewicht gebracht ist. Unter dem kritischen Bewusstsein des Wahnsinns und seinen philosophischen oder wissenschaftlichen, moralischen oder medizinischen Formen ist noch immer ein taubes tragisches Bewusstsein wach.“ (Vgl. ebd. S.49). Vielleicht ist es gerade dieses tragische Bewusstsein, welches bei Foucault wieder auftaucht, wieder ein Gehör findet, wenn er eine radikal selbstkritische Haltung einnimmt.

nen. Insofern der Irre dadurch Mahnmal ist, das den Menschen dazu anhält nicht zu verken-  
nen, dass er entgegen der Unendlichkeit Gottes und seiner Weisheit ein finites Wesen ist, deut-  
tet er stetig auf die notwendige, Gott gegenüber zu erbringende Demut. Die göttliche Vernunft  
übersteigt mit ihrer Infinitesimalität jeden menschlichen Versuch, die Gesamtheit des Weltge-  
füges widerspruchsfrei denken zu können, weswegen sich innerhalb der Welt mit dem Wahn-  
sinn immer auch der Widerspruch errungener menschlicher Sicherheit andeutet. Deswegen ist  
jede Ordnung menschlicher Provenienz zugleich Wahnsinn, weil sie eine Anmaßung an sich  
hat, die ihre Falschheit befördert: „An der Wahrheit des Wesens der Dinge und der Wahrheit  
Gottes gemessen ist die ganze menschliche Ordnung nur Wahnsinn.“<sup>356</sup> Die menschliche  
Vernunft weist folglich gegenüber der göttlichen, der dem Menschen unentwirrbaren Ver-  
nunft eine kontinuierliche Referenz zum Wahnsinn auf. Wirklich weise und vernünftig zu sein  
heißt im Kreise eines Vernunftmodells, in welchem Gott die primäre Identität bedeutet, also  
anzuerkennen, dass alle Erkenntnisse der endlichen menschlichen Vernunft entgegen der un-  
endlichen Wahrheit Gottes nur Wahnsinn sein kann: „Diese Unvernunft abzulehnen, die das  
Zeichen der eigenen Lebensbedingungen selbst ist, heißt, sich daran hindern, jemals vernünf-  
tig von der eigenen Vernunft Gebrauch zu machen. Denn falls es Vernunft gibt, dann indem  
man diesen ununterbrochenen Kreis der Weisheit und des Wahnsinns in dem klaren Bewußt-  
sein ihrer Reziprozität und ihrer möglichen Trennung akzeptiert. Die wahre Vernunft ist nicht  
rein von jeder Kompromittierung mit dem Wahnsinn, im Gegenteil, sie muß die Wege, die  
dieser ihr vorschreibt, einschlagen.“<sup>357</sup> Es wird somit verständlich, dass der Mensch, wo er  
doch konstant Gefahr läuft, sich in seinen eigenen Wahnsinn zu verstricken, eine Akzeptanz  
dem Wahnsinnigen gegenüber aufbringen muss, denn der Wahnsinn sagt eine Wahrheit des  
Menschen im Rahmen der göttlichen Vernunft aus, er weist die Grenze seiner Endlichkeit aus.  
Dieser Akzeptanz geschuldet, ist nun die Form der Praktiken im Umgang mit dem Wahnsinn  
zu dieser Zeit. Wurden die Irren zuvor noch verstoßen und verschifft, so finden sie jetzt in den  
Narrenhäusern Obdach. Sie sind ihrem Status nach keine Aussätzigen mehr, wie sie ihn noch  
besaßen, als sie die Leprakranken ablösten, sondern Zeichen der unermesslichen Wahrheit  
Gottes.<sup>358</sup>

## 2. Die Zeit der Klassik

In der Zeit der Klassik verschiebt sich, nach Foucault, die Akzeptanz, die Versöhnung der  
Vernunft mit dem Wahnsinn abermals zu einer strikten Entgegensetzung. „Durch einen ei-  
genartigen Gewaltakt bringt dann das Zeitalter der Klassik den Wahnsinn, dessen Stimme die  
Renaissance befreit, dessen Heftigkeit sie aber bereits gezähmt hat, zum Schweigen.“<sup>359</sup> Die-

---

<sup>356</sup> Vgl. ebd. S.53.

<sup>357</sup> Vgl. ebd. S. 55.

<sup>358</sup> Der hier angedeutete Wandel in dem Umgang mit den Wahnsinnigen, erlebt seine Grundlegung in der  
Schwerpunktverlagerung vom tragischen zum kritischen Element des Wahnsinns, die in Fußnote 40 angedeutet  
wurde. Während der Wahnsinn in den Zeiten des Aussterbens der Lepra deren Symbolkraft in variiertes Form  
übernahm, Zeichen des Endes der Welt zu sein, dem Nichts nahe zu stehen, wurden die Wahnhafte verstoßen.  
Sie waren Reflexionsstelle der Ängste der Menschen vor dem drohenden Untergang. Indem nun das Aufkommen  
des kritischen Elements eine Komplementrelation von Vernunft und Wahnsinn beförderte, entstand dadurch eine  
Akzeptanz des Wahnsinns, der nun Teil eines jeden war. Aufgrund dieser transformierten Erfahrbarkeit des  
Wahnsinns, unter der Dominanz seines kritischen Elementes, wandelten sich auch die Praktiken im Umgang mit  
den Wahnsinnigen.

<sup>359</sup> Vgl. Foucault, Michel (1973). *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt am Main. S. 68.

ser Gewaltakt wird bei Foucault mit Descartes Philosophie zusammen gebracht, also mit dem Auftauchen eines Vernunftmodells, in dem das Subjekt zur primären Identität geworden ist.<sup>360</sup> Die Voraussetzungen für diesen heftigen Bruch lieferte schon die vorausgegangene Zeit. Dadurch nämlich, dass der Wahnsinn in den Bereich der Sprache und somit in denjenigen der Vernunft durch Erasmus gelangte, kann er vom philosophischen Diskurs aufgenommen und zum Gegenstand seines Wissens werden. Ein solcher wird er jedoch nicht in seiner Selbstständigkeit, sondern lediglich als Instrument einer Vergewisserung der nunmehr dem Subjekt eigenen Vernunft über sich selbst, bzw. verschwindet der Wahnsinn vollends unter dem Druck der ins Subjekt verschobenen Vernunft, er verliert seine Eigenständigkeit und findet seine Gleichsetzung mit den Träumen und den Phantasmen: „Träume und Illusionen werden durch die Struktur der Wahrheit überwunden. Der Wahnsinn aber wird von dem zweifelnden Subjekt ausgeschlossen. So wie bald ausgeschlossen wird, dass es nicht denkt und nicht existiert.“<sup>361</sup> Der Wahnsinn geht somit im Gemenge der Unvernunft unter, dem nunmehr alles subsumiert wird, was nicht mit der Vernunft des Subjektes konform erscheint. Die Vernunft erlangt in dieser Zeit eine Art Monopolstellung, welche dazu führt, das alles von ihr Unterscheidbare, somit auch der Wahnsinn, ex negativo von ihr aus verstanden wird, wodurch dieses ihr ferne nur noch ihr Gegenteil, die Unvernunft sein konnte.<sup>362</sup> Insofern die Vernunft hier jedoch ihr Gegenteil immer in Relation zu sich selbst bestimmt, ist sie absolut. Sie enthält nicht mehr, wie zur Zeit der Renaissance, ihre eigene Negation in sich, sondern wird zur totalen Referenz an der sich alles andere messen muss.

Sehr verkürzt und verallgemeinert könnte man nun sagen, dass einhergehend mit dieser Verschiebung der Vernunft in das Subjekt als primäre Identität auch eine Transformation der Ordnungsvorstellungen stattfindet. Indem die Vernunft durch den Primat des Subjekts hindurch wirkt und von ihm aus die Ordnungsgefüge konstituiert werden, die nunmehr als sekundäre Identitäten sich als vernünftig strukturierte Einheiten darstellen, gerät all jenes, das diesen Ordnungen nicht entspricht, in den Transgressionsbereich. Jetzt agieren die Subjekte vernünftig, wenn sie sich jenen durch den Menschen gemachten und Verbindlichkeit besitzenden Ordnungen – denen der Wirtschaft, des Rechtes und einer objektivierten Moral – verschreiben, weil sie eben Produkte der durch das Subjekt wirkenden Vernunft sind. Jede Lebensform, die diesen mundanen Ordnungen widerspricht, gerät ins Abseits. So kann man beispielsweise eine Verschwisterung zwischen den Erfordernissen der Arbeit und der Moral erkennen, welche die Indizien bestimmt, die anzeigen sollen, wann ein Subjekt der Unvernunft anheim fällt, wann es aus diesen Ordnungen heraus geraten ist.<sup>363</sup> Auf diese Weise konnte der Müßiggang, der Diebstahl, kurz all das was mit Arbeitsuntätigkeit oder gar mit der Negation der Arbeit zusammen fiel und womit ebenfalls der Wahnsinn in den Kreis dieser unterschiedslosen Devianz geriet, da er ja nichts anderes als Unvernunft war, der Unvernunft bezichtigt werden. Es folgte die Internierung, der Ausschluss durch Einschluss dieses gesamten Konglomerats der Unvernunft in die Räumlichkeiten der Leprosorien, die zuvor schon einmal den gleichen Zweck der Ausschließung, nur für ein anderes Klientel, erfüllten. Auch die ersten Versuche der Nosographen, die damit begannen, Klassifikationen der Geisteskrankheiten auf-

---

<sup>360</sup> Vgl. ebd. S. 68-71.

<sup>361</sup> Vgl. ebd. S. 69.

<sup>362</sup> Vgl. ebd. S. 176-181.

<sup>363</sup> Vgl. ebd. S. 92-98.



zustellen, fielen einer Verschwisterung ihres Ansatzes mit der Moral zum Opfer.<sup>364</sup> Hatten sie den Wahnsinn derart mit einer vermeintlichen Eigenständigkeit ausgestattet, dass sie einen differenzierenden Blick auf ihn wendeten, so verschwand er daraufhin jedoch direkt wieder in einer Schattenwelt, weil er lediglich in den unterschiedenen Formen der Unvernunft auftauchte. Schon der Begriff „Geisteskrankheit“ weist den Bezug zur Vernunft aus, da er sich auf die Fehlerhaftigkeit und Pathologie jenes Gefildes bezieht, in dem die Vernunft ihren Sitz hatte. So waren auch alle Anstrengungen der Heilung, Versuche einer Wiederherstellung der Vernunft des Patienten.<sup>365</sup> Auch hier können dementsprechend die Praktiken, welche innerhalb der Form eines rationalistischen Vernunftmodells auftauchten, an dieses rückgebunden verstanden werden.<sup>366</sup> In der Zeit der Klassik waren alle Praktiken dem Primat des Vernunftsubjektes unterstellt und konnten dadurch nicht fern von jenen mit diesem Vernunftmodell verbundenen Konsequenzen auftauchen und sich transformieren. Selbst die Transformationen bleiben dem Bezug zur primären Identität des Subjektes verhaftet.

### *3. Eintritt in die Moderne*

Der Übergang zur Moderne hebt mit der Freiheitsfrage bezüglich der Unvernunft an. Es geht darum im Gebiet des Rechts feststellen zu können, ob denn die Devianz des Delinquenten ihren Ursprung in einer freien Entscheidung zum Verstoß gegen die gegebene Ordnung hatte, oder ob dieser aufgrund einer Determination, die sich im wirklichen Wahnsinn kund tut, nicht für sein Tun verantwortlich gezeichnet werden kann. Wenn man so wollte, könnte man hierbei eventuell von einer absoluten und einer gemäßigten Unvernunft sprechen. Die absolute Unvernunft ist die des Wahnsinns, welche dem Irren vorenthält vernünftig sein zu können. Die gemäßigte Unvernunft ist diejenige der Libertinage und der Kriminellen, die sich aus ihrer subjektiven Freiheit heraus dazu entschlossen, die vernünftige Ordnung zu übertreten und somit der Unvernunft kraft eigener Entscheidung zum Opfer fielen.

Auch hier erlebt man die Verquickung von Moral und wissenschaftlicher Klassifikation. Aufgrund der moralischen Frage nach den Ursprüngen des Verstoßes gegen die gegebene Ordnung, nach der eventuell zu Grunde liegenden Böswilligkeit, schleusen sich in die globale Kategorie der Unvernunft Differenzierungen ein. Nicht mehr ist die Unvernunft lediglich der Effekt einer absichtlichen unvernünftigen Haltung, die von einer Entscheidung oder der

---

<sup>364</sup> Vgl. ebd. S.192-196.

<sup>365</sup> Vgl. ebd. S. 261.

<sup>366</sup> Hier ist jedoch einer gebotenen Vorsicht halber anzumerken, dass es noch weitere Veränderungen auf der institutionellen, der praktischen Ebene gibt. Es kann beispielsweise angemerkt werden, dass sich je nach der konjunkturellen Phase der Wirtschaft unterschiedliche Interessen an die institutionalisierten Bereiche der Ausschließung richteten. So kam es, dass in Hochkonjunkturphasen nicht auf die Arbeitskraft der Internierten verzichtet werden konnte, wodurch der mit den Einrichtungen installierte Zwangsapparat dazu benutzt wurde, die Internierten arbeiten zu lassen. Ferner nötigten im Recht auftauchende Probleme, die mit der Bestimmung der Schuldfrage und die Frage der Zurechnungsfähigkeit zusammenhingen, dazu, dem Wahnsinn doch noch eine differenziertere Aufmerksamkeit zukommen zu lassen. Foucault beschreibt in seiner historischen Akribie noch eine schiere Vielfalt solcher Veränderungen. Es geht hier aber nicht darum alle von ihnen anschaulich zu schildern, sondern lediglich um die Darlegung, dass diese Varianzen an ein bestimmtes Vernunftmodell gebunden gesehen werden können. Und ein solches legt nur den Raum möglicher Praktiken fest, bestimmt nicht spezifische für die Dauer seiner gesamten Präsenz. Es lässt den Freiraum für ein ganzes Rumoren von Praktiken und Diskursen bestehen, das letztlich zu einer Peripetie führen kann.

Unrätlichkeit des potenziell freien Subjektes herrührt, sondern kann auch von einer Determination, von einer schweren Beeinträchtigung aus verstanden werden. Man wirft folglich im Zuge dieses Interesses die Frage nach der Handlungsfreiheit des Subjektes auf. War zuvor implizit mit dem Vernunftsubjekt seine Freiheit mitgegenwärtig, so gerät die Voraussetzungslosigkeit dieser Freiheit nun in den Bereich skeptischer Betrachtung. Der Wahnsinnige findet seinen Platz im Kreise der Unvernünftigen als ein Vertreter absoluter Unvernunft, weil er nicht aus freien Stücken unvernünftig ist. Insofern nun seine subjektive Freiheit bestritten wird, kommt ihm in anderer Weise, nämlich institutioneller, Freiheit zu. Er wird nicht mehr mit den Kriminellen gleich gesetzt, wird nicht mehr einfach interniert, sondern findet seinen Platz in Hospitälern, in denen er jedoch in anderer Weise unfrei wird, weil seine Mündigkeit an die Ärzte übertragen wird. In der Form seiner totalen Unvernunft ist er nunmehr kein mündiges Wesen mehr, weshalb andere für ihn entscheiden müssen.<sup>367</sup>

Auch wenn die eben beschriebene Entwicklung noch der Klassik zuzurechnen ist, so hat ihre Erwähnung für den gegenwärtigen Kontext eine Berechtigung deshalb, weil hiermit die Voraussetzungen der Moderne, so wie sie Foucault später in *Die Ordnung der Dinge* beschreiben wird, geschaffen werden. Man kann zwar erkennen, dass diese ganze Differenzierung noch dem Vernunftdenken der Klassik zugeschrieben werden muss, da der Wahnsinn einzig als Unterkategorie der Unvernunft auftritt, er erhält hierdurch jedoch auch die Möglichkeit als eigenständiges Thema in Erscheinung zu treten, das nicht in einem Amalgam der Unvernunft verschwindet. Ist der Wahnsinn in der Klassik zwar noch Unvernunft, so deutet sich in seiner späten Erscheinung doch schon eine Dimension der Wirklichkeit an, für welche das autonome und unbedingt vernunftbegabte Subjekt der Klassik blind gewesen ist. Diese Dimension ist die der Determination, die der Bedingtheit und der Endlichkeit des Menschen. Sie wird mit dem als absolute Unvernunft verstandenen Wahnsinn erkennbar. Wenn doch dem Wahnsinnigen etwas widerfahren ist, über das er keine Kontrolle besaß, wie könnte das nicht für alle Menschen gelten, egal für wie vernünftig sie sich auch wähnen? Es kündigt sich folglich mit diesem noch während der Klassik entdecktem Phänomen der Unfreiheit des Wahnsinnigen an, dass die Souveränität des Vernunftsubjektes ihren Zenit überschritten hat und das der Weg für ein neues Vernunftmodell bereitet ist, in dem das Subjekt nur noch Mesowesen zwischen primärer und sekundärer Identität sein kann. Die Frage danach, ob denn nicht jedes Subjekt in gewissen Grenzen durch dunkle Determinationen bedingt ist, kommt auf. So geleitet diese Entwicklung hin zu Freud und seiner Theorie des Unbewussten. Das Subjekt beginnt sich im Zentrum eines Kräftefeldes zu entdecken, das es gleichwohl dezentriert, da ihm die Vernunft einer primären Identität abhandenkam. In diesem Sinne sagt Foucault wohl auch: „Wenn der Wahnsinn für die moderne Welt einen anderen Sinn hat, als Nacht angesichts des Tages der Wahrheit zu sein, wenn es im Geheimsten seiner Sprache um die Frage der Wahrheit des Menschen geht, einer Wahrheit, die ihm vorgängig ist, die ihn begründet, ihn aber beseitigen kann, öffnet sich diese Wahrheit für den Menschen nur in dem Desaster des Wahnsinns und entgeht ihm vom ersten Lichtpunkt der Versöhnung an.“<sup>368</sup>

---

<sup>367</sup> Vgl. zu diesem noch während der Klassik auftauchenden Thema der Freiheitsfrage und zur daraus resultierenden Mehrdeutigkeit der Freiheit, die letzten Seiten von *Wahnsinn und Gesellschaft*: S. 539-551.

<sup>368</sup> Vgl. ebd. S. 549.

#### d) Zwischenbemerkungen zur Radikalität der Foucaultschen Haltung

Es gibt eine zwischen *Die Ordnung der Dinge* und *Wahnsinn und Gesellschaft* bestehende tiefe Gemeinsamkeit, welche man auf den letzten Seiten dieser beiden Bücher Foucaults entdecken kann. Erinnert man sich an die Radikalität, mit der Foucault in *Die Ordnung der Dinge* die unentrinnbare Bedingtheit menschlicher Existenz anzunehmen und in sein Denken zu integrieren bereit war, so ist es möglich, aus den letzten Seiten von *Wahnsinn und Gesellschaft* eine sehr ähnliche Gedankenfigur heraus zu lesen. Denn rekapituliert man kurz, was mehr angedeutet im Subtext des letzteren Buches beschrieben wurde, dann entdeckt man, dass auch hier diese Radikalität erscheint.

Foucault beschreibt die Geschichte des Wahnsinns in einer Weise, durch welche der Wechsel seines Aufscheinens und seines Verschattetwerdens eine Hauptrolle spielt, obschon eine sprachliche Referenz auf ihn immer präsent war. Trotzdem „Wahnsinn“ als Begriff eine kontinuierliche diskursive Verwendung fand, konnte der Wahnsinn selbst hinter den sprachlichen Gebrauchsformen verloren gehen, in ein latentes Schattendasein rutschen, in einer gewissen Art Moment des Nicht-Seins werden. Deshalb spricht Foucault im oben angeführten Zitat auch davon, dass der Wahnsinn in der Zeit der Klassik mittels eines „Gewaltaktes“ zum „Schweigen“ gebracht wurde.<sup>369</sup> Indem er nämlich aufgrund seiner Versprachlichung in die Domäne gelangte, in der die Vernunft waltete, war sie in den Stand versetzt, diesen als ihr Thema zu annekieren. Der Wahnsinn verlor somit die Dignität, ein Teil der menschlichen Wahrheit selbst, neben der Vernunft, zu sein. Menschliche Existenz löste sich dadurch einzig in die Vernunftbegabung auf, woraufhin der Wahnsinn in den Schatten der Vernunft gestellt wurde. Ein wirkliches und wahrhaftes menschliches Sein konnte damit lediglich noch im Kreise seiner Vernünftigkeit gedacht werden, wohingegen zur Zeit der Renaissance der Wahnsinn menschlicher Vernunft inhärierend gedacht wurde. Wahnsinn und Vernunft bildeten gleichwertige Momente eines dialektischen Verhältnisses zueinander während der Renaissance und charakterisierten so die eigentliche Seinsweise des Menschen unter der Voraussetzung des Glaubens an eine waltende Gottesvernunft. Diese Eigenständigkeit der Vernunft gegenüber büßte der Wahnsinn innerhalb der Klassik ein, indem er nur noch als Negation der Vernunft zum Thema werden konnte, wodurch der Wahnsinn als Wahrheit des Menschen in eine latente, verborgene biographische Phase Eintritt nahm.

Der Wahnsinn kehrte jedoch nach der Zeit seines Schweigens in der Moderne zurück in den Fokus der menschlichen Aufmerksamkeit und bekam seinen Status, immer präsenter Moment der menschlichen Existenz zu sein, nunmehr unter neuen Bedingungen des Denkens stehend, zurückerstattet. Durch die Aufmerksamkeit, welche jenen den Menschen dezentrierenden Exterioritäten, beispielsweise dem Unbewussten usw. zukam,<sup>370</sup> erschien der

---

<sup>369</sup> Vgl. S.28 der vorliegenden Arbeit.

<sup>370</sup> Der Begriff des Unbewussten kann hier verfänglich sein, da er im Rahmen der Rezeption des Freudschen Denkens stärker auf das Es (Libido und später auch Tanatos) deutet und dadurch sich nicht wirklich auf Exterioritäten bezieht. Tatsächlich, so glaubt der Autor, müsse man ihn eher auf das Über-Ich anwenden, welches sich aufgrund der gesellschaftlichen Verhältnisse dem Subjekt inkorporiert. Insofern das Über-Ich ein von den äußeren Verhältnissen gestifteter und unbewusster Teil der menschlichen Seele ist, kann es als ein durch Exterioritäten der menschlichen Seele eingeschriebenes Unbewusstes gelten. Eine solche Perspektive, die den gesellschaftlichen Einfluss stärkeres Gewicht gegenüber Freud, aber in einem unmittelbaren Bezug auf ihn, verleiht, kann man beispielsweise bei Erich Fromm und Talcott Parsons finden. Vgl. hierzu Fromm, Erich ( ). *Sozialpsychologischer Teil*, Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. S.78-136; Parsons, Talcott/

Wahnsinn nunmehr in seiner für das menschliche Sein immer präsenten Aktualität und der Wahnsinn wurde erneut ein Teil des Menschen neben der Vernunft, bzw. etwas in das die Vernunft kontinuierlich zu stürzen droht, wie auch aus dem Wahnsinn Vernunft entspringen kann, indem man sich des in der als vernünftig vermeinten Ordnung präsenten Wahnsinns vergewissert. Auch hier tritt folglich eine fruchtbare dialektische Reziprozität hervor, welche zwischen Vernunft und Wahnsinn besteht und die verloren geht, sollte der Mensch die Wahrheit seiner janusköpfigen Seinsweise leugnen und ein starres Oppositionsverhältnis beider Momente befördern.

Es scheint hier fast so, als würde wirklich pathologischer Wahnsinn darin bestehen, dass sich das Subjekt als ausschließlich vernünftiges konstituiert, womit es sich einer selbstkritischen Rückversicherung darüber zu entziehen vermag, wo denn seine eigenen Augenblicke des Wahnsinns liegen. Der eigentliche Wahnsinn steckt also in einer Überbewertung der Vernünftigkeit des Subjektes, die dazu führt gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen als die einzig gültigen zu naturalisieren, die aufgrund des Anscheins ihrer Vernünftigkeit Legitimität erwerben und deshalb dem Menschen den Spielraum der Alternativen rauben.

Der gesamte Raum möglicher Alternativen wird mittels der von einer absolut vermeinten Vernunft her Legitimität erwerbenden Ordnungen begrenzt und somit ein Transgressionsraum konstituiert, der alles enthalten kann, das dem Totalitätsanspruch dieser Ordnungen widerstrebt, wie es auch dem Wahnsinn während der Klassik widerfuhr, wo er doch noch während der Renaissance eine selbstkritische Haltung des Menschen zu sich selbst bedeutete. Diese immer präsente Perspektive auf die Möglichkeit des eigenen Wahnsinns übernimmt Foucault am Ende von *Wahnsinn und Gesellschaft* und nimmt sich dadurch selbstkritisch den Anspruch letztgültige Wahrheiten aussprechen zu können. Gerade diejenige Einstellung, welche in der Überzeugung ihrer eigenen Vernünftigkeit beanspruchen kann, wahres Wissen zu erwerben, führt zur Hypostasierung der Ordnungsräume, welche die vertretene Vernünftigkeit ermöglicht und dadurch zum erneuten Ausschluss. Um nun diese Tendenz eines Ausschlusses bei sich selbst auszuschließen, die den Eintritt in eine neue Phase wirklichen Wahnsinns andeuten würde, eines wirklichen Wahnsinns, der die einsame Gegenwart der Vernunft bedeutet, leugnet Foucault seinen eigenen Wahnsinn nicht. Auch hiermit nimmt er die Position einer radikalen Vernunftkritik ein, einer Kritik an einer Vernunft, die nichts anderes neben sich gelten lassen kann, außer sich selbst. In diesem Kontext sagt Foucault am Ende von *Wahnsinn und Gesellschaft*: „Sie (Wahnsinn und Vernunft) sind durch jenes unaustastbare Band einer reziproken und unvereinbaren Wahrheit verbunden. Sie sagen einander jene Wahrheit ihres Wesens, die verschwindet, weil sie einmal ausgesprochen worden ist. Jedes Licht erlischt durch den Tag, den es hat entstehen lassen, und wird so jener Nacht wiedergegeben, die es zerriß, die es jedoch herbeigeführt hat, und die es auf so grausame Weise manifestierte. Der Mensch unserer Tage hat nur in dem Rätsel der Irren, der er ist und nicht ist, eine Wahrheit. Jeder Irre trägt und trägt nicht jene Wahrheit des Menschen in sich, den er in der Nacktheit seiner Menschlichkeit darstellt.“<sup>371</sup>

---

Bales, Robert (1953). *Working Papers in the Theory of Action*, New York. S. 13-31; Parsons, Talcott (1964). *The Social System*, New York. S. 385-427.

<sup>371</sup> Vgl. Foucault, Michel (1973). *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt am Main. S. 550. Den Einschub „(Wahnsinn und Vernunft)“ machte der Autor.

e) Konsequenzen der vernunftkritischen Perspektive Foucaults

1. Epistemologische Konsequenzen: Vernunftglaube als Illusion

Es zeigte sich bis hier also ein tief gehender Zusammenhang, der zwischen der Konzeption *der Vernunft*, *des Subjekts* und *der Wahrheit* (und sogar *der Freiheit*) besteht. Kurz zusammenfassend kann man sagen, daß mikroskopische Vernunftkonzepte eine gewissermaßen zeitlose und damit ortslose Vernunft postulieren, deren Erkenntnisse ebenso zeit- und ortslos, also ewig sein sollen. Mikroskopische Vernunftkonzepte implizieren des weiteren eine ebenso mikroskopische Konzeption von Subjektivität, das Subjekt als das der Vernunftkenntnis. Die Ordnung der mikroskopischen Vernunft dient dabei als Prinzip der Einheit des Wissens und der Identität des Seins. Diesem Vernunftglaube setzt Foucault einen Pluralismus, eine Vielfalt an Vernunft entgegen, Vernunft als historisch bedingte und damit immer an einen Ort und eine Zeit gebundene. Die Frage nach der Vernunft, dem Subjekt und dessen Freiheit muß – falls dies noch möglich ist – neu gestellt werden.

1.1 Foucault – ein Gegenauflklärer? Oder warum Folter Vernunft sein kann

Die Desillusionierung des Vernunftglaubens veranlasste sicher manchen dadurch Verunsicherten zu meinen, Foucault als Gegenauflklärer entlarven zu müssen.<sup>372</sup> Warum er viel eher als negativer oder radikaler Aufklärer bezeichnet werden müsste, fand bereits Erwähnung. Vielmehr kann man sich fragen, ob denn der Vorwurf, ein „Gegenauflklärer“ zu sein, gerade auf dem Missverständnis beruht das daraus entsteht, wenn man selbst noch einer mikroskopischen Vernunftvorstellung verhaftet bleibt und eine damit einhergehende eingeschränkte Vorstellung von Vernunft und Aufklärung hat.<sup>373</sup> Denn allein schon der Begriff *Gegenauflklärer* setzt sich einfach dem des Aufklärers entgegen, wobei aber traditionell unter „Aufklärung“ eine idealistische Konzeption verstanden wird. Wollte man eine stark vereinfachte Gegenüberstellung der Begriffe Aufklärer und Gegenauflklärer vornehmen, käme dabei eventuell eine Tabelle wie die folgende heraus:

<i>Aufklärer</i>	<i>Gegenauflklärer</i>
DIE Vernunft	Vernunft = Illusion
DAS Subjekt	Subjekt = Illusion
Immanenz	Exteriorität
Freiheit	Bedingtheit
Wissen-Wahrheit-Sinn: nicht kontingent	Wissen-Wahrheit-Sinn: kontingent

<sup>372</sup> Vgl. z.B. Améry, J. (1978). *Archäologie des Wissens. Michel Foucault und sein Diskurs der Gegenauflklärung*, in: Die Zeit, Nr. 14, S. 44.

<sup>373</sup> Vgl. Welsch, Wolfgang (1996). *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt am Main, S. 165.

Außerhalb eines didaktischen Rahmens ist diese Tabelle relativ nutzlos. Sie bedient sich ein paar Schlagworten, operiert mit pauschalen Entgegensetzungen, die ohne Kontext so vage sind, daß sie jedem und keinen Gerech werden. Es geht hier lediglich darum zu zeigen, daß das Schlagwort *Gegenaufklärer* zu einfach gestrickt ist, als daß es Foucaults Position gerecht würde. Während der Aufklärer einem uneinholbaren Vernunftpostulat hinterherhinkt, bleibt dem Gegenaufklärer eigentlich nichts übrig als alles Aufklärerische zu negieren, zu nihilieren, als nichtverbindliche Illusion und als Irrationalismus zu denunzieren.

All dies ist bei Foucault nicht der Fall. Selbstverständlich entlarvt Foucault vermeintlich Vernünftiges oder Normales als nichtverbindliche Illusionen. Aber der eigentliche Affront gegen den traditionellen Aufklärer ist wohl die Zumutung, die Vernunft als historisch Bedingte zu fassen. Und genau darin zeigt sich der Vernunftglaube, dem sowohl der klassische Aufklärer als auch demjenigen, der „Gegenaufklärer“ schreit, verhaftet bleibt. Dem entgegen könnte man auch, wenn auch etwas platt, formulieren: wenn Foucault bloß sagt, dass *die* Vernunft illusionär ist, heißt das nicht, dass es überhaupt keine Vernunft gibt, wie man das jedoch vom Gegenaufklärer vernimmt. Denn wie gesagt liegt die eigentliche Erniedrigung gegenüber der sich verabsolutierenden Vernunft darin, sie *anzuerkennen*, aber eben nicht als eine reine, in sich ruhende und aus sich heraus agierende, sondern eben als eine exteriorial bedingte. Dies zeigte sich schon bei der Diskursanalyse, in der das Wechselseitige Verhältnis von Sprache und Denken als Diskurs gefasst wird in dem und durch dessen Aussagen sich ein Bild von Vernunft konstruiert, reproduziert und rekonstruiert. Auf die Frage was denn dann Vernunft sei, würde Foucault eben nicht mit einer Theorie „der Vernunft“ antworten, sondern vielleicht viel bescheidener mit Beispielen historisch konkreter Vernünftigkeit.

„Die Folter, das ist die Vernunft“. Nun wird man sich – vielleicht nicht ganz zu Unrecht – fragen, inwiefern Folter Vernunft sein kann. Dieses Diktum Foucaults ist ohne den dazugehörigen Kontext nicht so recht verständlich.<sup>374</sup> „Vernunft im Deutschen hat eine breitere Bedeutung als *raison* im Französischen. Der Begriff Vernunft hat eine ethische Dimension. Im Französischen ist die instrumentelle Vernunft gemeint, eine technologische Vernunft. Für uns im Französischen, die Folter, das ist die Vernunft. Aber ich verstehe sehr gut, daß im Deutschen die Folter nicht Vernunft sein kann.“<sup>375</sup> Damit will Foucault weder sagen, daß Folter eine Gute Sache sei, noch einem Vernunftverdikt das Wort reden. Ganz im Gegenteil macht er auf einen sprachbedingten Unterschied aufmerksam. Diese Verschiebung in der Bedeutung von einem technisch-instrumentellen Begriff hin zu einem mit einer ethischen Konnotation. Der Bedeutungsunterschied zwischen „Vernunft“ und „*raison*“, bestätigt zum einen die Annahme historischer Bedingtheit von Vernunftkonzeptionen, zum anderen wird auch die Annahme einer pluralistischen Vernunft bekräftigt. Aber darüber hinaus gibt die Kenntnis dieses bedingten Bedeutungsunterschiedes doch auch den Horizont frei auf einen Spielraum, einen Spielraum der über den Diskurs für den Einzelnen offen ist. Diesen Spielraum, oder besser diese Spielräume des Möglichen gilt es im Folgenden auszuloten als potentielle Räume der Freiheit. Doch bevor man sich dem Einzelnen und seiner Freiheit zuwenden könnte, wer-

---

<sup>374</sup> Vgl. ebd., S. 180.

<sup>375</sup> Vgl. Foucault, Michel (1977), *Die Folter, das ist die Vernunft. Ein Gespräch Knut Boesers mit Michel Foucault*, in: *Literaturmagazin* 8, S. 65.

den zwei weitere Problemfelder abzustecken sein: zunächst das der Wahrheit, anschließend das der Macht.

## 1.2 Wahrheit und Fiktion

Es wurde bereits dargestellt wie ein Diskurs Aussagen produziert, welche dann als wahr oder falsch bewertet werden. Nun ist aber diese Bewertung selbst von gewissermaßen diskursiven Voraussetzungen abhängig. Vernunft wird bei Foucault also nicht in einer mikroskopischen, „reinen“ Form oder in ihrer angeblichen Selbstgenügsamkeit untersucht. Im Gegenteil, indem die Bewertung einer Aussage selbst als diskursiv bestimmt gilt wird Wahrheit nicht mehr als eine der Vernunft geschuldete Einsicht verstanden, sondern als etwas das im Diskurs selbst erst geschaffen, produziert und auch bewertet wird, wodurch die Kontingenz der Wahrheit sichtbar wird. Foucault zeigt dies in *Wahnsinn und Gesellschaft*, indem er nachzeichnet, wie in Abhängigkeit von Transformationen der Diskurse immer wieder neue, jedoch auch inkommensurable Wahrheiten über den Wahnsinn entstehen. Für die Untersuchungen in *Überwachen und Strafen* gilt in etwa das gleiche<sup>376</sup>, auch wenn Foucaults Machtanalyse hier unter anderen Vorzeichen steht, worauf noch einzugehen ist. Diese Kontingenz der Wahrheit als Ergebnis eines pluralen Vernunftkonzepts zeigt, „(...) daß das, was ist, nicht immer gewesen ist. (...) So sind die Dinge geformt worden, welche den Eindruck größter Selbstverständlichkeit machen. Was die Vernunft als *ihre* Notwendigkeit erfährt oder was vielmehr verschiedene Formen von Rationalität als ihr notwendiges Sein ausgeben, hat eine Geschichte, die wir vollständig erstellen und aus dem Geflecht der Kontingenz wiedergewinnen können (...). Diese Formen der Rationalität (...) ruhen auf einem Sockel menschlicher Praktiken und menschlicher Geschichte; weil sie gemacht (>faites<) worden sind, können sie – vorausgesetzt, wir wissen wie sie gemacht worden sind – aufgelöst (>défaites<) werden“.<sup>377</sup> Foucaults Ansatz, den Diskurs ohne ein Subjekt als Autor, ohne ein Subjekt als genuinen Konstituenten des Diskurses zu denken, entmachtet das gebieterisch dualistische Verhältnis von Notwendigkeit und Kontingenz in Bezug auf Wahrheit, denn wenn wir wissen wie eine Wahrheit „gemacht worden ist“, wenn wir um ihre Rationalität, also um ihre technisch-instrumentelle Seite wissen, haben wir eine Begründung für ihr kontingentes Sosein, für ihre Nichtnotwendigkeit, ohne diesem Sosein eine erkenntnistheoretische Notwendigkeit oder Sicherheit zukommen lassen zu müssen, die dessen Kontingenz transzendieren würde:

Man muß sich vom konstituierenden Subjekt, vom Subjekt selbst befreien, d.h. zu einer Geschichtsanalyse gelangen, die die Konstitution des Subjekts im geschichtlichen Zusammenhang zu klären vermag. Und genau das würde ich Genealogie nennen, d.h. einer Form der Geschichte, die von der Konstitution von Wissen, von Diskursen, von Gegenstandsfeldern usw. berichtet, ohne sich auf ein Subjekt beziehen zu müssen, das das Feld der Ereignisse transzendiert und es mit

---

<sup>376</sup> Vgl. Foucault, Michel (2008). *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori*, in: Die Hauptwerke, S. 1590.

<sup>377</sup> Vgl. Foucault/ Raulet (1983), *Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit? Ein Gespräch*. In: Spuren, 2/1983, S. 40.

seiner leeren Identität die ganze Geschichte hindurch besetzt.<sup>378</sup>

In diesem Sinne sagt Foucault auch, dass Wahrheit als ein Ensemble von geregelten Verfahren für Produktion, Gesetz, Verteilung, Zirkulation und Wirkungsweise von Aussagen zu verstehen sei.<sup>379</sup> Um Foucault gerecht zu werden muß immer wieder darauf verwiesen werden, dass sich seine Aussagen immer auf die von ihm untersuchten Gebiete beziehen – z.B. auf die Psychiatrie, auf die Strafjustiz oder auf die Sexualität – und nicht als eine Theorie für alle möglichen im Rahmen irgendeines Diskurses geäußerten Aussagen gelten:

Für mich ging es um folgendes: wenn wir an eine Wissenschaft wie die theoretische Physik oder die organische Chemie das Problem ihrer Beziehungen zu den politischen und ökonomischen Strukturen der Gesellschaft herantragen, werfen wir dann nicht ein zu kompliziertes Problem auf? Setzen wir nicht die Ebene der möglichen Erklärung zu hoch an? Nehmen wir hingegen ein Wissen wie die Psychiatrie, wird dann nicht das Problem viel leichter zu lösen sein, insofern nämlich das epistemologische Profil der Psychiatrie verschwommen ist und die psychiatrische Praxis mit einer ganzen Reihe von Institutionen, unmittelbaren ökonomischen Erfordernissen, politischen Notwendigkeiten und gesellschaftlichen Regeln verbunden ist?<sup>380</sup>

Um den Zusammenhang zwischen Wahrheit und Fiktion zu erhellen, darf man nicht vergessen, daß Wahrheit hier als ein Ergebnis, als ein Produkt eines Diskurses gesehen wird, in dem die Wahrheit der Aussagen nicht an die vernünftige Einsicht eines einzelnen Subjekts, an seine mikroskopische Vernunft gebunden ist. Wenn es *die* Vernunft nicht gibt, gibt es auch *die* Wahrheit nicht. Stattdessen gründet sich Foucaults vorgehen auf Erfahrung: Über *Überwachen und Strafen* sagt er zwar, daß sich das Buch auf wahre Dokumente stütze, „(...) aber so, daß es, über sie vermittelt, möglich wird, nicht nur Wahrheiten festzustellen, sondern zu einer Erfahrung zu gelangen, die eine Veränderung erlaubt, einen Wandel in unserem Verhältnis zu uns selbst und zur Welt dort, wo wir bisher keine Probleme sahen (mit einem Wort, in unserem Verhältnis zum Wissen)“.<sup>381</sup> Insofern stellt sich Wahrheit als eine gemachte, als fingierte heraus. Fiktion und Wahrheit schließen sich nicht aus; vielmehr handelt es sich um ein Spiel zwischen Wahrheit und Fiktion oder auch zwischen Feststellung und Fabrikation.<sup>382</sup>

Da Foucaults Denken kein Ideal der Wahrheit voraussetzt, kann er die historisch geschaffene Wahrheit als eine tatsächlich *geschaffene* Wahrheit anerkennen, ohne in ihr nur den verfälschten Schein der historischen Kontingenz zu erblicken der *die* Vernunft so ängstigte. So fragt Foucault nach der Wahrheit, indem er danach fragt, wie Beispielsweise „(...) die Macht, die auf den Wahnsinn ausgeübt wurde, den »wahren« Diskurs der Psychiatrie produziert [hat]? Gleiches gilt für die Sexualität: den Willen zum Wissen dingfest machen, in den die Macht über den Sex sich eingelassen hat“.<sup>383</sup> An anderer Stelle heißt es lapidar: „(...) was

---

<sup>378</sup> Vgl. Foucault, Michel (1978), *Wahrheit und Macht, Interview mit Michel Foucault von Alessandro Fontana und Pasquale Pasquino*, in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin. S. 32.

<sup>379</sup> Vgl. ebd. S. 54.

<sup>380</sup> Vgl. ebd. S. 21/22.

<sup>381</sup> Vgl. Foucault, Michel (2008). *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori*. In: *Die Hauptwerke*, Frankfurt am Main. S. 1590.

<sup>382</sup> Vgl. ebd. S. 1590.

<sup>383</sup> Vgl. Foucault, Michel (1978). *Nein zum König Sex. Ein Gespräch mit Bernard-Henri Lévy*, in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin. S. 178.



wir brauchen ist eine Geschichte der *Wahrheit*. (...) Die Wahrheit ist selbst Teil der Geschichte des Diskurses und ist gleichsam ein Effekt innerhalb eines Diskurses oder einer Praxis“.<sup>384</sup>

Wenn bereits angedeutet wurde, dass man Foucaults Denken kritisch gegen sich selbst wenden kann, dann gilt dies auch für den fiktiven Charakter von Foucaults eigenen Aussagen. „Was das Problem der Fiktion anbetrifft, das ist für mich ein sehr wichtiges Problem; ich bin mir dessen voll bewußt, daß ich niemals etwas anderes Geschrieben habe als fictions. Ich will nicht sagen, daß das außerhalb von Wahrheit liegt. Es scheint mir die Möglichkeit zu geben, die Fiktion in der Wahrheit zum Arbeiten zu bringen, mit einem Fiktions-Diskurs Wahrheitswirkungen hervorzurufen und so zu erreichen, daß der Wahrheitsdiskurs etwas hervorruft, »fabriziert«, was noch nicht existiert, also fingiert“.<sup>385</sup> Ein wichtiger Faktor, der den fiktiven Charakter der Wahrheit unterstreicht und diesen vielleicht sogar erst in voller Konsequenz sichtbar macht (und der bisher trotz gelegentlicher Andeutungen und Verweise unterschlagen wurde) ist die Frage nach der Macht. In *Wahnsinn und Gesellschaft* wird durch die Entstehungsgeschichte der Geisteskrankheiten die Macht der Vernunft anhand ihrer technisch-instrumentellen Seite sichtbar, indem dem Wahnsinn ein Ort gegeben wird; er wird der Kontrolle unterzogen, normiert und durch die Vernunft als ihr gegenüber defizitär degradiert. Hier zeigt sich die Macht der Vernunft (und, wie sich zeigen wird, die Vernunft der Macht).

## 2. Zum Ethischen leitende Konsequenzen von Foucaults theoretischem Ansatz: Implikationen des Problems der Macht

Das Recht des Abendlandes, so Foucault, sei „ein vom König befohlenes Recht“.<sup>386</sup> Kurz gesagt soll das bedeuten, daß die Legitimation von Macht durch Rechtstheorien bewerkstelligt wird, die als Organisationsprinzip den an der Spitze der Machtpyramide stehenden Souverän oder einen Staatsapparat sehen und von welchem aus Rechte und Pflichten sich definieren.<sup>387</sup> In *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Ordnung der Dinge* steht Foucaults Machtbegriff selbst noch unter diesen traditionellen Vorzeichen. Macht wird demnach als ein juridischer Mechanismus begriffen, der als Gesetz vor allem untersagt und ausschließt. In einem Gespräch merkt Foucault an: „Diese Konzeption halte ich heute für inadäquat. Sie hatte mir indessen in »Wahnsinn und Gesellschaft« genügt (was nicht heißt, daß dieses Buch an sich zureichend oder genügend ist), denn der Wahnsinn ist ein Sonderfall: während des klassischen Zeitalters ist die Macht zweifellos gegen den Wahnsinn überwiegend mit Ausschließung vorgegangen (...)“.<sup>388</sup> Wie so oft, ist es eine konkrete Situation, eine Erfahrung, die Foucaults Denken den entscheidenden Impuls verpasste, nicht bei einer bestimmten Konzeption zu verharren: „Von

---

<sup>384</sup> Vgl. Foucault, Michel (2008). *Gespräch mit Ducio Trombadori*, in: *Die Hauptwerke*, Frankfurt am Main. S. 1600.

<sup>385</sup> Vgl. Foucault, Michel (1978) *Die Machtverhältnisse durchziehen das Körperinnere. Ein Gespräch mit Lucette Finas*, in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin. S. 117.

<sup>386</sup> Vgl. ebd. S. 77.

<sup>387</sup> Vgl. ebd. S. 37, f. Vgl. auch: *Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen*, In: Foucault, Michel (Hg.), *Die Hauptwerke*, Frankfurt a.M. 2008, S. 1093, ff.

<sup>388</sup> Vgl. Foucault, Michel (1978). *Die Machtverhältnisse durchziehen das Körperinnere. Ein Gespräch mit Lucette Finas*, in: Foucault, Michel (Hg.), *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin, S. 105.

einem bestimmten Augenblick an schien mir das [juridische Machtkonzept] ungenügend, und zwar im Laufe einer konkreten Erfahrung, die ich anlässlich der Gefängnisrevolten ab 1971/72 habe machen können. Der Fall der Strafjustiz hat mich überzeugt, daß es nicht so sehr um Rechtsformen, sondern um Technologieformen, um solche von Taktik und Strategie, geht“.<sup>389</sup> Wenn das Recht des Abendlandes ein vom König befohlenes Recht ist, sieht Foucault darin eine Herausforderung: „Man muß dem König den Kopf abschlagen: das hat man in der politischen Theorie noch nicht getan“.<sup>390</sup>

## 2.1 Ausschluss und Produktion. Oder Warum Wissen Macht ist

Foucault wird also im folgenden Macht nicht nur in ihrer negativen, repressiven Form untersuchen, sondern sein Augenmerk vor allem auf die produktive Seite von Macht lenken. In *Überwachen und Strafen* geht es nicht einfach um eine Veränderung des Strafwesens, um eine Veränderung von der Marter zum Strafvollzug. Es geht vor allem um die Verbindung zwischen Macht und Wissen; es geht um den Zusammenhang zwischen der „Geburt des Gefängnisses“ als Institution und dem Entstehen neuer Machtstrukturen, um den Zusammenhang zwischen der Entwicklung des Strafvollzuges und der Bildung eines Wissenskorpus, der als Fundament der Humanwissenschaften angesehen werden kann: „Die Technologie der Macht soll also als Prinzip der Vermenschlichung der Strafe wie auch der Erkenntnis des Menschen gesetzt werden“.<sup>391</sup> Trifft dies zu, zeigt sich auch hier der unausweichlich fiktive Charakter der Wahrheit eines Aussagebereichs, die den Menschen zum Gegenstand macht. Was sich vordergründig als eine Humanisierung der Strafe darstellt, ist tatsächlich eine „(...) spezifische Unterwerfungsmethode zur Geburt des Menschen als Wissensgegenstand für einen »wissenschaftlichen« Diskurs“.<sup>392</sup> Foucault fordert hier die Verabschiedung einer Denktradition, nach der es „(...) Wissen nur dort geben kann, wo die Machtverhältnisse suspendiert sind, daß das Wissen sich nur außerhalb der Befehle, Anforderungen, Interessen der Macht entfalten kann. (...). Eher ist wohl anzunehmen, daß die Macht Wissen hervorbringt (und nicht bloß fördert, anwendet, ausnutzt); daß Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen; daß es keine Machtbeziehung gibt, ohne daß sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert. Diese Macht/Wissen-Beziehungen sind darum nicht von einem Erkenntnissubjekt aus zu analysieren, das gegenüber dem Machtsystem frei oder unfrei zu denken wäre. Vielmehr ist in Betracht zu ziehen, daß das erkennende Subjekt, das zu erkennende Objekt und die Erkenntnisweisen jeweils Effekte jener fundamentalen Macht/Wissen-Komplexe und ihrer historischen Transformationen bilden“.<sup>393</sup>

---

<sup>389</sup> Vgl. ebd. S. 105.

<sup>390</sup> Vgl. Foucault, Michel (1978). *Wahrheit und Macht, Interview mit Michel Foucault von Alessandro Fontana und Pasquale Pasquino*, in: Foucault, Michel (Hg.), *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, S. 38.

<sup>391</sup> Vgl. Foucault, Michel (1977). *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main. S. 34.

<sup>392</sup> Vgl. ebd. S. 34, f.

<sup>393</sup> Vgl. ebd. S. 39.

## 2.2 Mikrophysik der Macht

Wissen in Abhängigkeit zur Macht zu analysieren bedeutet, nicht vom individuellen oder kollektiven Willen oder von Interessen auszugehen, um von dort aus Macht abzuleiten oder auf sie zu schließen, sondern umgekehrt jene auf Machtwirkungen zurückzuführen. Diese Machtbeziehungen, so Foucault, verlaufen „zwischen jedem Punkt eines gesellschaftlichen Körpers“<sup>394</sup> und sind in dieser Form als Kräfteverhältnisse begreifbar, die auf den konkreten, einzelnen Körper ausgeübt werden: „Ich suche zu zeigen, wie die Machtverhältnisse in die Tiefe der Körper materiell eindringen können, ohne von der Vorstellung der Subjekte übernommen zu werden. Wenn die Macht den Körper angreift, dann nicht deshalb, weil sie zunächst im Bewußtsein der Leute verinnerlicht worden ist“.<sup>395</sup> Dies wird gezeigt in *Überwachen und Strafen* anhand der im Zuge der Transformation von der Marterstrafe zur Inhaftierung sich entwickelnden Disziplinarmacht. Diese Macht entdeckt den „Körper als Gegenstand und Zielscheibe“, es geht ihr sowohl um die Nutzbarmachung als auch um die Durchschaubarkeit des Körpers.<sup>396</sup> Foucault beschreibt die „(...) Schaffung eines Verhältnisses, das in einem einzigen Mechanismus den Körper um so gefügiger macht, je nützlicher er ist, und umgekehrt. So formiert sich eine Politik der Zwänge, die am Körper arbeiten, seine Elemente, seine Gesten, seine Verhaltensweisen kalkulieren und manipulieren“.<sup>397</sup> Dies geschieht durch diverse strategische Mittel, die heterogene Elemente zusammenzufassen vermögen, weshalb Foucault auch von einer „(...) Mikrophysik der Macht, die von den Apparaten und Institutionen eingesetzt wird“<sup>398</sup> spricht, worin also ihr strategischer und produktiver Charakter besteht. „Sie produziert Gegenstandsbereiche und Wahrheitsrituale: das Individuum und seine Erkenntnis sind Ergebnisse dieser Produktion“<sup>399</sup>.

Die Disziplinarmacht wird durch diesen strategisch-produktiven Aspekt wiederum zunehmend ubiquitär, die Mikrophysik der Macht erlaubt es der Macht sich zunehmend auszubreiten, sich zu entfalten, zu wirken und so Wirklichkeit zu schaffen.<sup>400</sup> Thema des Buches sei eine „Korrelationsgeschichte der modernen Seele und einer neuen Richtergewalt“,<sup>401</sup> wobei die Seele aktueller Bezugspunkt bestimmter Machttechnologien ist, durch die sie ständig produziert wird, die „aus Prozeduren der Bestrafung, der Überwachung, der Züchtigung, des Zwanges geboren wird“ und welche „das Element [ist], in welchem sich die Wirkungen einer bestimmten Macht und der Gegenstandsbezug eines Wissens miteinander verschränken; sie ist das Zahnradgetriebe, mittels dessen die Machtbeziehungen ein Wissen ermöglichen und das Wissen die Machtwirkungen erneuert und verstärkt“.<sup>402</sup> Die wissenschaftlichen Techniken und Diskurse der Humanwissenschaften und der moralische Anspruch des Humanismus

---

<sup>394</sup> Vgl. Foucault, Michel (1978). *Die Machtverhältnisse durchziehen das Körperinnere. Ein Gespräch mit Lucette Finas*, in: Foucault, Michel (Hg.), *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin. S. 110.

<sup>395</sup> Vgl. ebd. S. 109.

<sup>396</sup> Vgl. Foucault, Michel (1977). *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main. S. 174.

<sup>397</sup> Vgl. ebd. S. 176.

<sup>398</sup> Vgl. ebd. S. 38.

<sup>399</sup> Vgl. ebd. S. 250.

<sup>400</sup> Vgl. ebd. S. 38

<sup>401</sup> Vgl. ebd. S. 33.

<sup>402</sup> Vgl. ebd. S. 41, f.

gründen auf dieser wechselseitigen Beziehung zwischen Wissen und Macht. In diesem Sinne sagt Foucault, sei die Seele das Gefängnis des Körpers.<sup>403</sup>

### 2.3 Das Ende des Menschen

Vor dem Hintergrund der Kritik des Humanismus in *Überwachen und Strafen* ist Foucaults These vom Ende des Menschen neu zu betrachten. Ist das Ende des Menschen in *Die Ordnung der Dinge* vor allem noch unter dem Aspekt der humanistischen und humanwissenschaftlichen Vorstellungen von einer objektiven Natur des Menschen gedacht.<sup>404</sup> Durch die Analyse der Macht im Sinne einer Mikrophysik zeigt sich jedoch als andere Seite des Wissens um eine „Natur des Menschen“ die nichtdiskursive Konstitution des Menschen als Gegenstand, als Objekt von Macht. Humanität ist somit nichts einer Natur des Menschen – sei sie transzendentaler oder empirischer Art – geschuldetes, sondern „Effekt und Instrument komplexer Machtbeziehungen“, die „Körper und Kräfte“ unterwerfen und für Diskurse objektiviert.<sup>405</sup> Foucault wehrt sich mit der Rede vom Tod des Menschen vor allem gegen die Vorstellung, es gäbe eine „feste Erzeugungsregel, ein wesentliches Ziel“<sup>406</sup> das für den Menschen gilt. Zwei Aspekte gilt es hier auseinander zu halten: einmal, „(...) daß in den verschiedenen Humanwissenschaften, die sich entwickelt haben (...) der Mensch am Ende seiner langen und verschwunden Wege niemals sich selbst begegnet ist. Wenn es das Versprechen der Humanwissenschaften war, uns den Menschen zu entdecken, so haben sie es gewiß nicht gehalten“<sup>407</sup>. Der zweite Aspekt bezieht sich auf das gleiche Problem aus einer anderen Perspektive, nämlich „(...) daß die Menschen im Laufe ihrer Geschichte niemals aufgehört haben, sich selbst zu konstruieren, das heißt ihre Subjektivität beständig zu verschieben, sich in einer unendlichen und vielfältigen Serie unterschiedlicher Subjektivitäten zu konstituieren“.<sup>408</sup> Der Mensch konstituiert sich selbst als Objekt immer wieder neu, ohne dass diese Serie von Konstitution zu einem Ende, zu *dem* Menschen gelangen wird. Mit dieser kritischen Sicht auf den Humanismus muß man sich wohl von der romantischen Idee desselben verabschieden, wonach Vernunft und Freiheit die Leitgedanken für eine menschliche Praxis sind in der der Mensch sich als Mensch verwirklicht.

Für den in *Überwachen und Strafen* geschilderten Zeitraum wird somit sichtbar, wie *der* Mensch zum einen direkt über den Körper geformt wurde, auf der anderen Seite etablierte sich ein gewisses Bild der menschlichen Seele. Diese ist als eine solchermaßen gestaltete nichts anderes als das Bewusstsein des Humanismus, durch das die Macht über den Körper ein Wissen von diesem ermöglicht, das wiederum die Machtwirkungen erneuert und verstärkt. „Über diese Verzahnung von Machtwirklichkeit und Wissensgegenstand hat man verschiedene Begriffe und Untersuchungsbereiche konstruiert: Psyche, Subjektivität, Persönlichkeit,

---

<sup>403</sup> Vgl. ebd. S. 42.

<sup>404</sup> Vgl. Foucault, Michel (1974). *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main. S. 410, f.

<sup>405</sup> Vgl. Foucault, Michel (1977). *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main. S. 396.

<sup>406</sup> Vgl. Foucault, Michel (2008). *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori*. In: Foucault, Michel. *Die Hauptwerke*, Frankfurt am Main, S. 1624.

<sup>407</sup> Vgl. ebd. S. 1625.

<sup>408</sup> Vgl. ebd. S. 1625.

Bewußtsein, Gewissen usw.; man hat darauf wissenschaftliche Techniken und Diskurse erbaut; man hat darauf moralische Ansprüche des Humanismus gegründet“.<sup>409</sup> Die Seele ist nicht nur „Gefängnis des Körpers“, sondern selbst „Effekt und Instrument einer politischen Anatomie“.<sup>410</sup> Das heißt aber die Humanwissenschaften haben sich nicht aus freier, vernünftiger Wissenschaftlichkeit konsequent oder fortschrittlich entwickelt. Stattdessen ist die Wahrheit über den Menschen die „(...) Geschichte der »Wahrheit« - d.h. der Macht, die den als wahr akzeptierten Diskursen eigen ist“.<sup>411</sup>

f) Kommentare zur speziell konfigurierten Haltung Foucaults:  
Aufklärung als Ethos statt Ethik der Vernunft

Viele Überlegungen zur Ethik implizieren ein Spannungsverhältnis zwischen Moral und Glück oder zwischen einem gerechten und einem guten Leben.<sup>412</sup> Vielen scheint, man könne das eine nicht auf Kosten des anderen haben und schlagen sich auf einer Seite der Begriffe nieder, wodurch der andere unterzugehen droht. Andere versuchten dieses Problem zu lösen, indem sie nach einer Identität des Strebens nach Glück und Moral suchen, um aber gleichzeitig auch das Spannungsverhältnis dazwischen verschwinden zu lassen. Foucault hingegen fragt nicht in einer philosophischen Form nach einer „Theorie“ zur Moral und auch nicht nach einem idealen Verhältnis dieser zum Glück. Es gibt kein moralisches Gesetz, das nicht gemacht ist; eine reine Ethik der Verpflichtung ist aus dieser Sicht nicht ohne weiteres akzeptabel. So gesehen bleibt eine Spannung zwischen Moral und Glück immer bestehen, die selbst nicht von einem theoretischen, rein vernünftigen Standpunkt aus aufgelöst werden könnte. Dieses Spannungsverhältnis umfasst also einerseits die Moral als Idee der ethischen Verpflichtung, als „Moralcode“, andererseits aber auch das, was bei Foucault als „Selbstpraktik“ bezeichnet wird.

Man kennt die Zweideutigkeit des Wortes. Unter »Moral« versteht man ein Ensemble von Werten und Handlungsregeln, die den Individuen und Gruppen mittels diverser Vorschreibapparate – Familie, Erziehungsinstitutionen, Kirchen usw. – vorgesetzt werden. Es kommt vor, daß diese Regeln und Werte sehr ausdrücklich in einer zusammenhängenden Lehre und in einem ausführlichen Unterricht formuliert werden. Es kann aber auch sein, daß sie in diffuser Weise übermittelt werden und daß sie kein systematisches Ganzes, sondern ein komplexes Spiel von Elementen bilden (...). Unter solchen Vorbehalten kann man diese präskriptiven Elemente »Moralcode« nennen. Unter »Moral« versteht man aber auch das wirkliche Verhalten der Individuen in seinem Verhältnis zu den Regeln und Werten, die ihnen vorgesetzt sind (...). Das Studium dieses Aspekts der Moral hat zu bestimmen, wie und mit welchen Variations- oder Übertretungsspielräumen die Individuen oder Gruppen sich zu einem Vorschriftensystem verhalten, das explizit oder implizit in ihrer Kultur gegeben ist (...). Nennen wir diese Ebene von

---

<sup>409</sup> Vgl. Foucault, Michel (1977). *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main. S. 42.

<sup>410</sup> Vgl. ebd. S. 42.

<sup>411</sup> Vgl. Foucault, Michel (1978). *Nein zum König Sex. Ein Gespräch mit Bernard-Henri Lévy*, in: Foucault, Michel (Hg.). *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin. S. 178.

<sup>412</sup> Vgl. z.B. Seel, M. (1999). *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik*, Frankfurt am Main. Kapitel 1.

Foucault versteht also unter Moral sowohl einen gegebenen Moralcode als auch die diesem Code (mehr oder weniger) entsprechenden Verhaltensweisen, wodurch Moral nicht einfach a priori auf einen rein verpflichtenden Charakter festgelegt wird und wonach sich dann auch das entsprechende „Moralverhalten“ zu richten hätte. Diese „realistische“ Auffassung von Moral (die ja gerade keine präskriptive Ethik ist, sondern erst einmal deskriptiv-analytisch Feststellung) unterstreicht gerade das Spannungsverhältnis zwischen Code und Verhalten, zwischen Ethik und Selbstpraktik. Mit dem Auflösen solcher Dichotomien wird es auch möglich, das Verhältnis von Ethik (im Sinne eines Moralcodes) und Glück (im Sinne eines subjektiven oder persönlichen Strebens) im Auge zu behalten, ohne die implizit möglichen agonalen Differenzen zwischen Glück und Moral entweder zu radikalieren (Glück geht auf Kosten der Moral und umgekehrt) oder zum Verschwinden zu bringen (Gerechtigkeit ist Glück). Im folgenden soll es darum gehen, inwiefern diese Auffassung der Selbstpraktik eine gegenüber traditionellen Vorstellungen erneuerte Konzeption von Subjektivität und Freiheit ermöglicht.

### 1. Ständige Bedingtheit und Freiheit

Vernunft, Wahrheit, Moral: alle großen Begriffe der Philosophie, die von dieser gern absolut gesetzt worden sind, holt Foucault auf den Boden der Tatsachen – im wahrsten Sinn des Wortes – zurück. Dieser Boden der Tatsachen ist eine ständige Bedingtheit des Menschen, die in den Werken Foucaults sichtbar wird und welche eben nicht mit einer absoluten oder reinen Vernunftinsicht vereinbar ist. Eine große Frage drängt sich auf: wie frei ist der Mensch dann noch, wie ist Freiheit zu verstehen? Transzendentalphilosophisch wurde Freiheit in der transzendentalen Sphäre des Geistigen als seine Autonomie verortet, während die Natur als dem Geist entgegengesetzt und in völliger Bestimmtheit gedacht wurde. Andererseits wurde bereits geschildert, wie der Mensch als Objekt seiner Bedingtheit anerkannt wurde, wie seine „Natur“ in ihrer Endlichkeit als „Quasi Transzendentalie“ als oberster Bestimmungsgrund des Menschen gesetzt wurde. Aus der ersten Sicht gibt es eine transzendente und damit absolute Freiheit aus der zweiten Sicht gibt es eine Exteriorale und *absolute* Bedingtheit oder Endlichkeit, die aber selbst schon nicht mehr historisch-kontingent sondern nomologisch aufgefasst wird.

Anders bei Foucault: Die Bedingtheit des Menschen ist keine quasi-transzendente, nomologisch aufgefasste *absolute*, determinierende Bedingtheit, sondern eine *ständige* Bedingtheit, die aus der konkret-geschichtlichen Rationalität sich erst bildet. „Was die Vernunft als *ihre* Notwendigkeit erfährt (...), hat eine Geschichte (...)“<sup>414</sup>, muß nicht so sein, kann auch anders sein. Aus dieser Perspektive besteht kein notwendiger Widerspruch zwischen Notwendigkeit und Kontingenz, zwischen Freiheit und Bedingtheit, da diesen Begriffen das metaphysisch Absolute und damit Exklusive genommen wird. Foucault zeigt also einerseits eine stän-

<sup>413</sup> Foucault, Michel (2008). *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, in: M. Foucault, Die Hauptwerke, Frankfurt am Main. S. 1175, f.

<sup>414</sup> M. Foucault und G. Raulet, Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit? Ein Gespräch. In: *Spuren*, 2/1983, S. 40.

dige Unfreiheit, eine ständige Bedingtheit der Vernunft, des Denkens und des Wissens. Aber dies ist nur eine Seite, denn durch die Erfahrung der ständigen Bedingtheit kann sich für den solchermaßen Erfahrenden eine neue Sicht auf die scheinbaren Notwendigkeiten ergeben, die ihm einen Spielraum eröffnen, etwas anders zu sehen, zu verstehen, aufzufassen. Dieser sich öffnende Spielraum ist keine unveräußerliche Freiheit, sondern eine die nur darin besteht, *praktiziert* zu werden. Es ist in diesem Sinne praktische Freiheit, und eine andere ist ohne Metaphysik nicht denkbar. Diese praktische Freiheit gibt es nicht a priori; es gibt sie nur dort, wo sie umgesetzt, gemacht wird. Freiheit ist in diesem Sinne eine doppelte Fiktion: einmal, weil sie tatsächlich „gemacht“ werden muß im Sinne des Schaffens eines Spielraums, und zweitens weil es grundsätzlich denkbar ist, daß das Besetzen dieses Spielraum oder die Art und Weise des Besetzens durch ein Individuum im Nachhinein sich als gar nicht so „freiwillig“ oder unbedingt herausstellt, wie das Individuum dachte. So gesehen ist Freiheit in dem Moment schon wieder verfliegen, in dem man beginnt, einen freigeschaffenen Spielraum auszufüllen. Es handelt sich um eine Freiheit, die sich ständig in Unfreiheit zu verwandeln droht.

## 2. Macht, Widerstand und die Grenzen des Selbst

„Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und doch oder vielmehr gerade deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht“.<sup>415</sup> Foucault betont den relationalen Charakter von Machtverhältnissen, beschreibt, wie Machtbeziehungen ein Netz bilden, das allgegenwärtig ist. Was bereits über Macht gesagt wurde, trifft auch auf Widerstand zu; er muß also genauso strategisch-taktisch sein, sich organisieren und im Gesellschaftskörper verteilen wie die Macht. Während es jedoch klar einzuleuchten scheint, daß dem Widerstand Macht vorausgehen muß, versucht Foucault zu zeigen, daß umgekehrt Macht Widerstand braucht. Machtverhältnisse können demnach nur „(...) kraft einer Vielfalt von Widerstandspunkten existieren (...)“, die überall im Machtnetz in der „(...) Rolle von Gegnern, Zielscheiben, Stützpunkten, Einfallstoren (...)“<sup>416</sup> präsent sind.

Wenn es kein „außerhalb der Macht“ gibt, wenn auch Widerstand nur in einem Netz von Abhängigkeitsverhältnissen existieren kann, ist es dann überhaupt noch sinnvoll von Freiheit zu sprechen? Dies wäre nur dann der Fall, wenn es nicht nur kein „außerhalb der Macht“ gäbe, sondern auch keine Möglichkeit sich der Macht entgegenzustellen, sie anzugreifen, in sie einzugreifen oder sich ihr zu entziehen. Freiheit in dem Sinne des sich seiner ständigen Bedingtheit Bewusstwerdens verweist aber geradezu auf diese Möglichkeit, auf die auch Widerstand aufbaut und weswegen auch dieser nicht außerhalb von Machtverhältnissen sein kann.

Hier kommt Foucault an einen Punkt, an dem schließlich doch die Frage nach dem Subjekt – oder besser nach den Subjekten – gestellt werden kann: es geht um „(...) das Studium der Wahrheitsspiele im Verhältnis seiner selber zu sich und der Konstitution seiner selber

---

<sup>415</sup> Vgl. Foucault, Michel (2008). *Der Wille zum Wissen, Sexualität und Wahrheit 1*, in: Foucault, Michel, Die Hauptwerke, Frankfurt am Main. S. 1100.

<sup>416</sup> Vgl. ebd. S 1100.

als Subjekt (...)“.<sup>417</sup> „Anhand welcher Wahrheitsspiele gibt sich der Mensch sein eigenes Sein zu denken, wenn er sich als Irren wahrnimmt, wenn er sich als Kranken betrachtet, wenn er sich als lebendes, sprechendes und arbeitendes Wesen reflektiert, wenn er sich als Kriminellen beurteilt und bestraft? Anhand welcher Wahrheitsspiele hat sich das Menschenwesen als Begehrensmensch erkannt und anerkannt?“<sup>418</sup> Hier zählt Foucault selbst das gesamte Spektrum seiner archäologischen und genealogischen Untersuchungen auf, um auf etwas hinzuweisen, was bisher unbetrachtet blieb, aber anscheinend latent immer vorhanden wahr. Aufschlussreich ist auch das persönliche Motiv dieser Verschiebung:

Es war Neugier (...): nicht diejenige, die sich anzueignen sucht, was zu erkennen ist, sondern die, die es gestattet, sich von sich selber zu lösen. Was sollte die Hartnäckigkeit des Wissens taugen, wenn sie nur den Erwerb von Erkenntnissen brächte und nicht in gewisser Weise und soweit wie möglich das Irregehen dessen, der erkennt? Es gibt im Leben Augenblicke, da die Frage, ob man anders denken kann, als man denkt, und anders wahrnehmen kann, als man sieht, zum Weiterschauen oder Weiterdenken unentbehrlich ist.<sup>419</sup>

Dieses Motiv, eine Erfahrung zu machen, die das Denken und Wahrnehmen verändern ist zunächst eine persönliche, in diesem Sinne subjektive Erfahrung. Foucault legt nun aber seinen Schriften nicht einfach eine von ihm gemachte Erfahrung zugrunde, sondern das Schreiben selbst ist das Mittel, eine solche verändernde Erfahrung zu machen, so dass auch das Ergebnis dieses Prozesses offen bleibt.

Wenn ich ein Buch schreiben sollte, um das mitzuteilen, was ich schon gedacht habe, ehe ich es zu schreiben begann, hätte ich niemals die Courage, es in Angriff zu nehmen. Ich schreibe nur, weil ich noch nicht genau weiß, was ich von dem halten soll, was mich so sehr beschäftigt. So daß das Buch ebenso mich verändert wie das, was ich denke. Jedes Buch verändert das, was ich gedacht habe, als ich das vorhergehende Buch abschloß. Ich bin ein Experimentator und kein Theoretiker.<sup>420</sup>

Im Erfahrungsbegriff Foucaults offenbaren sich Differenzen zum Begriff der Erfahrung in der Phänomenologie, die bemüht ist „(...) die Bedeutung der alltäglichen Erfahrung zu erfassen, um herauszufinden, inwiefern das Subjekt, das ich bin, in seinen transzendentalen Funktionen tatsächlich grundlegend ist für diese Erfahrung und diese Bedeutungen. Dagegen dient die Erfahrung bei Nietzsche, Blanchot, Bataille dazu, das Subjekt von sich selbst loszureißen, derart, daß es nicht mehr es selbst ist oder daß es zu seiner Vernichtung oder zu seiner Auflöbung getrieben wird“.<sup>421</sup>

Foucaults Untersuchungen wenden sich also in *Der Gebrauch der Lüste* und *Sie Sorge um sich* der Frage nach einer Konstitution bestimmter Formen von Subjektivität zu, in Form von Selbstpraktiken, die auch als Wahrheitsspiele bezeichnet werden. Auf der anderen Seite reflektiert er vor allem in Gesprächen die Veränderung des Selbst durch Erfahrungen. Beides deutet an, wie veränderbar, beeinflussbar, und transitorisch das konkrete Subjekt ist. Diese

---

<sup>417</sup> Vgl. Foucault, Michel (2008). *Der Gebrauch der Lüste, Sexualität und Wahrheit* 2, in: Foucault, Michel. Die Hauptwerke, Frankfurt am Main. S. 1160.

<sup>418</sup> Vgl. ebd. S. 1160.

<sup>419</sup> Vgl. ebd. S. 1161.

<sup>420</sup> Vgl. Foucault, Michel (2008). *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori*. in: Foucault, Michel. Die Hauptwerke, Frankfurt am Main. S. 1585.

<sup>421</sup> Vgl. ebd. S. 1587.



grundlegende Unbestimmtheit oder Offenheit des Subjekts ist es aber, was eben diesem erlaubt, Erfahrungen zu machen, die es ihm wiederum erlauben Zusammenhänge und Mechanismen zu verstehen, von welchem es sich dann lösen kann.<sup>422</sup> Jedoch ist eine solche das Selbst verändernde Erfahrung keine rein persönliche, private Sache; Foucault will nicht einfach seine persönliche Erfahrung in Wissen übertragen. Stattdessen müsse das Verhältnis zur Erfahrung „(...) eine Transformation gestatten, eine Metamorphose, die nicht einfach meine ist, sondern die einen gewissen Wert, gewisse Eigenheiten hat, die anderen zugänglich sind, so daß diese Erfahrung auch von anderen gemacht werden kann“.<sup>423</sup>

Diese Konzeptionen von Subjektivität und Freiheit, sind keine Theorien; es handelt sich eher um vage Zusammenhänge, die sich bei detaillierterer Betrachtung aufzulösen und zu verstricken drohen. Dennoch scheint es als könnten sie die hier angedeuteten Zusammenhänge zwischen den nicht trennbaren Feldern Macht/ständige Bedingtheit einerseits und Widerstand/öffnen eines Spielraums andererseits zumindest im Ansatz verständlich machen. Dabei wird Foucault jedoch häufig vorgeworfen, er vertrete eine Moral der Selbstpraktiken, eine Ästhetik der Existenz, die eine Individualmoral „(...) ohne Analyse des Streits der einander widerstrebenden Komponenten“<sup>424</sup> sei. Eine agonale Ethik, die den Widerstreit zwischen Glück und Moral anerkennen will, lasse sich nicht allein aus der Perspektive der Selbstregulierung des Individuums bewerkstelligen, sondern müsse mindestens zwei Perspektiven berücksichtigen: die des Interesses des Individuums und die der Rücksichtnahme auf die Interessen *anderer* Individuen.<sup>425</sup>

Eines anders gelagerten Erachtens nach, liegt das Problem hier im Begriff der Selbstpraktiken. Denn einerseits kann man leicht meinen, es gehe hier vor allem um die individuelle, persönliche oder subjektive Seite; und damit setzt man das Wort Selbstpraktik konzeptionell leicht mit dem Begriff des Glücks gleich, vor allem weil aus Foucaults Perspektive der verpflichtende Charakter von Moralcodes verloren geht. So ist es leicht möglich Foucaults „Ethik“ – falls man das so nennen kann, was aber bezweifelt werden muß – als eine einseitig agonale, die Interessen anderer unberücksichtigt lassende Ethik zu sehen. Andererseits ist doch Selbstpraktik nichts anderes als die praktische Zusammenfassung oder Konsequenz der Foucaultschen Position, wenn diese als Ergebnis seiner kritischen Haltung gesehen wird – was aber noch nicht automatisch impliziert, dass es in dieser Haltung nur um das individuelle Glück geht. Die kritische Konzeption von Vernunft, Subjekt und Freiheit, die sich allem Metaphysischen, allem Transzendentalen und Quasi-Transzendentalen entledigen will, führt zur Annahme einer möglichen Freiheit, die aber als ein Spielraum von Möglichkeiten erst eröffnet werden muß. Dazu sind die Selbstpraktiken da. Dies sagt noch nichts darüber aus, ob die Interessen Anderer berücksichtigt werden oder nicht. Es besteht aber nach Meinung des Autors Grund zur Annahme, daß Foucaults Denken die Möglichkeit einer Berücksichtigung der Interessen Anderer implizit zulässt wenn man die Haltung seines Denkens als Ethos eines kritischen oder negativen Aufklärers betrachtet. Diese Berücksichtigung anderer Interessen bein-

---

<sup>422</sup> Vgl. ebd. S. 1590.

<sup>423</sup> Vgl. ebd. S. 1591.

<sup>424</sup> Vgl. Seel, M. (1999). *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik*, Frankfurt am Main. S. 37.

<sup>425</sup> Vgl. ebd. S. 37.

haltet immer die Möglichkeit eines Interessenkonflikts, weswegen man bei Foucaults Haltung auch von einem „Konfliktmodell“<sup>426</sup> sprechen kann.

### 3. Negativer Aufklärer statt Prophetentum

Der Terminus "kritischer Aufklärer" scheint wie der des "weißen Schimmels" zu sein. Was ist Aufklärung wenn nicht Kritik? Daß Foucault kritisch ist, lässt sich nicht bezweifeln. Wenn Foucault hier als negativer Aufklärer bezeichnet wird, bedeutet dies, dass er mehr als nur ein Aufklärer war. Was Foucault zum negativen Aufklärer macht, ist seine negativ-kritische Haltung, sein Ethos. Zunächst soll dieser Ethos der Kritik dienen, nicht der Ablehnung. Dazu charakterisiert ihn Foucault auch als Grenzhaltung: „Kritik besteht gerade in der Analyse der Grenzen und ihrer Reflexion“.<sup>427</sup> Aber anders als Kant, der mit der Analyse der Grenzen zugleich eine Beschränkung des Denkens ausübte, will Foucault seine Kritik als „praktische Kritik in Form einer Überschreitung“<sup>428</sup> verstanden wissen. „Das hat offensichtlich zur Konsequenz, daß Kritik nicht länger als Suche nach formalen Strukturen mit universaler Geltung geübt wird, sondern eher als historische Untersuchung der Ereignisse, die uns dazu geführt haben, uns als Subjekte dessen, was wir tun, denkend und sagend zu konstituieren und anzuerkennen“.<sup>429</sup> Foucault verzichtet bewußt darauf, seinem Ethos einen positiven Gehalt zukommen zu lassen, der ihm erlauben würde eine auf Prinzipien oder Axiomen gestützte systematische Theorie zu errichten. stattdessen versucht Foucaults Kritik „(...) der unbestimmten Arbeit der Freiheit einen neuen Impuls zu geben“.<sup>430</sup> Diese kritische Haltung sei auch eine experimentelle, die zwar einerseits den Bereich historischer Untersuchung eröffnet, sich andererseits aber auch dem „Test der Wirklichkeit und der Aktualität“ aussetzen müsse um nicht Gefahr zu laufen in ihr Gegenteil umzuschlagen. So kann man Foucaults Ethos als einen „(...) als historisch-praktischen Test der Grenzen, die wir überschreiten können, und damit als eine Arbeit von uns selbst an uns selbst als freie Wesen“ verstehen.<sup>431</sup>

Damit ist nicht gesagt, daß es möglich wäre, einen Standpunkt einzunehmen, der uns die Grenzen endgültig aufzeigt, im Gegenteil ist die „ (...) theoretische und praktische Erfahrung, die wir von unseren Grenzen und ihrer Überschreitung machen, stets selbst begrenzt, bestimmt und von neuem zu beginnen“.<sup>432</sup> Foucaults Ethos ist eine „kritische Ontologie unserer selbst“ und „darf beileibe nicht als eine Theorie, eine Doktrin betrachtet werden, auch nicht als ständiger, akkumulierter Korpus von Wissen; sie muß als eine Haltung vorgestellt werden, ein *Ethos*, ein philosophisches Leben, in dem die Kritik dessen, was wir sind, zu-

---

<sup>426</sup> Um Missverständnisse zu vermeiden muß angemerkt werden, daß „Modell“ hier nicht präskriptiv im Sinne von „Modell für“ gemeint ist, sondern im Sinne von „Modell von“, d.h. Foucaults ethische Haltung orientiert sich an der menschlichen Realität insofern Konflikte ausdrücklich anerkannt und mitgedacht werden.

<sup>427</sup> Vgl. Foucault, Michel (2004). *Was ist Aufklärung?*, in: Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Band 9: Gegenwart, Stuttgart. S. 55.

<sup>428</sup> Vgl. ebd. S. 55.

<sup>429</sup> Vgl. ebd. S. 55.

<sup>430</sup> Vgl. ebd. S. 56.

<sup>431</sup> Vgl. ebd. S. 57.

<sup>432</sup> Vgl. ebd. S. 57.

gleich die historische Analyse der uns gegebenen Grenzen ist und ein Experiment der Möglichkeit ihrer Überschreitung“.<sup>433</sup>

Was ist dann aber mit den Interessen Anderer? Würde Foucault sich hierzu in einer positiven Form äußern, käme das dann einem Verrat seiner negativ-aufklärerischen Prinzipien gleich? Würde nicht aus einem experimentellen Ethos eine Ethik und somit eine Theorie, akkumuliertes Wissen? Kann man nicht trotzdem ein ganz allgemeines, aber vorthoretisches und unsystematisches Motiv der Verantwortung in Foucaults kritisch-experimentellen Haltung auffinden, das gerade nicht zuließe, die Interessen Anderer zu ignorieren? Ist somit das, was Foucault als Selbstpraktiken, Technologien des Selbst oder Ästhetik der Existenz bezeichnet nicht gerade eine Haltung, ein Ethos, der Verantwortung vom Einzelnen sowohl vor sich selbst als auch gegenüber Anderen verlangt?

Wenn man sich der ständigen Bedingtheit menschlicher Existenz, deren Kontingenz und Durchdrungensein von Machtbeziehung bewusst wird; wenn Wissen in vielfältiger Weise Macht ist, Wissen zu Machtwirkungen führt und Machtwirkungen Wissen erzeugen, wenn dies alles zu einem Ethos der radikalen Aufklärung führt, impliziert dies nach Meinung des Verfassers, dass eben Selbstverantwortung nicht von Verantwortung gegenüber Anderen getrennt werden kann. Dies *zeigt* sich in Foucaults Haltung, die darum bemüht ist, niemanden „Wahrheiten“ als etwas Fertiges, unproblematisch Konsumierbares und universell Anwendbares hinzustellen. Damit wird aber dem Anderen eine größtmögliche Unverbindlichkeit gegenüber dem Gesagten gegeben, die diesem die Möglichkeit sich seinen eigenen Spielraum zu eröffnen garantiert. Das heißt nicht, dass der Andere dies auch tut oder in einer bestimmten Situation überhaupt tun *kann*, es geht lediglich um das Offenhalten der Möglichkeit, quasi eine praktische „Bedingung der Möglichkeit“ für eine praktisch verstandene Freiheit. Nichts anderes wäre dann Verantwortung. Dem entspricht auch Foucaults Vorstellung von einem „Intellektuellen“, der sich des prophetischen entledigt hat: „Ich träume von dem Intellektuellen als dem Zerstörer der Evidenzen und Universalien, der in den Trägheitsmomenten und Zwängen der Gegenwart die Schwachstellen, Öffnungen und Kraftlinien kenntlich macht, der fortwährend seinen Ort wechselt, nicht sicher weiß, wo er morgen sein noch was er denken wird, weil seine Aufmerksamkeit allein der Gegenwart gilt“.<sup>434</sup> Abschließend werden nun zwei längere Passagen aus einem Gespräch wiedergegeben, die ebenfalls auf eine solche Deutung der Foucaultschen Haltung als Verantwortung hinweisen. Auf die Frage, ob Foucault nicht einen Unwillen an den Tag legt, seinen Diskurs hin zum politischen zu öffnen,<sup>435</sup> entgegnet er:

Auch das ist eine Bemerkung, die mir gegenüber oft gemacht wird: »Sie sagen nie, was ihre konkreten Lösungen für die Probleme wären, die Sie formulieren; Sie machen keine Vorschläge. Die politischen Parteien sind dagegen gezwungen, sich zu dieser oder jener Situation zu verhalten; Sie mit Ihrer Haltung helfen ihnen dabei nicht.« Ich werde darauf antworten: Aus Gründen, die zutiefst mit meiner politischen Wahl – im weiten Sinne des Wortes – zusammenhängen, will ich auf keinen Fall die Rolle von jemanden spielen, der Lösungen vorgibt. Ich bin der Ansicht, daß die Rolle des Intellektuellen heute nicht darin besteht, das Gesetz zu machen, Lösungen

---

<sup>433</sup> Vgl. ebd. S. 61.

<sup>434</sup> Vgl. Foucault, Michel (1978). *Nein zum König Sex. Ein Gespräch mit Bernard-Henri Lévy*, in: Foucault, Michel. *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin. S. 198.

<sup>435</sup> Vgl. Foucault, Michel (2008). *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori*. in: Foucault, Michel. *Die Hauptwerke*, Frankfurt am Main. S. 1637.

vorzuschlagen, zu prophezeien; denn in dieser Funktion trägt er zwangsläufig dazu bei, eine bestimmte Machtsituation zu zementieren, die meines Erachtens kritisiert werden muß.<sup>436</sup>

Und gefragt nach einer Rolle, die Foucault dann zukomme, antwortet dieser:

„Meine Rolle besteht darin, effektiv und möglichst rigoros Fragen zu stellen, die so komplex und so diffizil sind, daß eine Lösung nicht mit einem Schlag aus dem Kopf irgendeines reformerischen Intellektuellen oder aus dem Kopf des Politbüros einer Partei entspringen kann. Die Fragen, die ich zu stellen versuche und die so verwickelt sind wie das Verbrechen, der Wahnsinn, der Sex, Dinge zudem, die unser alltägliches Leben berühren sind nicht leicht zu lösen. Es bedarf jahrelanger, jahrzehntelanger Arbeit an der Basis *mit den direkt Betroffenen, die das Recht haben müssen, selbst das Wort zu ergreifen*, und es bedarf politischer Phantasie. (...) Ich hüte mich, Gesetz zu geben. Ich versuche eher Probleme zu formulieren, (...) welche die Propheten und Gesetzgeber zum Schweigen bringt, *all jene, die für die anderen und vor anderen sprechen*. Folglich kann auch erst dann die Komplexität des Problems in seiner Verbindung mit dem Leben der Leute sichtbar werden, und erst dann kann sich auch die Legitimität einer gemeinsamen Arbeit erweisen – über konkrete Fragen, schwierige Fälle, Revolten, Reflexion, Zeugnisse der Betroffenen. Es geht darum, wenn nicht Lösungen zu finden, so doch Schritt für Schritt spürbare Modifikationen zu bewirken, zumindest die Gegebenheit des Problems zu verändern. Es ist eine gesellschaftliche Arbeit, der ich den Weg bahnen möchte, eine Arbeit innerhalb des Körpers der Gesellschaft und an der Gesellschaft. Ich möchte selbst an dieser Arbeit *teilnehmen, ohne Verantwortung an irgendeinen Spezialisten zu delegieren*, an mich so wenig wie an andere. So handeln, daß im Inneren der Gesellschaft selbst die Gegebenheiten des Problems verändern und die Sackgassen sich öffnen. Kurz, Schluß machen mit den Wortführern“.<sup>437</sup>

Zusammenfassend kann man sagen, daß Foucaults „Ethik“ Grundsätzlich den agonalen Charakter beibehält und auch nicht ausräumen kann. Doch dies Foucault vorzuwerfen, zielt an seinem Standpunkt vorbei weil er gerade nicht sagen kann und will, daß und wie das menschliche Miteinander ohne Widerstreit denkbar ist, ohne sich dies als ein Ideal, eine Utopie oder eine Illusion vorzustellen. Verantwortung kann niemanden aufgezwungen werden, aber leider kann Individuen ihre Verantwortung auf vielfältige Weise genommen werden. Wenn dies stimmt, so stellt sich doch die Frage: welche Haltung kann ich als einzelner, als Individuum einnehmen, ohne die Verantwortung und damit die Freiheit anderer einzuschränken. Wie läßt sich der Widerstreit in der Welt, wenn schon nicht beseitigen – das wäre illusionär – doch wenigstens handhaben; wie ist damit umzugehen? Foucaults Hoffnung ist es, daß sich die Menschen in ihrer vielfältigen Art und Weise ihrer Verantwortung bewusst werden und sie in die Hand nehmen können. Wenn Foucault nicht sagt, was zu tun sei, dann nicht weil er glaubt es gäbe nichts zu tun, oder schlimmer: man könne nichts tun. Das Gegenteil ist der Fall: „So gesehen beruht meine gesamte Forschung auf dem Postulat eines unbedingten Optimismus. (...) Ich sage alles was ich sage, damit es nützt“.<sup>438</sup>

---

<sup>436</sup> Vgl. ebd. S. 1638.

<sup>437</sup> Vgl. ebd. S. 1639, Hervorhebungen: Daniel Birkholz

<sup>438</sup> Vgl. ebd. S. 1646.

### 3. Bewegung der Vernunftrehabilitation: Jürgen Habermas

Die folgende Behandlung der Habermasschen Position, von welcher hier angenommen werden wird, sie sei eine relationale sozialtheoretische mit performanztheoretischer Kalibrierung, wird eher unorthodoxe Pfade beschreiten.

Gewöhnlich wird in der Sekundärliteratur zu Habermas davon ausgegangen, zwischen seinem Werk *Erkenntnis und Interesse* und dem späteren, zwei Bände umfassenden Werk *Theorie des kommunikativen Handelns* bestehe ein sowohl konzeptioneller wie auch seine historische Perspektive betreffender Bruch.<sup>439</sup> Beides ist zweifellos ansatzweise richtig, da Habermas in *Theorie des kommunikativen Handelns* einerseits verstärkt von einer eher epistemologisch-philosophischen Betrachtungsebene abrückt und sich verstärkt der Konzeption einer Theorie der Alltagssprache, abhängig von einer mit ihr korrespondierenden Konzeption der allgemeinen Strukturmomente der Lebenswelt, zuwendet und andererseits hierdurch seine historische Aufmerksamkeit auf gesamtkulturelle Entwicklungen ausweitet, die in seiner Modernitätstheorie den aktuellen Stand einer Entwicklung sozialer Evolution reflektiert. Die erkenntnistheoretische Aufmerksamkeit von Habermas in *Erkenntnis und Interesse* thematisiert hingegen in weitaus eingeschränkterem Maße die ideengeschichtliche Entwicklung von weitestgehend dem Zusammenhang der Philosophie angehörenden Ansätzen bezüglich der in ihnen vernehmbaren Kapazitäten dafür, einen Vernunftbezug zu wahren.

Doch sein Interesse an einer Evaluation theoretischer Ansätze, die ihre einen Vernunftbezug fördernden oder hemmenden Gehalte betreffen, kann auch in *Theorie des kommunikativen Handelns* noch in voller Breite vernommen werden. Habermas zieht hierbei lediglich vorwiegend sozialtheoretische Ansätze in Betracht, welche er aber mit sprachtheoretischen Einsichten neueren Datums zu kombinieren versucht, um hierdurch seinen besonderen, die Potenziale für einen Vernunftbezug unter den Bedingungen der Moderne belegenden Standpunkt auszuarbeiten. Obschon die Zielsetzung dieses wohl bekanntesten Hauptwerkes von Habermas anhand einer Beschäftigung mit einem in seinem Fragehorizont anders gelagertem Theoriebereich als dem der Philosophie durchgeführt zu werden scheint, wirkt es dennoch so, als seien alle Voraussetzungen und Gründe hierzu in seinem Werk *Erkenntnis und Interesse* schon angelegt gewesen und zwar gerade was seine Auffassung der Lebenswelt anbetrifft. Denn in diesem breitet er aus, weswegen Anstrengungen einer Eruiierung der Bedingungen der Möglichkeit eines vollgültigen, theoretisch zu vertretenden Vernunftbezugs zusehends dazu genötigt werden, nicht länger bloß epistemologische Begutachtungen des Verhältnisses vom Erkenntnissubjekt zum zu erkennenden Objekt in traditioneller Weise anzustellen, sondern zunehmend Parameter zu integrieren, welche die in der Intersubjektivität liegenden Konstitutionsleistungen und deren besondere Effekte angehen. Hierbei erscheint es so, als führe der

---

<sup>439</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (1979). *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main; Habermas, Jürgen (1995). *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main. Vgl. zur Bestimmung des erwähnten Bruchs: Dews, Peter (2000). Die Entsublimierung der Vernunft als Habermas' Leitgedanke, in: Hg. Müller-Doohm, Steffan. *Das Interesse der Vernunft*. Frankfurt am Main. S. 144- 175.

von Habermas in *Erkenntnis und Interesse* nachvollzogene, ideengeschichtliche Wandel der philosophischen Erkenntniskritik diejenigen Konsequenzen mit sich, welche Habermas letztlich dazu veranlassen, sich verstärkt mit Sozialtheorie zu beschäftigen. Denn vermittelt seiner aus dieser Auseinandersetzung gewonnenen Einsichten scheint für ihn eindeutig hervorzugehen, dass Erkenntnis nicht als etwas Neutrales aufgefasst werden darf. Insofern die Subjekte, welche Erkenntnis vorantreiben, dies immer von Voraussetzungen ihrer lebensweltlichen Prägung aus vollführen, ihre Erkenntnisinteressen also immer durch die sozialen Strukturen und Weltbilder mitdeterminiert werden, in welche sie hineinsozialisiert wurden, ist Erkenntnis auch immer der Reflex lebensweltlicher Umstände und liefert ein Bild von der Welt ab oder legt diese in einer Weise aus, die demjenigen Lebenszusammenhang geschuldet ist, dem die erkennenden Subjekte angehören. Deswegen hat sich jedes auf die Indizierung von Vernunftpotenzialen beziehende Interesse allererst darüber zu vergewissern, welche Eigenheiten die Konstitutionsleistungen aufweisen, mit denen die Subjekte in Wechselseitigkeit jene lebensweltlichen Strukturen erschaffen, die ihre Erkenntnismöglichkeiten bedingen. In *Erkenntnis und Interesse* wird demzufolge eine Begründung vollzogen, welche Habermas als einen Vertreter der Sozialphilosophie auszeichnet und die später von ihm eingehender durchgeführte Beschäftigung mit dem Gegenstand des Sozialen einfordert. *Erkenntnis und Interesse* stellt demzufolge eher eine notwendige Propädeutik für dasjenige Projekt dar, welches er mit *Theorie des kommunikativen Handelns* in Angriff nimmt.

Erkenntnis scheint im Zuge dessen immer eher etwas Nachträgliches und Partielles zu sein. Sie ist nicht notwendiger Fortschritt im Vorgang einer bruchlosen Auslegung des Weltzusammenhangs durch autonome und rationale Subjekte, sondern wird dem entgegen auch konstant von auf die Subjekte einwirkenden Geschehnissen im Zusammenhang der Lebenswelt bestimmt, so wie Erkenntnisse auch die Strukturen der Lebenswelt transformieren können, da ihr Einfluss auf die Lebenswelt nicht abgesehen werden kann. Deshalb kann auch jeder theoretische Ansatz, sei es ein philosophischer, sozialtheoretischer, sprachtheoretischer oder sonst wie kalibrierter, als Ausdruck von gesamtstrukturellen Veränderungen der Lebenswelt angesehen werden, auf welche die theoretisierenden Subjekte über ihr Erkenntnisinteresse bloß reagierten. Ihr Erkenntnisinteresse ist Reaktion auf Ereignisse und Tendenzen von im Entstehen begriffenen, globalen lebensweltlichen Wandlungsprozesse. So gesehen wäre es egal, ob Habermas sich nun Sozialtheorien oder philosophischen Konzepten und ihrem historischen Wandel zuwendet. Immer würde hierbei gelten, dass die verschiedenen von ihm in Betracht gezogenen Ansätze ihm als Reflexionsmaterial dafür dienen können, um sich mit den Etappen sozialer Evolution lebensweltlicher Strukturen insgesamt zu beschäftigen.

Allerdings haben die Sozialtheorien den philosophischen Konzepten nach Meinung von Habermas etwas voraus. Sie erheben aufgrund ihres die Gesamtgesellschaft betreffenden, disziplinären Interesses einen Anspruch darauf, die einhergehend mit der sozialen Evolution statthabenden gesamtgesellschaftlichen Veränderungen interpretieren und ihre Effekte beschreiben zu wollen.<sup>440</sup> Sollten nun auch diese Sozialtheorien auf durchgreifende Ereignisse eines von ihren Gewährsmännern bemerkten sozialen Wandels, versuchend diesen dabei zu verstehen, antworten, so wäre über sie nicht nur eine partielle Einsicht in einzelne Bereiche der vom Wandel ergriffenen Lebenswelt geliefert, sondern in die prinzipiellen Merkmale, die

---

<sup>440</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (1995). *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main. S. 19-22.

dem Wandel global attestiert werden können und die sich auf alle fragmentarischen Ausschnitte der Lebenswelt in ähnlicher Weise auswirken. Die theoretischen Anstrengungen von Sozialtheoretikern wären also von Erkenntnisinteressen geleitet, die daraus resultieren, dass die lebensweltlichen Zusammenhänge, an die sie gebunden und durch die sie geprägt werden, in Veränderung begriffen sind. Ihre Erkenntnisinteresse würden also auf eine Eruiierung genau derjenigen Veränderungen zielen, denen ihre Umwelt insgesamt unterworfen ist. Somit vermögen es Auseinandersetzungen mit verschiedenen Sozialtheorien, Einsicht in global wirkende Veränderungen der Lebenswelt zu erbringen. Vergleicht man folglich Sozialtheorien verschiedener historischer Phasen miteinander, so findet man hierdurch Ansatzstellen dafür, um anhand von ihnen über die kulturelle Evolution in ihrem Verlauf zu reflektieren. Sie selbst bedeuten ja Reflexionen, welche die Sozialtheoretiker über die Besonderheiten der sozialen Strukturen ihrer jeweiligen Zeit aufklären sollten und bilden insofern, wenn sie in ihrer Aufeinanderfolge betrachtet werden, die Geschehnisse kultureller Evolution in gewisser Weise auch ab. Und weil Habermas gerade ein Interesse für gesamtgesellschaftliche Veränderungen hegt, ist seine Umorientierung plausibel, die sich von philosophischen Konzepten ausgehend nunmehr sozialtheoretischen zuwendet.

Allerdings scheint sein primäres Interesse von Grund auf ein philosophisches zu bleiben. Es geht ihm nämlich um eine Rehabilitierung des Vernunftbezugs. Deswegen führte seine Umorientierung für die Rezipienten seiner Theorie wahrscheinlich auch eher zu einer Verschleierung seiner eigentlichen theoretischen Intentionen, was einem Verständnis seiner theoretischen Ausrichtung und ihrer Konsequenzen im Wege stand: „Gewiß, über mangelnde Aufmerksamkeit in der wissenschaftlichen und der politischen Öffentlichkeit konnte ich mich nie beklagen; diese Resonanz hat mir indessen oft genug die schmerzhaft Erfahrung vermittelt, daß ich offensichtlich unfähig war, sei es meinen theoretischen Ansatz verständlich darzustellen oder für dessen Aufnahme hermeneutische Bereitwilligkeit zu wecken.“<sup>441</sup> Für die weitere Beschäftigung mit Habermas wird nun davon ausgegangen, dass es, um diesen Verständnisschwierigkeiten zu entgehen, hilfreich sein könnte, sich verstärkt auf die philosophischen Ergebnisse von Habermas und ihren Konsequenzen für Sprach- und Sozialtheorie zu konzentrieren. Diese Vorgehensweise scheint auch in Ansehung von auf die *Theorie des Kommunikativen Handelns* folgenden Arbeiten begründet werden zu können.<sup>442</sup>

Die unorthodoxe Verfahrensweise der vorliegenden Darstellung besteht also genauer gesagt darin, dass sie von Überlegungen des Buches *Erkenntnis und Interesse* ausgehen wird, die für die gesamte spätere theoretische Entwicklung des Habermasschen Ansatzes prägend zu sein erscheinen. Dies tut sie entgegen der in Sekundärliteratur zu Habermas vertretenen Meinung, dass dieses Buch so gut wie keine Relevanz für die spätere Phase seiner Theorie besitzt. Nach

---

<sup>441</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (1995). *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main. S. 475.

<sup>442</sup> Widmet man sich beispielsweise seinem Buch *Nachmetaphysisches Denken*, so kann bemerkt werden, dass Habermas erneut die Perspektive von *Erkenntnis und Interesse* aufzugreifen scheint, nur dass seine Schlussfolgerungen nun um Aspekte und Konzepte ergänzt werden, die er in *Theorie des kommunikativen Handelns* entwickelte. So werden z.B. gerade sprachtheoretische Überlegungen in Form der Universalpragmatik einbezogen die er in *Theorie des kommunikativen Handelns* auszuarbeiten begann. Allerdings gehen seine sprachtheoretischen Überlegungen in *Nachmetaphysisches Denken* eher aus philosophischen Reflexionen hervor, die mit denen von *Erkenntnis und Interesse* bis zu einem bestimmten Punkt kongruent zu sein scheinen und auch ein sich vielfältig überschneidendes Gegenstandsmaterial behandeln. Vgl. Habermas, Jürgen (1992). *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main.

einer Darstellung der Einsichten, welche Habermas im Zuge seiner Reflexionen in *Erkenntnis und Interesse* gewann, kann gezeigt werden, auf welche Weise er seinen hier gewonnenen Standpunkt durch spätere sprach- und sozialtheoretische Überlegungen und Reflexionen lediglich ergänzt. Es können hiermit einhergehend auch Hinweise auf die gesamtgesellschaftliche Entwicklungen betreffende Einschätzungen von Habermas gegeben werden. Dies gilt zumindest dann, wenn man annimmt, dass der Wandel philosophischer Konzeptionen einen fragmentarischen Ausdruck des gesamtgesellschaftlichen bedeutet. Diesbezüglich werden wenigstens einige Parallelen herausgestellt werden.

#### a) Zur Perspektive des Vernunftverlustes

Habermas schildert eine historische Entwicklung philosophischer Konzepte, die von Versuchen einer ontologisch ausgerichteten Metaphysik über transzendentalphilosophisch justierte Bewusstseinsphilosophie bis hin zum nachmetaphysisch szientistischen Denken der Moderne in seiner vollen Ausprägung führt und darüber hinausreicht. Einhergehend mit diesem Prozess ist eine stufenweise vonstattengehende Abschwächung des an den Rationalitätsbegriff geknüpften Anspruches bemerkbar. Dies gilt insoweit, als Rationalität zusehends ihren Kontakt zum philosophischen Vernunftinteresse aufzugeben scheint.

Ein vollgültiges Verständnis des Vernunftinteresses legt nahe, dass, allgemein gesprochen, alle synthetischen Leistungen der Erkenntnis dem Zweck verpflichtet sind, zum Ideal eines kohärenten und abgeschlossenen Weltbildes aufzusteigen, in dem das theoretische Erkenntnis- und das praktische Orientierungsstreben des Menschen miteinander ein vermitteltes Bündnis unter der vorausgesetzten Vorstellung einer vermeintlich umfassend vernünftig organisierten oder zumindest organisierbaren Welt eingehen.<sup>443</sup> Die vollgültige Bedeutung von Vernunfteinheit scheint sich für Habermas hierbei erst in demjenigen Moment zu zeigen, wo die abgeschlossene, in die Einsicht einer durch vernünftige Prinzipien einer potenziell organisierbaren Welt mündende Erkenntnis auch die Position des Menschen und dessen Entfaltungsmöglichkeiten in ihr derart ausweist, so dass dieser sich, anhand einer erkennenden Einsicht in das sich in der Welt andeutende Vernunftpotenzial, auch handelt nach ihr ausrichtet, von ihr bestimmt wird. Man kann hier sagen: Erst die theoretische Einsicht in die Bedingungen einer möglichen vernünftigen Orientierung zeigt dem Menschen an, wie er der vermeinten Vernunft handelnd zu entsprechen hat; wie er auch selbst erst in jenem Augenblick

---

<sup>443</sup> Diesen zunehmenden Vernunftverlust der Rationalität beschreibt Habermas folgendermaßen: „Die Philosophie bleibt ihren metaphysischen Anfängen solange treu, wie sie davon ausgehen kann, daß die erkennende Vernunft sich in der vernünftig strukturierten Welt wiederfindet oder selber der Natur und der Geschichte eine vernünftige Struktur verleiht – die es in der Art einer transzendentalen Fundierung oder auf dem Wege der dialektischen Durchdringung der Welt eine in sich vernünftige Totalität, sei es der Welt oder der weltbildenden Subjektivität, sichert ihren einzelnen Gliedern oder Momenten die Teilhabe an Vernunft. Rationalität wird als eine materiale gedacht, als eine die Weltinhalte organisierende und an diesen selbst ablesbare Rationalität. Die Vernunft ist eine des Ganzen und seiner Teile. Demgegenüber vertrauen die modernen Erfahrungswissenschaften und eine autonom gewordene Moral nur noch der Rationalität ihres eigenen Vorgehens und ihres *Verfahrens* – nämlich der Methode wissenschaftlicher Erkenntnis oder dem abstrakten Gesichtspunkt, unter dem moralische Einsichten möglich sind. Die Rationalität schrumpft zur formalen insofern, als sich die Vernünftigkeit der Inhalte zur Gültigkeit der Resultate verflüchtigt.“ Vgl. Habermas, Jürgen (1992). *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main. S. 42.



vermag vernünftig zu sein, in welchem er sich vermittels der Erkenntnis einer antizipiert vernünftigen Ordnung als Teil von ihr adäquat in sie einzufügen versteht.

In dieser Verknüpfung theoretischer Erkenntnis von den in der Seinsweise des Realen liegenden Möglichkeiten mit dem praktisch-ethischen Interesse besteht die eigentliche Bedeutung des Auf-das-Ganze-Gehens der Philosophie.<sup>444</sup> So besteht im originären Vernunftinteresse der Philosophie die innigste Verschwisterung von theoretischer Erkenntnis und praktischer Orientierung oder von Theorie und Praxis als ihrem obersten Ideal. Diese ist aber, während der von Habermas vielfältig geschilderten kulturellen und gesellschaftlichen Entwicklung, einer fast nicht zu kompensierenden Entzweiung anheimgefallen.

Aus seiner Betrachtung des Rahmens der modernen sozialkulturellen Bedingungen heraus schafft es Habermas jedoch, eine gewisse Ambivalenz von disparat erscheinenden Tendenzen festzustellen, welche auch die Möglichkeit dazu birgt, einen Vernunftbezug moderat zurückzugewinnen zu können. Nicht nur wurden im Zuge der zur Moderne hinführenden Entwicklung viele Grundpfeiler auf denen ein vollgültiges Vernunftinteresse aufruhen konnte radikal destruiert. Auf der Basis erkenntniskritischer Einsichten, welche die traditionellen Formen des philosophischen Vernunftinteresses irritierten und in der Moderne an Dominanz

---

<sup>444</sup> Auch wenn im Rahmen des dem Vernunftinteresse folgenden Erkenntnisstrebens angenommen wird, dass innerhalb der Welt vernünftige Prinzipien am Werke wären, so ist die wahrnehmbare Welt selbst dennoch nie vollkommen vernünftig organisiert. In ihr ist auch das Chaotische konstant bemerkbar, das darauf verweist, dass die Welt gegenüber ihrer potenziellen Vernunftfähigkeit ebenfalls eine Welt anomischer Fehlerhaftigkeit ist. Die Welt droht kontinuierlich aus den Bahnen der Vernunftbestimmung geschleudert zu werden. Somit findet Vernunft, wenn man so will, immer ihren Antagonisten an der entropischen Akzidenz und Willkür des Empirischen. Deshalb bedeutet die Wahrnehmung der Vernunft zugleich auch eine aktiv erkennende Hinwendung zu den in der wankelmütigen Welt vermeintlich bloß intelligibel vernehmbaren Vernunftmöglichkeiten. Der philosophischen Erkenntnis scheint es immer darum bestellt zu sein, diese Vernunftpotenziale zu ergründen, um daraufhin die Vernunftkapazitäten auszuschöpfen; die lediglich in der Welt potenziell angelegte Vernunft ihrer realen Verwirklichung zuzuführen. Grob gesagt kann man so konstatieren, dass ein durch ein solches Vernunftinteresse angeleitetes Erkenntnisstreben immer auch nach dem im Menschen befindlichen Vernunftpotenzial schürft und dadurch praktisch-ethische Relevanz erhält, die jedoch von der die Vernunftprinzipien insgesamt betreffende Erkenntnis nicht abgekoppelt gesehen werden kann. Denn Vernunft betrifft das Ganze und die mobilisierte Vernunft des Menschen muss mit der potenziellen Vernunft des Ganzen in Übereinstimmung stehen, ansonsten wäre sie tatsächlich unvernünftig. Es geht also darum, diejenigen vernünftigen Prinzipien zu erkennen, welche potenziell die Welt vernünftig zu organisieren vermögen, um hierdurch dem im Menschen befindlichen Vernunftpotenzial gewiss sein zu können und es daraufhin auszuschöpfen. Die in der potenziell vernünftigen Weltordnung steckende positive Vernunft selbst garantiert aus dieser Perspektive heraus demjenigen, der Einsicht in sie erlangt und sein Handeln auf diese Vernunft abstimmt, ein, abhängig von dem Grad seiner eigenen so erlangten Vernünftigkeit, sinnvolles, manchmal der Glückseligkeit entgegenstrebendes Leben führen zu können. Die Qualität und Güte des eigenen Lebens steht also in Dependenz von dem theoretischen Wissen darüber, was dem Menschen praktisch durch die mögliche Vernunft der zu erkennenden Weltordnung und ihrer elementarsten Prinzipien abverlangt wird. Beispielsweise kann sich der Mensch der Glückseligkeit als höchstes Gut und Ziel menschlichen Lebens somit nur approximieren, wenn er Einblicke in die wirkliche Beschaffenheit der Welt und ihre Vernunftpotenziale wie auch in diejenigen seines eigenen Wesens erhält, die es zu verwirklichen gilt. Dafür müssen sie jedoch allererst erkannt sein, was erfordert, dass man sich der Welt in ihren anomischen Zügen nicht vollkommen hingibt, sondern sich von der natürlichen Welteinstellung auch in gewisser Weise abwendet, um überhaupt für die Vernunftpotenziale sensibel sein zu können. Ein solches Streben verspricht fast schon eine Belohnung durch die mit ihm zu erlangende Teilhabe an einem höchsten Gut, welche ohne Vernunftorientierung nicht zu erreichen wäre. Solch eine ethische Konzeption findet man zum Beispiel bei Aristoteles [vgl. Aristoteles (1972). *Die Nikomachische Ethik*, München]. Aus dieser eben dargestellten, zwischen theoretischer Erkenntnis gegenüber der Seinsweise der Welt und dem Interesse an praktisch-ethischer Orientierung bestehenden, Beziehung heraus – die hier lediglich nur andeutungsweise und lückenhaft beschrieben werden konnte – ergibt sich das, was Habermas als das theoretisch fundierte Heilsinteresse einer jeden Metaphysik bezeichnet. Das Vernunftinteresse besitzt also immer ein gleichzeitiges Erkenntnisinteresse gegenüber dem Wesen der Welt und dem, was zum Wohle des Menschen reichen könnte: der Vorstellung des richtigen Lebens. Vgl. Habermas, Jürgen (1992). *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main. S. 39-40.

gewannen, ist es seiner Ansicht nach möglich, die Vernunftperspektive selbst reformiert zurückzugewinnen. Diese von Habermas antizipierte Vernunftperspektive steht zu der verunsicherten der traditionellen Philosophie in Distanz, insofern dessen Einlösung unter nunmehr durch die Moderne variierten Bedingungen gesehen werden muss.

Der augenscheinliche Degenerationsprozess der Vernunft, in dessen Zusammenhang ihre originäre Einheit von Theorie und Praxis ins Abseits gerät, lässt sich anhand von verschiedenen und zusammenhängenden Aspekten nachzeichnen. Einerseits wäre diesbezüglich eine ideengeschichtliche Dynamik zu nennen, welche zusehends dazu führte, dass die Naturwissenschaften vom Primat der Theorie abrückten und sich bei ihnen letztlich das Primat einer formalisierten empirischen Forschungspraxis etablierte. Ihren Auslöser findet diese Entwicklung in einer schrittweise sich vollziehenden Kritik der epistemischen Möglichkeiten und Reichweite menschlicher Erkenntnis, in deren Verlauf die Bedingtheit menschlicher Erkenntnis immer stärker werdende Ausleuchtung erfuhr. Infolgedessen wurde die Wahrheitsfähigkeit menschlicher Erkenntnis zu einem immer eindringlicher zu reflektierenden Problem. Das kann wiederum mittels des sich abschwächenden Vernunftbezugs der Rationalität menschlicher Erkenntnis dargestellt werden. Letzten Endes zeigt sich in Anbetracht dieser Entwicklung, dass auf Seiten der Naturwissenschaften nicht mehr die Wahrheit von Erkenntnis Aufschluss über ihre Rationalität gibt, sondern lediglich noch ihre Funktionalität und das Kriterium der formalen Rationalität methodologischer und objekttheoretischer Konstruktion.

Um dies zu veranschaulichen, rekapituliert Habermas eine erkenntniskritische Entwicklung, deren Abschnitte durch verschiedene Rationalitätsmodi gekennzeichnet sind. Die Übergänge des einen zum anderen Modus zeichnen sich hierbei durch den erwähnten anwachsenden Verlust des Vernunftbezugs von Erkenntnis aus, wobei hier einige Episoden, die auch Habermas behandelt, aus der Perspektive des Autors der vorliegenden Arbeit heraus schon ihre Thematisierung fanden. Diese werden hier also nicht mehr, der Sichtweise von Habermas nach, aufgeführt werden, da dies zu starken Redundanzen führen würde. (Um jedoch zwischen Habermas und der hiesigen Perspektive bemerkbare Parallelen über die Arbeit hinweg anzeigen zu können, wurden immer wieder Referenzen auf Habermas eingeflochten. Hierdurch sollte ausgewiesen werden, dass auch Habermas sich mit Abschnitten der Philosophiegeschichte auseinandersetzt, welche hier behandelt wurden und sie in seiner Interpretation der Vernunftentwicklung auslegt.) Was jedoch geleistet werden soll, ist die Darstellung zweier Positionen, welche für Habermas idealtypische Bedeutung aufzuweisen scheinen. Einmal gilt es jene Sichtweise auf eine Entwicklung herauszuarbeiten, in deren Richtung er das maximale Verebben des traditionellen Vernunftanspruchs erkennt. Hier geht es um die ideellen Grundlagen des Positivismus, so wie er in die szientistische Form formalistischer Verfahrensrationalität hineinmündet. Hierdurch werden auch stärker die Gründe für Vorbehalte gegenüber dem positivistischen Szientismus klarer werden, wie sie die Kritische Theorie erhebt und auf die im ersten Hauptteil immer ehe lose angespielt wurde. Die andere ist die lebensphilosophische Diltheys, in der Habermas Ansätze dazu entdeckt eine an nachmethaphysische Umstände angepasste Vernunftperspektive zurückzugewinnen. Im Weiteren des hiesigen Abschnittes soll es jedoch hauptsächlich um die Verfallsaspekte im Positivismus gehen.

Der Positivismus kappt die letzten Verknüpfungen der Erkenntnis zum Vernunftinteresse, wie sie noch bei den epistemologischen Selbstrevisionsversuchen der Erkenntnis beispielsweise des Kantschen Idealismus bemerkt werden konnten, und erhebt die in Kants Sinne

fragmentarische kausalanalytische Erkenntnis der Naturwissenschaften zu einer Erkenntnis absoluten Ranges. Während bei Kants Philosophie noch die Frage danach einen festen Bestand hatte, was für einen Sinn Erkenntnis in Anbetracht des menschlichen Heilsinteresses habe und dieser Sinnbezug dadurch eingeholt wurde, dass jede Erkenntnis eigentlich erst dann wirklich Sinn mache, wenn sie an die aus dem menschlichen Vernunftbedürfnis sprießenden metaphysischen Interessen rückgebunden wird, bricht der Positivismus jedweden Kontakt mit dieser Position philosophischer Sinnstiftung vollkommen ab.<sup>445</sup> Er zieht die radikalsten Konsequenzen aus der Metaphysikkritik und lässt Erkenntnis nur noch in dem Radius in Geltung stehen, innerhalb dessen sie in einer empirisch kontrollierbar naturwissenschaftlichen Weise Auskunft über relationale Zusammenhänge der durch unbändige Kausalität bestimmten Mannigfaltigkeit von Außenweltdingen gibt und zum Zweck ihrer Manipulation Verwendung finden kann. Hiermit verdünnt sich der Geltungsbereich der Erkenntnis auf die Dimension bloßer Tatsachenerkenntnis und erhält ein Überbleibsel eines Sinnbezugs für den Menschen lediglich noch in Ansehung dessen aufrecht, welche Kapazitäten technischer Machbarkeit aus einem naturwissenschaftlich erlangten Wissen über die Welt geschöpft werden können. Habermas sagt hierzu exemplarisch:

Diese Dimension verliert der Positivismus aus dem Blick, weil für ihn die Tatsache moderner Wissenschaft die Frage nach dem Sinn von Erkenntnis überhaupt nicht etwa aufgibt, sondern präjudiziert. Gewiß drückt auch der Positivismus noch eine Stellung der Philosophie zur Wissenschaft aus; denn das szientistische Selbstverständnis der Wissenschaft, das er artikuliert, fällt mit diesen nicht zusammen. Indem aber der Positivismus den Glauben der Wissenschaften an sich selbst dogmatisiert, übernimmt er die prohibitive Funktion, die Forschung gegen eine erkenntnistheoretische Selbstreflexion abzuschirmen. Philosophisch an ihm ist nur noch das eine Moment, das zur Immunisierung der Wissenschaften gegen Philosophie nötig ist. Es genügt nicht Methodologie zu treiben; sie muß sich auch als Erkenntnistheorie, oder besser: als deren legitimen und zuverlässigen Nachlaßverwalter behaupten. Der Positivismus steht und fällt mit dem Grundsatz des Szientismus, daß der Sinn von Erkenntnis durch das, was die Wissenschaften leisten, definiert ist und darum zureichend auf dem Wege der methodologischen Analyse wissenschaftlicher Verfahrensweisen expliziert werden kann. Erkenntnistheorie, die den Rahmen der Methodologie als solchen transzendiert, verfällt nun selber jenem Verdikt der Überschwenglichkeit und Sinnlosigkeit, das sie einst über Metaphysik verhängt hatte.<sup>446</sup>

Diese den philosophischen Anspruch aus der Erkenntnisgewinnung verbannende Tendenz des Positivismus verdankt sich einer erkenntnistheoretischen Blindheit beispielsweise gegenüber des von Kant bloßgelegten Stellenwertes der transzendentalen Bewusstseinsleistungen als konstitutive Voraussetzungen für eine jede Form rational strukturierter Weltzuwendung und widerspricht hiermit den geisteswissenschaftlichen Grundlagen aufs innigste.<sup>447</sup> Insofern man somit dem vollen Anteil der Bewusstseinsleistungen am Erkenntnisprozess zwangsläufig mit Ignoranz begegnet, erlebt auch die Relevanz des apriorisch belegten Vernunftbedürfnisses ihre Revokation. So kann dieses Bedürfnis für eine Bestimmung des Sinnes von Erkenntnis im Kontext des Positivismus keine Verwendung mehr erhalten, weswegen der Sinn der Er-

---

<sup>445</sup> Habermas konstatiert diesbezüglich: „An die Stelle der transzendentallogischen Frage nach dem Sinn von Erkenntnis tritt die positivistische nach dem Sinn der Tatsachen, deren Zusammenhang durch theoretische Sätze beschrieben wird.“ Vgl. ebd. S. 91.

<sup>446</sup> Vgl. ebd. S. 88-89.

<sup>447</sup> Vgl. ebd. S. 91.

kenntnis für den Positivismus zum wissenschaftlichen Wissen und zur Verfahrensweise seiner Gewinnung in eine totale Abhängigkeit treten muss. Aufgrund der Ausschaltung jedweder Rückbindung des Positivismus an transzendentalphilosophische oder sonst wie moderat metaphysische Überlegungen und deren erkenntnistheoretische Konsequenzen wie auch mittels seiner Verbindung mit einer eigenwilligen geschichtsphilosophischen Interpretation der Erkenntnisentwicklung, verbleibt dem Positivismus alleinig noch die Bestimmung der angemessenen wissenschaftlichen Methode und ihrer Sublimierung als seine hauptsächliche Aufgabe.<sup>448</sup>

Comte zu Folge durchlief die Entwicklung menschlicher Erkenntnis drei Phasen, die durch einen abnehmenden Grad des spekulativen Potenzials zu kennzeichnen sind. Es sind diesbezüglich zu benennen: das theologische Stadium, das metaphysische Stadium und das Stadium des „positiven Geistes“, wobei das letzte Stadium dasjenige der naturwissenschaftlich empirischen Erkenntnisgewinnung bedeutet, welche jeden Bezug zu möglicherweise empirisch nicht kontrollierbaren Entitäten aufgegeben hat.<sup>449</sup> In dieser Geschichtsauffassung steckt noch ein Quäntchen teleologischer Geschichtsdeutung. Auch wenn sie nicht mit einem Verwirklichungsgedanken eines absoluten Geistes einhergeht, so resultiert die einseitige Privilegierung der naturwissenschaftlichen Methode dennoch aus der Vermeinung, dass die geistige Erfassung der Weltzusammenhänge und ihrer inneren Gesetzmäßigkeiten im Modus der Naturwissenschaften zur redlichsten und strengsten Form wissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung gelangt wäre. Diese gilt es radikal zu verfolgen, sollte man nicht in ein anachronistisches und Illusionen provozierendes Prozedieren zurückrutschen wollen.<sup>450</sup> Mittels dieser Bestimmung der naturwissenschaftlichen Methode als der erkenntniskritisch strengsten und reflektiertesten Form der Erkenntnisgewinnung, verliert jede Erkenntnis, die nicht durch die zu ihrer Erzielung angewendete naturwissenschaftlich empirische Methode, welche alle ideologischen Färbungen höherer Sinnsetzung zum Nutzen eines so erzielten Objektivismus ausgrenzt, selbst begründet und entdeckt wurde, ihre Legitimation und fällt einem Sinnlosigkeitsverdacht anheim.<sup>451</sup> Diese Definition angemessener Erkenntnis fällt zusammen mit einer einfach gezogenen Demarkationslinie zwischen strenger Wissenschaft und spekulativer Metaphysik, wobei auch die idealistische Erkenntniskritik noch in den Bereich unredlicher Metaphysik fällt.

Die gesamte Position des Comteschen Positivismus scheint tatsächlich aus einer merkwürdigen Verquickung eines vorkritisch erkenntnistheoretischen Standpunktes des älteren Rationalismus, der noch eine Abbildtheorie der Wirklichkeit vertrat, und dem zu seiner Zeit dominanten Empirismus hervorzugehen.<sup>452</sup> Ohne hier auf genauere Einzelheiten eingehen zu können, kann konstatiert werden, dass Comte die eminente Qualität einer Konzentration

---

<sup>448</sup> Was hier den geschichtsphilosophischen Aspekt des Positivismus angeht, verweist Habermas auf Comtes Dreistadiengesetz, welches gemessen am positivistischen Anspruch paradoxe Züge zu zeigen scheint. Vgl. ebd. S. 92-94.

<sup>449</sup> Vgl. ebd. S. 94.

<sup>450</sup> Diese Geschichtsauffassung des Positivismus Comtescher Prägung ergibt sich aus einem Mixtum aus Empirismus und Rationalismus, dessen Ursprung hier nicht eingehender behandelt werden kann. Vgl. hierzu ebd. S. 98.

<sup>451</sup> Vgl. ebd. S. 102.

<sup>452</sup> Diese Verbindung zeigt sich an den drei folgenden Anforderungen, die gegenüber der Erkenntnisgewinnung in Sinne des Positivismus erhoben werden: der nach sinnlicher Gewissheit, der nach methodischer Gewissheit und der nach Genauigkeit der Erkenntnis. Hierauf kann im weiteren Verlauf jedoch nicht näher eingegangen werden. Vgl. ebd. S. 96-98.

auf die empirische Methode und einer darauffolgenden Vereinheitlichung aller wissenschaftlichen Methoden nach ihrem Vorbild wie auch einer rational angeleiteten Theoriegenese darin sieht, dass hierdurch die Objektivität der Erkenntnis insgesamt gefördert wird. Von seiner geschichtsphilosophischen Warte aus, scheint die desillusionierte Erkenntnisvariante der Naturwissenschaften die fortschrittlichste und am wenigsten spekulative zu sein, weswegen eine einheitliche Orientierung des Erkenntnisstrebens an ihrer Meinung nach dazu führen müsse, dass die Theorien, die den allgemein Objektivität gewährleistenden Kriterien des Positivismus gehorchen und sich mit der nomologischen Erklärung der Mannigfaltigkeit einer empirisch wahrgenommenen Außenwelt beschäftigen, in umfassender Vernetzung miteinander letztendlich approximativ einer genauen Abbildung dieser Außenwelt entgegen streben, wobei die Abbildung umso treffender wird, je mehr die sich verschiedensten Sachverhalten erklärend widmenden Theorien sich bündig miteinander verknüpfen und verweben. Um jedoch den Konvergenz- und in ihrer Zusammenführung Konsistenzmoment verschiedenster Theorien gewährleisten zu können, müssen sie durch für die Theoriekonstruktion und Methode vereinheitlichte Kriterien angeleitet werden. Ansonsten würde ein grundsätzliches Szenario von verschiedensten theoretischen und methodischen Idiomen zu einer Situation unüberwindbarer Unvereinbarkeit führen.

In welchem Grade die so errungene Erkenntnis nun mit der tatsächlichen Seinsweise der Außenwelt korrespondiert, zeigt sich einerseits an den manipulierenden Effekten des durch adäquate Erkenntnis im szientistischen Sinne bewirkten technischen Fortschritts und andererseits direkt innerhalb des wissenschaftlichen Kontextes an der experimentellen Reproduzierbarkeit von Testsituationen über welche die Gültigkeit und Realitätsnähe von Hypothesen erwiesen wurde. Denn würde die Erkenntnis nicht wenigstens annäherungsweise strukturhomolog mit der Beschaffenheit und den Gesetzmäßigkeiten der Außenwelt zusammenfallen, so die elementare Annahme, ließen sich, grob gesprochen, einerseits theoretisch erwogene technisch-manipulative Eingriffe in die Außenwelt nicht reibungslos realisieren und würden andererseits zu verschiedenen Zeitpunkten und an verschiedenen Orten replizierte Experimente nicht notwendig gleiche Ergebnisse erbringen. In gewissem Sinne ist eine konstant gelingende technische Verfügung über Naturdinge hier auch selbst eine Art experimentelle Theoriekontrolle. Hierbei verbürgt die positivistische Vereinheitlichung der empirisch-methodischen Verfahrensweise der Datenerhebung und der experimentellen Hypothesenkontrolle wie auch die Vereinheitlichung der induktiv-theoretischen Variante generalisierender Theoriegenese anhand rationalisierter Kriterien gerade den nunmehr maßgeblichen Anspruch der Objektivität von Erkenntnis. Wahrheit kann Erkenntnis nur insofern beanspruchen, wie sie auch von allen Forschenden in gleicher Weise akzeptiert und anhand der Realität verifiziert werden kann. Solange also bezüglich einer These keine widersprechenden Daten erhoben werden, gilt diese als objektiv zu akzeptierende, was wiederum auf ihren approximativen Wahrheitswert verweist.

Der in der technischen Verfügungsgewalt liegende instrumentelle Aspekt von Erkenntnis wird hingegen durch den Positivismus zur absoluten Sinnreferenz der Erkenntnis erhoben und verliert jeglichen Sinn stiftenden Bezug zum philosophisch umfassenderen Vernunftbedürfnis:

Seine spezifische Leistung besteht nämlich darin, Theoreme der vorkritischen Erkenntnistheorie aus dem erkenntnistheoretischen Bezugssystem des wahrnehmenden und urteilenden Subjektes herauszuberechnen und zu Bestimmungen einer Methodologie der Wissen-

schaften dadurch herabzusetzen, daß er an die Stelle des Subjektes der Erkenntnistheorie den wissenschaftlich-technischen Fortschritt als Subjekt einer szientistischen Geschichtsphilosophie setzt.<sup>453</sup>

Der Objektbereich wissenschaftlichen Forschens wird daraufhin von der kausalanalytischen Methode selbst in Gänze bestimmt. Es kann nunmehr nur noch Objekt der Wissenschaften sein, was vermittels der positivistisch diktierten Methode in seiner Existenzweise aufgeschlüsselt werden und dadurch bloß noch technischen Fortschritt nach sich ziehen kann. Hierdurch verliert jede Erkenntnis an Geltung, die sich durch ihren Bezug zu demjenigen menschlichen Vernunftbedürfnis rechtfertigte, welches sich dem Kantschen Idealismus nach in allen menschlichen Erkenntnisversuchen Ausdruck zu verschaffen scheint. Die Relevanz dieses Bedürfnisses für die Erkenntnis wird als obsolet erklärt, weil sich historisch augenscheinlich belegen lässt, dass es eine nicht heilende sondern tatsächlich die Bewegungsfähigkeit einschränkende Krücke der menschlichen Erkenntnis bedeutet. Hierdurch erlebt das Erkenntnisstreben seine szientistische Reduktion auf den bloß theoretisch-analytischen Ausschnitt kognitiver Leistungen:

Das szientistische Selbstverständnis der Wissenschaften, das als Wissenschaftstheorie zur Herrschaft gelangt ist, ersetzt den philosophischen Begriff von Erkenntnis. Erkenntnis wird identisch mit wissenschaftlicher Erkenntnis. Wissenschaft wird zunächst durch ihren Objektbereich von anderen kognitiven Leistungen abgegrenzt. Der Objektbereich der Wissenschaften lässt sich wiederum nur durch methodologische Regeln der Forschung definieren.<sup>454</sup>

Im Zuge der so eingeleiteten Disqualifikation der Bedeutung praktisch-ethischer Komponenten des vollgültig philosophischen Erkenntnisstrebens, welches immer auch in einer Aussöhnung von Theorie und Praxis den Garanten für die Einlösbarkeit eines menschlichen Heilsinteresses erblickte, verwässert der an ein vernunftorientiertes Heilsinteresse geknüpfte Sinn von Erkenntnis. Heilswirksam ist Erkenntnis dem Positivismus nach lediglich noch bezogen auf die sich unmittelbar auf technische Machbarkeit auswirkende „Nützlichkeit von Erkenntnis“, insofern sie „auf die ständige Verbesserung unserer individuellen und kollektiven Lebensbedingungen (bezogen sind) – im Gegensatz zu der nichtigen Befriedigung einer unfruchtbaren Neugier.“<sup>455</sup> Deswegen vertritt der Positivismus Comtes auch die These von der „Harmonie zwischen Wissenschaft und Technik“, denn „Wissenschaft ermöglicht technische Verfügung über Prozesse der Natur wie der Gesellschaft.“<sup>456</sup>

In dieser Charakteristik des Positivismus, der alles Wissen, auch das die Gesellschaft betreffende, in Bezug zu dessen die Effizienz instrumenteller Verfügungsgewalt steigernden Kapazitäten bewertet, steckt neben der hiermit potenzierten und innigst verbundenen Industrialisierung ideenhistorisch gesehen eine der markantesten Triebfedern, welche die Gesellschaften des Okzident in ein Zeitalter der radikalsten Rationalisierungs- und Säkularisierungsprozesse katapultierte, wobei die Form der zu Grunde gelegten Rationalität nur noch diejenige der Verfahrensrationalität sein konnte. Es geht hier um eine degenerierte Rationalität, die ihre

---

<sup>453</sup> Vgl. ebd. 94.

<sup>454</sup> Vgl. ebd. S.103.

<sup>455</sup> Vgl. ebd. S. 98-99.

<sup>456</sup> Vgl. ebd. S. 99.

eigene Güte nur danach zu bemessen vermag, in welchem Grade die von ihr formell durchformten Verfahren Effizienz im Allgemeinen befördern, sei dies die Steigerung der Geschwindigkeit des wissenschaftlichen Fortschritts oder die durch Technik bewirkte zeitliche Beschleunigung und quantitative Verbesserung der Warenproduktion. Denn Wissenschaft und Technik stehen nach Meinung des Positivismus in einem Verhältnis der Harmonie zueinander.

Anhand des Indizes dieser eindimensionalen Verabsolutierung des Primats eines scientistischen Blickwinkels auf die Welt im Ganzen und dessen in bloßer Technisierung und Effizienzsteigerung begriffenen Erkenntniszieles durch den Positivismus kann verständlich werden, weshalb eine gesamtgesellschaftlich greifende Entwicklung einsetzte, die alles dem Diktat der Verfahrensrationalität unterwarf und das Antlitz der Moderne maßgeblich prägen sollte. Für die positivistische Perspektive muss die Relevanz der Komponenten eines in der menschlichen Alltagswelt konstant vorfindbaren Vernunftbedürfnisses und des damit zusammenhängenden, an praktisch-ethische Orientierung gebundenen, Heilsinteresses ausgegrenzt und deshalb unterbestimmt bleiben.

Der Positivismus markiert folglich den Punkt vollkommener Vernunftparalyse der Erkenntnis in der Moderne. Er weist in gewissem Sinne zwar ebenfalls eine Vermittlung zwischen Theorie und Praxis aus, diese steht jedoch unter dem Generalzwang einer methodischen, lediglich Effizienzsteigerung bezweckenden Zurichtung, welche anhebt das gesamte menschliche Leben zu umspannen und alles in Abhängigkeit von nutzenmaximierenden Kalkülen zu versetzen. Der Wert der Erkenntnis und einer aus ihr gezogenen praktischen Orientierung wird an der Skalierung von Effizienzgraden bemessen. Sollte das Subjekt diesen Tendenzen unterliegen, so wird ihm nach Habermas ungerechtfertigte Gewalt angetan, eine Gewalt, die unvernünftigen und erkenntniskritisch unrätlichen Ursprungs ist, weil sie eine nicht zu ignorierende, in seinen Augen die eigentliche, Komponente menschlichen Lebens missachtet. Die Geisteswissenschaften konfrontieren den Positivismus jedoch mit einer Perspektive auf das menschliche Leben, die diesen blinden Fleck des Positivismus hervorheben und es Habermas letztlich ermöglichen wird, eine Vernunftrehabilitation vorzunehmen.

#### b) Zur Wiedergewinnung des Vernunftpotenzials durch Dilthey

Beim vorausgegangenen Binnenteil wurde nach der Darstellung der positivistischen Position eine sich dem Leser offensichtlich aufdrängende Zäsur geübt. So wie es der Aufbau dieses Teils in Andeutung brachte, hätte eigentlich noch eine Thematisierung der geisteswissenschaftlichen Methodenreflexion durch die Lebensphilosophie Diltheys erfolgen müssen. Allerdings gehört diese mehr zu der Linie einer geisteswissenschaftlichen Bewegung, die sich gegenüber der nach Meinung von Habermas defizitären Erkenntnisperspektive der positivistischen Tendenz behauptet, welche eben einen Universalitätsanspruch der scientistischen Methode erhebt und dadurch die Erkenntnis dazu nötigt, eine bezüglich ihres ursprünglichen Vernunftbezugs verkehrte Perspektive einzunehmen. Demgegenüber scheinen Diltheys Überlegungen in eine Richtung zu deuten, welche die Rückgewinnung eines moderaten Vernunftbezugs ermöglicht. Aus diesem Grund gehört ihre Thematisierung mehr dem vorliegenden Binnenteil an.

Da Diltheys Ansatz in den Augen des Autors der vorliegenden Arbeit einen grundsätzlichen theoretischen Ausgangspunkt liefert, dem sich auch Habermas zu verschreiben scheint, um hierdurch eine verlorengangenen geglaubte Vernunftperspektive zurückzugewinnen, wird dieser im Folgenden ausführlicher behandelt werden. Es wirkt diesbezüglich nämlich so, als könne man die theoretischen Anstrengungen von Habermas primär darin sehen, dass er jenes von Dilthey gelieferte theoretische Grundgerüst an Stellen ergänzt, an denen seine Verstrebungen noch unzureichend ausgefallen zu sein anmuten. So werden die weiteren sich auf eine Darstellung des Habermasschen Ansatzes konzentrierenden Anstrengungen folgendermaßen vorgehen: Erst einmal wird sie das elementare, von Dilthey gelieferte Grundgerüst in seiner prägnanten Charakteristik beschreiben. Daraufhin wird sie sich einer Beschäftigung der theoretischen Erweiterungen widmen, mittels welcher der Ansatz von Habermas seine besondere, Dilthey ergänzende Gestalt erhält. Hierbei wird sich herausstellen, dass Habermas den Grundzügen der Diltheyschen Theorie weitestgehend treu bleibt.

### *1. Über Eigenart und Zielsetzung der Diltheyschen Methodenreflexion*

Dilthey wendet sich zum Zweck einer genauen Bestimmung der Eigenheit des geisteswissenschaftlichen Objektbereichs und der für dessen Behandlung angemessenen Methode einer besonderen Vorgehensweise zu. Er vergleicht die eigentlich zu seiner Zeit schon weitestgehend etablierten, aber seiner Meinung nach ungenügend vergewisserten Differenzen zwischen den Varianten einerseits der naturwissenschaftlichen Zuwendung zu ihrem Objektbereich und andererseits derjenigen der Geisteswissenschaften. Durch Vergleichung der beiden Wissenschaftsklassen sucht Dilthey deren Differenzen zu eruieren und diese somit in eindeutiger Trennschärfe festzustellen.<sup>457</sup>

Er konzentriert sich folglich vorerst auf das Geschäft einer konstatierenden Komparatistik, die letzten Endes erweisen soll, weswegen der naturwissenschaftlichen Verfahrensweise nicht zuerkannt werden kann, für eine Beschäftigung mit dem Objektbereich der Geisteswissenschaften zureichend leistungsfähig zu sein. Hierbei sucht er herauszustellen, dass sich die Naturwissenschaften den Phänomenen in einer Weise annähmen, die verhindert, dass sie den vollen ans menschliche Leben geknüpften Gehalt erschöpfend ergreifen könnten. Hat man sich nach Dilthey den vollen Gehalt menschlichen Lebens im Sinne der Geisteswissenschaften erst einmal vergegenwärtigt, so besteht kein Zweifel daran, dass die Umgangsweise der Naturwissenschaften mit ihrem Objektbereich aus einer kulturgeschichtlichen Entwicklung hervorgegangen ist, die nur anhand einer Bestimmung dessen verstanden werden kann, was den vollen Gehalt des menschlichen Lebens auszeichnet. Allererst geht es ihm somit zwar augenscheinlich um eine Beschreibung der besonderen modalen Unterschiede der Wissenschaftsklassen. Allerdings mutet diese Beschreibung letztlich jedoch so an, als erbringe sie den Erweis dafür, dass für die Geisteswissenschaften, wenn sie auch keine direkte Aufklärung

---

<sup>457</sup> Gerade was die Gewissheit über die Eigenständigkeit der Geisteswissenschaften angeht, kann sich Dilthey auf eine Tradition berufen, in deren Zusammenhang so ehrwürdige Namen wie Humboldt oder Schleiermacher auftauchen. Allerdings wird Dilthey, in dem Bewusstsein durch diese Tradition, insbesondere durch die Hermeneutik Schleiermachers, beeinflusst zu sein, die Differenzen der Wissenschaftsklassen genauer bestimmen. Vgl. ebd. 180.



über den Objektbereich der Naturwissenschaften leisten können, zumindest die mit den modernen Naturwissenschaften gegebene Variante einer Weltzuwendung in den ihrigen Objektbereich falle.

Das hängt nun wiederum mit der angesprochenen Begebenheit zusammen, dass sich die Geisteswissenschaften in Diltheys Augen ein Gespür dafür bewahren konnten, was unter menschlichem Leben seinem vollen Umfange nach zu begreifen ist. Diese Sensibilität gegenüber der tatsächlichen Komplexität menschlichen Lebens findet sich, wie sich später noch herausstellen wird, in der methodischen Vorgehensweise der Geisteswissenschaften selbst wieder. Die Methoden der Geisteswissenschaften scheinen sich an Kriterien zu orientieren, denen die das menschliche Leben bestimmenden Prozesse ebenfalls gehorchen. In gewisser Weise vollziehen die Geisteswissenschaften in methodisch disziplinierter Variante genau dasjenige nach, durch das sich das menschliche Leben selbst auszeichnet. Die Präsenz der eigentlich von den Geisteswissenschaften erst zu erkennenden Kategorien des menschlichen Lebens in den Verfahrensweisen der Geisteswissenschaften selbst hebt Habermas mit den Worten hervor:

Weil der Akt des Verstehens nur jene Bewegung explizit wiederholt, die sich als Bildungsprozess des Geistes in der sozialen Lebenswelt ohnehin in der Weise einer Rückbeziehung auf die eigenen Objektivationen vollzieht, ist das erkennende Subjekt zugleich Teil des Prozesses, aus dem die kulturelle Welt selber hervorgeht. Insofern versteht das Subjekt wissenschaftlich die Objektivationen, an deren Hervorbringung es vorwissenschaftlich auch partizipiert.<sup>458</sup>

Deswegen kann auch nach Dilthey eine methodische Reflexion über die geisteswissenschaftlichen Verfahrensweisen zu einer Aufklärung darüber geleiten, von welchen markanten Eigenschaften das menschliche Leben im allgemeinen bestimmt wird und damit einhergehend etwas über die Beschaffenheit und innere Dynamik des geisteswissenschaftlichen Objektbereiches selbst offenlegen, wodurch die geisteswissenschaftlichen Methoden wiederum selbst sublimiert werden können.

Von Dilthey scheint die Methodenreflexion der Geisteswissenschaften demzufolge in einer zirkulären Art vorgenommen zu werden, die sich die geisteswissenschaftliche Methode der Hermeneutik schon zum Vorbild dieser Reflexion genommen hat noch bevor sie als legitime Methode von ihm ausgewiesen wurde. In gewisser Weise ist dieser zirkulären Begründung der Legitimität der geisteswissenschaftlichen Methode somit das Ergebnis immanent mit auf den Weg gegeben, welches besagt, dass dem menschlichen Leben mehr eigen ist, als die Naturwissenschaften erkennen können. Dies gilt, weil sie sich selbst schon der erst zu rechtfertigenden Methode während des Rechtfertigungsversuches dieser Methode bedient, die vollgültig aber erst unter der Bedingung gerechtfertigt wäre, dass dem menschlichen Leben mehr eigen ist, als es die Naturwissenschaften zu erkennen vermögen.

Wenn man so sagen kann, findet Diltheys gesamte Methodenreflexion unter einem geisteswissenschaftlichen Interesse an dem kulturellen Phänomen verschiedener vorstellig werdender Wissenschaftstypen statt. Sowohl die naturwissenschaftliche wie auch die geisteswissenschaftliche Methode ergaben sich aufgrund eines kulturellen Prozesses, der die Entstehung von zu differenzierenden Varianten wissenschaftlicher Weltbezüge beförderte. Dilthey wendet sich diesen Varianten, sie dabei in einen Prozess verstehender Charakterisie-

---

<sup>458</sup> Vgl. ebd. S. 189.

rung versetzend, zu und leistet hierdurch Aufklärung über die im Verstehen geübte Methode der Geisteswissenschaften, die er selbst jedoch präsumtiv in ihrer Geltung legitimiert anwendet um die Differenzen der Wissenschaftsklassen nachzuvollziehen und sich seiner eigenen kulturellen und einen Hintergrund für ihn bedeutenden Ausgangspunkte dabei zu vergewissern.<sup>459</sup>

Während sich die Naturwissenschaften eines defizitär reduktiven Bezuges zum menschlichen Leben bedienen, vermögen es die Geisteswissenschaften also das menschliche Leben annäherungsweise in seiner wirklichen Komplexität zu behandeln. Allerdings scheint für Dilthey eine geisteswissenschaftliche Situation vorherrschend zu sein, in welcher die Geisteswissenschaften zwar methodisch einen Kontakt zum Eigentlichen des menschlichen Lebens aufrechterhalten haben, sich über die tatsächlichen Eigenarten des menschlichen Lebens reflexiv jedoch nicht genügend Rechenschaft ablegten, worunter wiederum die Leistungsfähigkeit ihrer Methoden zu leiden hat, bzw. womit auch eine Pluralität von Alternativen geisteswissenschaftlicher Ansätzen befördert wurde.<sup>460</sup> Dilthey will nun mittels einer Methodenreflexion nicht nur die Unterschiede zwischen Geistes- und Naturwissenschaften trennscharf hervorheben, sondern darüber hinaus auch eine Vereinheitlichung der Grundprämissen geisteswissenschaftlicher Methoden bewirken. Eine Reflexion über den in den geisteswissenschaftlichen Methoden konservierten Bezug zum menschlichen Leben in seiner vollen Geltung, klärt folglich wechselseitig vermittelt sowohl über die von den Naturwissenschaften übersehenen Besonderheiten des menschlichen Lebens auf, wie auch ebenfalls zusätzlich noch ein gesteigertes Bewusstsein durch sie darüber geschärft wird, wie methodisch den Phänomenen menschlichen Lebens adäquat zu begegnen sei. Das hängt damit zusammen, dass aus einer Gesamtbetrachtung der geisteswissenschaftlichen Ansätze eindeutiger hervortritt, welche Merkmale menschliches Leben in seiner Komplexität aufweist.

Die geisteswissenschaftliche Methodenreflexion Diltheys scheint dergestalt, so könnte man eventuell sagen, drei miteinander verschränkt zu erfüllende Zielsetzungen zu verfolgen. Einerseits klärt sie über die Differenzen zwischen Geistes- und Naturwissenschaften auf, da sie nachvollzieht, worin das Mehr der geisteswissenschaftlichen Perspektive zu finden ist. Indem sie sich andererseits während der Beschäftigung mit den geisteswissenschaftlichen Perspektiven auf verschiedene Phänomene des menschlichen Lebens unfassend mit derjenigen Bedeutung konfrontiert, die menschliches Leben für die Geisteswissenschaften aus der

---

<sup>459</sup> Das solch eine Zirkularität in Diltheys Methodenreflexionen bemerkt werden kann, deutet Habermas selbst an (vgl. ebd. S. 214-215). Die Frage, ob es sich bei diesem Begründungsversuch um einen handelt, der einen vitiösen oder einen gesunden Zirkel vollzieht, soll hier nicht von näherem Interesse sein.

<sup>460</sup> Dieser Sachverhalt zeigt sich am ehesten daran, dass sich Dilthey anfänglich die Methode der deskriptiven Psychologie, die er zu Beginn seiner Beschäftigungen noch der Wissenschaftsklasse der Geisteswissenschaften subsumierte, zum Vorbild nahm, um auf die besondere nachfühlende Verfahrensweise des geisteswissenschaftlich hermeneutischen Verstehens aufmerksam zu machen. Auch wenn von ihm eine Prägung durch den Ansatz der deskriptiven Psychologie nie vollkommen überwunden worden ist, leistete Dilthey dennoch Revisionen an diesem Standpunkt, indem er sich zusehends an der romantischen Überlieferung der Hermeneutik orientierte. Seine Beschäftigung mit Alternativansätzen denen sich die Geisteswissenschaften bedienen können, führt ihn demzufolge auch zu einer Annahme darüber, welche Methode einer Behandlung der wirklichen Seinsweise des menschlichen Lebens am ehesten entspricht. Hierfür muss sich jedoch andererseits auf seinen methodischen Reflexionen fußend auch seine Vorstellung darüber geändert haben, worin die eigentlichen Merkmale menschlichen Lebens bestehen, ansonsten hätte er sich über die Adäquatheit der geisteswissenschaftlichen Methoden nicht vergewissern können. Die Beschäftigung mit alternativen Methoden der Geisteswissenschaften selbst veranlasste ihn, so könnte wenigstens angenommen werden, also reziprok dazu, auch zu einer dezidierten Vorstellung dessen zu gelangen, was das menschliche Leben insbesondere auszeichnet. Vgl. hierzu ebd. S. 185-187.

Warte einer Gesamtbetrachtung heraus besitzt, verschafft sie sich präzisere und globalere Kenntnis davon, welche Vielzahl von Aspekten der allgemein geisteswissenschaftliche Bezug zum menschlichen Leben insgesamt umgreift. Insofern sich letzten Endes hierdurch ein generelles Verständnis vom menschlichen Leben ableiten lässt, kann sie bezogen auf ein allgemeingültig zu Grunde gelegtes Verständnis des menschlichen Lebens für die Geisteswissenschaften eine methodische Vereinheitlichung befördern. Sollte in Folge dessen gerechtfertigt werden können, dass die Geisteswissenschaften mittels ihrer dem menschlichen Leben umfassende Aufmerksamkeit entgegenbringenden Fokussierung eine erschöpfende Position beziehen, weil sich aufgrund ihres besonderen Verständnisses des menschlichen Lebens eigentlich für den Menschen nichts ereignet, was selbst nicht aus der in ihrer Prozesshaftigkeit durch die Geisteswissenschaften beschreibbaren Dynamik des menschlichen Lebens hervorgegangen ist, kann sich die Geisteswissenschaft der Naturwissenschaft, die von der Geisteswissenschaft hierbei als besonderes Phänomen kultureller Prozesse verstanden wird, annehmen, jedoch die Naturwissenschaft sich nicht legitim im Wechselschluss dem kulturellen Prozess als Phänomen der Naturdynamik.<sup>461</sup> Sollte dies so gesehen werden können, so würde es der Geisteswissenschaft eine gewisse Eigenständigkeit, gar eine Untersuchungsdominanz, gegenüber der positivistischen Naturwissenschaft bezüglich des Phänomens menschlichen Lebens verleihen. Worin könnte die Rechtfertigung für solch eine Annahme nun gründen?

Dilthey nimmt zum Zweck seiner Auseinandersetzung eine fast schon Kantsche Perspektive ein. Insofern er meint, dass die Differenzen der Wissenschaftsklassen nicht wirklich auf ontologische Unterschiede der Objektbereiche selbst, sondern auf epistemologische zurückgeführt werden müssten, befindet er sich eher im Kontext eines transzendentallogischen

---

<sup>461</sup> Während einer, der Auseinandersetzung mit Dilthey vorausgehenden Auseinandersetzung mit dem Peirceschen Pragmatismus, die hier jedoch weitestgehend ausgeklammert wird, zeigt Habermas, dass die Variante der positivistisch geprägten Zuwendung der Wissenschaften zur Welt an Prozesse geknüpft ist, die sich nach den Mustern eines den Wissenschaften selbst übergeordneten Zusammenhangs intersubjektiv vonstatten gehender Kommunikation abspielen. Deshalb müssten die Wissenschaften eigentlich ebenfalls von Merkmalen der Intersubjektivität menschlichen Lebens im Allgemeinen überhaupt in Abhängigkeit stehend gesehen werden. Ohne hier eingehender auf Einzelheiten seiner Peirce betreffenden Darstellung rekurrieren zu können, scheint vermittelt Peirce für Habermas bewiesen zu sein, dass die Wissenschaften lediglich einen dem umgreifenderen Kontext der Lebenswelt zu subsumierenden subkulturellen Teilbereich bedeuten, der einer sehr ähnlichen Dynamik folgt, wie es die Lebenswelt insgesamt nach Diltheys Vorstellungen tut. Dies vermochte Peirce jedoch nach Meinung von Habermas nicht zu ausreichender Feststellung zu bringen, weil von ihm die untergeordnete Rolle der Wissenschaften gegenüber der globaleren Bedeutung der Lebenswelt nicht direkt erkannt wurde. Peirce bemerkte in Anlehnung an Kant lediglich, dass auch die symbolisch vermittelten synthetischen Leistungen im Bereich wissenschaftlicher Forschung in Formen einer symbolisch vermittelten Kommunikation ablaufen, welche denen innerhalb des generelleren Kontextes der Lebenswelt, so wie sie Dilthey explizieren wird, ähnlich sind, weshalb Dilthey für Habermas der Exponent einer erschöpfenderen Perspektive ist, die sich dem menschlich kulturellen Leben insgesamt, auch dem ihm zugehörigen Ausschnitt der Naturwissenschaften, zuzuwenden versteht. Habermas sagt dies herausstellend: „Das System der Wissenschaften ist *ein* Element eines umfassenden Lebenszusammenhangs: dieser ist der Objektbereich der Geisteswissenschaften. Eine konsequente Durchführung der pragmatischen Selbstreflexion der Naturwissenschaften, die an den Grenzen einer stillschweigend vorausgesetzten Kommunikation der Forscher selber nicht haltmacht, hätte den Unterschied *dieses* Objektbereichs von der Stufe des naturwissenschaftlichen Objektbereichs zu Bewußtsein gebracht. Sie hätte zur Preisgabe des monopolistischen Anspruchs eines Positivismus, der Forschung nach dem wissenschaftslogischen Muster der Physik mit Erkenntnis überhaupt identifiziert, führen müssen. Wenn sich der kulturelle Lebenszusammenhang auf einer Ebene der Intersubjektivität bildet, die in der Einstellung strikter Erfahrungswissenschaften, obwohl von diesen vorausgesetzt, nicht analysiert werden kann, stellt sich die Frage, ob sich die Geisteswissenschaften nicht in einem anderen methodologischen Rahmen bewegen und von einem anderen Erkenntnisinteresse leiten lassen als die vom Pragmatismus zunächst begriffenen Naturwissenschaften.“ Vgl. ebd. S. 179.

Denkens.<sup>462</sup> Denn für Dilthey gibt es die Objektbereiche nicht, „sie werden vielmehr konstituiert.“<sup>463</sup> Hierdurch gehen die Abweichungen der Wissenschaftsklassen aus verschiedenen Modi hervor, in denen die für sie jeweils maßgeblich bestimmenden Objektbereiche durch erkennende und handelnde Subjekte, die bestimmten Lebenszusammenhängen angehören, überhaupt erst in jeweils besonderer Weise synthetisch miterzeugt werden.

Es handelt sich hier aber nicht direkt um zwei vollkommen miteinander unvereinbare Varianten von Objektivierung. Vielmehr besteht der entscheidende Unterschied darin, dass, sollte man sich im Modus der Naturwissenschaften befinden, die Bedeutung eines elementaren Teiles des Objektbereiches der Geisteswissenschaften getilgt wird, der aber von genereller Bedeutung für jede Form eines Weltbezuges ist, auch für den naturwissenschaftlichen. Somit geht es also mehr um den „Grad der Objektivierung selber.“<sup>464</sup> Es wirkt diesbezüglich so, als wäre nach Dilthey der Grad der geisteswissenschaftlichen Objektivierung weniger reduktiv, wodurch er das Eigentliche des menschlichen Lebens umfassender zu ergreifen gestattet, weil er das Subjekt in seiner natürlichen Seinsweise und dessen produktive Leistungen für voll nimmt. Wie dies verstanden werden muss, wird jedoch erst aus späteren Kommentaren eindeutig nachvollziehbar hervorgehen.

Was aus der naturwissenschaftlichen Warte heraus beispielsweise ins Abseits der Aufmerksamkeit gerät ist diesbezüglich das erlebende Subjekt. Sobald „wir die Natur unter dem Gesichtspunkt fixieren, wie wir uns ihrer als Welt einer von Erscheinungen unter allgemeinen Gesetzen bemächtigen können, bedarf es der Ausschaltung des erlebenden Subjektes.“<sup>465</sup> Deswegen kann das Subjekt von den Naturwissenschaften lediglich noch im Rahmen einer kausalanalytischen Zuwendung thematisiert werden, wodurch das Subjekt einer Limitierung seines vollen Gehaltes seitens der Naturwissenschaften unterworfen wird und man dem durch Intersubjektivität bestimmten menschlichen Leben, welches sich in Phänomenen des Kulturellen äußert, nicht angemessen begegnen kann. Genau in dieser ungenügenden Aufmerksamkeit gegenüber dem erlebenden Subjekt befindet sich die markante Differenz des Objektivierungsgrades von Natur- und Geisteswissenschaften.<sup>466</sup> Gegenüber den Naturwissenschaften

[...] ist die Stellung des Subjektes in den Geisteswissenschaften durch eine nicht restringierte Erfahrung ausgezeichnet: seine Erfahrung ist nicht durch die experimentellen Bedingungen systematischer Beobachtung auf den Bereich eingeschränkt, der sich dem Eingriff der Hand erschließt. Dem erlebenden Subjekt ist der Zugang zur Wirklichkeit freigegeben; der Resonanzboden aller vorwissenschaftlich akkumulierten Erfahrung schwingt mit. Dem größeren Anteil an rezeptiven Schichten des in ganzer Breite der Erfahrung ausgesetzten Sub-

---

<sup>462</sup> Vgl. ebd. S. 180-181.

<sup>463</sup> Vgl. ebd. S. 180.

<sup>464</sup> Vgl. ebd. S. 181.

<sup>465</sup> Vgl. ebd. S. 181.

<sup>466</sup> Es könnten hier noch weitere Unterschiede zwischen den Wissenschaftsklassen ihre Erwähnung finden, die sich beispielsweise auf verschieden vorliegende Verhältnisse zwischen Theorie und Erfahrung bei den Wissenschaftsklassen zurückführen lassen und sich darin niederschlagen, dass Naturwissenschaften erklären, wohingegen Geisteswissenschaften verstehen (vgl. hierzu ebd. S. 182-185). Diese Differenzen bleiben hier allerdings vorerst unbeachtet, weil sie eigentlich erst verständlich dargestellt werden können, wenn expliziert wurde, in welcher Weise sich die geisteswissenschaftliche Methode daran orientiert und dazu in Beziehung zu versetzen versucht, was sie als das die Dynamik menschlichen Lebens Bedingende auffasst. Da dies nun unmittelbar aus der spezifisch geisteswissenschaftlichen Einschätzung bezüglich der Subjektleistungen hervorzugehen scheint, wird sich die vorliegende Darstellung primär auf die besondere geisteswissenschaftliche Subjektauffassung konzentrieren.

jekts entspricht ein geringerer Grad der Objektivierung überhaupt: dem Erleben scheint sich die Realität gleichsam von innen zu öffnen.<sup>467</sup>

Worin besteht nun insbesondere der Grund dafür, dass der geringere Grad der geisteswissenschaftlichen Objektivierung tatsächlich ein Mehr an Wirklichkeitsnähe bezüglich des menschlichen Lebens verspricht, welche Dilthey durch seine Aufmerksamkeit gegenüber dem erlebenden Subjekt einholen will?

Nach Meinung Diltheys fundiert sich jeder kollektiv getragene und mehr oder weniger rational strukturierte kulturelle Weltbezug in Objektivierungsformen der Welt durch Geist.<sup>468</sup> Geist strukturiert die Auffassung von Welt nach Maßgabe einer Formgebung, die bestrebt ist, geordnete Einheit zu erzeugen, wodurch Welt bestenfalls als durchweg sinnvoll geordnete erscheint. Der Nachvollzug jener Weise in der Geist dies Dilthey zufolge gewährleistet, gibt nun Aufschluss darüber, wodurch der besondere Charakter des erlebenden Subjektes zu kennzeichnen ist. Ist wiederum geklärt, in was für einer Form das erlebende Subjekt einen objektivierten Bezug zu seiner Umwelt erwirbt, kann die Komplexität des menschlichen Lebens expliziert werden, da diese darin gründend gesehen werden muss, dass eine Vielzahl erlebender Subjekte sich intersubjektiv wechselseitig bedingen. Um die oben formulierte Frage beantworten zu können, müssen vorausgehend erst Frage behandelt werden, welche die spezifischen Charakteristika des erlebenden Subjektes destillieren, um davon ausgehend letztlich die Besonderheit des menschlichen Lebens als Phänomen der Intersubjektivität darstellen zu können.

Ein Schlüssel zur Behandlung dieser Fragen scheint in der approximativ von Dilthey vertretenen Kantschen Perspektive aufgefunden werden zu können. Allerdings werden die eigentlichen Besonderheiten des Diltheyschen Ansatzes erst transparent hervortreten, wenn die spezifischen Differenzen dieses Ansatzes zu demjenigen Kants benannt wurden. Die weiteren Anstrengungen werden sich also darauf richten, herauszuarbeiten, worin relevante Abwandlungen der Kantschen Perspektive bei Dilthey zu entdecken sind.

Für den weiteren Verlauf der folgenden Darstellung muss hier noch auf eine ihm immanente Problematik hingewiesen werden. Aufgrund der oben angedeuteten reziproken Verschränkung der drei Zielsetzungen Diltheys, deren Realisierung zirkulär geschieht, kann im Text von Habermas eigentlich kein Zitat eindeutig identifiziert werden, dessen Inhalt sich nicht zugleich auf alle drei Dimensionen des gesamten Interessenhorizontes von Dilthey beziehen würde. Da jedoch die vorliegende Darstellung eine Strategie verfolgen wird, die sich an dem Versuch ausrichtet, verschiedene Aspekte in abstrakt analytischer Differenziertheit zu behandeln, um letztlich deren aufeinander aufbauenden Zusammenhang verständlicher rekonstruieren zu können, kann es vorkommen, dass einige anzuführende Zitate inhaltlich nicht vollkommen deckungsgleich mit den Aussagen zusammen zu passen scheinen, welche durch die Zitate belegt werden sollen. Tatsächlich stehen die meisten hier verwendeten Zitate immer schon in einer Beziehung zum zu rekonstruierenden Gesamtzusammenhang aller relevanten Aspekte, weswegen von ihnen auch immer schon mehr beinhaltet werden wird, als aus den Aussagen der vorliegenden Darstellung vor einer alle Aspekte rekapitulierenden Zusammenschau hervorgehen kann. Deswegen werden ebenfalls kontinuierlich Begriffe innerhalb der Darstellung ihre Verwendung finden, die bis zum Moment einer Zusammenschau notorisch

---

<sup>467</sup> Vgl. ebd. S. 182.

<sup>468</sup> Vgl. ebd. S. 187.

unterbestimmt sein werden. Hierbei wird es sich vorwiegend um die nachfolgenden Begriffe handeln: Bedeutung oder Sinn, Erleben, Ausdruck, Verstehen, erlebendes Subjekt, menschliches Leben, Intersubjektivität.

## 2. Allgemeine Beschreibung der Nähe und Distanz Diltheys zu Kant

In gewissem Sinne sind bei Dilthey noch beide Bestimmungsstücke präsent, die den akuten Charakter des Kantschen Phänomenalismus zu explizitem Ausdruck verhalfen. Weiterhin werden die variabel organisierten Auffassungsweisen von Welt, welche die Subjekte in natürlicher Einstellung zu ihr aufzuzeigen scheinen, als Produkte begriffen, die, wie oben schon angedeutet, subjektimmanenten Syntheseleistungen geschuldet sind. Es liegt Dilthey also nach wie vor etwas an einer erkenntnistheoretischen Reflexion darüber, wie sich für die Subjekte ein einigermaßen kohärenter Weltbezug überhaupt erst konstituiert. Den Kantischen Anleihen Diltheys zum Trotz wird sich jedoch zeigen, dass die Art und Weise, in welcher sich nach Dilthey ein mittels objektivierender Synthesen orientierter Bezug der Subjekte zur Welt konstituiert, eine gegenüber Kant vollkommen anders gelagerte Charakteristik aufweist, wovon Status und Bedeutung des erlebenden Subjektes im Sinne der Geisteswissenschaften letztlich abhängen werden.

Nach Dilthey kann die naturwissenschaftlich kausalanalytische Betrachtungsweise nur eine unzureichend sein, weil sie sich den tatsächlichen Umfang, mit dem die sowohl in Singularität als auch in kollektiver Wechselseitigkeit der Subjekte sich ereignenden und einen Weltbezug allererst produktiv konstituierenden Synthesen vollzogen werden, nicht hinlänglich zu Bewusstsein zu bringen vermag. Die naturwissenschaftlich-kausalanalytische Betrachtungsweise richtet ihren Fokus lediglich auf die sinnlich wahrnehmbaren Aktivitäten der Subjekte und kann diese daraufhin bloß im totalen Determinationszusammenhang des Naturgefüges behandeln. Sie bleibt der Oberfläche des durch äußerliche Kausalität bestimmten Sichtbaren verhaftet und verschließt sich somit vor dem unbedingt innerlich produktiven Potenzial der Subjekte, soweit sie die Sensibilität für das Innenleben des Subjektes, in dessen Gefilde sich die produktive Kraft der Subjekte offenbart, verliert. Entgegen der naturwissenschaftlich reduktiven Subjektvorstellung, die das konstruktive Moment der subjektiven Syntheseleistungen nicht gänzlich zu vergegenwärtigen gestattet, weil sie die Möglichkeit einer Kausalität aus Freiheit vollkommen leugnen muss, scheint von Dilthey das Subjekt noch einem hypothetisch möglichen Potenzial des Intelligibel-Seins nach moderat begriffen werden zu können. Dies veranschaulicht sich daran, dass dem Subjekt von Dilthey eine gemäßigte poetisch-schöpferische Kapazität attestiert wird; er also einen intelligiblen Anteil am produktiven Sein des Subjekts nicht zur Gänze ignoriert: „Jedes Erlebnis von kognitiver Bedeutung ist poetisch – wenn Poiesis Sinnschöpfung, eben den Produktionsvorgang meint, in dem der Geist sich selbst objektiviert.“<sup>469</sup> Andererseits bleibt auch der vom Kantschen Idealismus vertretene und in der Philosophie der Romantik ebenfalls noch dominant mitschwingende Hiatus zwischen Innen und Außen bei Dilthey in variierten Form in Geltung stehen.<sup>470</sup> Dieser Hiatus stellt das

---

<sup>469</sup> Vgl. ebd. S. 187. Dieses Zitat kann an dieser Stelle der Darstellung in seiner Bedeutung noch nicht vollkommen nachvollzogen werden. Es diene hier nur dem Hinweis darauf, dass die schöpferische Komponente des Subjektes bei Dilthey nicht unter den Tisch fällt.

<sup>470</sup> Vgl. ebd. S. 186.

zweite Bestimmungsstück dar, welches einem auch bei Dilthey wenigstens noch in Ansätzen spürbaren Phänomenalismus in Kombination mit dem ersten seine eigentliche Virulenz verschafft.

Eine umformatierte Verknüpfung dieser beiden schon bei Kant präsenten Aspekte miteinander geleiten Dilthey zur vollen Bedeutung dessen, was er mit „erlebenden Subjekt“ meint, was bei den folgenden Passagen eingehender behandelt werden wird. Allerdings geht Diltheys Verknüpfung aus einer etwas anders gelagerten Zielführung hervor, weswegen Diltheys Ansatz auch zu theoretischen Konsequenzen geleitet, die weit über Kants Standpunkt hinausgehen. Er will nicht primär herausarbeiten, auf welche Weise adäquate Erkenntnis unter erkenntniskritischen Einwänden noch möglich ist und an welchen Kriterien sich das erkenntniskritisch geläuterte Subjekt zu orientieren hat, sollte es den Gewinn strenger Erkenntnis anstreben. Ihm ist es vielmehr darum bestellt darzutun, im Zuge welcher dynamischen Eigenheiten des menschlichen Lebens sich konkrete Subjekte im Kontext des gewöhnlichen und oft unaufgeklärten kulturellen Lebenszusammenhangs in ihrer Gemeinsamkeit intersubjektiv zu Orientierung gestattenden und kollektiv getragenen Weltbezügen verhelfen, egal wie spekulativ diese auch sein mögen. Daraufhin kann nämlich für die Methodologie der Geisteswissenschaften geklärt werden, auf welche Weise man sich spezifischen intersubjektiv sedimentierten und stabilisierten Weltbezügen von Kulturen aber auch den mehr subjektiven Weltbezügen von in kulturelle Zusammenhänge eingesponnenen Subjekten zuwenden muss, damit der kollektiv generelle Wesenszug eines gesamt-kulturellen Stils oder der kulturbedingte Habitus beispielsweise eines zu einer bestimmten Epoche der kulturellen Evolution lebenden Künstlers verstehend rekonstruiert werden kann.

Das transzendentalphilosophisch verbuchte, jedoch weiterhin auch ergänzungsbedürftige Wissen über die Relevanz von Konstitutionsleistungen des abstrakt betrachteten Subjektes ist hierfür zwar latent präsent, erfüllt jedoch keinen anderen Zweck als den einer eher axiomatisch vorausgesetzten und erkenntniskritisch weitestgehend gerechtfertigten Kenntnis darüber, dass Subjekte aus einem durch Mannigfaltigkeit gekennzeichneten und ihnen zwar anschaulich aber auch noch in weiteren – hier später noch anzuführender – Hinsichten gegebenen Erfahrungsmaterial heraus organisierte Bedeutungseinheiten begrifflicher Qualität synthetisieren, die ihnen einen gewissermaßen unproblematischen Bezug zur Welt und den Dingen in ihr zu Teil werden lassen. Indem sie Kontinuität und umgreifende Kohärenz eines Weltbezugs im generellen Sinne gewährleisten, konstituieren die im vollen Umfang des menschlichen Lebens betrachteten Synthesen letztlich kollektiv getragene und dauerhafte Weltanschauungen, wobei gerade die relevanten Parameter und ihr Zusammenwirken während dieser produktiven Konstitutionsprozesse für Dilthey in Frage stehen. Gleichzeitig verschafft einem die Kenntnis des synthetischen Zustandekommens von Weltbezügen ein Bewusstsein darüber, dass diese kontingente Variabilität aufweisen.<sup>471</sup> Dilthey geht es also nicht

---

<sup>471</sup> Dies hängt auch mit einer weiteren Differenz zusammen, die zwischen Dilthey und Kant besteht. Während bei Kant die Synthesen auf der Basis apriorisch verbuchter und transzendental wirkender Kategorien geleistet werden, welche den Erfahrungen ihre immer schon in gewisser Weise vorgegeben gerichteten Organisationsmöglichkeiten verleihen, besitzen diese Kategorien für Dilthey keinen wirklich apriorischen Status. Die Kategorien nach denen die Weltbezüge organisiert werden und Struktur erhalten, nach denen sich die Weltbezüge maßgeblich ausrichten, gehen vielmehr aus den Lebenszusammenhängen in denen sich Subjekte befinden selbst hervor, erlangen durch sie bedingende Dominanz und prägen deren besondere Formen von Weltbezügen [Vgl. Lübcke, Poul (1992). Wilhelm Dilthey, Geist und Natur, in: Hg. Hügli, Anton/ Lübcke, Poul. *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Bd. 1, Hamburg. S. 55]. Aufgrund dessen werden von Dilthey die synthetischen Leistungen weit-

im speziellen um die Frage, wie diese Syntheseleistungen der Subjekte diszipliniert werden müssten, damit die Erkenntnis nicht dem Bann des Scheins verfällt. Vielmehr wendet er sich der Aufgabe zu, die Besonderheiten des menschlichen Lebens im Allgemeinen, welche mit den Syntheseleistungen der Subjekte und der von ihrer Verfahrensweise abhängigen Dynamik des Kulturprozesses unmittelbar zusammenhängen, zu destillieren.

### *3. Genauere Herausarbeitung der Besonderheiten des Diltheyschen Ansatzes*

Die lebensweltliche Dynamik, mit der sich ein Hauptmerkmal des menschlichen Lebens Ausdruck verschafft, ist für Dilthey nun mit der spezifischen Funktionsweise verknüpft, in der sich die synthetischen Leistungen der Subjekte vollziehen. Für eine dem Nachvollzug dieser Bedeutung der Syntheseleistungen dienenden Aufschlüsselung der Bestimmungsmerkmale des menschlichen Lebens überhaupt ist es also notwendig zu verstehen, was während den geleisteten Synthesen erst einmal ganz abstrakt betrachtet eigentlich geschieht. Hierfür ist jedoch vorgängig eine analytische Trennung zwischen der singular subjektiven und der kollektiv intersubjektiven Ebene von Syntheseleistungen vorzunehmen.

Obschon sich nach Dilthey eigentlich jede Konstituierung von Weltbezug im Gefilde immer voraussetzender symbolisch vermittelter Intersubjektivität ereignet, besteht die Möglichkeit dafür, sich in abstrakter, annähernd den Einfluss anderer Subjekte ausgrenzender Hinsicht zu vergegenwärtigen, wie Synthesen auf singularer Ebene vonstattengehen und was deren Effekte sind, um daraufhin jedoch die tatsächlich vorliegenden, auf Intersubjektivität beruhenden Eigenheiten menschlichen Lebens in der Form miteinander verschränkter singularer Syntheseleistungen von wechselseitig aufeinander bezogenen Subjekten nachzuvollziehen.<sup>472</sup> Deswegen wird im Folgenden, bevor der Hiatus zwischen Innen und Außen und dessen Beziehung zu oder besser Anteil an den synthetischen Leistungen der Subjekte thematisiert wer-

---

aus allgemeiner gefasst als von Kant. Dilthey meint letztlich einfach nur, dass es die Subjekte vermögen während ihrer alltäglichen Lebensvollzüge Lebensbezüge aufzubauen, welche der Welt für sie den Anschein einer einheitlichen, bestimmten Kategorien und Prinzipien gehorchenden Ordnung verschaffen. Dieser Anschein ist nun das eigentliche Produkt von objektivierenden Synthesen. Die Ansicht, dass die Organisation eines Weltbezug auf Einheit stiftenden Syntheseleistungen fußt, ist hier als eher generelles axiomatisches Substrat zu verstehen, ohne schon zugleich vorauszusetzen, welchen Strukturierungsprinzipien die Synthesen a priori folgen. Gerade deswegen ist es Dilthey vorzugsweise darum bestellt, der synthetischen, das menschliche Leben bestimmenden Dynamik in ihrer grundlegendsten Charakteristik nachzuspüren und nicht Kriterien zu formulieren, nach denen sich synthetische Erkenntnis zu richten hat, um letztlich adäquate Erkenntnis zu gewährleisten. Was als adäquate Erkenntnis gelten darf, ist letzten Endes den Lebenszusammenhängen geschuldet innerhalb derer sich synthetisch Weltbezüge aufbauen.

<sup>472</sup> Dass sich auch Dilthey vorerst eher auf die Effekte der singularen Syntheseleistungen von Subjekten fokussiert, veranschaulicht sich an seinen anfänglichen Reflexionen über die Autobiographie oder auch denen zur Selbstbiographie eines Subjektes. Auch wenn für eine solche nie in Frage gestellt werden kann, dass in ihr die Beziehungen zu und die damit einhergehenden Einflüsse durch andere Subjekte von maßgeblicher Relevanz sind, beschäftigt sich Dilthey betreffend der Selbstbiographie vorwiegend aus einer mehr abstrakten Betrachtungsperspektive damit, in welcher Form ein Subjekt eine durch Kohärenz gekennzeichnete Beziehung zur Außenwelt über seine Lebensgeschichte hinweg synthetisch konstituiert wie auch ferner damit, welche Produkte aus den Synthesen spezifisch erst einmal eines singularen Subjektes hervorgehen [vgl. hierzu Habermas, Jürgen (1979) *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main. S. 190-196]. Erst später, zumindest lässt die Stringenz der Darstellung von Habermas es so anmuten, koordiniert Dilthey seine eher abstrakte Betrachtung dessen, was sich auf singularer Ebene des Subjektes ergibt, mit der wirklich vorliegenden Ebene der durch Kollektivität geprägten Intersubjektivität eines kulturell konstant auf die Subjekte wirkenden Kontextes oder Lebenszusammenhangs (vgl. ebd. S. 196-204).



den kann und ferner auch auf den Aspekt der Intersubjektivität zurückzukommen sein wird, allererst die produktive Prozesshaftigkeit und die mit ihr verknüpften Effekte der synthetischen Leistungen auf der abstrakt analytischen Ebene des in seiner Singularität aufgefassten Subjektes behandelt.

Dieses darf hierbei jedoch nicht schon als das erlebende Subjekt missverstanden werden. Erst unter Einbezug des Hiatus zwischen Innen und Außen auf der mikroskopischen Ebene des einzelnen Subjektes wird man eine annähernde Einsicht in die Bedeutung dessen gewinnen, was mit erlebendem Subjektes gemeint ist. Allerdings wird es auch unter diesem Einbezug noch eher als ein weitestgehend abstrakt gefasstes konkretes Subjekt zu verstehen sein. Letztlich wird der volle Bedeutungsumfang des erlebenden Subjektes und des menschlichen Lebens erst dann befriedigend erscheinen können, wenn es innerhalb des makroskopischen Kontextes kulturell geprägter Intersubjektivität thematisiert werden wird. Es wird im Folgenden also eine Darstellungsform ihre Anwendung finden, welche in aufsteigender Verdichtung zusehends weitere wichtige Komponenten einbezieht. Dies wird bis zu dem Punkt gelangen, an dem man abschließend bei derjenigen Perspektive anlandet, die Dilthey eingenommen zu haben scheint. Unter ihr kann letztlich nachvollzogen werden, was damit gemeint ist, wenn Dilthey vom menschlichen Leben und erlebendem Subjekt spricht.

Alle hierbei zu vollziehenden Schritte setzen, nach Meinung des an der Habermasschen Darstellung orientierten Autors der vorliegenden Arbeit, kumulativ Aspekte in Verbindung zueinander, die im Ansatz von Dilthey als mehr oder weniger immer schon gleichgegenwärtig aufzutreten wirken. Deswegen wird die nachfolgende Schilderung anfänglich noch zumindest tendenziell stärker der Kantschen Position ähneln, wohingegen jedoch weitere Schritte zusehends den Abstand der Position Diltheys zu derjenigen Kants offenlegen werden. Zu Beginn der weiteren Schilderung wird das Augenmerk jedoch auf einer allgemeinen Schilderung jener Dynamik der Synthesen und deren Effekte liegen, so wie sie mit jenen sich auf die generelle Charakteristik des menschlichen Lebens und des erlebenden Subjektes richtenden theoretischen und methodischen Intentionen Diltheys konform zu gehen scheint.

### *3.1 Abstrakte Beschreibung des Syntheseprozesses*

Für von Subjekten geleistete Synthesen gilt – vorausgesetzt, sie stellten schon anfangende Produkte her, verschafften einem Subjekt schon fragmentarische Orientierung zu etwas von ihm Erfahrenem –, dass auch in ihren synthetisierten Teilergebnissen ein irgendwie vermeintes Ganzes immer schon in Form einer weiteren Synthesen anleitenden, die Gestalt des Gesamtzusammenhangs betreffenden Ahnung gegenwärtig ist, auch wenn er selbst noch nicht in Gänze vorstellig wurde. Jede Etappe der Synthesen strebt dem Gewinn eines Begriffes vom Ganzen entgegen, da vermittels eines schon synthetisierten Teilprodukts des Gesamten die Vorstellung von umfassender Einheit zum Vorschein gelangen kann, insofern sich eine solche im Kleinen an der Kohärenz der in geordnete Relationen gebrachten Fragmente jeder verbindenden Synthese anbahnt. Wenn man so sagen darf, scheint sich für das Subjekt mit jeder seiner Synthesen eine Art Verarbeitung eines Kopfmotivs zu offenbaren, welches das somit fugatisch anmutende Ganze schon in Andeutung bringt, noch bevor das Ganze vollkommen begriffen wurde, wodurch das so lediglich antizipierte Ganze den weiteren Synthesen eine

quasi-teleologische Richtung verleiht. Weitere Synthesen richten sich nach der Vorgabe, möglicherweise mit der antizipierten Erscheinungsweise des Ganzen in Übereinstimmung zu stehen, da sie sich nach den allgemein seiend vermeinten Prinzipien kalibrieren, welche die vorhergehenden synthetischen Produkte schon als potenziell universal geltende hervorhoben und bestätigten. Deswegen könnte man eventuell annäherungsweise konstatieren, dass die dem Syntheseprozess immanente Dialektik dazu führt, dass die Teile und das Ganze wechselseitig jeweils aus dem anderen hervorgehende Derivate sind: So wie sich aus den in geordnete Relationen zueinander gebrachten Teilen eine Antizipation des eine übergeordnete Einheit der Teile gewährenden Ganzen ergibt, wird auch jedes erneut durch Synthese zu integrierende Fragment erst einmal derart einzubinden versucht, dass es die Andeutung des antizipierten Ganzen bestätigt, also so, als ob es den generalisierten Prinzipien zu gehorchen scheint. Somit transportiert jede Synthese im Kleinen dasjenige, was erst vollgültig erscheinen kann, wenn alle Teile abschließend bündig zusammengefügt worden sind.

Jede neue Synthese stellt jedoch die Vorstellung des antizipierten Ganzen auch zugleich auf die Probe. Sie muss die Passung eines neu von ihr ergriffenen Fragmentes in die antizipierte Vorstellung des durch universale Prinzipien bestimmten Ganzen erweisen können. Gelingt die reibungslose Einbindung eines neuen Fragmentes durch Synthese nicht, so steht die Plausibilität des antizipierten Ganzen und der dessen Wesen auszeichnenden Prinzipien und das gesamte bis zu diesem Punkt gediehene Syntheseprodukt einer durch Kongruenz gekennzeichneten Bedeutungsstruktur auf dem Spiel, die nur über die Integrationskraft des sich in ihr andeutenden Ganzen Dauerhaftigkeit erhält. Denn die Begebenheit, dass sich ein Fragment nicht widerstandslos in die schon produzierte Einheit des Syntheseprozesses einbinden lässt, stellt die Maßstäbe der Einheit einer Bedeutungsstruktur selbst in Frage. Aufgrund dessen kann der Vorfall solch einer problematischen Integration eine durchgreifende Korrektur der synthetisch erzeugten Bedeutungsstruktur nach sich ziehen. Es müssen solange alle Elemente der gefährdeten Bedeutungsstruktur in ihren konstellativen Relationen zueinander variiert werden, bis alle Teile, gerade auch die mit ihrer Integrationsproblematik durch Synthesen neu einbezogenen, abermals den Anschein erwecken eine Beziehung zum Ganzen zu zulassen, indem sie sich erneut einer bündigen Einheit fügen, in der alles bruchlos aufeinander verweist. Hierdurch kann die Andeutung des antizipierten Ganzen selbst Veränderungen erfahren, da sie sich möglicherweise aus einer vollkommen variierten Konstellation der zu einer Bedeutungsstruktur reflexiv synthetisierten Elemente heraus ergibt. Die Bedeutungen der Elemente selbst wurden variiert, da sie in eine neue Formation eingingen. Insoweit sich jedoch jede Bedeutung eines Elementes daran bemisst, wie es in Relation zu anderen steht, welchem Verweisungszusammenhang es zugehört, verändert sich seine Bedeutung mit der durch Variation provozierten Transformation der Bedeutungsstruktur einhergehend. Jede Variation der Elemente bezüglich des relationalen Zusammenhangs einer Bedeutungsstruktur kann sich auf alle Bedeutungen einer Bedeutungs- oder Verweisungsstruktur auswirken. Da daraufhin das Fundament, von dem aus die Antizipation des Ganzen anhebt, zu einem vollkommen anderen geworden sein kann, kann auch das sich andeutende Ganze in anderem Licht erscheinen.

Der Autor der vorliegenden Arbeit hofft, dass mittels diesen zweifellos überaus abstrakt ausgefallenen Kommentaren wenigstens annähernd angedeutet werden konnte, worin die innere Dynamik des Syntheseprozesses gründet. Es geht hierbei darum, dass die Subjekte

aufgrund ihrer Syntheseleistungen einen Weltbezug dadurch aufbauen, indem sie alle sich für sie mit Relevanz in der Erfahrung gebenden Dinge in Verweisungsstrukturen einbetten, welche diesen Dingen Bedeutung beilegen. Die Bedeutungen von Dingen, über die der Sinn von Welt, sollten die Bedeutungen in durchgreifende, sie miteinander vernetzende Strukturen Eingang finden, letztlich insgesamt erschlossen werden kann, scheinen davon abhängig zu sein, in welchen Beziehungen die Dinge miteinander stehend vom Subjekt gesehen werden. Die Verweisungs- oder Bedeutungsstruktur überhaupt oder das ganze System von relational durch Synthesen verknüpften Bedeutungen birgt schließlich die Bedeutung dessen, was als einheitlich organisierter Weltbezug eines Subjektes auftritt. Ein solcher Weltbezug verdichtet sich, wird umfassender und bindet sich an zusehends universalere vermeinte Prinzipien, je mehr Dinge der Welt unproblematisch in die Verweisungsstrukturen integriert werden und jenen vermeintlich das Ganze charakterisierenden Prinzipien gehorchen. Dies ist zumindest ein Aspekt der aufsteigenden Konstitutionsdynamik von immer umfangreicher werdenden und darum gesteigerte Universalität und Differenziertheit erhaltenden Weltbezügen. Wenn nun aber die synthetisch erzeugte Verweisungsstruktur deswegen fraglich wird, weil widerstreitende Erfahrungen des Subjektes den vermeinten Prinzipien des antizipierten Ganzen nicht zu folgen scheinen, dann können diese Erfahrungen die Integrität des Gesamtaufbaus stören, woraufhin umfangreiche Kompensations- und Korrekturprozesse initiiert werden.<sup>473</sup>

Ein weiterer wichtiger Punkt dieser Beschreibung der Syntheseleistungen ist, dass sich anhand der so beschriebenen Art der Synthesen vorerst andeutungsweise veranschaulichen

---

<sup>473</sup> Diese Beschreibung der Syntheseleistungen ist mehr in abgeleiteter Form zu verstehen. Bei den Kommentaren von Habermas zu Dilthey findet sich selbst keine vollkommen entsprechende diesbezügliche Beschreibung. Allerdings vollzieht die geisteswissenschaftliche Methode der Hermeneutik während ihrer nachvollziehend verstehenden Interpretation fremder Weltbezüge, worauf schon hingewiesen wurde, die gleiche synthetische Dynamik formal gesehen nach, die den für die Geisteswissenschaften in Frage stehenden Weltbezügen selbst ihre jeweils spezifischen Gepräge verliehen hat. Sie versuchen die Hervorbringung der Kohärenz von beispielsweise kulturell sedimentierten Bedeutungssystemen zu rekonstruieren, indem sie einer Verfahrensweise des Verstehens folgt, der sich die Subjekte innerhalb der Lebenswelt selbst schon umgreifend bedienen und aus deren intersubjektiv wechselseitigen Anwendungen heraus sich die kulturellen Bedeutungssysteme entwickelt haben. Dilthey versucht dieser Verfahrensweise nur zu dem Status einer wissenschaftlich reflektierten und disziplinierten Methode zu verhelfen: „Diesem Bildungsprozeß des Geistes ist die Geschichte der Menschengattung integriert. Deshalb bewegt sich die alltägliche Existenz der Individuen in demselben Verhältnis von Erleben, Ausdruck und Verstehen, das auch die Verfahrensweise der Geisteswissenschaften konstituiert. Das hermeneutische Verstehen ist nur die methodisch ausgebildete Form der dumpfen Reflexivität oder halben Transparenz, in der sich das Leben vorwissenschaftlich kommunizierender und gesellschaftlich interagierender Menschen ohnehin vollzieht“ (vgl. ebd. S. 188). Aufgrund dieses parallelen Verhältnisses von Erleben, Ausdruck und Verstehen, welches weitestgehend homolog sowohl bei den intersubjektiven Verständigungsprozessen innerhalb der alltäglichen Lebenswelt wie auch bei den geisteswissenschaftlichen Verstehensversuchen bezüglich kultureller Bedeutungssysteme oder auch individueller Ausdrucksformen (z.B. Kunstwerke usw.) zu verorten ist, kann von der Dynamik der synthetischen Leistungen beispielsweise bei der geisteswissenschaftlichen Textauslegung auch auf die markanten Merkmale derjenigen Dynamik geschlossen werden, die sich annähernd allgemein während der Beziehungsaufnahme von Subjekten zur Außenwelt ausdrückt. Die Annahme, dass zwischen dem Vorgang der Textauslegung und der obigen Beschreibung der Dynamik abstrakt betrachteter synthetischer Leistungen augenfällige Konvergenzen bemerkt werden können, wird durch das folgende Zitat bestärkt werden: „Die Auslegung eines Textes hängt von einer Wechselbeziehung zwischen der Interpretation der Teile durch ein zunächst diffus verstandenes Ganzes und der Korrektur dieses Vorbegriffs durch die ihm subsumierten Teile ab. Offenbar kann von den Teilen eine modifizierende Kraft auf das präjudizierte Ganze, auf dessen Folie sie doch interpretiert werden, nur zurückwirken, weil sie unabhängig von diesem hermeneutischen Vorgriff bereits interpretiert sind. Gewiß hat das komplexe Vorverständnis des ganzen Textes den Stellenwert eines variablen Auslegungsschemas, dem einzelne Elemente eingeordnet werden, um sie verständlich zu machen. Aber das Schema vermag die unter ihm befassten Elemente nur in dem Maße verständlich zu machen, als es selbst an diesen Daten auch korrigiert werden kann“ (vgl. ebd. S. 216-217).

lässt, worin das apriorische Vernunftbedürfnis der Subjekte vermeintlich fußen könnte. Es scheint der Synthesedynamik selbst eigen zu sein, sich einem Verständnis der Totalität anzunähern, weswegen das Vernunftbedürfnis als letztlich alle Synthesen bestimmender Antrieb angesehen werden könnte.

Diese Beschreibung der Syntheseleistungen in abstrakter Weise, wollte lediglich sehr allgemein darlegen, welches Verhältnis zwischen Teil und Ganzem herrscht. Weder wurde hier in Kantscher Manier auf transzendente Kategorien hingewiesen, die den Syntheseprodukten eine bestimmte Form von Geordnetheit unterlegen, noch weswegen die Syntheseprodukte eigentlich einer Art von bündiger Einheit entgegenstreben und dem entgegen nicht fragmentarisch bleiben. Die Synthesen müssen, damit sie in einer Einheit versprechendem Gefüge aufgehen können, aufgrund von etwas noch zu Bestimmenden auch einen alle Erfahrungen vereinheitlichenden Bezug erlangen. Während dies bei Kant fast wie von selbst allein durch die transzendentalen Kategorien und Anschauungsformen gewährleistet zu sein scheint, die bei Subjekten in gleicher Art wirksam werden, woraufhin alle reflektierten und begriffenen Erfahrungen auf ihre Objektivität hingehend kontrolliert werden können, wirkt die Einheit aller Erfahrungen eines bestimmten Subjektes bei Dilthey vermittels etwas gestiftet zu werden, das der Erfahrung eine mehr individuierte Einheit verleiht. Die Aussage, die Einheit aller Erfahrungen eines Subjektes sei eine individuierte, hängt hierbei nicht mehr bloß davon ab, dass jedes Subjekt spezifische Erfahrungen macht, die jedoch von allen Subjekten in ähnlicher Weise organisiert werden, sondern auch dadurch, in welcher Art diese Erfahrungen für ein Subjekt nach Dilthey Bedeutung erhalten. Einen besonderen, das Verständnis der Synthesen vollkommen verändernden Einfluss wirkt bei Dilthey die Körperlichkeit des Subjektes, die seinen Synthesen eine Art existenzielle Aufladung angedeihen zu lassen anmutet und ihnen dadurch einen direkten Bezug zur konkreten Seinsweise der erlebenden Subjektes verschafft. Deswegen soll der Körperlichkeit und den besonderen Effekte, welche sie für die Synthesen bewirkt, im Folgenden verstärkte Aufmerksamkeit gewidmet werden.

### *3.2 Einbeziehung der Körperlichkeit und ihrer Effekte*

Die zuvor gelieferte Beschreibung der Syntheseleistungen von Subjekten ist zweifellos noch zu stark dem Zusammenhang einer abstrakten bewusstseinsphilosophischen Betrachtung des transzendentalen Subjektes verhaftet. Dilthey nimmt hier schon einen mehr sich dem konkreten Subjekt zuwendenden Blickwinkel ein, der an die Vorstellung gebunden ist, dass sich ebenfalls der Bezug eines konkreten Subjektes zu sich selbst mit dem auf Synthesen beruhenden Prozess der Weltzuwendung einhergehend einstellt, woraufhin bei Dilthey bestimmte und zuvor übersehene Aspekte der synthetischen Leistungen in viel schärferem Lichte hervortreten als beispielsweise noch bei Kant.

Indem das Subjekt Bezug zur Außenwelt aufnimmt, vermag es sich anhand der von ihm eingegangenen Beziehungen zu den Welt dingen selbst zu objektivieren. Es erlangt einen Selbstbezug, insofern die von ihm aufgenommenen Beziehungen auf es, auf die sich bei ihm durchhaltenden Momente seiner Weltkonfrontation zurückweisen. Gerade die Konstanz, mit der sich ein Subjekt, aufgrund des Verlaufs eines zusehends an Eingespieltheit gewinnenden Abstimmungsprozesses an seine Umgebung, ihr gegenüber routinisiert verhält, scheint für das

Subjekt auf eine ihm zugehörige Kernidentität zu verweisen. Das Subjekt nähert sich seinem vermeinten Selbst dadurch erkennend an, indem es sich reflexiv über die Kopfmotive oder die sein Handeln bestimmenden Prinzipien Rechenschaft ablegt. Denn solche wirken seinem Handeln einen einheitlichen Stil in Konfrontation mit seiner Umwelt zu verleihen. Im Zuge des gleichen Prozesses, während dem das Subjekt die für es seiende Welt objektiviert, erlangt es also ebenso einen objektivierenden Bezug zu seinem vermeintlichen Selbst, da die Beziehungen die es zu den Weltdingen unterhält, als welche der Gegenseitigkeit aufzufassen sind.

Alle Elemente, die hierbei in Beziehungen miteinander geraten, können aus den aufgenommenen Beziehungen heraus erschlossen werden, da in die Beziehungen die Eigenheiten der sich in ihnen befindenden Elemente dergestalt eingehen, dass diese Eigenheiten die Art der Beziehung auch wechselseitig mitbestimmen. Selbstbezug und Weltbezug eines Subjektes sind hier als Korrelate gegenseitiger Ermöglichung zu verstehen. Da sich das Subjekt somit im Zuge seiner Weltzuwendung zugleich selbst Objekt sein kann, weil es sich selbst als ein Teil der Welt, welches mit anderen Teilen in geregelter Beziehung steht, immer dann erfährt, wenn es sich in der Welt mit Dingen gerichtet beschäftigt und diesen Bedeutung zuzuweisen versucht, muss es sich über seine eigene Position innerhalb der Relationen der Welt Dinge und deren vermeintes Gefüge vergewissern. Es misst den Dingen Bedeutung immer auch in wechselseitiger Beziehung zu sich selbst zu, wodurch es sich selbst wiederum objektivieren und Bedeutung zuerkennen kann. Insofern es sich also auch selbst in bestimmten und gerichteten Beziehungen zu den Dingen der Außenwelt stehend erfährt, erfährt es sich selbst. Das Subjekt bringt sich in die von ihm aufgebauten Beziehungen zur Außenwelt in einer Form ein, welche es für sich selbst in den Beziehungen abspiegeln lässt.

Der reziproke Aufbau von Selbst- und Weltbezug bedeutet hier eine besondere durch synthetische Vermittlung zwischen Innen und Außen erzeugte Überbrückung des Hiatus, der zwischen dem Inneren des Subjektes und dem widersetzlichen Äußeren, in welchem sich das Subjekt orientiert und kundig zu bewegen trachtet, originär klafft. Das Innenleben eines konkreten Subjektes, das man an die besondere Form einer bruchlosen Ich-Identität gewöhnlich gebunden versteht, ist hierbei also im Sinne Diltheys, wie die Ich-Identität eines Subjektes selbst, das Produkt von solchen überbrückenden Syntheseleistungen, die das Innen zum Außen in strukturierte, organisierte und verbindliche Beziehung setzt. Wie genau ergibt sich solch eine in Beziehungsaufnahmen gründende Überbrückung? Worin bestehen die spezifischen Charakteristika dieser Welt- und Selbstbezug wechselseitig konstituierenden Beziehungen?

Hier sind Hinweise überaus dünn gesät, die eindeutig darauf referieren würden, weswegen den einmal eingegangenen Beziehungen eine fast schon obligatorische Kraft zukommen könnte. Eigentlich müsste hier eine Antwort auf die Frage gegeben werden, weswegen aufgenommene Beziehungen an Dauerhaftigkeit und Stabilität schon auf mikroskopischer Ebene des in Singularität betrachteten Subjektes gewinnen und nicht bloß ephemeren Charakters sind. Es lassen sich diesbezüglich lediglich nur spärliche Andeutungen vorfinden, die zu der Annahme berechtigen könnten, dass diese Beziehungen auch dank affektiver Bindungen wie ferner über Evaluationen der Welt Dinge und der sich auf sie beziehenden Umgangsstrategien des Subjektes stabilisiert werden und sich deswegen emotionale, praktische und kognitive Orientierungskomponenten des Subjektes in direkter Koordination miteinander befinden:

Lebensbezüge bestehen zwischen einem Ich auf der einen, Dingen und Menschen, die in der Welt des Ich eintreten, auf der anderen Seite. Ein *Lebensbezug* fixiert sowohl bestimmte Bedeutsamkeiten von Dingen und Menschen für ein Subjekt als auch bestimmte Verhaltensweisen des Subjektes zu seiner Umgebung. Der Lebensbezug ermöglicht eine kognitive Auffassung nur in dem Maße, in dem er zugleich eine affektive Einstellung und handlungsorientierende Gesichtspunkte festlegt. Im Kontext von Lebensbezügen wird ein Gegenstand nur in dem Verhältnis theoretisch erfasst, wie er sich unter Wertorientierung zeigt und zugleich unter Regeln möglicher Zweckmäßigkeit präsentiert.<sup>474</sup>

Auch ein direkt darauf folgendes Zitat Diltheys, welches von Habermas angeführt wird, transportiert diese Andeutungen:

Es gibt gar keinen Menschen und keine Sache, die nur Gegenstand für mich wäre und nicht Druck oder Förderung, Ziel eines Strebens oder Bindung des Willens, Wichtigkeit, Forderung der Rücksichtnahme und innere Nähe oder Widerstand, Distanz und Fremdheit enthielte. Der Lebensbezug, sei er auf einen gegebenen Moment eingeschränkt oder dauernd, macht diese Menschen und Gegenstände für mich zu Trägern von Glück, Erweiterung meines Daseins, Erhöhung meiner Kraft, oder sie schränken in diesem Bezug den Spielraum meines Daseins ein, sie üben Druck auf mich, sie vermindern meine Kraft.<sup>475</sup>

Ein Indiz, das hierbei auf die eminente Relevanz auch affektiver und praktischer Orientierungskomponenten neben der kognitiven deutet, scheint der nicht unmaßgebliche Einfluss des Körpers bei Dilthey darzustellen.

Der Körper eines Subjektes ist in den Augen Diltheys eine Art materiell präsenter, innerhalb der interpretationsbedürftigen Außenwelt immer gegenwärtiger Bezugspol aller Erfahrungen eines Subjektes. Mit ihm bewegt sich ein Subjekt innerhalb von Raum und Zeit und holt über seine konstante Präsenz vermittelt für das Subjekt spezifische Erfahrungen ein. Die Erfahrungen sind für das Subjekt hierbei spezifische, gerade wegen der Einmaligkeit und Zentralität des Körpers für das Subjekt. Er bedeutet, das zwar mobile, aber auch immer konstant für das Subjekt vorhandene Vehikel mittels dessen es sich von einem räumlichen Hier zu einem Dort bewegen kann und über den es zu verschiedenen Zeitpunkten unterschiedliche Erfahrungen mit ein und dem selben Gegenstand am gleichen Ort, ähnlichen Gegenständen an verschiedenen Orten und zu auseinander liegenden Zeitpunkten oder unterschiedlichen Gegenständen an unterschiedlichen Orten usw. machen kann. Durch seine andauernde Gegenwartigkeit hindurch werden alle Empfindungen dem synthetischen Prozess zugeführt, während welchem die über den Körper erfahrene Welt an strukturierter Bedeutsamkeit für das Subjekt gewinnt.<sup>476</sup> Er bildet den jede gewonnene Erfahrung vermittelnden Fixpunkt. Wenn

---

<sup>474</sup> Vgl. ebd. S. 191.

<sup>475</sup> Vgl. ebd. S. 192.

<sup>476</sup> Betreffend dieses Aspektes tritt in der Darstellung von Habermas jedoch auch die Bedeutung der Körperlichkeit für Dilthey nur in Andeutungen in Erscheinung, obschon der Körper in der Konzeption von Dilthey einen grundlegenden Einfluss zu wirken scheint, der ebenfalls für die weiteren Überlegungen von Habermas von nicht zu missachtender Relevanz sein dürfte, da der Körper doch gerade die Bedingungen dafür zu liefern scheint, dass die an die Welt Dinge geknüpften Bedeutungen auch vermittels der schon erwähnten Orientierungsmomente (affektive und praktische, durch Umgangserfahrungen erfolgende Bindung) an sie mitgestiftet werden. In der noch abstrakten Fokussierung auf das in Singularität betrachtete konkrete Subjekt mutet jede Erfahrung, welche in die synthetische Dynamik einer Weltbezugskonstitution eingeht, so an, als verlaufe sie erst einmal primär über direkt praktische Konfrontationen des Körpers mit der Welt (vgl. ebd. S. 194). So gesehen müssten auch die innerhalb der Konfrontationserfahrungen mit der Außenwelt aufkommenden Empfindungen von Hemmungen und Förderungen durch sie aufgrund körpervermittelter Affekte, bezogen auf das in der Welt jeweils vermeintlich förderlich oder hemmend Wirkende, auch jeweils positiv oder negativ konnotiert werden. Würde man also die Körperlichkeit eines Subjektes nicht einbeziehen, aufgrund derer das Subjekt vorzugsweise erst einmal Erfah-

man so sagen kann, kommentiert der Körper gar die gewonnenen Erfahrungen, indem er auf sie mit positiven oder negativen Affektregungen antwortet, wodurch die in Erfahrung gezogenen Gegenstände anhand der körperinduzierten Affektregungen evaluiert werden wie ebenfalls auch die intervenierenden Verhaltensweisen des Subjektes gegenüber den Gegenständen der Außenwelt, welche auf den Körper zurückwirkende Effekte hervorriefen.

Angesichts dieser Körperrelevanz besteht der zu überbrückende Hiatus nicht in einfacher Form zwischen dem rein geistigen Innen des Subjektes und dem Außen der ursprünglich für es verdunkelten Welt. Die Körperlichkeit des Subjektes bezieht hierbei vielmehr eine Art Mittlerfunktion. Sie mischt sich den kognitiven Leistungen bei. Sie spielt in die Synthesen mit hinein und schlägt sich auch in ihren Produkten nieder. Der Körper nimmt Teil an den Synthesen, gerade weil er die Reaktionen der Welt Dinge auf praktische Einwirkungen mit affektiven Er widerungen kommentiert und somit Bewertungen der praktisch in Erfahrung gezogenen Gegenstände hervorruft.

Mein Innen tritt zum Außen der fremden Dinge über das mir eigene Außen meines Körpers in Kontakt. Dergestalt bin ich nicht bloß geistiges Wesen. Zugleich bin ich auch materielles aufgrund der mir unmittelbar und unverbrüchlich zugehörenden Körperlichkeit. Weil ich körperlich in mitten der Außenwelt stehe, mich als ein Teil von ihr in ihr bewege, ich auf sie einwirke, so wie sie ebenso auf mich einwirkt, ist sie für mich keine Welt an sich, keine sich vor mir vollkommen verbergende Welt. Eher drängt sie sich mir unablässig durch Hemmung und Förderung auf, wie sie während dessen auch kontinuierlich in mich eindringt. Meinem Körper signalisiert sie, dass dieser ein von ihr einverleibter und ihren Kräften ausgelieferter Teil von ihr ist.

Gerade diese Körperrelevanz macht wahrscheinlich die vehementesten Unterschiede und fruchtbarsten Neuerungen des Diltheyschen Ansatzes im Vergleich zum Kantschen aus, sollte dies auch aus den Schilderungen von Habermas nicht direkt hervorgeht. Dennoch scheint das Diltheysche Verständnis des menschlichen Lebens mit dieser Unmittelbarkeit verknüpft zu sein, in welcher sich das Subjekt mit der Welt körperlich konfrontiert sieht und in der es diese zu meistern hat. Denn hierdurch wird die Welt nicht alleinig zu einem bloß kognitiv zu lösendem Rätsel, sondern darüber hinaus zu einem auch praktisch zu bewältigenden Problem existenzieller Bedeutsamkeit, das sich dem Subjekt in einer sein Leben direkt tangierenden Weise durch Hemmung und Förderung für seine praktischen Interessen entgegenstellt.

An dieser Stelle angelangt, muss schon im Vorfeld auf Einschränkungen oder potenzielle Verzerrungen der folgenden Interpretation hingewiesen werden. Es könnte sein, dass

---

rungen während des praktischen Umgangs mit der Welt macht und hierdurch unmittelbar Förderungen und Hemmungen zu erleben befähigt wäre, machte auch die Hervorhebung der affektiven und praktischen Orientierungskomponenten, die letztlich in Evaluationen der Welt Dinge durch ein Subjekt münden, keinen Sinn. Es ist hier also anzunehmen, dass vom in seiner Singularität betrachteten Subjekt ein anfänglicher Weltbezug allererst über eine praktische, unmittelbar aktive Zuwendung zur Welt und somit auch über körpervermittelte Empfindungen aufgebaut wird, wodurch die fördernden und hemmenden Wirkungen der Außenweltdinge überhaupt erst an Gewicht für eine theoretische Betrachtung von synthetischen Bedeutungskonstitutionsprozessen erlangen würden. Das Subjekt steht insofern nämlich der Welt nicht bloß als geistiges Wesen gegenüber, sondern aufgrund seiner gleichzeitig für es seienden Körperpräsenz auch als unmittelbarer materieller Teil der Welt, der den kausalen Wirkungen innerhalb der Welt ausgesetzt ist und gerade dadurch einen Kontakt zur manifesten Struktur der materiellen Realität besitzt, die sich primär in seinen Empfindungen von Förderung und Hemmung Ausdruck verschafft. Auch von anderweitigen Betrachtungen des Diltheyschen Ansatzes wird die Relevanz des Körpers hervorgehoben: vgl. Lübcke, Poul (1992). Wilhelm Dilthey, Geist und Natur, in: Hg. Hügli, Anton/ Lübcke, Poul. *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Bd. 1, Hamburg, S. 57.

die folgende Interpretation, weil sie den Aspekt der Körperlichkeit im Weiteren stärker gewichten wird als es Habermas selbst während seinen Kommentaren zum Diltheyschen Ansatz tut, möglicherweise inhaltlich moderat schon über Habermas und Dilthey hinausgelangt und sich aufgrund dessen zu den ihrigen Modellen in Distanz begeben könnte, obschon sie diese Modelle primär nachzuvollziehen suchen wird. Es ist dem Autor der vorliegenden Arbeit nicht ganz klar, welchen Stellenwert die Körperlichkeit für Habermas und Dilthey tatsächlich einnimmt. Diese Ungewissheit rührt daher, dass die Körperlichkeit zwar von Habermas zum Zweck einer Darstellung des Diltheyschen Ansatzes aufgegriffen, jedoch nicht dermaßen ausführlich behandelt wird, dass ihr hier vermeinter Einfluss deutlich hervortreten würde. Allerdings gibt es zumindest Indizien für die Annahme, man müsse die Körperlichkeit in der nachfolgenden Weise hervorheben. Erstens lassen sich, wie erwähnt, darauf deutende Hinweise sichten, dass die Körperlichkeit für Dilthey von zentraler Bedeutung ist.<sup>477</sup> Zweitens erscheint der Einfluss von Affekten und der mit ihnen einhergehenden Evaluationen ohne einen konzeptionellen Einbezug der Körperlichkeit als fast gänzlich undenkbar. Ferner können die Bedeutungen vieler von Dilthey spezifisch gebrauchter Begriffe (z.B. Erleben, Ausdruck und Verstehen) unter einer ausführlicheren Einbeziehung der Körperlichkeit besser expliziert werden. Letztlich scheint für Habermas selbst, wenn er zu einem späteren Zeitpunkt eine weitere Ergänzung mittels einer Beschäftigung mit Freuds Psychoanalyse zu leisten sucht, die Körperlichkeit noch stärker, wenn auch unter etwas anderen Vorzeichen, ins Gewicht zu fallen.<sup>478</sup> Sollte die vom Autor der vorliegenden Arbeit für die hiesige Interpretation in Anspruch genommene Geltendmachung der Körperrelevanz auch keine vollkommen übereinstimmende Entsprechung in dem Ansatz von Dilthey und dem von Habermas finden, so kann wenigstens angenommen werden, dass die hiesige Beurteilung der Körperrelevanz insofern berechtigt ist, als sie implizit irgendwie in den zu behandelnden Ansätzen enthalten zu sein anmutet. Wie sollte man die Weltzuwendung nicht bloß auf kognitiv verlaufende Prozesse reduzieren können und die existenzielle Unmittelbarkeit des Subjektes gegenüber seiner Umwelt, die eben auch von affektiven Kommentaren bezüglich Hemmungen und Förderungen durch die erfahrene Umwelt bedingt ist, begreifen, ohne das die Körperlichkeit ausführlicher einbezogen wird? Auch wenn die hier zu leistende Interpretation im Weiteren möglicherweise mehr aussagt, als man legitim und gesichert über die Ansätze von Dilthey und Habermas aussagen

---

<sup>477</sup> Vgl. die vorangegangene Fußnote.

<sup>478</sup> Wenn sich Habermas Freud widmet, gelangen für ihn pathogene Störungen, denen sich auch die psychosomatischen subsumieren, ins Zentrum seiner Aufmerksamkeit. Diese machten jedoch ohne eine theoretische Sensibilität für die Körperrelevanz keinen Sinn, da diese ja unkontrollierbare Körperexpressionen bedeuten und, grob gesagt, darin gründen, dass zu infantilen Phasen der Psychogenese von Affektbindungen aufgebaute Objektbezeichnungen während späterer Phasen des in kulturelle Zusammenhänge verstrickten Subjektes von ihm unterdrückt und verdrängt werden müssen. Libidinöse Begehungen, welche ein Subjekt zu frühkindlichen Phasen seiner Entwicklung noch unproblematisch befriedigen konnte, geraten unter Restriktionen kultureller Missachtung und Verbote. Sie finden ihre Tabuisierung, gehen für das Subjekt jedoch hierdurch nicht verloren oder werden von ihm ausgelöscht, sondern ins Unterbewusste verlagert, vom bewussten Selbst oder dem realitätsprüfenden Ich des Subjektes abgespalten, obschon sie dennoch immer präsenter aber vorm Subjekt dennoch verborgener Teil seines Es sind. Diese verschütteten Begehungen fristen jedoch kein stilles Dasein in den Katakomben der Psyche. Trotzdem sie nicht in direkter Weise befriedigt werden dürfen, treiben sie das Subjekt dennoch an und erregen es. Diese für das Ich von ihm verschütteten Begehungen bleiben als aus dem Untergrund wirkende Motive und Antriebsenergien immer präsent. Sie versetzen das Subjekt in Bewegung und verlangen nach Triebabfuhr. Deswegen äußern sich Symptome versehrter Psyche in dysfunktionalen Ausdrucksformen, wie beispielsweise sprachlichen Fehlleistungen oder Zwangshandlungen.



kann, so würde sie wenigstens darauf deuten, dass die Körperlichkeit einen Aspekt darstellen sollte, über den genauer zu reflektieren sich theoretisch lohnen würde.

Die weitere Interpretation wird somit viele ihrer hermeneutischen Interpretationsleistungen von dieser vermeinten Körperrelevanz abhängig machen, die in dieser Form bei Habermas nur andeutungsweise eingeführt wurde, was wiederum dazu führt, dass im Folgenden viele Passagen lediglich mit wenigen belegenden Zitaten auskommen müssen. Diese der vorliegenden Interpretation eher heuristisch dienende Einführung der Körperrelevanz wird sich allerdings dadurch zu bewähren haben, dass die aus ihr gezogenen Schlüsse und die aus ihr geschöpften Aussagen an Schlüsselstellen ihre Korrespondenz mit Zitaten von Habermas erweisen müssen. Auch wenn sich im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit einige Ausführungen finden lassen werden, die so bei denjenigen von Habermas selbst nicht wiederzufinden sind, so wird zumindest versucht werden, die Übereinstimmung ihrer Ergebnisse mit den Aussagen von Habermas zu belegen.

### *3.3 Konkretisierung des in besonderer Weise körperbedingten Hiatus zwischen Innen und Außen*

Eine solche Unmittelbarkeit existenzieller Bedeutung ist nun ohne die Körperrelevanz nur schwer, eventuell sogar überhaupt nicht, denkbar. Wird sie hingegen dafür dienstbar gemacht, ein triftigeres Verständnis des menschlichen Lebens zu erlangen, so wirkt sich ihre Einbeziehung nicht lediglich nur fördernd auf die Vorstellung über die besondere Zusammensetzung der verschiedenen, das Innenleben von Subjekten formierenden Komponenten aus, sondern ferner wird hiermit einhergehend die Sicht auf den Hiatus zwischen Innen und Außen verändert.

Mittels der bei Dilthey zumindest in Ansätzen vernehmbaren Sensibilität für die Körperrelevanz, für den dem Subjektsein selbst inhärenten Hiatus zwischen der Geistigkeit und der Körperlichkeit des Subjektes, muss letztlich auch die Beurteilung des Verhältnisses vom Subjekt zur Außenwelt eine Modulation erfahren. Gerade wegen seiner nunmehr in ihrer speziellen Relevanz gesehenen Körperlichkeit, existiert das Subjekt in viel direkterer Nähe zu derjenigen Realität, welche die Außenwelt für es bedeutet.

Es muss hier als sich aufdrängende Frage nicht inhibiert bleiben, wie genau die Welt auf das Subjekt wirkt. Sie kann hier nicht mehr in der radikalen Weise Kants als Welt an sich verstanden werden. Die Auswirkungen der Welt auf das Subjekt müssen vielmehr genau so gesehen werden, wie sie das Subjekt selbst erfährt und es sich über seine Beziehung zu ihr reflexiv Klarheit verschafft. Die Welt ermöglicht es dem Subjekt Rückschlüsse auf die ihr zu Grunde liegenden Strukturen zu ziehen, indem sie sich ihm über Hemmung und Förderung unmittelbar mitteilt. Die Welt ist originär gesehen für das Subjekt nicht mehr als das es in seiner Existenz Hemmende und Fördernde selbst, also dasjenige mit dem es in Beziehung steht. Ferner ist die Welt für das Subjekt genau so, wie dieses es schafft, mit ihr zurechtzukommen. Sollten die Hemmungen und Förderungen sich verändern, so wird sich auch die Welt für das Subjekt und dieses selbst verändern.

In Ansehung des Diltheyschen Ansatzes bestehen somit eigentlich auch nicht mehr die Alternativen, das Subjekt entweder szientistisch eindimensional als Objekt lediglich der nomologischen Naturwissenschaften oder als potenziell unbedingt intelligibel sein könnendes Wesen zu begreifen, welches lediglich über dogmatische Verfänglichkeiten aufgeklärt werden müsse, um unbegründeten Heteronomien zu entgehen. Es stellt aufgrund der ihm zugehörigen Körperlichkeit ein beide Alternativen in sich, in einer Art gegenseitiger Umschließung vereinigendes Hybridwesen dar.

Die Dinge der Außenwelt zu denen ich mich dank meiner Bewusstseinsleistungen in Koordination mit meiner Körperlichkeit in orientierte Beziehung versetze, können demzufolge im Sinne Diltheys keine rein passiven sein, gar vollkommen von den konstituierenden Bewusstseinsleistungen solipsistisch erzeugten Dinge. Sie verfügen über eine Art auch auf mich, wegen meiner Körperpräsenz, einwirkenden Eigenlebens oder auch über eine Eigenständigkeit, welche sich mir gegenüber als fördernd oder hemmend erweisen kann. Aufgrund der Erlebnisse von Dingen in Bezug auf mich, die ich während den zeitlich sich erstreckenden und räumlich verteilten Konfrontationen mit der Außenwelt ansammle, erhalten die Dinge für mich Bedeutung, weil ich erfahre, welche ihrer Eigenschaften und Merkmale auf mich und meine praktischen Motive bezogen förderlich oder hemmend wirken und welche durch praktische Interessen gelenkten Modi meiner intentionalen Zuwendung Widersetzlichkeiten der Dinge provozieren oder meine intendierten praktischen Interessen fördernd zu ihrer Realisierung verhelfen. Das Äußere wirkt mir gegenüber folglich ebenfalls eindrucklich. Es erlangt Präsenz in meinem Inneren, da das erfahrene Äußere in den Ergebnissen jener synthetischen Dynamik zwischen Außen und Innen, die sich über mein eigenes körperliches Außen abspielt, konserviert wird. Die Seinsweise des Äußeren tritt in mein Inneres ein, sofern ich meine praktischen Spielräume innerhalb der Grenzen erfahre, die mir durch die Beschaffenheit des Außen gesetzt werden. Beziehungen, welche ich zu den Dinge der Außenwelt unterhalte, sind demgemäß auch charakterisiert durch die Ermöglichungspotenziale wie auch die Restriktionen, die mir in der Welt begegnen, wodurch meine Affekte sich an den Möglichkeiten meiner Handlungsspielräume und deren Beschränkungen kalibrieren, die mir das Außen durch jede Kontaktaufnahme mit dessen Gegenständen vorgibt.<sup>479</sup>

Hiermit ist die Welt kein Thema bloß einer adäquaten Erkenntnis, deren Güte in ihrer Objektivität und Allgemeingültigkeit fundiert wäre. Sie geht mein persönliches Leben direkt in existenzieller Weise an. Aus dieser Warte heraus betrachtet, stellt sich die Frage praktischer Orientierung für das in Singularität betrachtete konkrete Subjekt nicht nachträglich als Folge seiner annähernd objektiven Erkenntnis. Vielmehr hebt alles mit der Praxis des Subjektes an, weswegen ein jedes weitere Erkenntnisinteresse allererst aufgrund seiner praktischen Einbindung in die Welt bedingt wird.<sup>480</sup> Hier muss man deshalb wohl schon von dem Primat der

---

<sup>479</sup> Dies scheint große Ähnlichkeit mit der Konzeption der Trias von Antrieb, Motorik und Wahrnehmung zu haben, so wie sie von Gehlen in *Der Mensch* ausgearbeitet und wie hier beschrieben von Joas aufgegriffen wurde. Nur dass dieses wechselseitige Verhältnis zwischen den drei eben erwähnten Komponenten, welche während Prozessen der experimentellen Umgangserfahrung des originär weltoffen vorgestellten Subjektes mit Gegenständen der Außenwelt in ein strukturiertes Integrationsverhältnis zueinander treten, von Gehlen um einiges klarer und differenzierter ausgearbeitet wurde. Vgl. Gehlen Arnold (1965). *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn.

<sup>480</sup> Durch diese Einsicht ist wohl auch der Titel des momentan interessierenden Buches von Habermas motiviert. Jedes Subjekt findet sich in Zusammenhängen der Welt wieder, die es in existenzieller Weise angehen und prägen. Deswegen kann eine die Welt betreffende Erkenntnis auch nie adäquat in einer Weise aufgefasst werden,

Praxis gegenüber dem der Theorie als Ausgangspunkt für das Gelingen menschlichen Lebens sprechen.

Das Subjekt kann demzufolge gar nicht mehr rein in der Form des abstrakten Erkenntnisapparates verstanden werden, als der es in Ansehung lediglich seiner transzendentalen Bewusstseinsleistungen erscheint. Das nunmehr abstrakt in seiner Konkretheit aufzufassende Subjekt büßt aufgrund der entdeckten Körperrelevanz die potenziell unbedingte Möglichkeit des abstrakten transzendentalen Subjektes dafür ein, selbst vollgültige Allgemeinheit der Erkenntnis durch kritisch revidierte Erkenntnisanstrengungen gewährleisten zu können. Insofern das konkrete Subjekt nicht mehr auf das Vernunft verbürgende transzendente Subjekt vollkommen reduziert werden kann, es wegen seiner Körperlichkeit immer auch zum Teil ein kontingenter und bedingter Reflex seiner Lebens- und Umweltumständen ist, innerhalb derer es existiert und sich gegenüber der Korruption seiner Existenz behaupten muss, bleibt es auch immer als etwas Besonderes aufzufassen. Hier liegt also nicht mehr, wie bei Kant, die antinomische Ambiguität vor, nach welcher man das Subjekt als gleichwahrscheinlich sowohl vollkommen naturdeterminiert besonderes als auch transzendentalphilosophisch in seiner Allgemeinheit eruierbares und seinen Möglichkeiten nach autonomes Subjekt behandeln kann. Diese zwar gleichwahrscheinlichen, sich aber auch gegenseitig ausschließenden Alternativen erfahren in Diltheys Ansatz, wenn man so sagen kann, eine Art von bestimmter Negation. Das Subjekt bleibt als abstrakt konkret verstandenes immer ein Besonderes und erwirbt eine Allgemeinheit seiner durch Erfahrung gewonnenen Erkenntnis immer bezogen auf seine situierte Einzigartigkeit und in den Grenzen seiner individuellen Objektivierung der Außenwelt. Allgemeinheit von Erkenntnis eines singulär betrachteten Subjektes ist somit erst einmal nur diejenige Allgemeinheit, welche sich für das singuläre Subjekt während seiner individuellen Lebensvollzüge ergibt, es die Welt bezogen auf sich, auf seine Existenz und somit für sich objektiviert, weswegen der objektivierte Weltbezug eines singulären Subjektes unablässig auch ein weitestgehend individuierter für dieses Subjektes bleiben muss.

So gesehen ereignen sich die Synthesen nicht innerhalb einer Leere, welche schöpferisch vollkommen neu aufgefüllt werden könnte, sondern ihre Möglichkeiten stehen in Abhängigkeit ebenfalls von den zwar in Grenzen plastischen aber auch wirkkräftigen und Kontur besitzenden Beschaffenheiten der Außenweltdinge. Alle mit der Außenwelt gegebenen Widerstände und dadurch von ihr auch mitbestimmten Spielräume gehen somit in die synthetisch erzeugten Vorstellungen über sie ein, denen ein Subjekt über die Dinge der Außenwelt in ihren Relationen zueinander und in Relation zu sich habhaft werden kann.

Mein eigenes Selbst kann wiederum nur innerhalb der synthetisch in probierender Konfrontation mit der Außenwelt erzeugten Verweisungsstruktur Kontur erhalten. Demnach ist mein eigenes Selbst Produkt der entdeckten und aufgebauten Beziehungen, da ich selbst für mich ein Teil oder Element dieser Beziehungen bedeute, das sich nur innerhalb der auch extern mitbestimmten Spielräume orientiert und gerichtet bewegen kann, welche die mir auch

---

die übersieht, dass die Konsequenzen einer Erkenntnis die Subjekte in ihrer Existenz tangieren, eine solche immer aus existenziellen Interessen der Subjekte hervorgeht. Der Titel *Erkenntnis und Interesse* des Buches von Habermas drückt demzufolge aus, dass es ihm darum bestellt ist, genau diesen Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse darzulegen. Somit wäre es eine Illusion zu meinen, Erkenntnis könnte neutral und in von den lebensweltlichen Einflüssen unbedingter Weise objektiv sein. Eine solche geht vielmehr direkt aus den lebensweltlichen Strukturen hervor, in die ein Erkenntnis leistendes Subjekt existenziell verstrickt ist und ist somit ebenfalls zugleich Ausdruck seiner Existenz wie auch derjenigen Strukturen, durch welche das Subjekt geprägt wurde. Vgl. hierzu ebd.

widerstrebende Beschaffenheit der Außenwelt vorgibt. So sind die Möglichkeiten meiner Selbstobjektivierung limitiert und bedingt aufgrund der Grenzen, welche ihr die mir zugängliche Außenwelt auferlegt. Ich entdecke die Verwirklichungspotenziale meines Selbst im Zusammenhang meiner praktischen Spielräume, die mir abhängig von der Art zum Vorschein kommen, in der es mir gestattet ist innerhalb des Bezugssystems der zu mir in Verbindung stehenden Außenwelt auf der Basis von Abwägungen bezüglich optional gegebener und evaluierter Handlungsmöglichkeiten zu agieren.

Je nachdem ob ich aufgrund meines interessengelenkten Verhaltens gegenüber den für mich relevanten Dingen der Außenwelt nun Widerstand oder Förderung von ihnen für die Realisierung meiner Interessen zu erwarten habe, binden sich meine Affekte in positiver oder negativer Konnexion an die unmittelbar mit meinen Handlungsintentionen verwobenen Auffassungen von den Gegenständen, wodurch ich auch immer evaluierende, meinen Antrieb zum gerichteten Tätigwerden bestimmende Beziehungen aufbaue. Die Effekte der synthetischen Leistungen, die aus der Konfrontation mit einer auch eigenständig seiend erscheinenden Außenwelt hervorgehen, sind folglich nicht bloß welche kognitiv konstatierender Art, sie integrieren mich in umfassend ganzheitlicher Weise, also auch in emotionaler und meine Handlungen anleitender Hinsicht, in eine Welt, weil ich die Welt primär durch mein individuelles Tätigwerden in ihr erfahre.

### *3.4 Die Kategorie Bedeutung und ihre Abhängigkeit vom konkreten Sein des Subjektes*

Begreift man die Körperlichkeit dergestalt in die Gleichung ein, welche die Grundzüge des menschlichen Lebens zu fassen sucht, nährt man sie dem an, was eventuell im Sinne Diltheys mit Bedeutung gemeint sein könnte. Da sich meinen zwar auch kognitiv verarbeiteten Weltbezügen Affektkommentierungen hinzumischen, sie den erfahrenen Welt dingen eine die meinen Existenzspielräume unmittelbar betreffende Wertung angedeihen lassen, insofern die Wertungen eine Art für mich prägnant seiende Abzirkelung meiner Spielräume bedeuten, besitzt jedes von mir in Erfahrung gezogene Ding direkten Bezug zu meinem unmittelbaren Sein und dessen Verwirklichungsbedingungen. Positive Affektkommentare weisen diejenigen Bereiche aus, in denen es mir gestattet ist, mich zu entfalten. Dem entgegen indizieren negative Affektkommentare Grenzen, bei deren Überschreitung die Integrität meiner sicher strukturierten Orientierung und somit meines Selbst korrodiert zu werden droht. Die Affektregungen und die von ihnen mitgestifteten Evaluationen der Elemente meiner Umwelt definieren für mich einen Raum innerhalb dessen es meinem Sein ermöglicht wird, für mich erkennbare Kontur zu erhalten. Ein solcher Raum ist, weil er selbst für mich eine Art Struktur aufgrund auch seiner Widersetzlichkeiten aufweist, in gewisser Weise etwas Formgebendes, welches dem mehr plastischen Stoff meines Seins Gestalt verleiht, insofern ich mich innerhalb dessen Grenzen entfalte.

Dieses Sein ist nun nicht dasjenige, eines neutral an der Welt weitestgehend uninteressierten, aus dritter Personenperspektive auf die Welt blickenden Subjektes. Es ist das Sein eines Subjektes, das unablässig an seine Umwelt gebunden, von einer solchen fast gänzlich eingesponnen und vorwiegend sich in zweiter Personenperspektive befindend ist, weil seine Umwelt die Bedingungen für dasjenige legt, was es überhaupt innerhalb der bestimmten

Umstände und den von ihr ausgehenden Limitierungen zu sein vermag. Bedeutung wird den Weltgegenständen von mir nun deshalb gerade insofern verliehen, wie diese in Bezug zu meiner Existenz von Wichtigkeit sind, wie sie Anteil an meinem Sein und dessen Möglichkeiten besitzen, dieses mitbestimmen, indem sie meine Spielräume aufzeigen. Demzufolge, da alle Dinge in einer meine Existenz direkt befördernden oder hemmenden Relation zu mir sich befinden, geht in meine Vorstellung von ihnen unmittelbar eine Wertung mit ein, die ihnen in Relation zu meinem Sein und meinen auf die Welt bezogenen Interessen eine Position zuerkennt. Bedeutung besitzen die Gegenstände der Welt für mich nie in einer vollkommen mein Leben nicht tangierenden Beziehungslosigkeit zu mir, sondern immer aufgrund einer von mir ebenfalls abhängenden Werthaltung ihnen gegenüber, welche mein Sein in ein orientiertes Verhältnis zu ihnen versetzt.

Bedeutung kann sich somit nicht in einer rein kognitiv objektiven und bezüglich meiner spezifischen Seinsweise neutralen Begrifflichkeit von Sachverhalten erschöpfen. Sie ist vielmehr immer in Dependenz davon zu sehen, wie ich die Dinge, denen ich Bedeutung in Relation zu meinem Leben, in ihren dieses Leben fördernden und hemmenden Eigenschaften beilege, bewerte. Eine jede Bedeutung ist also existenziell durch mein Sein konnotiert.

### *3.5 Der Zusammenhang von Bedeutung mit der reziproken Ausbildung von Welt- und Selbstbezug als Erlebnisprodukt*

Bedeutung ergibt sich aus dem Konstitutionsprozess heraus, während dem sich mein Welt- und Selbstbezug wechselseitig ergeben, wodurch mein Selbst in meinen Vorstellungen von der von mir gesehenen Welt genauso enthalten ist wie die von mir zu verstehende Welt in meinem Selbst. Einerseits ist hierbei die für mich seiende Welt durch meine Lebensgeschichte bedingt. Ihre Erscheinungsweise bestimmt sich für mich, aufgrund der gesamten synthetisch produktiven Dynamik, die mein menschliches Leben maßgeblich charakterisiert. Andererseits wird das Identische meines Ichs auch durch die Konsistenz und Kontinuität mitkonstituiert, in der meine Umwelt mir Platz für meine Entfaltung zu gewähren scheint. Da nun dieser für mein Selbst zur Verfügung stehende Platz oder Raum aufgrund der affektinitiierten Evaluationen für mich seine Ausweisung erhält, findet sich mein Selbst in meinen Vorstellungen über die Sachverhalte der Außenwelt, in ihren Bedeutungen für mich integriert vor. Eine solche Mitgegebenheit meines Selbst in den Dingen des für mich Äußeren macht nun gerade ihre spezifische Bedeutung für mich aus. Sie verfügen über Bedeutung für mich, weil ich mich selbst durch die Art und Weise wie mir die Welt gegeben ist verstehen lernen kann, mir mein Selbst in dem begegnet, was für mich die Außenwelt bedeutet.

Eine eminente Schwierigkeit dafür, genau fassen zu können, was unter Bedeutung zu verstehen ist, besteht gerade darin, dass sie aus dem korrelativen Konstitutionsprozesses von Selbst- und Weltbezug hervorgeht. Aus einem Blickwinkel auf den unwirklich erscheinenden Originärmodus der Weltzuwendung eines in Abstraktion gefassten konkreten Subjektes, verfügt das Subjekt weder schon über ein präformiertes Selbst noch über eine Vorstellung dessen, was Welt für es bedeutet. Beides muss überhaupt erst einmal in gegenseitiger Wechselseitigkeit aufgebaut werden. Während sich das Subjekt in Konfrontation mit seiner Umwelt begibt, erringt es Erfahrungen die ihm etwas über die Welt und zugleich über sein Selbst mit-

teilen. In temporal sich erstreckenden, also zu verschiedenen Zeitpunkten erlangte Erfahrungen in ein Verhältnis zueinander versetzenden Synthesen baut das Subjekt ein gerichtetes und orientiertes Verhältnis zur Außenwelt lebensgeschichtlich auf. Es zieht die Gegenstände währenddessen in immer genauere Kenntnis, wodurch seine evaluierten Haltungen ihnen gegenüber auch an zunehmender Eindeutigkeit gewinnen. Der geschichtliche Verlauf aller angeregten Bekanntschaftsaufnahmen mit Gegenständen der Außenwelt, mit denen einhergehend das Subjekt sich über seine relational ausgewiesene Position innerhalb seiner Umwelt vergewissert, zeichnet hierbei seine individuelle Lebensgeschichte aus. Aktuelle Impressionen werden in ihr vom Subjekt unablässig retrospektiv mit Retentionen vergangener Erfahrungen verglichen, um hierdurch komparativ feststellen zu können, ob als schon ausreichend bekannt vermeinte Sachverhalte sich in gewohnter Weise verhalten. Sofern während dessen keine Irritationen auftauchen, können Erwartungen oder Protentionen dazu anheben, den zukünftigen Verlauf von weiteren Erfahrungen vorwegzunehmen, damit hierdurch die vermeinte Sicherheit einer Bekanntschaft immer eindringlicher getestet werden kann. Je irritationsresistenter die Bekanntschaften des Subjektes mit den Dingen der Außenwelt für es werden, desto sicherer reproduziert sich für das Subjekt die Sinnstruktur und deren Plausibilität, in welcher die Bedeutung von Welt für es aufbewahrt ist.

Aufgrund des immer zentralen Fixpunktes des Körpers für das Subjekt, der allen seinen Erfahrungen einen Einheitsbezug dadurch verschafft, indem er ein immer präsent und bruchloses Moment ist, das zu allen Erfahrungen mit der Außenwelt unabänderlich hinzugehört, da sich alle Erfahrungen über ihn vermitteln, bedeutet er den Garant dafür, dass alle Erfahrungen in die Einheit der individuellen Lebensgeschichte des Subjektes Eingang finden. Die Körperlichkeit ist daher eine notwendige Bedingung der Konstitution einer Ich-Identität oder eines Selbst. Wenn nun alle über die konstante Körperpräsenz kumulativ erlangten Erfahrungen des Subjektes über seine Lebensgeschichte hinweg temporal zu einem kohärenten und weitestgehend irritationsresistenten Weltbild synthetisiert werden, so ist dieses das Weltbild eines Subjektes, dem eine einmalige, alle Erfahrungen vereinheitlichende Körperlichkeit zugehört. Sie gewährleistet die Ich-Zentriertheit aller Erfahrungen. Doch damit nachvollzogen werden kann, wodurch sich eine Ich-Identität konstituiert, muss die besondere, Evaluationen erzeugende Charakteristik der Körperlichkeit einbezogen werden.

Hierbei darf nämlich die beschriebene existenzielle Relevanz des Körpers nicht ignoriert werden. Wegen der affektiven und Evaluationen bewirkenden Kommentare, kalibriert mich meine Körperlichkeit in motivationaler Hinsicht auf die Welt. Über sie justiert sich mein Antrieb überhaupt erst in einer Weise, welche die Gegenstände der Außenwelt in ein spezifisches Verhältnis zu meinen nunmehr gerichtet ausgeprägten Bedürfnissen versetzen. So gesehen sind meine Intentionen der Welt gegenüber, je mehr ich von ihr in Erfahrung bringe, nicht neutral oder uninteressiert, sondern treten in immer stärkere Abhängigkeit zu meinem Begehren, dessen konkreten Bestrebungen ich aber auch erst dadurch gewahr werde, insofern mein Verhalten gegenüber den Außenweltgegenständen überhaupt affektiv kommentiert wird. Eine für mich seiende Welt ist demnach primär dadurch zu kennzeichnen, dass sie vermittels ihrer mich hemmenden und fördernden Eigenschaften mit den meinigen Begehrenen in eine weitestgehend irritationsarme Korrespondenz getreten ist. Dies gilt wiederum insoweit, als über meine Konfrontation mit der Außenwelt, aufgrund meiner Erfahrung bezüglich der mich hemmenden und fördernden Eigenschaften der Außenwelt, meine Begehrenen klare Gestalt

und Richtung erhielten. Meine Begehungen gewinnen an Prägnanz für mich, weil durch die Welt gewirkte Hemmungen meiner Seinsmöglichkeiten negativ und Förderungen positiv von meinen Affekten konnotiert und daraufhin evaluiert werden.

Wechselseitig gehen Justierungen meiner an der Welt orientierten Begehungen und meine Weltauffassung somit auseinander hervor. Je stärker sich einhergehend mit meinen Weltkonfrontationen für mich ein Bild von den mundanen Strukturen ausprägt, die mir in den mich hemmenden und fördernden Eigenschaften der Außenwelt gegeben sind, sie von mir affektiv kommentiert werden und dadurch evaluiert in meine die für mich seiende Welt abbildenden Syntheseprodukte eingehen, desto eindeutiger und differenzierter bindet sich mein Begehren gerichtet an bestimmte Gegenstände der Außenwelt. Die Ausrichtung meines Begehrens gewinnt reziprok zur zusehends eindringlicher und differenzierter werdenden Gestalt meines Weltbezugs an Prägnanz. Insofern die Dinge der Welt wie auch bestimmte Eigenschaften oder Zustände von ihnen von mir begehrt oder auch verfemt und aufgrund meiner anwachsenden Kenntnis von ihnen immer sicherer intendiert aufgesucht oder herbeigeführt werden können, stehen sie immer in direkter Beziehung zu meinem Sein und besitzen eine dieses Sein betreffende existenzielle Bedeutsamkeit. Im ansteigenden Grade einer Bekanntschaft mit ihnen, werden mir also auch ihre mein Begehren stillenden Eigenschaften vertrauter. So beginnen irgendwann meine definiertes ausgeprägten, in mir aufsteigenden und nach Befriedigung verlangenden Begehungen, die jedoch erst im Zuge meiner Beziehungsaufnahme zur Welt zusehends an Direktion gewannen, damit, mich der Welt gegenüber gerichtet, nämlich strategisch diese Begehungen stillend, in Aktivität zu versetzen. Letztlich kommt es dazu, dass man davon sprechen kann, mein Tätigwerden folge an der Welt orientierten Motiven. Die Welt ist demnach gerade deshalb eine primär für mich seiende, weil mein meine Handlungsmotive bedingendes Begehren sich unmittelbar mit meinen einen Weltbezug aufbauenden Synthesen verquickt. Gerade diese Hinzumischung meines an der Welt ausgerichteten Begehrens stellt meine an das Vorliegen von Bedeutung gekoppelten Lebensbezüge her:

Lebensbezüge bestehen zwischen einem Ich auf der einen, Dingen und Menschen, die in die Welt des Ich eintreten, auf der anderen Seite. Ein *Lebensbezug* fixiert sowohl bestimmte Bedeutsamkeiten von Dingen und Menschen für ein Subjekt als auch bestimmte Verhaltensweisen des Subjektes zu seiner Umgebung. Der Lebensbezug ermöglicht eine kognitive Auffassung nur in dem Maße, in dem er zugleich eine affektive Einstellung und handlungsorientierende Gesichtspunkte festlegt. Im Kontext von Lebensbezügen wird ein Gegenstand nur in dem Verhältnis theoretisch erfasst, wie er sich unter Wertorientierungen zeigt und zugleich unter Regeln möglicher Zwecktätigkeit präsentiert (...) Sowie die Wirklichkeit in die Lebensbezüge eines Subjektes eintritt, gewinnt sie Relevanz, nämlich *Bedeutsamkeit* in einem globalen Sinne, in dem noch ungeschieden deskriptive, evaluative und präskriptive Hinsichten verschmolzen sind.<sup>481</sup>

Aus dieser Perspektive heraus, aufgrund der unmittelbar aufgebauten Bezüglichkeit aller für ein Subjekt relevant seiender Außenweltgegenstände zu dessen Sein, wird wohl auch im Kontext des Diltheyschen Ansatzes von Erleben anstatt Erfahren gesprochen. Auch wenn bis zu diesem Augenblick noch immer davon geredet wurde, dass Subjekt erfahre seine Umwelt, so erscheint diese Ausdrucksweise nunmehr so, als sei sie nicht adäquat angewendet gewesen. Tatsächlich scheint nämlich der Begriff des Erlebens genau denjenigen Prozess eines Bezie-

---

<sup>481</sup> Vgl. ebd. S. 192-192.

hungsaufbaus des Subjektes zu seiner Umgebung auszudrücken, während welchem seine Seinsweise an Form erhält. Es beginnt damit in der Außenwelt orientiert und dadurch selbst Kontur erhaltend zu leben, indem es sich in existenziell konnotierte, also motivational aufgeladene Beziehungen zu ihr versetzt. Diese existenziellen Beziehungen sind gerade in der wechselseitigen Konstitution von gerichteten Begehungen und Weltbezügen aufzusuchen, womit auch das Korrelationsverhältnis von Welt- und Selbstbezug zusammenhängt. So wie mit der Entwicklung von Weltbezügen eines Subjektes zugleich auch sein Begehren an differenzierter Prägnanz für es gewinnt, es sich ihr gegenüber durch Motive angeleitet, also intendierend intentional, verhält, drückt sich in seinen Formen der Weltzuwendung sein Selbst aus. Das Selbst eines Subjektes begegnet diesem in den durch Kontinuität und Stabilität ausgezeichneten gerichteten Begehungen, die es in der Welt lebend sich orientiert bewegen lassen. Da nun während jenen sich zunehmend lebensgeschichtlich verdichtenden Aufnahmen von Lebensbezügen durch das Subjekt sein Sein oder die Art, in der es sich lebend in seine Umgebung Orientierung suchend integriert hat, an Form erhält, ist wohl die Funktionsweise der tätigen Zuwendung des Subjektes zur Außenwelt als Erleben zu bezeichnen. Innerhalb des hier beschriebenen Modus der körpervermittelten synthetischen Dynamik lebt sich das Subjekt in die Strukturen seiner Umgebung hinein, insofern es seine Umwelt in sein Inneres eintreten lässt und sein Inneres daraufhin eine durch die Strukturen seiner Umwelt mitgestiftete konkrete Gestaltung erfährt. Seine Lebensform oder konkrete individuelle Seinsweise erhält für das Subjekt selbst an erkennbarer Konsistenz, je stabiler und umfassender es sich in die realionalen Zusammenhänge der Außenwelt einbringt, es sich zu diesen Beziehungen hinzuaddiert. Als Erleben wäre demnach genau derjenige Prozess zu bezeichnen, während dem Innen und Außen in ein dynamisches Konstitutionsverhältnis der Gegenseitigkeit zueinander treten, wobei Bedeutungen als die Produkte dieses Prozesses anzusehen wären, aus deren Gesamtzusammenhang die synthetisch größten Bedeutungen des subjektiven Selbst und des Weltganzen in sich appoximativ verdichtender Form hervorgehen.

### *3.6 Durch den Einbezug der existenziellen Dimension menschlichen Lebens modulierte Beschreibung des Syntheseprozesses*

Der von den synthetischen Leistungen anvisierte Zielpunkt des letzten Endes zu erfassenden Ganzen ist demzufolge nun eine Art zweiseitiges Ganzes oder eventuell treffender ein Ganzes, dass sich in einer dialektisch zu erzielenden Ausgeglichenheit des Individuellen und des Allgemeinen ausdrückt und in diesem Zustand überhaupt erst als erschöpfende Totalität gesehen werden kann. Das Individuelle wäre hierbei das Selbst eines Subjektes, das jedoch, weil es ihm als sein Identisches erscheinen muss oder für es lebensgeschichtlich zu einem Identischen wird, für es selbst ebenfalls etwas Allgemeines ist. Es ist das Allgemeine seiner konkreten von ihm erkennbaren subjektiven Seinsweise. Als übergeordnetes Allgemeines wäre hingegen der für ein Subjekt erscheinende Zusammenhang der Welt anzusehen, von dem das konkret Allgemeine des subjektiven Selbst ein Teil für es darstellt.

Einer Erfassung des totalen Ganzen bewegt sich die während des Erlebens eines Subjektes vollzogene synthetische Dynamik nun entgegen, indem während der korrelativen Konstitution von Selbst- und Weltbezug für das Subjekt appoximativ eine zusehends zur Ruhe kommende dialektische Vermittlung von beiden Bezügen herbeigeführt wird. Sollte also unter idealen



Verhältnissen der Selbstbezug eines Subjektes sich in einer Korrespondenz zu dessen Weltbezug befinden, die dem Subjekt vollkommen unproblematisch zu sein scheint, dann herrschte eine Synergie zwischen Subjekt und Welt, welche beide zu einer Einheit zusammengeschlossen hätte, die sich gerade durch gänzliche Irritationsferne indizierte. Wie ist dieser Prozess der dialektischen Vermittlung von Selbst und Welt vorzustellen und woran ist sein Fortschritt bemerkbar?

Je mehr das Subjekt seine Eingesponnenheit in die Relationen der Welt erlebt, desto konturierter wird für dieses die Identität seines Selbst. Je mehr sich das Subjekt in die Welt einfindet, es sich in sie einpasst, umso unverbrüchlicher kann es sich als etwas Identisches in der Welt und von ihr Unverändertes festhalten. Ein jedes neue Erlebnis stellt die errungene unproblematische Korrespondenz des subjektiven Selbst und der es umschließenden Welt jedoch auch auf die Probe. Anhand jedes Erlebnisses hat sich die Konsistenz des Welt- und Selbstbezugs in Wechselseitigkeit beider Bezüge erneut zu erweisen. Es muss retrospektiv daraufgehend kontrolliert werden, ob es sich mit der antizipierten Form des dialektischen Ganzen in Übereinstimmung befindet. Entweder kann es dazu kommen, dass Erlebnisse problematisch werden, weil die Welt nicht in erwarteter Weise reagiert. Hierdurch wird die schon in objektivierter Vorstellung festgehaltene Beziehung zur Welt fragwürdig, weswegen neue Formen eines konsistenten Weltbezugs reflexiv synthetisch erzeugt werden müssen. Das geschieht sowohl vermittels retrospektiv erinnerten Erlebnis der Vergangenheit wie auch anhand der neuen problematischen Erlebnisse, die aufeinander abgeglichen und einer neuen kongruenten Verbindung synthetisch zugeführt werden müssen, was den sich in Bezug zur Welt aufbauenden Selbstbezug mit einschließt. Oder aber ein Erlebnis wird prekär, weil sich an ihm das eigene Begehren in ungewohnter Weise offenbart, sich der Stil des selbstverständlichen Weltbezugs variierte und somit die Integrität des antizipiert individuell Allgemeinen als gefährdet erscheint. Dies führt sodann zu einer reflexiven Neubewertung des eigenen Selbst, was, sollte das Subjekt neue Ausprägungen oder Seiten seines Selbst kennenlernen, zu einer Modulation seines Weltbezuges geleiten dürfte.

Letzten Endes laufen jedoch beide zu überwindenden Varianten von Irritation während des Erlebens darauf hinaus, dass das subjektive Selbst und die Welt dermaßen in abgeglichene Übereinstimmung miteinander versetzt werden, so dass eine erlangte bündige Einheit von Subjekt und Welt aus den synthetischen Produkten des Erlebens der Welt konstant aus ihm unbeeinträchtigt hervorgeht. Die Dynamik des Erlebens muss folglich durch eine Dialektik der beiden partiellen Ganzheiten Beschrieben werden. Erst dann, wenn das subjektive Selbst und die Welt das Verhältnis einer Synergie miteinander eingegangen sind, in der beide Komponenten für das Subjekt unproblematisch geworden sind, hat sich das Subjekt einer mit Bedeutung aufgefüllten Vorstellung des totalen Ganzen approximiert. Es hätte sich selbst sodann mit der Welt synthetisiert. Somit mutet es so an, als wäre das totale Ganze unter der Bedingung vom Subjekt erreicht, dass der durch die Vernetzung von Bedeutungen aufgebaute Sinnzusammenhang, der in seiner Gänze dasjenige repräsentiert, was für ein Subjekt Welt insgesamt bedeuten kann, von einer Stabilität wäre, in der keine fragmentarische Bedeutung korrumpiert würde. Dies gilt gerade, weil Bedeutungen Ergebnisse zu sein scheinen, die aus dem konstituierenden Korrelationsverhältnis von Selbst- und Weltbezug heraus entstehen, in ihnen also beide Bezüge auch präsent sind. Wenn also dem Subjekt sein Selbst- oder sein Weltbe-

zug nicht problematisch wird, müssten ebenfalls die Bedeutungen konstant unveränderlich bleiben.

In Anbetracht der bis jetzt getätigten Gedanken, muss der Begriff der Bedeutung im Kontext des Diltheyschen Ansatzes noch etwas präziser gefasst werden. Bedeutung kommt den Vorstellungen des Subjektes über die Welt insoweit zu, als diese synthetische Produkte darstellen, in denen sich die oben angesprochene Wechselseitigkeit von Selbst- und Weltbezug wie auch ihr Fortschrittsstatus auf dem Weg zur Einheitsgewinnung beider reziprok verschränkter Bezüge Ausdruck verschafft. Derart, wie sich das Subjekt im Zuge seiner gesamten existenziellen Verstrickung mit der Welt in diese einlebt, geht sein an Kontur gewinnen-des Selbst ebenfalls in seine Vorstellungen ein. Diese Selbstgegebenheit in den eigenen Vorstellungen über die Welt macht den eigentlichen charakteristischen Gehalt von Bedeutung aus, insofern sich das Subjekt sein Selbst anhand seiner Vorstellungen und ihrer es in gerichtete Bewegung versetzenden Effekten vergegenwärtigen kann. Bedeutung ist gerade in ihrem Explikationspotenzial dafür fundiert, dass man die individuelle Beziehung eines Subjektes zur Welt aus ihr heraus dechiffrieren kann. Bedeutungen sind stets auch Effekt der vom Subjekt zur Welt synthetisch aufgebauten und affektinitiiert evaluierten Beziehungen, weshalb sie zugleich auf beide in Relation stehenden Elemente verweist. Über Bedeutungen gibt sich sowohl moderat die für ein Subjekt seiende Welt zu verstehen wie ebenfalls in seinem an Bedeutungen gebundenen Weltbezug das Selbst eines Subjektes für das eine Welt in besonderer Weise ist. Weil Bedeutungen somit zur abstrakt beschriebenen Dynamik des Seins erlebender Subjekte in Dependenz stehen, sie gar die von dieser Dynamik bedingten Ergebnisse bedeuten, sind sie auch unter realen Gegebenheiten nichts Unveränderliches. Sie verfügen über eine Geschichtlichkeit für das Subjekt, in welche sich alle Konfigurationen der reziproken Konstitution von Welt- und Selbstbezug einschreiben. Dies hebt Habermas mit dem folgenden Zitat Diltheys hervor:

Der Zusammenhang des Erlebens in seiner konkreten Wirklichkeit liegt in der Kategorie der Bedeutung. Diese ist die Einheit, welche den Verlauf des Erlebten oder Nacherlebten in der Erinnerung zusammennimmt, und zwar besteht die Bedeutung desselben nicht in einem Einheitspunkt, der jenseits des Erlebnisses läge, sondern diese Bedeutung ist in diesen Erlebnissen als deren Zusammenhang konstituierend enthalten.<sup>482</sup>

So gesehen ist Bedeutung auch nicht einfachen begrifflichen Repräsentationen einer unabhängig von meiner Existenz seienden Außenwelt eigen. Weil Bedeutung sich für ein Subjekt konstituiert, indem es sich erlebend zur Welt in Beziehung versetzt, ist dessen Lebensform Teil der Bedeutung. Die körperinduzierte Zentralität eines Ichs für jedwedes auf die Welt gerichtete Erleben bindet die Genese von Bedeutungen an die Entwicklungs- oder Lebensgeschichte eines subjektiven Selbst. In der Bildungsgeschichte meines alle Erlebnisse zentrierenden Selbst erhalten alle miteinander vernetzten Bedeutungen ihren für mich Welt insgesamt bedeutenden Sinnzusammenhang:

Die durch Ich-Identität zusammengehaltene Lebensgeschichte eines Individuums ist das Muster für das kategoriale Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen, aus dem dann die Kategorie der Bedeutung gewonnen wird. Jener Sinn, auf den hermeneutisches Verstehen sich richtet, das, was Dilthey im emphatischen Verstande *Bedeutung* nennt, ergibt sich alleine

---

<sup>482</sup> Vgl. ebd. S. 195.

aus dem Stellenwert von Momenten in einem Zusammenhang, dessen Identität ebenso den beständigen Zerfall der Identität wie auch die beharrliche Überwindung dieser Korruption einschließt. Sie muß darum durch kontinuierlich erneuerte, berichtigte und kumulativ erweiterte retrospektive Deutungen der Lebensgeschichte immer wieder hergestellt werden. Bedeutung gibt es nur in einem Bezugssystem, dessen Veränderung von der Art eines Bildungsprozesses ist; es muß die Kriterien lebensgeschichtlicher Entwicklung erfüllen (...) Die Bedeutung, die Personen oder Sachen in einzelnen Lebensbezügen für ein Subjekt gewinnen, sind daher bloß Derivate des Sinnes einer Entwicklungsgeschichte im ganzen, deren sich das Subjekt rückblickend jederzeit, wie implizit auch immer, innewird. Dadurch ist garantiert, dass jede bestimmte Bedeutung einem Sinnzusammenhang integriert ist, der die unveräußerlich individuelle (und nicht etwa bloß singuläre) Einheit einer ichzentrischen Welt und einer durch Ich-Identität zusammengehaltenen Lebensgeschichte repräsentiert.<sup>483</sup>

Bedeutungen stehen für ein Subjekt also unter dem Einfluss lebensgeschichtlicher Varianz. Da sich das Subjekt aber einhergehend mit seinen Lebensvollzügen zusehends in die Welt einfindet und dadurch Selbst- und Weltbezug für es immer stärker verdichtet werden, hat man es hier idealtypisch mit einer fortschreitenden Entwicklungsgeschichte zu tun, während der Bedeutungen für das Subjekt inkontingenter werden. Gerade anhand des Effektes, dass in Beziehung miteinander, zur Welt und zum subjektiven Selbst versetzte Bedeutungen ansteigend für ein Subjekt unproblematischer werden, ist eine synthetisch voranschreitende Konstitutionsdynamik bemerkbar, welche zusehends Einheit von Selbst- und Weltbezug auf Seiten des Subjektes erzeugt. Das müsste wiederum bedeuten, dass sich das Subjekt mit der Welt zunehmend synthetisiert, sich in die wirkliche Welt immer besser einfindet. Der Status dieses Einlebens in die Welt kann vom Subjekt jedoch lediglich anhand der Güte jener Bedeutungen beurteilt oder zumindest empfunden werden, in denen sich seine Beziehung zur Außenwelt ausdrückt. In je geringer werdendem Maße Modulationen von Bedeutungen notwendig werden, desto stärker befindet sich das Subjekt in einer unproblematischen Beziehung zur Welt. Sollte gar Modulationen von Bedeutungen konstant ausbleiben, so wäre derjenige Idealzustand erreicht, in dem Selbst- und Weltbezug eines Subjektes eine unverbrüchliche Synergie eingegangen wären, sich das Subjekt mit der Welt vollkommen synthetisiert hätte.

Obwohl sich Bedeutungen im Spannungsfeld der korrelativen Konstitutionsdynamik von Welt- und Selbstbezug herstellen und sich zu einem komplexen, Welt insgesamt für ein Subjekt bedeutenden Sinnzusammenhang komprimieren, ist die Welt trotz ihrer von einem Subjekt vermeinten Objektivität und ihrer auf seine Seinsweise bezogenen geordneten Ganzheit dennoch eine individuelle. Die von den Syntheseleistungen angestrebte, in der letztlich vollendeten dialektischen Vermittlung von Selbst- und Weltbezug sich verwirklichende Ganzheit ist, aus der Perspektive auf das abstrakt gefasste konkrete Subjekt heraus, konstant eine unvollständige von einem singulären Subjekt vermeinte Ganzheit. Sie wäre eine Ganzheit, sollte sie durch das Subjekt tatsächlich hergestellt werden können, die für es lediglich indizieren kann, dass eine Ganzheit auf höherer Ebene synthetisiert wurde, der es sich als Teil bündig einfügte.

In Anbetracht der Diltheyschen Theorie existiert nämlich noch eine bis jetzt nicht beachtete Ebene auf der Synthesen in bestimmter Weise vonstatten gehen, die den von singulär betrachteten Subjekten geleisteten Synthesen übergeordnet sind. Um aber den Blick dafür sensibilisieren zu können, dass noch eine weitere Ebene existiert, auf der Synthesen eine vollkommen neue Qualität erhalten, und befriedigend darstellen zu können, wodurch diese Quali-

---

<sup>483</sup> Vgl. ebd. S. 195-196.

tät zu kennzeichnen ist, muss hier vorausschickend noch etwas zu den Begriffen „Ausdruck“ und „Verstehen“ im Sinne Diltheys gesagt werden.

### 3.7 Ausdruck und Verstehen

Unter Ausdruck ist im Folgenden jenes Moment zu verstehen, welches in den verschiedensten Varianten der Weltzuwendung darüber Aufschluss geben kann, wie das individuelle Verhältnis eines subjektiven Selbst zur Welt beschaffen ist. Wenn beispielsweise ein Subjekt etwas über die in seinen Augen in bestimmter Weise seiende Welt verbal konstatiert, sich gerichtet handelnd in ihr bewegt oder sich expressiv seiner Gestik bedient, so dringt hierdurch immer etwas seines Inneren nach außen. Dies gilt, da sich das jeweilige Verhältnis eines Subjekt einem Außenweltgegenstand gegenüber, auf den es sich sprechend, handelnd oder expressiv bezieht, weitestgehend abhängig von der Evaluationen einbegreifenden Bedeutung gesehen werden muss, welche der Außenweltgegenstand für es aufweist. Orientierte, bestimmte Zwecke intendierende Aktivitäten, sprachliche Mitteilungen der eigenen Vorstellungen von der Welt oder beispielsweise das Stirnrunzeln aufgrund einer einem merkwürdig erscheinenden Mitteilung eines anderen Subjektes bedeuten immer auch darüber Auskunft gebende Fingerzeige, in welcher Art das Selbst eines Subjektes zu seiner Umwelt in Beziehung steht. Diese verschiedenen Varianten in denen sich Ausdruck manifestieren kann berichten davon, in welchen Verbindungen das sich ausdrückende Subjekt zur Welt steht. Denn stets erlauben sie, mittels des ihnen innewohnenden Ausdrucks, Einsicht in die existenzielle Eingebettetheit des sich ausdrückenden Subjektes in die seinige Umwelt zu erhalten. Konstant weisen sie Spuren des Ausdrucks auf, die darauf schließen lassen, welche Form das subjektive Selbst während des Prozesses des Einlebens in die Welt lebensgeschichtlich angenommen hat, da kraft ihrer jene die Welt betreffenden Evaluationen eines Subjektes kommunikabel transportiert werden können.

Beispielsweise bedient man sich dem wertend stilistischen Mittel der Ironie, wenn man über einen Sachverhalt der Welt redet, oder benutzt direkt nicht wertneutrale Begriffe, während man etwas über einen Sachverhalt der Welt aussagt. Man verfolgt bestimmte Handlungsstrategien zur Erreichung eines Zweckes, obschon mehrere optionale Strategien in gleicher Weise Erfolg versprechend sind. Überhaupt die Interessen und die mit ihnen verknüpften Zwecksetzungen können bei verschiedenen Subjekten auch divergierende sein, so dass sie Aufschluss über spezifische Ausprägungen eines Selbst geben können. Auch ein skeptischer Blick, Körperangespanntheit oder Entspanntheit können die sich auf die Welt beziehenden Wertungen zum Ausdruck bringen. Dies tun alle Varianten zwar in unterschiedlicher Weise, dennoch kann jede von ihnen über Einschätzungen von Situationen und Sachverhalten Auskunft geben, denen gegenüber sich ein Subjekt erlebend adaptierte, indem es orientierte Beziehungen der Bekanntschaft zu ihnen aufgenommen hat.<sup>484</sup>

---

<sup>484</sup> Für Dilthey sind sprachliche Ausdrücke, Handlungen und Erlebnisausdrücke oder Expressionen die drei Varianten in denen sich Ausdruck manifestieren kann. Sie verfügen, abhängig von dem Grad ihrer Bedingtheit durch Strukturen der intersubjektiven Koordination der Lebenswelt, auf die noch zurückzukommen sein wird, über zu differenzierende Möglichkeitsspielräume für Ausdrucksmanifestationen. Während man beispielsweise in sprachlichen Aussagen eines Subjektes, die immer auch aufgrund der intersubjektiv geprägten Grammatik und der symbolischen Bedeutungsgehalte der Alltagssprache syntaktisch und semantisch präformiert sind, oder seinen Handlungen, welche sich an kollektiv getragenen Normen und internalisierten Rollenmustern orientieren, das

Da somit jede Form subjektiver Lebensäußerung etwas von den sich auf das Innere des Subjektes beziehenden Ergebnissen des wechselseitigen Konstitutionsprozesses von Welt- und Selbstbezug kommuniziert, sie etwas des subjektiven Inneren zu seinem Ausdruck verhelfen, können sie dem Subjekt als Reflexionsmaterial dafür dienen, um über sein Selbst etwas in Erfahrung zu bringen. Hiermit gelangt man zu einer Explikation des Begriffes „Verstehen“. Jede Lebensäußerung eines Subjektes kann von ihm als Reflexionsgegenstand Verwendung finden, sollte es sich retrospektiv reflexiv ihr zuwenden, um sein Selbst eingehender zu ergründen. Es erlangt anhand seiner eigenen Lebensäußerungen Zugang zu seinem Inneren und vermag daraufhin einen objektivierenden Bezug zu seinem Inneren zu initiieren. Da Ausdruck dem Subjekt in jeder Variante seiner Lebensvollzüge mitgeliefert ist, stellt er neben der Körperzentralität, welche zu einer existenziellen Aufladung von Vorstellungen führt und deshalb Bedeutung ermöglicht, eine präsumtive Kategorie dafür dar, dass es überhaupt zum wechselseitigen Konstitutionsprozess von Selbst- und Weltbezug kommen kann. Denn geht man davon aus, dass das Selbst eines Subjekts zusehends an Kontur erhält, insofern es sich in die Welt einlebt und von ihr aufgrund von Hemmungen und Förderungen mitgeformt wird, so sind die sich in gewöhnten Lebenszusammenhängen abspielenden Lebensvollzüge dieses Subjektes Ausdrücke seiner an Gestalt gewonnen habenden spezifischen Seinsweise, ein Produkt des Prozesses während dem sich das Subjekt mit der Welt synthetisierte, um sich letztlich approximativ einer unverbrüchlichen Einheit mit ihr hinzuzufügen. Verstehen ist hier also als der objektivierend synthetische Prozess zu deuten, mit dem sich ein Subjekt auf die den Lebensvollzügen immanenten Ausdrucksmomente richtet, damit es sich dem in ihnen andeutenden Selbst, es dabei objektivierend, annähert.

Weil ein solches Selbst jedoch Effekt der existenziell konnotierten Beziehungen ist, die ein Subjekt zur Welt mit Dauerhaftigkeit unterhält, ist sein Verstehen dieses Selbst selbst wiederum Teil des Prozesses über den sich das Subjekt zur Welt in Beziehung setzt. Wird angenommen, dass die objektivierten Auffassungen des eigenen Selbst die Art bedingen, in welchen sich das Subjekt der Welt gegenüber verhält, so würden durch eine mit dem Selbstverstehen einhergehende modifizierte Objektivierung des Selbst auch dessen Beziehungen zur Welt variiert. Das Subjekt würde der Welt möglicherweise vollkommen andersartig entgegen treten, wobei alle neuen Erlebnisse seinen objektivierten Weltbezug modulieren dürften, woraufhin aufgenommenen Beziehungen vom Subjekt erneut variiert, existenziell evaluiert werden müssten, sodass es auch wieder neue Erlebnisse bezüglich seines eigenen Selbst machen könnte.

Da eine derartige Beschreibung potenziell gefährdet ist, in einen infiniten Regress einzumünden, verdichtet man das Relevante am besten auf die Aussage: Das existenzielle Ver-

---

individuelle Ausdrucksmoment aus dem Kontext des in diesen Varianten immer auch mitgegebenen kulturell Allgemeinen destillieren muss, stehen die leibgebundenen Expressionen in viel direkterer Nähe zu den affektiven Kalibrierungen des Subjektes der Welt gegenüber. Sie bringen die existenziell konnotierten Bezüge des Subjektes zu bestimmten Sachverhalten oder Situationen, denen das Subjekt in der Welt begegnen oder in denen es sich wiederfinden kann, unmittelbarer zum Ausdruck. Vgl. ebd. S. 207-211. Habermas sagt diesbezüglich: „Hermeneutisch wird nämlich der Erlebnisausdruck als ein Signal für die unausgesprochenen Intentionen und das unaussprechliche Verhältnis eines Ich zu seinen Objektivierungen verstanden. Daher steht der Erlebnisausdruck nicht mit Sätzen und Handlungen auf einer Ebene. Einerseits ist er dem spontanen Lebenszusammenhang näher als die symbolischen Ausdrücke der Umgangssprache und des kommunikativen Handelns: er ist unmissverständlich auf einen bestimmten Organismus in einer unwiederholbaren Situation bezogen. Andererseits fehlt dem Erlebnisausdruck ein kognitiver Gehalt, der vollständig in Sätze oder Handlungen interpretiert werden könnte.“ Vgl. ebd. S. 210.

hältnis, welches das Subjekt aufgrund seiner Körperlichkeit zur Welt unterhält, konstituiert sich zwecks der Wechselbeziehung von Ausdruck und Verstehen, die den dynamisch synthetischen Prozess der reziproken Konstitution von Selbst- und Weltbezug bedingt. Bedeutungen sind hierbei die temporal stabilen, in bewussten Vorstellungen sedimentierten Ergebnisse dieser synthetischen Dynamik, während welcher sich das Subjekt in einen zeitweilig unverbrüchlichen und unproblematischen Zusammenhang mit der Welt versetzen will. Bedeutungen drücken die lebensgeschichtlich variablen existenziellen Aufladungen von Vorstellungen aus, insofern in sie die Evaluationen der Welt Dinge eingehen, die das Subjekt zur Welt in orientierte Beziehung versetzen. Ihre Variabilität ist der Dynamik des gegenseitigen Konstitutionsprozesses von Selbst- und Weltbezug geschuldet, innerhalb derer immer auch Teile des verdunkelten Inneren beleuchtet werden. Bedeutungen verdanken sich somit auch einem Anteil des Ausdrucks an den Vorstellungen eines Subjektes über die Welt Dinge. Allerdings muss man im Bezug auf sie wohl konstatieren, dass sie eher Effekte der synthetisch geleisteten Objektivationen des subjektiven Selbst und der Welt durch ein Subjekt sind, sie also mehr aus die Beziehungen zwischen Selbst und Welt zu Bewusstsein gebracht habenden Reflexionen entspringen. Im Zuge des Wechselverhältnisses von Ausdruck und Verstehen bauen sich also konstant Bedeutungen auf und verdichten sich zu Sinnstrukturen, in denen Selbst- und Weltbezug als reflexiv in ihrer Objektivität vergewisserte Inhalte des Bewusstseins eines Subjektes auftreten. Letzten Endes scheint diese das Erleben des Subjektes charakterisierende Dynamik jedoch einen Zustand teleologisch anzustreben, bei dem die Dynamik selbst zum Stillstand gelangt sein und alles, wenn man so sagen kann, in fester Bedeutung aufgegangen sein soll.

In gewisser Weise findet man hierin folglich die lebensphilosophische Variante einer Begründung für das jedes subjektive Bestreben vermeintlich anleitende Vernunftbedürfnis, welches schon von Kant als apriorisch vorliegendes erkannt wurde. Aber hierzu wird zu einem späteren Zeitpunkt noch etwas gesagt werden.

Diese Passage abschließend muss hier noch auf eine die folgende Passage einleitende weitere Dimension des Verstehens hingewiesen werden. Es wurde hauptsächlich hervorgehoben, dass das Verstehen dem Subjekt dazu dient, über die eigenen Ausdrucksanteile an seinen Lebensäußerungen objektivierenden Zugang zu seinem eigenen Selbst zu erlangen. Da nun Ausdruck nicht lediglich nur den eigenen Lebensvollzügen anhaftet, sondern darüber hinaus ebenfalls denen aller anderen Subjekte, gewährt der Prozess des hermeneutischen Verstehens, den jedes erlebende Subjekt schon von Grund auf in natürlicher Weise vollzieht, auch Zugang zu den Strukturen des Inneren anderer Subjekte wie dadurch auch Einsicht in die Beziehungen, welche diese zur Welt aufgenommen haben. Begreift man nun die Tatsache in die Überlegungen mit ein, dass die anderen Subjekte Teile der Umwelt eines bestimmten Subjektes bedeuten, Subjekte, in ihrer intersubjektiv reziproken Gemeinsamkeit verstanden, für sich gegenseitig Umwelt sind, so kann aufgrund dessen ein Blick auf die oben angesprochene höhere Ebene von kollektiven Syntheseprozessen geworfen werden, denen die von in ihrer Singularität betrachteten Subjekten geleisteten Synthesen eigentlich immer schon integriert sind.

### 3.8 *Der durch Intersubjektivität geprägte Syntheseprozess*

Wie zuvor angesprochen, können sich die mit der ihnen eigenen Fähigkeit des Verstehens ausgestatteten erlebenden Subjekte nicht einzig nur introspektiv sich selbst zuwenden. Sie vermögen es ferner, sich über die in den Lebensvollzügen der anderen Subjekte aufgehobenen Ausdrucksmomente zu dem ihrigen Inneren Zugang zu verschaffen. Geschieht dies in einer umfassenden Wechselseitigkeit, in der also jedes Subjekt für jeweils andere einen Teil von der für sie seienden Umwelt bedeutet, so sind die nunmehr durch Intersubjektivität geprägten existenziellen Voraussetzungen für das subjektive Erleben solche, die den Subjekten abverlangen, sich derart in die Welt einzuleben, indem sie Koordinierungen ihrer Interaktivitäten leisten und ihre Weltbezüge aufeinander abgleichen.

Die Subjekte fügen sich demnach in ihre nunmehr maßgeblich durch intersubjektive Gegenseitigkeit zu kennzeichnende Umwelt ein, insofern sie aufgrund von reziproken Erlebnissen gegenseitiger Förderung und Hemmung durch die jeweils anderen, wie diese dabei selbst, zusehends konturierter ein Selbst ausbilden. Die Subjekte integrieren sich in eine- oder synthetisieren sich mit einer Welt, welche überhaupt erst aufgrund der reziproken Koordinationsprozesse intersubjektiver Verständigung und interaktiver Abstimmung kollektiv konstituiert wird. Weil die Subjekte also während des intersubjektiven Prozesses des aufeinander bezogenen Einlebens in die Welt sich in eine Welt einleben, deren Bestandteile selbst primär Subjekte sind, die sich wechselseitig aufeinander bezogen in die Welt einzuleben versuchen, ist die aus diesem Prozess entstehende, letztlich für alle Subjekte in kulturellen Zusammenhängen objektiv vorstellig seiend vermeintbare Welt Produkt eines Prozesses, während welchem die dialektisch verlaufenden Synthesen des korrelativen Konstitutionsprozesses von Selbst- und Weltbezug zahlreicher singulärer Subjekte in relationaler Gegenseitigkeit ineinandergreifend ablaufen. Somit wäre die Welt nichts vollkommen selbstständig an sich Seiendes mehr, sondern ginge als Ergebnis aus in Reziprozität stattfindenden Selbst- und Weltobjektivierungsversuchen von in Beziehungsaufnahmen zueinander begriffenen Subjekten hervor. Sie wäre sodann als etwas auf der Ebene der Intersubjektivität Geschaffenes, als etwas emergent oder holistisch aus ihr heraus Entstehendes zu denken. Die Gründe für diesen Emergenzstatus müssen im Folgenden expliziert werden.

Der angesprochene Emergenzstatus kommt der in Intersubjektivität gebildeten Welt insoweit zu, als feste und dauerhafte Strukturen der Welt sich abhängig davon ergeben, dass die Ich-Identitäten der in wechselseitigen Beziehungen zueinander sich in die Welt einlebenden Subjekte, aufgrund zusehends sich zwischen ihnen einspielender Koordinationsmuster, an Konsistenz und Kontur erhalten. Je mehr die einzelnen Selbstbezüge der Subjekte im Zuge reziproker Gegenseitigkeit durch die Subjekte ihre Objektivierungen finden, desto konsistenter und strukturierter erscheint einem jeden Subjekt seine Umwelt zu sein. Man kann hier vorerst in zirkulär klingender Redeweise sagen: Sofern ein jedes Selbst, der in intersubjektiven Beziehungen miteinander stehenden Subjekte, immer prägnanter werdend ausgebildet wird, gewinnt auch die Umwelt für jedes der ein Selbst ausbildenden Subjekte an konkreter Gestalt. Zugleich gilt reziprok, dass der Selbstbezug eines jeden in Intersubjektivität verstrickten Subjektes, abhängig von dem Grad der Strukturiertheit den seine Außenwelt aufweist, an konsistentem Charakter gewinnen kann. Die Außenwelt erhält also an Struktur, indem sich die Selbstbezüge der Subjekte in Gegenseitigkeit verstärkt objektivieren und Konsistenz erlangen,

wobei sich dadurch wiederum das Selbst eines jeden daran beteiligten Subjektes strukturierter ausprägen kann.

In Anbetracht der Intersubjektivität konstituieren sich folglich nicht bloß Ich-Identitäten. Entgegen der auf das Subjekt in seiner Singularität gerichteten Betrachtungsweise, bei der es gezwungenermaßen so erscheinen musste, als entwickle sich primär das Selbst eines Subjektes, weil die Außenwelt unter Abzug aller weiteren Subjekte nur bedingt als eine derart plastische erscheinen kann, die in ihrer Seinsweise einer noch irgendwie nötigen Bestimmung oder Formung bedürftig wäre, ist die Außenwelt aufgrund des Einbezugs der Intersubjektivität selbst eine plastische. Da sich die Subjekte nunmehr gegenseitig Umwelt sind und sie nur soweit als in ihrer Seinsweise festgefügte Interaktionspartner gelten können, wie sich ihre Ich-Identitäten stabilisierten, ist die Umwelt in gleicher Weise plastisch, wie diese Subjekte selbst noch plastisch sind. Versetzen sich die Subjekte während der dialektisch zu verstehenden Dynamik, in der für sie der korrelative Aufbauprozess von Selbst- und Weltbezug stattfindet, zueinander ins Verhältnis, so ist der Weltbezug eines jeden daran beteiligten Subjektes zugleich Effekt aller anderen Subjekte. Die Weltbezüge aller in Intersubjektivität verstrickten Subjekte bilden sich an den Schnittpunkten, an denen ihre Versuche des erlebenden Einlebens in die Welt sich begegnen und ineinandergehend verlaufen, denn die Kohärenz der Umwelt ist bedingt durch die Stabilität und Dauerhaftigkeit aufweisenden Koordinationen der Subjekte. Dauerhaftigkeit und Stabilität erlangen die aufgenommenen Ordnungsmuster koordinativer Interaktion allerdings auch abhängig von der Inkontingenz der Ich-Identitäten aller sich in kollektiver Koordination befindenden Subjekte. Das eigene Selbst kann einem Subjekt deswegen umso schärfer zu Bewusstsein gelangen, je geringer arbiträre Veränderungen in seiner Umwelt statthaben. Solche Anomien werden hingegen umso schwächer ausfallen, je stabiler die Selbstbezüge der sich intersubjektiv aufeinander abstimmenen Subjekte geworden sind.

Die Schwierigkeit einer prägnanten Beschreibung dieses Sachverhalt steckt in der darzustellenden Komplexität und voranschreitenden Entwicklung derjenigen Synthese, die auf der Ebene der Intersubjektivität kollektiv geleistet wird. Schnell kann es so wirken, als sei eine solche Beschreibung redundant, obschon sie einen Prozess reflektiert, in dessen Verlauf sich die Welt und die Ich-Identitäten der Subjekte innerhalb des Zusammenhangs der Intersubjektivität spiralartig stetig wechselseitig definieren und konkretisieren. Man muss hierfür erkennen, dass für ein in seiner Singularität betrachtetes Subjekt anfänglich weder sein Selbst noch die Welt einen irgendwie definierten Bedeutungsgehalt aufweist. Beide Momente gewinnen für es Bedeutung, wenn es sich mit etwas Externen in Beziehung zu versetzen beginnt. Fängt es damit an, so gerät die beschriebene Dynamik der wechselseitigen Konstitution von Selbst- und Weltbezug an Schwung. Sie ist davon in Dependenz stehend zu sehen, dass die Gegenstände der Außenwelt in existenziell konnotierte Bekanntschaft gezogen werden. Die materielle Außenwelt verfügt hierbei über eine dem Subjekt mehr oder weniger stabil begegnende Beschaffenheit. Deshalb erfährt auch bei den Synthesen des in seiner Singularität betrachteten Subjektes eher einseitig nur das Selbst dieses Subjektes eine Art Formgebung. Was geschieht aber, wenn Externes noch nicht über eine weitestgehend konturierte Seinsweise verfügt, wie es bei anderen Subjekten der Fall wäre, die einen Bezug zu ihrer Seinsweise allererst ausbilden können, indem sie dauerhafte und orientierte Beziehungen zur



Außenwelt etablieren? Was passiert also, wenn Subjekte intersubjektiv versuchen wechselseitig orientierte Beziehungen zueinander auszubilden?

Auch die anderen Subjekte sind aufgrund ihrer Körperlichkeit zwar materiell präsent. Ihre Aktivitäten sind hingegen so lange nicht vorhersehbar, wie sie nicht durch gerichtete Motive angeleitet werden, diese also nicht unter der dirigierenden Instanz eines weitestgehend konsistenten Selbst befindlich initiiert werden oder sie sich nicht in die Welt einlebten. Treffen folglich zwei Subjekte aufeinander, die ihr Selbst erst noch die Welt erlebend ausbilden müssen, und versetzten sie sich daraufhin in erlebende Beziehung zueinander, so beginnen sie anhand der in Interaktivitäten vernehmbaren Ausdrucksmomente damit, sich einem Verständnis der Seinsweise des jeweils anderen anzunähern. Ihr korrelativ aufzubauendes Selbst- und Weltverständnis hängt hierbei davon ab, wie vorhersehbar die Erwiderungen des jeweils anderen Subjektes sind und somit von der Konsistenz seines Selbst. Je stärker virtuell von den Subjekten antizipierte Erwartungen bezüglich zukünftiger Interaktionsverläufe wechselseitig während Realsituationen der Interaktion auch wirklich eintreten, desto angemessener erscheint den interagierenden Subjekten die Bekanntschaft mit dem jeweils anderen Subjekt zu sein. Sie objektivieren für sich den Weltausschnitt der Interaktionssituation, insofern sie einen kundigen Bezug zum zusehends an Organisation gewinnenden Selbstbezug des jeweils anderen Subjektes aufbauen. Immerhin ist das andere Subjekt Teil derjenigen Umwelt, zu der sie sich vermittels Bekanntschaftsaufnahme orientiert in Beziehung bringen wollen.

Diese Bekanntschaft hängt jedoch gerade deswegen von dem Status der Konsistenz des Selbst eines interagierenden Subjektes ab, weil nur etwas in Bekanntschaft gezogen werden kann, was eine bestimmte Eindeutigkeit bezüglich seiner Seinsweise aufweist und deshalb nicht unter ähnlichen Situationsbedingungen unterschiedlich reagieren sollte. Eine solche Vorbestimmtheit der Seinsweise eines Subjektes kann im hier betrachteten Originärmodus der Intersubjektivität jedoch nicht als gegeben angesehen werden. So muss in Gleichzeitigkeit folgendes geschehen: Einerseits gewinnt die Interaktion an Struktur und andererseits objektivieren sich für die interagierenden Subjekte ihre Selbstbezüge in Wechselseitigkeit. Weil mit zunehmender Strukturiertheit der Interaktionssituation auch diejenigen Interessen und Begehungen Eindeutigkeit erhalten können, welche die Subjekte mittels der Aufnahme der erlebten Interaktion zu befriedigen vermögen und sie hierdurch bestimmte mit aufgebauter Regelmäßigkeit ablaufende Interaktionsverläufe zu evaluieren beginnen, kann daraufhin auch die Interaktion durchdringender strukturiert werden, da die Selbstbezüge der interagierenden Subjekte hiermit konturierter wurden. Dieser Zusammenhang könnte ebenfalls in genau umgedrehter Reihenfolge beschrieben werden, da hierbei das eine aus dem jeweils anderen hervorgeht. Die für interagierende Subjekte seiende Welt verfügte demzufolge in dem Maße über eine konsistente Beschaffenheit für die Subjekte, in dem sich ihre verstärkt motivational gesteuerten Aktionen in Gegenseitigkeit ergänzten. In die andere Richtung gewendet bedeutet das, dass die Selbstbezüge der Subjekte abhängig von dem Grade Kontur erhalten können, in dem die Interaktionen Regelmäßigkeiten aufweisen. Um diese Zirkularität der Beschreibung unterbinden zu können, muss auf die Wirkung eingegangen werden, welche die das Interagierende Subjekt betreffenden Objektivationen eines Subjektes auf das interagierende Subjekt haben.

Insofern hier der für beide Subjekte relevante Realitätsausschnitt derjenige der entstehenden und an organisierter Koordination gewinnenden Interaktionssituation ist, ist auch der

Welthorizont, in den sich beide Subjekte einzuleben vermögen, diese Interaktionssituation selbst. Diesbezüglich würden sie also ein Weltfragment in Bekanntschaft zu ziehen versuchen, welches eigentlich erst unter der Bedingung wirklich für die Subjekte kenntlich werden könnte, dass es über ansatzweise feste Strukturen, beispielsweise wenigstens auf der jeweiligen Gegenseite der sich in Beziehung befindenden Elemente, verfügen würde. Innerhalb dieses Originärmodus der Intersubjektivität ist jedoch nichts von präformierter Konsistenz. Beide Subjekte gehen währenddessen aber mit dem jeweils anderen in einer Weise um, als würde man aus seinen Aktivitäten eine gewisse Regelmäßigkeit herauslesen können, weswegen sie sich im weiteren Interaktionsverlauf in gegenseitiger Zuwendung zueinander auch dergestalt verhalten werden, als handle das jeweilige Subjekt gegenüber gerichtet. Daraufhin erwirbt aber auch jede Aktivität der einzelnen Subjekte an Prägnanz für das jeweils andere, weil sie sich mit der auf der anderen Seite vermeintlich herrschenden Orientiertheit in Abstimmung zu bringen suchen, diese in Bekanntschaft bringen wollen. Die jeweiligen Aktivitäten eines Subjektes gewinnen also für das mit ihm interagierende Subjekt schon deswegen an Kontur, da dieses sich anhand von Vermeinungen gerichtet in Tätigkeit versetzen wird, die sich auf antizipierte intendierte Kalibrierungen des wiederum mit ihm interagierenden Subjektes beziehen. Insoweit dies in wechselseitiger Gegenseitigkeit geschieht, sind die verschiedenen Objektivierungsversuche bezüglich der Welt durch die miteinander interagierenden Subjekte somit davon abhängig, wie das jeweils andere Subjekt für sich den Weltausschnitt, welchen das mit ihm interagierende Subjekt darstellt, objektiviert. Denn der Aufbau eines Weltbezugs besteht hierbei in der Aufnahme eines objektiven Bezugs zum jeweiligen Subjekt gegenüber. Ein jedes Subjekt kann das andere Subjekt hierbei folglich abhängig von dem Grad in Bekanntschaft ziehen, in dem es selbst vom anderen Subjekt in Bekanntschaft gezogen wurde, weil das gerichtete Tätigwerden des anderen Subjektes wiederum davon abhängt, wie dieses das mit ihm interagierende Subjekt als motivational angeleitetes versteht. Hiermit soll gemeint sein, dass die Möglichkeit eines Subjektes dazu, ein für es Umwelt bedeutendes Subjekt zu objektivieren, wiederum davon bestimmt wird, wie dieses Subjekt durch dasjenige Subjekt objektiviert wurde, welches es zu objektivieren versucht.

Insofern mein Selbstbezug nun reziprok mit meinem Weltbezug zusammenhängt, ist im Kontext der Intersubjektivität mein Selbstbezug von den Weltbezügen der anderen mit mir interagierenden Subjekte bedingt, wie auch ihre Selbstbezüge durch meinen Weltbezug mitbestimmt werden. Ich kann für mich die Welt, welche nunmehr andere Subjekte für mich bedeuten, nur insoweit in Bekanntschaft bringen, als diese sich mir gegenüber gerichtet verhalten. Das setzt aber voraus, dass ihre Bekanntschaften mit mir von ähnlicher Qualität sind wie die meine mit ihnen. Sie verhalten sich mir gegenüber in einer Weise, die von ihrer mich als einen Teil ihrer Welt behandelnden Objektivierung bestimmt wird. Ich wäre somit in dem, was andere Subjekte für mich bedeuten können, begrenzt schon deshalb enthalten, weil sie mir abhängig von der Bedeutung begegnen werden, die ich für sie besitze. Weil sie sich orientiert an der Bedeutung, die ich für sie habe, mir gegenüber verhalten, sind meine sie betreffenden Objektivierungen wiederum durch dasjenige mitbestimmt, was sie in mir sehen. Ferner gilt, dass – da mein Weltbezug davon mitbedingt wird, was andere Subjekte in mir sehen, weil sie sich aufgrund dessen mir gegenüber gerichtet verhalten werden – der von mir aufzubauende Selbstbezug durch die Bedeutungen mitgeschaffen wird, die ich für andere Subjekte schon besitze. Dem entgegen kann eine mein Selbst betreffende Objektivierung durch mich, die ich in

Korrespondenz mit der für mich strukturiert wirkenden, durch die Gegenwart anderer Subjekte bestimmten Außenwelt leiste, dazu führen, dass die sich auf mich beziehenden Weltobjektivierungen der anderen Subjekte variiert werden, weil ich mich daraufhin ihnen gegenüber möglicherweise anders verhalten werde. Dies wird sich wiederum auf ihren Selbstbezug auswirken, weil sich ihre Umwelt in Nuancen insofern verändert hat, als ich mich durch den weiteren Selbstobjektivierungsversuch meinerseits für sie veränderte. Wenn sie sich somit ebenfalls abermals für mich variieren werden, dann muss sich mein Weltbezug an die hiermit veränderte Interaktionssituation anpassen, was eine Modifikation meines Selbstbezuges nach sich ziehen könnte usw. Dies geschieht jedoch in einer Dynamik interaktiver Koordination, während der sich die Ich-Identitäten der Subjekte und ihre Weltbezüge zusehend miteinander verdichten und verstricken, so dass jedes interagierende Subjekt letztlich einen weitestgehend unproblematischen Selbst- und Weltbezug aufbauen wird. Diese Wechselseitigkeit konstituiert eine soziale Welt für die Subjekte, durch die sie zugleich bedingt werden, wie sie diese auch mitgestalten. Dies gilt, weil sich die Subjekte reziprok zu dem machen, was sie innerhalb stabiler Kooperationsstrukturen sein werden, und weil, da sie sich gegenseitig Umwelt bedeuten, sie hierdurch die Welt konstituieren.

Das in der Intersubjektivität stattfindende reziproke Konstitutionsverhältnis der Ich-Identitäten mehrerer miteinander in Beziehung stehender Subjekte bringt Habermas folgendermaßen in Andeutung:

Die reflexive Lebenserfahrung, die die Kontinuität der Lebensgeschichte durch ein kumulatives Sich-selber-Verstehen als eine Staffel autobiographischer Deutungen herausstellt, muß sich immer schon im Medium der Verständigung mit *anderen* Subjekten bewegen. Mich selbst verstehe ich allein in jener Sphäre der Gemeinsamkeit, in der ich gleichzeitig den Anderen in dessen Objektivierungen verstehe; denn unser beider Lebensäußerungen artikulieren sich in derselben, für uns intersubjektiv verbindlichen Sprache. Unter diesem Gesichtspunkt lässt sich die individuelle Lebensgeschichte sogar als Produkt der Vorgänge auffassen, die sich auf der Ebene der Intersubjektivität abspielt. Das Individuum, das Lebenserfahrungen macht, ist in gewisser Weise erst das Resultat eines eigenen Bildungsprozesses.<sup>485</sup>

Dieser eigene Bildungsprozess ist vom Originärmodus der Intersubjektivität aus gedacht derjenige einer unablässigen Modulation der Selbst- und Weltbezüge aller intersubjektive Beziehungen zueinander aufnehmenden Subjekte. Allerdings muss hierbei angenommen werden, dass Veränderungen immer schwächer zu Buche schlagen werden, je konsistenter die Ich-Identitäten abhängig von dem Organisationsgrad der Interaktivitäten und der gemeinsam konstituierten Bedeutungssysteme werden, wobei der Organisationsgrad der Interaktivitäten wiederum von der Konsistenz der im Aufbau begriffenen Ich-Identitäten derjenigen Subjekte abhängig sein dürfte, die an den Struktur gewinnenden Interaktionen beteiligt sind. Hier greifen die reziproken Konstitutionsleistungen von Selbst- und Weltbezug der einzelnen Subjekte innerhalb der Intersubjektivität folglich insofern ineinander, als dass eine Art soziale Welt in intersubjektiver Wechselseitigkeit geschaffen wird, wie sich auch die Ich-Identitäten anhand dessen ausprägen, was Welt für sie in Gegenseitigkeit bedeutet. Die Subjekte konstituieren intersubjektiv die für sie gemeinsam seiende Welt, gerade weil sie den Aufbau ihrer Ich-

---

<sup>485</sup> Vgl. ebd. S. 197. Das in diesem Zitat von Sprache die Rede ist, muss darauf zurückgeführt werden, dass Habermas von einer um einiges vorraussetzungsvolleren Perspektive auf die Intersubjektivität ausgeht, auf die im Weiteren noch zurückzukommen sein wird.

Identitäten gegenseitig bedingen. Da sich Subjekte verstehend zu dem vermeintlichen Selbst anderer Subjekte Zugang verschaffen können, um diese hierdurch in eine Bekanntschaft zu ziehen, welche ihre Interaktionen sodann bestimmen wird, und dies reziprok von statten geht, wirken sich die Weltbezüge der mit ihnen interagierenden Subjekte auf die Genesen ihrer Selbstbezüge aus. Gerade weil die Subjekte in ihrer intersubjektiven Wechselseitigkeit also dafür verantwortlich sind, welche Strukturen ihre Ich-Identitäten annehmen werden, konstituiert sich die für sie seiende Welt auch als holistischer oder emergenter Effekt der Intersubjektivität insgesamt. Immerhin verleihen sie sich in Gegenseitigkeit Form und da sie sich wechselseitig Umwelt sind, formen sie hierdurch die für sie seiende Welt intersubjektiv.

Weil hier aber die materielle Außenwelt zum Zweck einer abstrakt analytischen Darstellung des Originärmodus der Intersubjektivität größtenteils inhibiert wurde, steht die in Folge dessen ausgedünnt beschriebene Form der Intersubjektivität, in der sich lediglich nur Subjekte gegenseitig begegnen, zur eigentlichen Realität des menschlichen Lebens, gerade wenn es im Weiteren um schon vorliegende kulturelle Zusammenhänge gehen sollte, in weiter Ferne. Tatsächlich gehört der für die Subjekte seienden Welt ebenfalls an, dass materielle Objekte in die Gefüge intersubjektiver Koordination eingebunden werden. Wie oben erwähnt, sind die Objekte der materiellen Außenwelt jedoch nicht in gleicher Weise plastisch, wie das Selbst eines jeden Subjektes. Dennoch wird die Bedeutung der Welt für die Subjekte aufgrund ihrer intersubjektiv geschehenden Koordinationen mitbedingt. Ohne hier genauer auf die Geschehnisse betreffende Einzelheiten eingehen zu können, welche vonstatten gehen, wenn sich Subjekte innerhalb des Kontextes der Intersubjektivität Objekte der materiellen Welt in Gegenseitigkeit anverwandeln, kann diesbezüglich konstatiert werden, dass auch diese Objekte ihre Bedeutungen aus den Prozessen der Intersubjektivität hervorgehend und von ihren etablierten Strukturierungen abhängig erhalten.

Die Welt wäre unter Einbezug der materiellen Außenwelt sodann keine vollkommen aus der zwischen zwei Subjekten ursprünglich bestehenden Leere heraus entstehende mehr, sondern brächte sich schon von Beginn an als etwas ein, dessen Seinsweise einigermaßen strukturiert erscheint. Da jedoch der Status von Objekten der materiellen Außenwelt, sollten sie in Zusammenhängen der Intersubjektivität von Subjekten in Wechselseitigkeit erlebt werden, für die Subjekte auch weiterhin noch dadurch bedingt sein dürfte, in welcher Weise die Subjekte währenddessen aufeinander einwirken, müssten auch die Bedeutungen der so in intersubjektiver Reziprozität erlebten Objekte durch die Intersubjektivität bedingt sein. Hierbei erleben beide Subjekte scheinbar vom Objekt ausgehende Hemmungen und Förderungen in einer durch die interagierenden Subjekte gefärbten Weise. Weil die Umgangsformen der interagierenden Subjekte mit dem Objekt innerhalb interaktiver Verhältnisse das Eintreten von Effekten bestimmter Handlungsintentionen des jeweils anderen Subjektes verhindern oder befördern können, mischen sich die Wirkungen der anderen Subjekte denjenigen Objektivierungen bei, mit denen die Subjekte versuchen, das in die Intersubjektivität einbezogene Objekt in Bekanntschaft zu ziehen. Sie erleben das Subjekt folglich nie unabhängig von den Einflussnahmen des interagierenden Subjektes. So bildet sich die Bedeutung, welche ein Objekt für ein Subjekt gewinnen kann, immer in Zusammenhängen, bei denen auch ein interagierendes Subjekt Effekte wirkt, die durch das Objekt vermittelt zum Vorschein kommen. Die Bedeutung eines Objektes für ein Subjekt konstituiert sich also im Kontext der Interaktion und gewinnt umso mehr Kontur, desto eindeutiger die Organisation der Interaktion wird.

Bedeutungen können aufgrund dessen nie wirklich privat sein, sondern werden immer auch vermittels des Einflusses anderer Subjekte mitkonstituiert. Die Bedeutung eines Objektes könnte somit als kollektiv aufbewahrt gelten, sobald die sich um ein Objekt herum strukturierende Interaktion dermaßen stabilisiert wurde, dass der intersubjektiv koordinierte Umgang mit einem Objekt wiederholbar problemlos reproduziert werden könnte. Die einem Objekt anhaftende Bedeutung, ginge sodann nämlich daraus hervor, dass das Objekt innerhalb der koordinierten Interaktionen einen von den wechselseitigen Interessen der Subjekte am interaktiven Objektumgang abhängigen Status erhalten würde. Zumindest gilt dies unter dem begutachteten Bezugsrahmen der Intersubjektivität.

Diese Dimension der Intersubjektivität kann hier allerdings lediglich in Andeutung gebracht werden, denn eine wirklich eindringliche Beschäftigung mit ihr findet man bei der Habermasschen Thematisierung des Diltheyschen Ansatzes genauso wenig wie eine sich auf den hier angeschnittenen Originärmodus der Intersubjektivität beziehende.<sup>486</sup> Trotzdem muss man über Dilthey und Habermas jedoch sagen, dass von ihnen in gewisser Weise ein in gleiche Richtung weisendes und in ähnlichen Gründen fundiertes theoretisches Primat des Sozialen vertreten zu werden scheint. Deshalb bemerkt Habermas wahrscheinlich auch folgendes:

Andererseits sind Bedeutungen, die ja an Symbolen festgemacht sein müssen, niemals in einem strengen Sinne privat; sie haben stets intersubjektive Geltung. In einer monadisch aufgefassten Lebensgeschichte könnte sich deshalb so etwas wie Bedeutung nicht konstituieren. Offenbar verdankt eine Lebensäußerung ihren semantischen Gehalt ebenso sehr dem Stellenwert in einem auch für andere Subjekte geltenden Sprachsystem wie dem Stellenwert in einem biographischen Zusammenhang – dieser könnte sonst gar nicht *symbolisch* ausgedrückt werden. Die Lebenserfahrung baut sich in Kommunikation mit anderen Lebenserfahrungen auf: ‚Der individuelle Gesichtspunkt, welcher der persönlichen Lebenserfahrung anhaftet, berichtigt und erweitert sich in der allgemeinen Lebenserfahrung. Unter ihnen verstehe ich die Sätze, die in irgendeinem zueinandergehörigen Kreis von Personen sich bilden und ihnen gemeinsam sind ... Ihr Kennzeichen ist, daß sie Schöpfungen des gemeinsamen Lebens sind.‘<sup>487</sup>

Die eben angeführte Aussage von Habermas, wird von ihm jedoch aus einer Betrachtungsperspektive heraus getätigt, welche sich um die grundlegende Genese bestimmter Aspekte kultureller Zusammenhänge nicht kümmert. Vielmehr werden durch Habermas soziale Verhältnisse schon von Anfang an in einer Weise behandelt, in der die komplexesten kulturellen Erzeugnisse intersubjektiver Koordination unmittelbar in Anschlag gebracht werden. Der Originärmodus der Intersubjektivität, welcher zwar abstrakte aber auch eher oberflächliche Einblicke in die Grundzüge des zwischen zwei Subjekten stattfindenden kumulativen Aufbaus von Interaktionsbeziehungen und deren Effekte gewähren sollte, gerät in der Habermaschen Behandlung des Diltheyschen Ansatzes nicht in ähnlicher Weise, wie in der hier beschriebenen, in den Fokus. Das gilt auch, obschon die Vorstellung des tatsächlichen Geschehens des Aufbaus sozialer Strukturen, die Habermas vermittels des Ansatzes von Dilthey zu reflektie-

---

<sup>486</sup> Einen Ansatz, der sich in vergleichbarer Weise dem Aspekt annimmt, dass die Welt Dinge auf der Basis intersubjektiver Koordinationen für die Subjekte an Bedeutung gewinnen, diese jedoch von den wechselseitig sich aufeinander beziehenden praktischen Interessen der Subjekte nicht abgekoppelt gesehen werden können, findet man bei Gehlen. Seine Institutionstheorie behandelt genau diesen Aufbau kooperativer Strukturen, in denen sich die praktischen Interessen von Subjekten im Zusammenhang von zusehends an Differenziertheit gewinnenden Arbeitsteilungsprozessen verdichten und aufeinander abgestimmt werden. Vgl. Gehlen, Arnold (2004). *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt am Main. S. 5-133.

<sup>487</sup> Vgl. ebd. S. 196.

ren versucht, nah an die hiesige Beschreibung des Originärmodus der Intersubjektivität heranzureichen.

So scheinen die Prämissen, unter denen ihre Thematisierung der Intersubjektivität steht, als voraussetzungsvollere bezeichnet werden zu müssen. Es muss zusätzlich einbezogen werden, dass eine schon während vergangenen Zeiten intersubjektiv in umfangreicher Komplexität konstituierte soziale Welt für das einzelne Subjekt Bestand hat und dieses innerhalb einer Welt seine Sozialisation erfährt, welche durch die soziale Vor- und Mitwelt schon ihre feste Verankerung erfährt. Deshalb sind die auf ein Subjekt sozialisierend einwirkenden Subjekte in der Betrachtung der Intersubjektivität durch Habermas und Dilthey weitestgehend auch schon solche, die über ein ausgeprägtes Selbst verfügen. Die Strukturen der Außenwelt, denen sich das Subjekt erlebend hinzuzuaddieren versucht und innerhalb derer es seinen Selbst- und Weltbezug dialektisch ausbildet, sind infolge dessen also schon umfassend für das Subjekt präformiert und finden ihren Niederschlag in den Identitätsstrukturen der schon sozialisierten Subjekte wie auch in den symbolisch und kollektiv getragenen Sinnsystemen, in welchen sich eine Art holistische Bedeutung von Welt im sozialen Ganzen sedimentierte und konservierte. Alle höheren Erzeugnisse intersubjektiver Organisation, wie Sprache und verschiedenste institutionalisierte Formen des geregelten Miteinanders, gelten aus der Perspektive von Habermas also weitestgehend als vorausgesetzt vorhandene. Diese wirken der Ausbildung des Selbst eines heranwachsenden Subjektes gegenüber also deswegen präjudizierend, weil der Weltbezug, den ein Subjekt aufbauen kann, hierdurch an schon vorgegebene symbolisch und interaktiv festgefügte Strukturen der zuvor kulturgeschichtlich in ihrer Komplexität konstituierten und einigermaßen gesichert bewahrten Strukturen der sozial geprägten Außenwelt geknüpft ist.

Gerade die Tatsache, dass Habermas im Kontext seiner Thematisierung des Intersubjektivitätsverständnisses von Dilthey direkt auf Sprachsysteme zu sprechen kommt, zeigt die unvermittelt eingeführte Komplexität des Zusammenhangs an, in dem sich beide der Intersubjektivität widmen. Als Medium intersubjektiver Verständigung, ist die Alltagssprache, mit ihren weitestgehend kollektiv verständlichen Begriffsbedeutungen und Redeweisen, schon ein intersubjektiv konstituiertes und komplexes Erzeugnis umfassender Koordinationsanstrengungen durch die Subjekte. Ihr Vorliegen setzt voraus, dass die Welt durch die Subjekte früherer Generationen schon weitestgehend intersubjektiv in Wechselseitigkeit erlebt, ausgelegt und in ihrer Bedeutung in intersubjektiver Reziprozität bestimmt und sprachlich konserviert wurde. Die Strukturen des Sozialen wirkten auf die aufzubauenden Seinsweisen der einzelnen Subjekte demzufolge schon deshalb determinierend, weil die soziale Realität in einer Form an präformierter Kontur und Prägnanz besitzt, die es den Subjekten möglich macht, in allgemeinverständlichen Worten über sie zu reden.

In den hiesigen Andeutungen bezüglich des Originärmodus der Intersubjektivität konnte Sprache dem entgegen nur angedeutet zum Thema werden, weil hier die Frage erst einmal offen stehen bleiben muss, auf welchem Wege sich Sprache als komplexes Phänomen intersubjektiver Koordination überhaupt entwickelt. Die Notwendigkeit einer befriedigenden Klärung dieser Frage scheint von Habermas und Dilthey einfach übersprungen worden zu sein. Obschon ihre Behandlung der Intersubjektivität aber von einer unverhältnismäßig voraussetzungsvolleren Perspektive aus ansetzt, scheinen die meisten von der vorliegenden Arbeit aufgrund einer mehr abstrakt analytischen Auseinandersetzung herausgearbeiteten Kon-

sequenzen der Intersubjektivität dadurch ausgezeichnet werden zu können, dass sie eine Entsprechung mit denjenigen Konsequenzen der Intersubjektivität der Habermasschen Betrachtung des Diltheyschen Ansatzes aufweisen. Denn auch bei ihnen mutet die sozial gemeinsame Welt so an, als ginge sie auf höherer Ebene aus intersubjektiv ineinandergreifenden Syntheseanstrengungen einzelner Subjekte hervor, mit denen einhergehend die Subjekte suchen im Zuge einer dialektischen Dynamik ihren Selbst- und Weltbezug aufzubauen. Hierbei konstituieren sie die für sie kollektive Bedeutung besitzende soziale Welt, indem sie sich und die für ihre Interaktionen relevant seienden Objekte in Wechselseitigkeit objektivieren und somit alle Elemente ihrer relational aufgebauten Kooperationen eine Form allgemeiner und gemeinsam getragener Bedeutung erlagen. Zugleich formieren sich die Ich-Identitäten in Konfrontation mit einer solchen schon erschöpfend durch Subjekte ausgelegten Welt, weil sie in ihrer Wechselseitigkeit zueinander sich auch gegenseitig Objekte sind:

Die ‚Gemeinsamkeit der Lebensinhalte‘, als die Dilthey den objektiven Geist begreift, ist durch eine doppelte Dialektik des Ganzen und seiner Teile charakterisiert: auf der *horizontalen* Ebene der Kommunikation durch das Verhältnis der Totalität einer Sprachgemeinschaft zu den Individuen, die darin eben in dem Maße sich miteinander identifizieren, wie sie zugleich ihre Nichtidentität gegeneinander behaupten; und *vertikal* in der Dimension der Zeit durch das Verhältnis der Totalität einer Lebensgeschichte zu den den singulären Erlebnissen und Lebensbezügen, aus denen sie sich aufbaut, wobei die Identität des Zusammenhangs im Bewusstsein der Nicht-Identität der vorausgegangenen Lebensabschnitte gewahrt bleibt.<sup>488</sup>

Die horizontale Ebene ist hierbei gerade diejenige der sozialen Realität, die Ihre Identität findet, weil sich die einzelnen Subjekte in der beschriebenen Art des Originärmodus der Intersubjektivität dermaßen aufeinander abstimmen, dass sie die Welt, die sie in Reziprozität zueinander bedeuten, stabilisierten, insofern ihre Ich-Identitäten feste, unproblematische Konturen im Bezug aufeinander aufweisen. Die vertikale Ebene beschreibt gerade die Identität des Selbst eines Subjektes, welches Kohärenz besitzt, weil seine über seine Lebensgeschichte aufgebauten Lebensbezüge unproblematisch mit dem intersubjektiv konstituierten Gemeinsamen in unproblematischer Korrespondenz stehen.

Auch hier laufen also die betrachteten Syntheseprozesse auf der Ebene der Intersubjektivität darauf hinaus, die dargestellte zweiseitige Ganzheit zu erzeugen, welche in der Ausgeglichenheit des Individuellen und Allgemeinen besteht und erst unter der synthetischen Erzielung dieser Ausgeglichenheit eine erschöpfende Totalität zu bedeuten vermag.<sup>489</sup> Diesbezüglich wurde ferner darauf hingewiesen, dass die synthetische Konstitution einer solchen Einheit unmittelbar an die existenzielle Dimension des menschlichen Seins geknüpft ist. Sie hat also immer auch die praktische Bedeutung des In-der-Welt-leben-Könnens fürs ein Subjekt. Erst wenn sich das Subjekt folglich erlebend in die Welt unproblematisch gefügt hat, die Welt vom Subjekt in einer von ihm verstandenen Sinnstruktur, in der das Subjekt selbst seinen für es selbst ausgewiesenen Platz einnimmt, aufgeschlüsselt wurde, hat sich das Subjekt in allen seinen synthetisch auf das Ziel des Sich-der-Welt-Hinzuaddierens an diese zweiseitige oder dialektische Form des Ganzen approximiert.

Wenn man nun diese Ergebnisse der Betrachtung des Einlebens in die Welt eines in seiner Singularität behandelten konkreten Subjektes dadurch ergänzt, dass innerhalb der Inter-

---

<sup>488</sup> Vgl. ebd. S. 200.

<sup>489</sup> Vgl. S. 144-149 der vorliegenden Arbeit.

subjektivität sich die Subjekte in ihrer Gegenseitigkeit Welt bedeuten, so erlangt man hiermit den Blick auf eine Vorstellung des so intersubjektiv konstituierten Ganzen oder Gemeinsamen, welche die Qualität des Gemeinwohls antizipieren lässt. Denn unter der Bedingung, dass sich intersubjektiv die Subjekte, über ihr Vermögen zum Ausdruck und Verstehen vermittelt, dermaßen aufeinander einstellten und somit in die soziale Welt wechselseitig einlebten, dass sich hierbei ihre Seinsweisen unproblematisch miteinander verschränken und dadurch dasjenige allgemeine Ganze des sozial Gemeinsamen überhaupt erst bilden, könnte das einhergehend hiermit konstituierte soziale Ganzen eines sein, welches die potenzielle Möglichkeit dazu bergen kann, dass sich die Subjekte wechselseitig in ihrer Existenz und Identität fördern und sich nicht in Formen gegenseitigen Kampfes hemmen. Diese potenziell in der Intersubjektivität angelegte Kapazität dafür, soziale Realität in Wechselseitigkeit in einer Weise konstituieren zu können, aus der umfangreiche Verhältnisse eines umfassenden gegenseitigen Förderns im sozialen Miteinander hervorgehen, kann sodann als Ideal dienen, welches eine an Vernunft orientierte Beurteilung von Zuständen des Sozialen ermöglicht.<sup>490</sup> Denn dass im sozial Gemeinsamen sich fundierende Ganze fände die Richtschnur, an der es seine Vernünftigkeit auszuweisen hat, in seiner Gewährleistung des Gemeinwohls. Unabhängig von dem Kriterium der Wahrheitsfähigkeit der Erkenntnis, welches sowieso in demjenigen Moment obsolet wird, in dem die Emergenz und Relationalität sozialer Realität erkannt wird, erschöpft sich der Anspruch an Vernunft somit in der Gemeinwohlkalibrierung des sozial Gemeinsamen, in dem jedes subjektive Heilsinteresse seine Befriedigung im gleichen Grade erfährt. Die Erkenntnis und die damit verbundene Form einer kulturellen Weltanschauung muss hierfür nicht universalistisch wahr sein, sie muss lediglich soziale Strukturen fördern und stabilisieren, die gemeinwohlorientiert sind. Vernunft verlagert hierdurch ihre klassische Bewährung an der Wahrheit von Erkenntnis auf diejenige einer Bewährung an der intersubjektiven Praxis und ihrer Effekte.

Allerdings scheint solch eine Harmonie in keiner Gesellschaftsform wirklich realisiert zu sein. Vielmehr scheinen soziale Strukturen der kulturellen Istzustände in einer Weise zu-richtend auf die Subjekte zu wirken, so dass sie pathologische Zwänge entwickeln, die auf innerlichen und unbewusst bleibenden Konflikten fußen. Dies sind gerade Konflikte, zwischen dem sich in das Innere des Subjektes einschreibenden Außen, welches das Innen des Subjektes mit konstituierte, weil sich das Subjekt in die Welt in der beschriebenen Weise einlebt, und den innerlichen Anlagen des subjektiven Selbst. Die determinierenden Eigenschaften des sozialen Außen führen dazu, dass im Inneren des Subjektes ein Kampf zwischen der

---

<sup>490</sup> Diese Idee wurde im Zuge der Weiterentwicklung der kritischen Theorie durch Axel Honneth umfangreich aufgegriffen. Hierbei scheint die gesehene Möglichkeit für Gemeinwohl gerade in der Herstellung sozialer Verhältnisse gesehen zu werden, welche unterschiedliche Formen von verschiedenartigen Missachtungsphänomenen subjektiver Seinsweisen zu verhindern suchen, um hierdurch zu gewährleisten, dass sich Subjekte wechselseitig und weitestgehend befreit von heteronomen Beeinträchtigungen dazu verhelfen können, Ich-Identitäten auszubilden. Der Schlüssel hierzu scheint in der Begründung zu bestehen, dass prinzipiell die Notwendigkeit dazu besteht, die spezifische Existenzweise eines Subjektes achten und ihr Akzeptanz entgegenbringen zu müssen. Wäre diese Akzeptanz eine wechselseitige, eine die jegliche Form der Missachtung ausschließt, so wäre ferner eine ideale Situation intersubjektiven Miteinanders vorgestellt, welche einen die gemeinsamen Genese sozialer Verhältnisse antizipieren lässt, ohne dass hierbei die Ich-Identitäten durch externe Einflüsse vollständig zuge-richtet werden könnten. Diese Vorstellbarkeit einer gemeinwohlorientierten Form der Intersubjektivität wird zum regulativen Ideal, das normative Ansprüche möglich macht, erhoben, an dem sich faktische soziale Strukturen bezüglich ihrer Güte messen lassen müssen. Vorzüglich geht es Honneth jedoch erst einmal darum jene negativen, diesem Ideal widerstrebenden Formen struktureller Missachtung zu identifizieren. Vgl. Honneth, Axel (1994). *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt am Main.



Andeutung des idealen Selbst und den verinnerlichten, die Persönlichkeitsstrukturen des Subjektes reglementierenden Instanzen des sozialen Außen herrscht. In Idealität kann sich hierbei ein mögliches, aus den beschriebenen vernünftigen sozialen Verhältnisse entspringendes Selbst vom Subjekt intuitiv antizipieren lassen, weil sich ein solches dadurch bildete, indem gemeinwohlorientierte soziale Strukturen sein Heilsinteresse befriedigen würden. Unter der Bedingung jedoch, dass die sozialen Strukturen, welche die Umwelt eines Subjektes bedeuten, dies nicht leisten, entsteht im Inneren des Subjektes eine Spannung, die auf ungelöste Konflikte des Subjektes mit der sozialen Realität hindeutet. Solche Spannungen sind Indizien dafür, dass es die Verhältnisse des sozialen Ganzen noch nicht befriedigend vermocht haben, eine gemeinwohlorientierte und somit vernünftige Ordnung anzunehmen.<sup>491</sup>

Es scheint nun, als wolle Habermas die Gründe dieser Deformationen einer dem Gemeinwohl dienenden Intersubjektivität durch sozialstrukturelle Umstände aufklären, um somit begründet und kritisch aufgeklärt auf regulative Ideale hinweisen zu können, welche, sollte man sich an ihnen orientieren, Bedingungen der Möglichkeit dazu bedeuten könnten, um sich der mittels Diltheys Ansatz antizipierbaren Form gesunder Intersubjektivität approximieren zu können. Da aber die bestehenden Formen von Kulturzusammenhängen Zustände zu bedeuten scheinen, die zwar von Grund auf das Potenzial dazu besitzen, der Dynamik unversehrter Intersubjektivität zu gehorchen, weil sie den Grundmodus darzustellen anmutet, von dem ausgehend sich auch alle pathologischen Varianten sozialer Realität aufbauten, muss der Blick auf die Bedingungen gemeinwohlorientierter Intersubjektivität durch irgendetwas in der Vergangenheit versperrt gewesen sein. In Ansehung der historischen Betrachtungen von Habermas kann angenommen werden, dass dies wohl mit Vernunftauffassungen zusammenhing, die das aufs Gemeinwohl kalibrierte Vernunftinteresse fehlleiteten und deswegen zu defizitären Ordnungsbestimmungen des sozialen Ganzen veranlassten. Dies taten sie, indem sie die eigentliche Quelle des Vernunftinteresses nicht erkannten, nämlich dass schon in den originären existenziellen Bedingungen der Subjekte und der in der intersubjektiv synthetischen Dynamik verankerte, prinzipielle Moment des Heilinteresses eines jeden Subjektes, dass aber im Kontext unversehrter Intersubjektivität sich zu einem Gemeinwohlinteresses verdichten kann, übersahen. Als ein weiterer Aspekt der Verhinderung kann auch grundsätzlich die Tatsache gesehen werden, dass die Geschichte der Erkenntniskritik letztlich in der Hochzeit des Positivismus eine vollständige Aufgabe des Vernunftinteresses bewirkte, so dass es hierdurch fast unmöglich wurde, sich über das gemeinwohlkalibrierte Vernunftinteresse und seiner wesentlichen Implikationen Gedanken machen zu können. Zieht man aber, wie Habermas es getan hat, die Konsequenzen der erkenntniskritischen Entwicklung in ihrer vollen Radikalität zusammen, so dass man auf die Emergenz und Selbstgenügsamkeit der sozialen Realität gestoßen wird, dann kann man mit Habermas einhergehend eine modulierte, sich nicht an der

---

<sup>491</sup> Deshalb war wohl auch die von Habermas vollzogene Hinwendung zu Freud in *Erkenntnis und Interesse* notwendig. Mit Dilthey kann zwar in Andeutung gebracht werden, wodurch die natürliche Form der Intersubjektivität charakterisiert werden muss. Allerdings besitzt sie keine Aufmerksamkeit gegenüber jenen auch existierenden Schattenseiten der sozialen Realität, welche die Subjekte bis zu pathologischen Erkrankungen der Psyche hin zurichten kann. In diese negativen Effekte gewährt Freuds Theorie Einblicke. Hierauf kann jedoch nicht genauer eingegangen werden. Vgl. Habermas, Jürgen (1979). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main. S. 262-300. Die Kenntnis einer antizipierbaren Vorstellung gesunder Intersubjektivität in Verknüpfung mit der mittels der Psychoanalyse gelieferten Einsicht in die pathologischen Deformationen dieser Intersubjektivität durch real vorliegende Zusammenhänge sozialer Realität führt Habermas letztlich zur Bestimmung seiner Position kritischer Gesellschaftstheorie. Vgl. ebd. S. 332-365.

Wahrheit von Erkenntnis sondern an der Gemeinwohlqualität der sozialen Realität orientierende Vernunftperspektive beziehen.

### c) Über Diltheys Wirkung auf Habermas

Im Anschluss an die Vorstellung Diltheys, welche die Besonderheit des kulturell Gemeinsamen ausdrückt, findet die Theorie von Habermas ihre Prägung vermittelt eines durch und durch relationalen Konzepts. Dieses liefert Habermas zugleich das Material dafür, um die erstrebte neue Vernunftperspektive einzunehmen.

Der potenziell zu erhebende Vernunftanspruch ist nunmehr jedoch keiner, dessen Verfolgung primär intellektuell vollzogen werden könnte, insofern sich ein auf Vernunft ausgerichtetes Interesse dadurch bewährt, dass epistemologisch nicht fallibles Wissen über die Welt errungen werden könnte. Galt zur vergangenen Zeit vor dem globalen Paradigmenbruch noch, dass die Richtschnur, an der sich jede praktische Ausrichtung des Menschen messen lassen musste, die rationale theoretische Einsicht in das Weltgefüge ist, weil nur sie es scheinbar gestattete, die Welt in ihrer vernünftigen Ordnung erkennen zu können, um sich darauffolgend auch praktisch in sie vernünftig einzufügen zu können, so ist beispielsweise vermittelt Dilthey in Andeutung gebracht worden, dass die Qualität des praktischen Miteinanders selbst jenen Grad zu bedeuten hat, an dem sich ein Vernunftanspruch und der Stand seiner Realisierung ausweisen muss.

Erkenntnis ist für die Subjekte fern von ihrer Eingesponnenheit in die sozialen, sie bedingenden Strukturen der Intersubjektivität nunmehr nicht mehr denkbar. Erkenntnis kann nicht unbeeindruckt von sozialen Bedingungen in neutraler und objektiver Weise wirklich das Tatsächliche der Welt erhaschen. Wenn überhaupt, so ist die synthetische Dynamik der Intersubjektivität das eigentlich Tatsächliche für den Menschen. Und sollte dies wirklich gelten, dann wäre als wahr vermeinte, im kulturellen Wissen aufgehobene und intersubjektiv kommunizierbare Erkenntnis auch nur der Ausdruck jener von in Gemeinsamkeit konstituierten Sinnsystemen kollektiv getragenen Bedeutungen, die aus dem Wechselspiel reziprok synthetischer Prozesse von Ausdruck und Verstehen der aufeinander bezogenen Subjekte hervorgehen. Erkenntnis ist Produkt derjenigen intersubjektiven Dynamik, in der Subjekte wechselseitig ihren Selbst- und Weltbezug aufbauen. Sie bildet diejenige soziale Welt ab, in der sich die Seinsweisen der Subjekte soweit miteinander verschränkten und koordinierten, dass sie sich in Gegenseitigkeit zueinander als diejenigen stabilen Objekte konstituieren, aus deren Verbund jene Strukturen entspringen, die an der Welt überhaupt erkannt werden können.

Insoweit somit die Bedeutungen, die aus der selbstbezüglichen sozialen Realität herausgelesen werden und sich im kollektiv getragenen kulturellen Wissen sedimentieren können, auch Effekte der intersubjektiv synthetischen Prozesse sind, durch die Subjekte ihre Seinsweisen aufeinander abgleichen, sind Bedeutungen an den existenziellen Gesamt- oder Lebenszusammenhang gebunden, den das soziale Miteinander darstellt. Keine, einem Gegenstand zugeschriebene Bedeutung findet ihre Setzung fern von den intersubjektiv aufgebauten, stabilen Regelmäßigkeiten einer Kooperation, die intersubjektiv aufgenommen wurde. Somit steckt die allgemein verständliche und kommunizierbare Bedeutung eines Gegenstandes oder Sachverhaltes, die sich im kollektiven Wissen sedimentieren kann, darin, dass in sich ein

Moment des kollektiv Gemeinsamen abbildet. Das muss nun noch genauer konkretisiert werden.

Geht man davon aus, dass die Konsistenz der Weltbezüge von Subjekten davon in Dependenz gesehen werden muss, wie stabil und dauerhaft die Situationen intersubjektiver Koordination sind und weiterhin auch, dass sie ihre Selbstbezüge abhängig hiervon bestimmen, insofern Selbstobjektivationen anhand von bestimmten, gleichbleibenden Interessen geleistet werden, welche die Subjekte in geregelten Interaktionssituationen verfolgen, so hätte auch jedes Subjekt eine weitestgehend ähnliche Vorstellung einer solchen Situation. Man muss hierbei von den Subjekten ja annehmen, Teil ihres Weltbezugs wäre eine verständige Kenntnis von den Intentionen und Interessen, die ein mit ihm interagierendes Subjekt während einer in geregelter Form vorstellig seienden Situation kooperativer Interaktion verfolgt. Als Weltmoment objektiviert ein Subjekt ein anderes, indem es sich verstehend zu dessen Inneren Zugang verschafft und es daraufhin induktiv danach forscht, welche Konstanz wohl seine Interessen im Kontext der Interaktion aufweisen. Diese stabilen Interessen bilden immerhin einen Anteil an der Regelmäßigkeit der Interaktion. Was durch diese Objektivation des anderen Subjektes geschieht, ist also, dass es generalisiert wird. Dadurch dass ein Subjekt sich jedoch einhergehend mit seinen Aktivitäten im Kontext intersubjektiver Situationen auch selbst objektiviert – wodurch es überhaupt erst jene dauerhaften Konturen annimmt, die ein anderes Subjekt dazu befähigen könnten, es als eine stabile Komponente seiner Umwelt zu objektivieren –, bildet es einen generalisierten Bezug ebenfalls zu sich selbst aus. Somit verfügt es über eine objektivierte Beziehung zu allen die Regelmäßigkeit der interaktiven Situation gewährenden Komponenten. Das Subjekt besitzt hierdurch einen bewussten Bezug zur Gesamtheit der Kooperation, weil es Kenntnis davon hat, wie die Wechselseitigkeit aller Interessen der an der interaktiven Situation beteiligten Subjekte derart ineinandergreifen, dass die Kooperationsbeziehung Regelmäßigkeit aufweisen kann. Das gleiche gilt hierbei für das jeweilige Subjekt gegenüber. Da demzufolge beide Subjekte sich selbst und das jeweilige Subjekt gegenüber objektivieren und sich die Qualität dieser doppelseitigen Objektivierungen darin wiedergibt, dass die von ihnen aufgebaute Kooperation nur unter der Bedingung unproblematisch bleiben kann, dass sich die Subjekte jeweils selbst und das interagierende Subjekt wirklich in ihrer Wechselseitigkeit zu verstehen gelernt haben, müssen sie auch weitestgehend identische Objektivationen von der interaktiven Gesamtsituation synthetisiert haben. Eine solche approximative Übereinstimmung der Einschätzungen der intersubjektiven Situation zeichnet sodann die Beständigkeit und emergente Existenz des Kollektiven oder Gemeinsamen aus.

Ohne dass sich die Subjekte in Gegenseitigkeit zu dem gemacht hätten, was sie innerhalb der intersubjektiven Situation sind, wären auch ihre homologen Vorstellungen über die intersubjektive Situation nicht erklärbar. Indem sie aufeinander formgebend wirken, konstituieren sie die emergente Sphäre des Gemeinsamen, die Stabilität und Eigenständigkeit deswegen besitzt, weil sie existenziell mit ihrem Sein an solche Situationen gebunden sind, die ihre Strukturen aus der zunehmenden Ausprägung von Beziehungen gewinnen. Das gesamte Sein, wie auch dasjenige aller Teile speist und formt sich durch die Art und Weise, wie Beziehungen aufgenommen wurden. Somit ist das Sein des Ganzen an das Sein des einzelnen Subjekte gebunden, wie auch im Wechselschluss gilt, dass das Sein eines einzelnen Subjekts an das Sein des Ganzen gebunden ist, sollte es erst einmal konstituiert worden sein.

Überspringt man nun eine schwierige Rekapitulation des Prozesses, während dem sich komplexe Kulturformen ausbilden, so kann von dem hier in Betracht gezogenen Grundmuster der Intersubjektivität ausgehend wenigstens andeutungsweise nachvollzogen werden, in welcher Art sich vermittels zahlreicher Überschneidungen und Vernetzungen solcher intersubjektiven Konstitutionsleistungen der Kollektivität umfassende Kultursysteme entwickeln konnten, in denen sich die gesamte Welt auslegende Sinnsysteme sedimentierten. Die eigentliche Komplexität sozialer Realitäten ist dadurch zu kennzeichnen, dass sich auf lange Sicht gesehen nicht nur Sinnsysteme ausbilden. Kulturelle Formen kollektiv getragener Weltzuwendungen implizieren ein ganzes Netzwerk von wechselseitig aufeinander bezogenen und auseinander hervorgehenden Wert-, Sinn- und Sprachsystemen, die in institutionalisierter Art und Weise in der sozialen Realität Generationen überdauernd stabilisiert werden. Einen Blick auf die Konstitutionsmechanismen, über die sich innerhalb der sozialen Sphäre auch Wert- und Sprachsysteme bilden und die dazu führen, dass sich in Sprachsystemen die Strukturen selbst abbilden, denen die soziale Realität gehorcht, erhascht Habermas über eine Rezeption der Meadschen Theorie des symbolischen Interaktionismus.<sup>492</sup> Hierauf kann hier jedoch nicht genauer eingegangen werden.

---

<sup>492</sup> Um besser beschreiben zu können, wie es eigentlich zum Aufbau von komplexen Kulturzusammenhänge mit all ihren auf Dauer gestellten, in Sprache, Institutionen und den Subjekten selbst aufbewahrten Wert- und Sinnsetzungen kommt, wird Habermas nach *Erkenntnis und Interesse* theoretische Konzepte einbeziehen, die sich der Aufklärung dieser Fragestellung eingehender zuwenden. Diese scheinen hierbei so, als könnten sie notwendige Ergänzungen zu der von Dilthey gelieferten Position leisten. Jedoch geht der Bezugspunkt Dilthey hierbei fast verloren. In *Theorie des kommunikativen Handelns* scheint Dilthey fast keine Rolle mehr zu spielen. Allerdings weisen seine die Lebenswelt betreffenden Darstellungen, sollten sie sich auch vorwiegend an den Konzepten der phänomenologischen Soziologie von Schütz, Berger und Luckmann orientieren, große Ähnlichkeit mit Diltheys Vorstellungen aufzuweisen, die den kulturellen Lebenszusammenhang betreffen [vgl. Habermas, Jürgen (1995). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd.2, Frankfurt am Main. S. 182-192]. Um jedoch auf Einbezug zusätzlicher Konzepte zurückzukommen, sei hier Meads zentrale Bedeutung für die Theorie von Habermas hervorgehoben. Grob gesagt geht Mead hierbei von verschiedenen Formen kindlichen Spiels aus. Einerseits wäre diesbezüglich das Imitationsspiel zu benennen. Hier versetzt sich das Kind in Rollen, die es bei Erwachsenen beobachtet hat und die sich in sozial definierter Weise verhalten. Es ist beispielsweise ein Polizist, Bäcker, eine Mutter oder ein Vater. Hierbei übt sich das Kind in Rollenübernahmen, es trainiert die Rollen von Interaktionspartnern innerlich repräsentieren und verstehen zu können. Andererseits führt Mead das Wettspiel an. Dieses bedeutet die nächst höherer Stufe, auf der die mit dem Imitationsspiel gewonnenen Fähigkeiten der Rollenimagination anderer Subjekte angewendet werden. Hier erfüllt das Subjekt eine besondere an Regeln orientierte Funktion, die von dem Nutzen für einen kollektiven Interaktionsablauf bestimmt werden. Diese Funktion kann das Kind nur unter der Bedingung erfüllen, dass es von den Ansprüchen weis, welche von den interagierenden Subjekte innerhalb der Spielsituation an es gestellt werden. Dies vermag das Kind, weil es aufgrund seiner erworbenen Kompetenz zur Rollenübernahme dazu in der Lage ist, die anderen derart in ihrer Rolle innerlich zu repräsentieren, so dass es weis was von ihm in der Spielsituation verlangt wird. Indem das Subjekt hierdurch in eine ganze kollektive Organisation integriert wird, in der jedes für die Spielsituation relevante Element (bestimmte Gegenstände, andere Mitspieler) seine Bedeutung aufgrund seiner spezifischen Funktion erhält, wird auch das Selbst des Subjektes durch die Einbindung in solche kollektiven Organisationsformen mit aufgebaut. Geht man nun davon aus, dass die gesamte soziale Realität von solchen Formen kollektiver Organisation durchzogen ist, so ist das subjektive selbst dadurch Effekt der sozialen Gemeinschaft insgesamt. Die unterschiedlichen Spielformen beschreibt Mead beispielsweise folgendermaßen: „Es besteht also eine definitive Einheit, die in die Organisation anderer Identitäten eingeführt wird, wenn wir das Stadium des Wettkampfes erreichen, im Gegensatz zum einfachen Spiel, wo es nur eine Folge von verschiedenen Rollen gibt, – eine Situation, die natürlich für die Persönlichkeit des Kindes charakteristisch ist. Das Kind ist im einen Moment dieses, im anderen jenes. Was es in diesem Moment ist, entscheidet nicht darüber, was es im nächsten Moment sein wird. (...) Man kann sich nicht darauf verlassen; man

Diese Sinnsysteme werden kulturell in intersubjektiv verständlichen und kommunizierbaren Sprachsystemen konserviert, denen lebensweltlich und in natürlicher Einstellung der Subjekte das Attribut zukommt, ein Medium zu sein, in dem sich durch wahrheitsfähige Erkenntnis errungenes Wissen aufbewahren lässt. Die Meinung, Wissen wäre wahrfähig und die kulturell in Sprache sedimentierten Sinnsysteme wären Horte wahren Wissens mit Vernunftanspruch, kann allerdings nur so lange aufrecht erhalten bleiben, wie zumindest Variationen der klassischen Auffassung der triadischen Konstellation von Subjekt, Sprache und Wirklichkeit unproblematischen Bestand haben. Unter der Direktive der klassischen Auffassung befindlich vermeint das sich in natürlicher Einstellung der Welt zuwendende Subjekt, beispielsweise die Prinzipien institutionalisierter Strukturierungen des sozialen Miteinanders wären zwingende Konsequenzen theoretischer Erkenntnisse über die Beschaffenheit der Welt, sie wären die rationalen Ergebnisse des über die Welt gewonnenen Wissens. Diese kulturell eingelebte Einstellungen der Welt und den sozialen Gegebenheiten gegenüber auf Seiten der Subjekte sind jedoch, das kann aus der Perspektive Dilthey verständlich gemacht werden, Effekte des kollektiv in der Intersubjektivität von statten gehenden Syntheseprozesses, welcher es für das einzelne Subjekt bloß so erscheinen lassen, als würde einem kulturell in der Sprache konserviertes Wissen etwas Essentielles über die Welt mitteilen. Da man jedoch bezüglich Habermas verneinen kann, er nehme an, das in der Intersubjektivität verfolgte Heilsinteresse der Subjekte führe stetig dazu, über soziale Gegebenheiten reflektieren zu müssen, weswegen auch kontinuierlich die Möglichkeit dafür besteht, dass sie die Strukturen sozialer Realität in einer das Gemeinwohl fördernden Richtung verändern, kann man ebenfalls davon ausgehen, dass der Verlauf sozialer Evolution dazu geleitet, dass die Bedingungen der Möglichkeit für intersubjektive Konstitution des vernünftig Gemeinsamen zusehend stärker ins Licht treten.

Schon der hier behandelte, von Habermas betrachtete Wandel philosophischer Konzeptionen bringt in Andeutung, dass der Mensch historische betrachtet stufenweise damit begann, sich von Illusionen defizitärer, die Möglichkeiten gesunder Intersubjektivität negativ beeinflussender Vernunftvorstellungen zu lösen. Mit jedem Schritt auf dem Weg der erkenntniskritischen Entwicklung wurden dem Subjekt zusehends Möglichkeiten an die Hand gegeben

---

kann nicht annehmen, daß alle seine Aktionen die darauffolgenden Aktionen bestimmen werden. Es ist nicht in ein Ganzes organisiert. Das Kind hat keinen definitiven Charakter, keine definitive Persönlichkeit“ [Vgl. Mead, George H. (1973). *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt am Main. S. 201]. Das besondere ist nun, dass sich im Inneren des einzelnen Subjekt, während es sich in die kollektive Interaktionssituation einfügt, eine Repräsentation der gesamten Einheit der intersubjektiven Organisation ausbildet. Diese nennt Mead „das verallgemeinerte Andere“ (vgl. ebd. S. 194-216). Diese innerliche Repräsentation der Kollektiven Organisation bildet eine Instanz für das Subjekt, welches es an ein Kollektivziel und an alle Werte und Regeln bindet, welche den stabilen Ablauf der kollektiven Interaktionen gewährleisten. Diese Gedanken Meads haben offensichtlich noch große Verwandtschaft mit denen Diltheys. Was Mead gegenüber Dilthey jedoch im besonderen Maße für Habermas auszuzeichnen scheint ist, dass Mead es zugleich noch vermag darstellen zu können, wie sich Sprache über den Prozess einer symbolischen Aufladung aller für Kollektivbeziehungen wichtigen Objekte generiert. Hierbei haben alle die Kollektivität organisierenden Werte und Regeln Anteil an den sprachlich kommunizierbaren Bedeutungen von Weltmomenten, insofern sie einhergehend mit der kollektiven Ausbildung sprachlicher Kommunikation aus den gleichen Prozessen hervorgeht, mit denen sich die kollektive Organisation bildet. Vgl. um nachvollziehen zu können, wie Habermas die Gedanken Meads einbindet: Habermas, Jürgen (1995). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd.2, Frankfurt am Main. S.11-69; Habermas, Jürgen (1992). *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main. S. 187-242.

ben, die seine Emanzipation von den Determinationen sozialer Realität bewirkten. Dies gilt, weil die Kritik wahrheitsfähiger Erkenntnis verstärkt dazu führte, dass die Ordnungen, von denen soziale Verhältnisse bedingt wurden, ansteigend immer weniger durch Annahmen legitimiert werden konnten, welche die Formen sozialer Ordnung als notwendige Konsequenzen eines Erkenntnisstrebens erscheinen ließen, welches sie letztlich zu einem Stadium geleiten könnte, in dem die soziale Ordnung den Ansprüchen einer alles bestimmenden Vernunft gemäß ist. Sollten also innere Spannungen der oben erwähnten Art bei den Subjekten auftreten, so vermochten sie es zusehend sich kritisch jenen sozialen Bedingungen entgegenzustellen, welche sie als Auslöser dieser Spannungen identifizierten. Dieses durch die erkenntniskritische Entwicklung gelieferte Potenzial zu einer emanzipatorisch Kritischen Auseinandersetzung der Subjekte mit sozialen, sie in negativer Weise heteronom bestimmenden Bedingungen, kann durch Habermas als ein Ergebnis der Fortschritts hin zu einer Gemeinwohlorientierten Sozialität gedeutet werden. Immerhin wird den einzelnen Subjekten hierdurch anwachsend die Handhabe dazu geliefert, sich emanzipatorisch von sie zurichtenden sozialen Umständen befreien zu können.

Allerdings transportiert diese Entwicklung nicht bloß in einfacher Form Tendenzen eines teleologisch zu vermeinenden Fortschritts zum Gemeinwohl hin. Die von Habermas betrachtete Entwicklung weist vielmehr einen janusköpfigen oder ambivalenten Charakter auf. So ist beispielsweise die Etablierung des Positivismus in den Wissenschaften eine der Konsequenzen jener erkenntniskritischen Entwicklung. Der Positivismus bewahrt zwar in seinem Anspruch Verfahrensrationalität noch ein degeneriertes Quäntchen einer Gemeinwohlorientierung. Hingegen scheint sich der Positivismus jedoch von der Perspektive auf die gesunde Intersubjektivität in einer Weise abgewandt zu haben, welche es den Subjekten, sollte die von ihm vertretene Variante einer Weltzuwendung zur grundlegenden, die sozialen Strukturen bestimmenden werden, nicht mehr erlaubt, sich in der als natürlich und gesund aufgefassten Weise der Intersubjektivität in die Welt einzuleben. Gerade sein Primat der Theorie, welcher das Handeln der Subjekte von Kriterien einer von Vernunftansprüchen entbundenen formalen Rationalität abhängig macht, geleitet dazu, dass sich die Qualität intersubjektiver Koordinierungsformen nicht mehr an der existenziellen Güte der Intersubjektivität messen lassen kann, also an der Art und Weise wie es die Subjekte vermögen ein synthetisches Ganzes auszubilden, sondern nur noch an der Maßgabe instrumenteller Nützlichkeit und Effizienz. Insofern hierdurch Erkenntnis von den existenziellen Belangen des durch Habermas erforschten intersubjektiven Seins der Subjekte losgelöst wird, also ihre Weltbezüge und Orientierungen verunsichert werden, weil sie nicht mehr direkt in den kollektiven Konstituierungsprozessen von in Gemeinsamkeit stattfindenden Sinnsetzungsprozessen gründen oder sich von ihnen herleiten lassen, entsteht ein Zusammenhang des Sinnverlustes. Ferner werden die Subjekte, trotz des Anscheins ansteigender Rationalität, unfreier.<sup>493</sup> Dies gilt, weil eine formale Rationalität, welche von einem Vernunftanspruch vollkommen entbunden wurde, nicht mehr wirklich nach einer Legitimation durch kollektive Akzeptanz verlangen muss.

---

<sup>493</sup> Auf den genaueren Charakter der von Habermas als negativ empfundenen Entwicklungstendenz, von welcher der Positivismus einen Ausdrucksmoment darstellt, kann hier nicht eindringlicher eingegangen werden. Hier müssen leider die eben gelieferten Andeutungen ausreichen. In *Theorie des kommunikativen Handelns* findet man die These des sozialen Evolutionsprozesses, der zwar eine ansteigende Rationalisierung hervorruft, jedoch zugleich auch mit dem Phänomen des Sinn- und Freiheitsverlustes einhergeht, in umfassenderer Reflektiertheit vor [vgl. Habermas, Jürgen (1995). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1. Frankfurt am Main. S. 455-468].

Nach ihren Richtlinien sind kollektive Formen von Sinn stiftenden Weltbildern sowieso relativ, weil sie aufgrund von Vernunftansprüchen entstanden sind, die im Zuge der erkenntniskritischen Entwicklung als unhaltbar ausgewiesen wurden. Objektiv können folglich nur jene Verfahrensweisen sein, die unabhängig von allen subjektiven Mitmeinungen sind. Deswegen wenden sich alle gesellschaftlichen Instanzen und Institutionen, die für die Regelung des sozialen Miteinanders zuständig sind, von weltanschaulich sie anleitenden Begründungen ab, und beginnen damit in einer von der Lebenswelt unbeeindruckten Weise die Bedingungen des sozialen Miteinanders zu bestimmen. Indem hierdurch Strukturen entstehen, die von der tatsächlichen Seinsweise der intersubjektiven Lebenswelt abgehoben sind, generiert sich eine Seinssphäre systemischer Entitäten, die ihren eigenen formalen und verfahrensrationalen Gesetzen gehorchen. Insofern sie hierdurch wiederum eine Anonymität und Eigenständigkeit gegenüber den tatsächlichen existenziellen Bedingungen erhalten, beginnen sie damit die Strukturen des Sozialen zu determinieren, ohne dass sie dabei noch an das tatsächliche Leben der Subjekte Rückgekoppelt wären.<sup>494</sup>

Die erkenntniskritische Entwicklung führte jedoch in ihrer vollen Radikalität betrachtet weit über die Auffassungen des Positivismus hinaus, beziehungsweise entstand mit ihr eine Alternative zur szientistisch geprägten Weltbetrachtung. Hierbei liefert gerade die geisteswissenschaftliche Methodenreflexion Dilthey erste Anhaltspunkte dafür, um sich den Konsequenzen des beschriebenen globalen Paradigmenbruchs zuzuwenden und sich dem gesamten, mit ihm einhergehend sich aufdrängenden Fragehorizont anzunehmen. Diltheys Theorie stellt einen der ersten Versuche dafür dar, die theoretische Betrachtung des sozialen Geschehens auf das Fundament eines vollkommen neuen Paradigmas zu setzen, welches darüber hinaus noch verspricht, eine modulierte, im Einklang mit allen erkenntniskritischen Ergebnissen stehende Vernunftperspektive zu erhalten. Von ihm ausgehend zeigt sich, dass die eigentliche Besonderheit des Sozialen im schöpferisch intersubjektiven Potenzial besteht, welches die Subjekte dazu veranlasst, soziale Realität relational zu konstituieren und dass die Subjekte demzufolge hauptsächlich sich in einer selbstbezüglichen Sphäre befindend gesehen werden müssen. Nichts hat hierbei Bedeutung und Existenz für die Subjekte, was nicht im Zuge ihrer Intersubjektivität von ihnen in Wechselseitigkeit bestimmt und aus der Intersubjektivität heraus entstanden ist. Somit zeichnen Diltheys Überlegungen eine erste Bestimmung des Verhältnisses von den Subjekten zur sozialen Realität ab, wobei durch ihn auch die Möglichkeiten einer Antizipation geliefert wurden, die in Andeutung bringt, wo ein Vernunftbezug noch aufzufinden ist. Der Status der kollektiven Einlösung des in den Existenzweisen aller Subjekte tief eingegrabenen Vernunftinteresses kann sich aufgrund seiner Einsichten nicht mehr an der Wahrheitsqualität der kulturell sedimentierten Erkenntnis bemessen, sondern lediglich noch dem Grad des kollektiv erzeugten Gemeinwohls, welches auf eine umfassende und gesunde Synthese aller Existenzen der Subjekte im Kontext des Gemeinsamen hindeutet.

Allerdings besitzt Diltheys Betrachtungsweise des Sozialen Lebens auch einen blinden Fleck, der verschiedene Aspekte des Sozialen nicht befriedigend in Erscheinung treten lässt. Einerseits vermag er nicht zu thematisieren, wie sich dem Gemeinwohl widersetzende Widersprüche des sozialen auswirken, weswegen Habermas an die Überlegungen Freuds an-

---

<sup>494</sup> Vgl. zur These der Entkopplung von verfahrensrational angeleiteten Systemen von der Lebenswelt durch welche jedoch eine fast gänzliche Determination der Lebenswelt initiiert wird: Habermas, Jürgen (1995). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 2. Frankfurt am Main. S. 233-257.

knüpft.<sup>495</sup> Andererseits geht aus Diltheys Ansatz nicht befriedigend hervor, weswegen Sprachsysteme Effekte der kollektiven Konstitutionsdynamik sind, während welcher sich jene Sinnsysteme entwickelten, in denen dasjenige kollektiv getragen aufbewahrt wird, was für die Subjekte Welt bedeutet. Deswegen greift Habermas auf die Theorie Meads zurück.<sup>496</sup>

Beide Ergänzungen, in Zusammenschau und in Kombination mit den Erkenntnissen Diltheys betrachtet, können nun Aufschluss darüber geben, weswegen sich Habermas verstärkt der Behandlung von Sprache in seinen späteren Phasen zuwendet. Sie kann verkürzt gesagt als dasjenige Medium verstanden werden, in dem sich die Ergebnisse der intersubjektiven Abstimmungsprozesse, während denen die Subjekte in Reziprozität die soziale Realität konstituieren, sedimentieren. Somit ist sie Ausdruck aller kollektiv getragenen Bedeutungen, welche die Strukturen des dauerhaft Gemeinsamen auslegen. In sie gehen alle Werte, institutionalisierten Regeln und kollektiv getragenen Funktionen von Gegenständen mit ein, weil die Verständlichkeit von einzelnen in bestimmten sozialen Situationen geäußerten Worten, ganzen Sätzen, Aussagen über die Sachverhalte der Welt, Befehle, Bitten usw. davon abhängt, dass die in bestimmten sozialen Situationen geschehende kommunikative Verwendung von Worten, Sätzen usw. mit den kollektiv akzeptierten Sinnsystemen korreliert, durch die soziale Strukturen ihre Regelmäßigkeit erhalten. Sprache ist demnach auch dasjenige Medium, welches ermöglicht und dazu veranlassen kann über soziale Gegebenheiten kritisch zu reflektieren. Man kann mittels der Sprache, die an das bewusste Vorliegen des objektivierten Selbst- und Weltbezugs der Subjekte gebunden ist, sich Zugang zu jenen Momenten der sozialen Realität und ihren kulturellen Begründungen verschaffen, die einen in seiner Seinsweise negativ zu beeinflussen wirken. Es ist einem somit auch möglich, potenzielle Kritik an den Organisationsformen des Sozialen zu formulieren und die Einnahme eines Modus der Kommunikation einzufordern, in dem über die Angemessenheit von das soziale Miteinander organisierenden Werten und Regeln verhandelt wird, indem die Begründungen in wechselseitiger Intersubjektivität kommunikativ abgerufen werden, welche die sozialen Reglementierungen als Notwendigkeiten erscheinen lassen. Diese Notwendigkeiten können mittels der Sprache kommunikativ hinterfragt und gegebenenfalls, sollten ihre Begründungen einer intersubjektiven Prüfung nicht standhalten, auch kommunikativ Alternativen ausgehandelt werden. Würde es nun tatsächlich zu einer veränderten Organisation sozialen Miteinanders kommen, weil das soziale Miteinander anleitende Werte und Regeln einer intersubjektiv kommunikativen Prüfung bezüglich ihrer begründeten Notwendigkeit nicht standhalten, so würden hiermit einhergehend die Voraussetzungen der sozialen Interaktion ebenfalls verändert werden. Sprachliche Kommunikation ist folglich ein eminenter Einflussfaktor für die Konstitutionsprozesse intersubjektiver Koordination. Sie bedeutet ein mögliches Verständigungsmedium dafür, um über die Gestaltbedingungen des sozialen Miteinanders und den damit verschränkten Sinnstrukturen verhandeln zu können. Wahrscheinlich stellt sie sogar das Hauptsächliche Medium dar, welches solche Korrekturen des sozialen Miteinanders in weitestgehender Gewaltlosigkeit ermöglicht.

An den zuvor getätigten Kommentaren kann zumindest abgelesen werden, dass wohl auch die Strukturen, denen das Sprachgeschehen gehorcht, dadurch bedingt werden, von welcher Beschaffenheit die Strukturen des sozial Gemeinsamen sind. Immerhin schreiben sich in

---

<sup>495</sup> Vgl. hierzu Fußnote Nr. 182.

<sup>496</sup> Vgl. hierzu Fußnote Nr. 183.



das Sprachgeschehen ja auch alle sozialen Bedingungen eines bestimmten Kulturzusammenhangs mit ein. Nun scheint es dem entgegen so zu sein, dass der globale Paradigmenbruch, auf den Habermas erschöpfend zu reagieren scheint, auch im Kontext der Sprachtheorie die Entstehung theoretischer Positionen fördert, welche eine Anschlussfähigkeit für die in Diltheys Ansatz bemerkbare Vorstellung gesunder Intersubjektivität besitzen.<sup>497</sup> Insbesondere der Ansatz Austins ist hierbei für Habermas von großem Interesse. Er transportiert in den Augen von Habermas Überlegungen, die es auf der Ebene kommunikationstheoretischer Reflexionen erlauben, sich eine ideale Form intersubjektiver Kommunikation imaginieren zu können, in welcher alle Voraussetzungen dafür gegeben sind, um sich in gesunder Weise intersubjektiv darüber zu verständigen, wie Strukturen sozialer Realität beschaffen sein müssen, so dass ihnen kollektive Akzeptanz entgegengebracht werden kann. Hierbei geht es Habermas gerade darum, dass aus dem sprachtheoretischen Ansatz von Austin abgeleitet werden kann, was für die soziale Realität betreffende Geltungsansprüche von Subjekten innerhalb der Kommunikation potenziell erhoben werden können, um sich selbst und andere danach zu befragen, ob die soziale Situation, in der sie sich befinden, Reglementierungen folgt, die allgemein von allen akzeptiert werden können.<sup>498</sup> Auch hierauf kann leider nicht genauer eingegangen werden, so dass diese Andeutungen hier ausreichen müssen.

#### 4. Foucault und Habermas als Vertreter soziologischer Erkenntnisperspektiven und ihre Bedeutung für eine Einschätzung der soziologischen Multiparadigmatik

In Ansehung der hier geleisteten Beschäftigungen mit Foucault und Habermas scheint offensichtlich zu sein, dass beide Theoretiker vermittels ihrer historischen Betrachtungen eine Sensibilität für gesamtkulturelle Umbrüche besitzen, die den Wandel von Vernunft und allgemeiner mit Erkenntnis verbundenen Rationalitätsvorstellungen indizieren, wobei sie mit diesen auch unterschiedliche Wirkungen auf sozialkonstitutive Prozesse verbunden sehen und hiermit einhergehend eigene affirmierende oder negierende Urteile bezüglich bestimmter Erkenntnisvarianten bilden. Es muss nun jedoch noch insbesondere genauer dargestellt werden, wie sich Habermas und Foucault in dem komplexen Problemhorizont situiert positionieren, der vermeintlicher Weise durch die hier interessierenden, paradigmatischen Verschiebungen an theoretischer Relevanz gewann, welche für sozialtheoretische und philosophische Anschauungsformen neueren Datums als ausschlaggebend angesehen werden und Sozialtheorien

---

<sup>497</sup> So betrachtet Habermas beispielsweise eine Entwicklung der Sprachtheorie, die mit der beschriebenen philosophischer Konzepte einherzugehen scheint. Hierbei wirken gerade die von Performanztheorien überwundenen Konzepte formalanalytischer Sprachtheorie so, als seien sie Effekte der kulturellen Hinwendung zur Verfahrensrationalität. Die performanztheoretischen Ansätze scheinen von Habermas hingegen so aufgefasst zu werden, als stellten sie Möglichkeiten dar, mittels derer man auch sprachtheoretisch an die von ihm eingenommene Perspektive eines modulierten und eher gesellschaftstheoretisch formulierten Vernunftanspruches anknüpfen kann. Vgl. zur von Habermas begutachteten Entwicklung der Sprachtheorie: Habermas, Jürgen (1995). *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main. S. 11-127.

<sup>498</sup> Vgl. zur Habermasschen Auseinandersetzung mit Austin: Habermas, Jürgen (1995). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1. Frankfurt am Main. S. 385-440.

epistemologisierten (bzw. erkenntnistheoretische Positionen soziologisierten). Zum Zweck eines solchen Belegs kann man z.B. prüfen, ob man begründet behaupten könnte, Habermas und Foucault hätten Gesellschaftstheorien ausgearbeitet, die sowohl performanztheoretisch als auch sozialtheoretisch relational sind. Mit den abschließenden Teilen des ersten und zweiten Hauptteils wurde ja plausibilisiert, dass die Vermittlung von Ansätzen des sozialtheoretischen Subjektivismus und Objektivismus in relationalen Perspektiven epistemologische Relevanz insofern besitzen, als sie z.B. Subjektvorstellungen der Philosophie revisionieren, an welche erkenntnistheoretische Rationalitätsvorstellungen gebunden waren. Mit dem Teil über Performanztheorien des zweiten Hauptteils wurde plausibel gemacht, dass diese philosophische Richtung in die Bildung sozialtheoretischer Positionen führt, die selbst schon relational angelegt sind. Insofern die sprachanalytisch formallogische Rationalitätsauffassung eine letzte Bastion szientistischer Legitimationsrückhalte bedeutet, kann man unter ihrer Auflösung, welche die Performanztheorien darstellen, eine radikale Transformation der Erkenntniskonfiguration verstehen, wenn sie mit den Verschiebungen der anderen Seite in Verbindung gebracht wird. Auslegungen, welche dann die hierdurch bewirkten Veränderungen für sozialtheoretische Erkenntnisauffassungen neuerer Sozialtheorien betreffen, insofern hiermit durchgreifende Konsequenzen für die Erkenntniskonfiguration erzeugt werden, folgen abschließend. Ferner auch Kommentare darüber, welche Rolle diese, nach Auffassung des Autors, für eine Beurteilung der soziologischen Multiparadigmatik spielen.

Für Foucault wirkt eindeutig zu gelten, dass seine Theorie performanztheoretisch ist.<sup>499</sup> Seine gesamte Diskurstheorie beschäftigt sich mit dem Problem, wie das transsubjektive Sprachgeschehen die Strukturen sozialer Realität konstituiert und determiniert. Hierbei muten die Konsequenzen seiner Theorie so an, als müsste man von ihnen ausgehend den Diskursen, aufgrund ihrer autopoetischen Dynamik, ein dermaßen abgehobenes und systemisches Eigenleben unterstellen, sodass ein wenigstens in Spuren lokalisierbares Autonomiepotenzial der Subjekte unvorstellbar zu sein wirkt. Augenfällig ist seine gesamte Theorie hierbei von einer strukturalistischen Radikalität durchzogen, die das Subjekt zum fast gänzlichen Reflex von es determinierenden Exterioritäten werden lässt. Dies gilt bei genauerer Betrachtung allerdings nur annähernd. Gerade seine Form der Vernunftkritik scheint dem Subjekt im letzten Augenblick noch Möglichkeiten für Spielräume der Selbstbestimmtheit zu liefern. Seine Vernunftkritik verfährt hierbei nämlich dermaßen radikal, dass sie selbst den in Formen von „Quasi-Transzendentalien“ auftretenden strukturalistischen Konzepten das recht aberkennt, etwas letztlich Wahres über die menschliche Seinsweise aussagen zu können. Für Foucault besitzen selbst radikal strukturalistische Ansätze noch einen Vernunftanspruch, weil sie, obwohl sie die Bedingtheit des Menschen zu denken vermögen, dennoch glauben, sich theoretisch über diese Bedingtheit hinwegsetzen zu können und daraufhin etwas vom Außen unbeeinträchtigt Wahres am permanent beeinträchtigenden Außen erkennen zu können. Bezüg-

---

<sup>499</sup> Man muss hier allerdings korrigierend hinzufügen, dass diese Tendenz eher nicht durch einen direkten Bezug z.B. auf Austin geschah, sondern da sich unter dem Einfluss der strukturalistischen Linguistik Saussures und in vermittelnder Verarbeitung phänomenologischer Philosophie im Zusammenhang der neueren französischen Philosophie ähnliche Konsequenzen ergaben, wie sie aus der sprechakttheoretischen Strömung gezogen werden können. Jedoch gibt die Wirkung des Strukturalismus eher eine Richtung vor, die einer Vorstellung der Determination von Subjekten durch transsubjektive Strukturbedingungen des Sozialen Relevanz gibt, der dann auch die Überlegungen Foucaults mehr zu folgen scheinen, was zu seinem eher sozialtheoretisch objektivistischen Bias führt. Dem konnte hier nicht weiter nachgegangen werden. Vgl. zum Einfluss des Strukturalismus z.B.: Hügli, Anton/ Lübcke, Poul (1994). *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Bd.1. Hamburg. S. 515-537.

lich Foucault ist zu konstatieren, dass er glaubt, die durchdringend determinierende Kraft von Sprachsystemen und der Umstände des sozialen Außen überhaupt entwickle sich, weil ihr vollkommen zufälliges Zustandekommen nicht erkannt wird. Immer bildet sich für die Subjekte, einhergehend mit den Formierungsprozessen sprachlicher und allgemein sozialer Systeme, ebenso die Illusion aus, sie seien rational und ihr Wissen, ihre Sprachstile und die Formen sozialer Organisation wären der Vernunft gehorchende, notwendige Ergebnisse. Diesen Fiktionen trotzend, vermag man über die von Foucault geleisteten Betrachtungen derjenigen Prozesse, über die hinweg sich soziale Formationen generieren, allen möglichen Varianten des Vernunftanspruches Revokationen entgegenzusetzen. Aufgrund der hiermit an die Hand gereichten Mittel dazu, die Relativität aller festen Strukturen des Außen und ihrer Legitimationen zu erkennen, ist man verfasst, sich von den Heteronomien zu lösen. Hierdurch deuten sich zumindest Spielräume an, in denen ein eigener Ausdruck Platz finden kann, ohne vollständig durch äußere Umstände präformiert zu werden.

Es deutet sich somit, wenn auch nur in Spuren an, dass Foucault meint, das Subjekt würde potenziell die Fähigkeit besitzen, autonom sein zu können. Diese Spielräume hat es sich allerdings hart zu erkämpfen, insofern es sich gegen die es bedingenden Einflüsse zur Wehr setzen und somit Stück für Stück befreien muss. Die Einstellung Foucaults ist aufgrund dessen zwar noch eine strukturalistische, jedoch eher eine gemäßigte poststrukturalistische, da die das Subjekt determinierenden Strukturen keine sind, die von der Art und Weise, wie das Subjekt mit ihnen umgeht, vollkommen unabhängig wären. Das zeigt sich beispielsweise auch daran, dass Sprachsysteme, aus der Perspektive Foucaults heraus, an das Denken und Sein der Subjekte als ihre notwendigen Existenzvoraussetzungen gebunden sind. Verändert sich das Denken der Subjekte, so verändert sich auch die Sprache. Sprache ist hier keine von der Seinsweise der Subjekte und ihren Praktiken substanziell vollkommen abgehobene Entität. Sie ist vielmehr emergenter und somit auch systemisch auf die Subjekte wirkender Effekt des Wechselspiels zwischen den Subjekten; ihnen und den Strukturen die sie erzeugen und durch die sie erzeugt werden. Hiermit ist also das relationale Denken Foucaults ausgewiesen. Die Subjekte sind auch hier weder vollkommen Autonom noch potenziell immer vollständig determiniert. Es können sich Andeutungen finden lassen, die auf die Möglichkeit einer moderaten Freiheit der Subjekte hindeuten.

Das die Theorie von Habermas sowohl von sozialtheoretisch relationalen als auch performanztheoretischen Gedanken durchzogen ist, belegen seine vorwiegend zustimmenden Beschäftigungen mit Dilthey, Mead und Austin, weswegen hierauf nicht weiter eingegangen werden muss. Die von Habermas rezipierten Ansätze dieser Theoretiker versetzen ihn in die Lage, umfangreich darüber aufzuklären, unter welchen Bedingungen intersubjektive Koordinationsprozesse – das Folgende muss auch durch einen gesunden Zustand kommunikativen Handelns vermittelt vorgestellt werden – dazu geleiten können, eine unversehrte und gemeinwohlorientierte Verfahrensweise der in Gemeinsamkeit verlaufenden Konstitution sozialer Realität zu bewirken. Das zentrale Interesse solch einer Aufklärung rechtfertigt sich für Habermas kraft seiner Begründung des modulierten Vernunftanspruches, welchen er aus einer Verdichtung aller Konsequenzen der erkenntniskritischen Entwicklung neu formieren zu können glaubt. Habermas scheint hierbei anzunehmen, dass die Ereignisse, welche zu der Möglichkeit einer Formulierung des neuen Vernunftanspruches sozialhistorisch geleiteten, wenigstens zum Teil einem vernünftig verlaufenden Fortschritt des menschlichen Miteinander ge-

schuldet sind, während dem kommunikativ zusehends ungerechtfertigte Strukturmomente der sozialen Realität, welche das Sein der Subjekte heteronom bestimmten, beseitigt wurden, bzw. die Möglichkeiten und Einsichten dazu, um dies zu können, bereitet wurden. Es wirkt ferner so, als erkenne Habermas in der Geschichte sozialer Evolution das Wirken eines Emanzipationsprozesses vorliegen, der die Subjekte und die sozialen Strukturen zusehend dazu in den Stand versetzt, die Voraussetzungen für eine gemeinwohlorientierte und somit vernünftige Intersubjektivität zu gewährleisten. Dies gilt auch, obschon Habermas die Ambivalenz der historischen Entwicklung sehr wohl sieht, welche über ihre zur Verfahrensrationallität hinführenden Rationalisierungsprozesse hinweg zugleich flächendeckende Effekte des Sinn- und Freiheitsverlustes bewirkte und die Entkopplung beispielsweise des Wirtschaftssystems von der Lebenswelt nach sich zog. Doch gerade, weil er solche Entwicklungen von seinem Vernunftstandpunkt kritisieren und auch nachweisen kann, dass die epistemologischen Ansichten, durch welche diese Entwicklungen initiiert worden zu sein scheinen, defizitär sind, kann er zumindest die begründete Hoffnung hegen, die Subjekte könnten es vermögen, Einsicht in die notwendige und das Gemeinwohl fördernde Überwindung dieser Verhältnisse im Kontext verständigungsorientierter und emanzipatorischer Kommunikation zu erringen.

Hieran zeigt sich, dass Habermas, trotz all seines Wissens über die Determiniertheit des Subjektes durch das soziale Außen, einen eher rationalistischen Standpunkt vertritt. Es handelt sich hierbei zwar um eine moderat rationalistische Position, weil sie durch vielfältige in Richtung des Strukturalismus gehende Gedanken ergänzt wird, jedoch bleibt seine Grundtendenz rationalistisch, insofern er die historische Entwicklung mehr als Ausdruck eines Emanzipationsprozesses deutet, mit dem einhergehend sich die Subjekte zusehends die Bedingungen dazu verschaffen können, in den Modus gemeinwohlorientierter Intersubjektivität einzutreten, vorausgesetzt jene durch die erkenntniskritische Entwicklung bereitgestellten Konsequenzen werden in ihrer Radikalität dazu verwendet, um die gegebenen Verhältnisse der Dominanz entkoppelter Systeme zu überwinden.

Man hat es also in Ansehung der Ansätze von Foucault und Habermas mit welchen zu tun, von denen es beide vermochten, aufgrund ihrer umfassenden historischen Aufmerksamkeit, eine Sensibilität für den komplexen, durch den globalen Bruch ausgelösten Fragehorizont zu entwickeln, beziehungsweise ist diese Sensibilität wahrscheinlich schon eine Konsequenz des Bruchs, was hier jedoch nicht weiter interessieren soll. Sowohl Foucault als auch Habermas beschäftigten sich eindringlich mit Aspekten der zwischen Subjekt, Sprache und sozialer Realität bestehenden triadischen Konstellation, wobei sie versuchten den Status jedes ihrer Elemente im Rahmen ihrer jeweiligen Theorieperspektiven zu bestimmen. Hierbei entstanden Konzepte, von denen beide weder radikal strukturalistisch noch erkenntniskritisch unaufgeklärt rationalistisch sind. Sie beziehen vielmehr entgegen gesetzte Plätze in einer Art von Kontinuum, welches sich zwischen den Möglichkeiten aufspannt eine in Tendenz eher rationalistische oder eher strukturalistische Position beziehen zu können. Für beide Varianten liegen umfangreiche und nicht einfach ignorierbare Begründungen vor, die es gegeneinander abzuwägen gilt. Hierbei bezieht Foucault die mehr strukturalistische Position, welche zumindest Spuren möglichen Autonomiepotenzials vermeinen lässt. Habermas bezieht eine eher rationalistische Position, die zumindest zu Überlegungen darüber anregt, welche die Möglichkeit betreffen, dass in der sozialen Evolution eine Vernunftwirkung vernommen werden kann, die durch einen den Subjekten selbst gegebenen natürlichen Vernunftbezug vorangetrieben

wird. Zugleich verkennt Habermas jedoch das Vorliegen sozialstruktureller Beeinträchtigungen nicht, welche dieser von ihm vermeinten Vernunfttendenz entgegen wirken, weswegen seine Perspektive auch lediglich als moderat rationalistische bezeichnet werden kann. Für beide liegt ein erstrebenswerter Zustand jedoch nicht in den sozialstrukturellen Bedingungen von Verfahrensweisen mit Subjekten wie auch zwischen ihnen, welche durch Wirkungen dominant gewordener Zweckrationalität erzeugt werden und welche daraufhin Subjekte in durch diese Zustände reproduzierender Weise erzeugen. Beide suchen für diese vermeinte Misere nach jeweiligen Auswegen, die in variierten Formen unmittelbar der Praxis im Umgang mit kulturell akkumuliertem Wissen, mit sich selbst und Mitmenschen liegen; nicht direkt in solchen primär formal justierter Rationalitätsorientierung, was mit der Umstrukturierung der Erkenntnisconfigurationen zu tun hat, worauf gleich eingegangen wird. Da für Foucault, aufgrund seiner relationalen Theorieanlagen, Subjekte primär vollkommen plastisch sind, liegen Freiheitsmomente in, so gut es geht, selbstverfügbaren Selbstgestaltung. Da für ihn jedoch aufgrund seines stark strukturalistisch geprägten Denkens des Sozialen repressive Strukturen stärker transsubjektive Erzeugungsgewalt über Subjekte üben, und diese Strukturen sich iterieren und reproduzieren, indem denjenigen Wissensformen und Wissensproduktionsformen Vernunft- und Rationalitätsgeltung zugesprochen wird, über welche sie sich überhaupt konstituierten, können Freiheitsspielräume nur in Formen des kritischen Ausweises liegen, dass sie die Vernunft- und Rationalitätsgeltung letztlich nicht besitzen, die sie beanspruchen, und daraufhin auch die Strukturen, in denen ihnen gehorchendes Wissen produziert wird, dies nicht tun. Letztlich gilt jedoch für Foucault, dass jedes Wissen über Soziales, welches Wahrheits- und Rationalitätsanspruch erhebt und daraufhin das Soziale selbst zu gestalten beginnt, subjektive Freiheitsspielräume anderer, welche dieses Wissen nicht selbst setzen, einschränken muss. Wissen und dessen Produktionsweisen, welche Soziales im Sinne bestimmter Positionen und Blickwinkel im Sozialen und auf das Soziale organisieren, erzeugen gerade diejenigen Strukturen, in denen ein Subjekt keine Spielräume mehr besitzt und dies umso mehr, als Zweckrationales Wissen über die Gestalt- und Steuerbarkeit des Sozialen zunimmt und zum Einsatz gebracht wird. In paradoxer Wendung muss daraufhin ein in ethischer Hinsicht rationaler und auf Soziales bezogener praktischer Umgang mit Wissensproduktion darin gesucht werden, kritisch letzte Legitimationsansprüche von auf Soziales angewendeten Wissensgehalten und ihren Produktionsformen zu irritieren. Konstruktives Wissen kann in dieser Hinsicht nur destruktiv sein, insofern es Subjekten Emanzipationsspielräume der Selbstbestimmung verschafft. Dies kann nur zu einer praktischen Form der Wissensgenese führen, die sozialtechnologisch unbrauchbar sein muss, bzw. für Andersartigkeiten offen bleiben muss und sich selbst Transgressionsräume seiner Selbstvariation sucht.

Habermas hingegen sucht einen ähnlichen Zielpunkt sozialer Wissensgenese über Soziales, wie er erreicht wäre, wenn sich viele eine Aufgeschlossenheit im Sinne Foucaults aneignen würden, von der anderen Seite her – so sieht es zumindest der Autor. Aufgrund seiner durch dialektisches und hermeneutisches Denken geprägten Auffassung, sieht er die Möglichkeit, dass kollektive Erkenntnisprozesse darauf aufgebaut werden könnten, dass sich Subjekte, im Rahmen wechselseitigen Verstehens, Formen gemeinschaftlicher Situationsinterpretation öffnen können und dabei in Reziprozität erzeugte Ergebnisse herstellen. Hierfür ist es allerdings notwendig, dass sich jedes Subjekt der Andersartigkeit der Perspektive eines alter egos aufgeschlossen gegenüber verhalten, um in gemeinsamer Vermittlung der Perspektiven ein

gemeinschaftlich tragbares Ergebnis zu erzielen. In gewisser Weise ist die Aufgeschlossenheit zugleich Voraussetzung und Ergebnis vernünftig geführter Diskurse, insofern man nur im Versuch Fremdes zu verstehen, es auch in seinem Eigenrecht akzeptieren lernen kann und dadurch von seinen eigenen Standpunkten loszulassen in der Lage ist. Ist dies in Wechselseitigkeit gegeben und ermöglicht, wird Wissensgenese und Entscheidungsfindung kollektiv und in einem praktischen Sinne vernünftig, da Soziales kollektiv und kollektivverträglich erzeugt wird. Das sind natürlich unfassbar unterkomplexe Darstellungen der Intentionen von Habermas und Foucault, die, um diese Einschätzungen richtig und gründlich zu belegen, zahlreiche Theorieelemente beider Theorien, die hier ausbleiben mussten, noch verarbeiten und in ihren jeweiligen Theoriezusammenhängen und ihren Themen auslegen müssten, wozu hier nicht der Platz war. Im Kern treffen sie jedoch, so glaubt der Autor, zu. Was anhand dieser Kommentare jedoch ersichtlich geworden sein sollte ist, dass mit diesen beiden Theorien einhergehend eine wie auch immer verstehbare Rationalitätsgeltung nicht mehr so verstanden werden kann, dass sie in Anbetracht der von ihnen akzentuierten Wirkungen sozialer Zusammenhänge und der Soziales in konstituierender Weise betreffenden Erkenntnis nicht mehr rein formal gefasst werden kann. Sie hängt im weitesten Sinne bei beiden mit einem ethisch praktischem Verantwortungsgefühl für die negativen Wirkungen von auf Soziale angewendeten und im Sozialen wirkenden Wissens und der sozialpraktischen Form seiner Produktionsweisen zusammen. Zumindest bei diesen Theorievarianten steckt in der Soziologisierung der Erkenntnisfrage auch die Rückgewinnung der praktischen Komponente der Vernunftorientierung, auch wenn sich das bei Foucault nur sehr verhalten zeigt. Wie kommt es hierzu?

Dies ist im Zusammenhang der bis jetzt gelieferten Darstellungen bezüglich der relationalistischen Komponente so zu verstehen, dass von der Seite sozialtheoretischen Denkens ausgehend angenommen werden kann, dass in Formen der sozialtheoretischen, Subjektivismus und Objektivismus miteinander vermittelnden Leistungen relationaler Konzepte der Soziologie (wie man sie auch bei Bourdieu, Giddens und Joas finden kann) ein Verhältnis zwischen den auch epistemologisch bedeutsamen Größen Subjekt und soziale Realität (bezogen auf die Soziologie) hergestellt wird, welches ihnen konstitutionstheoretische Gleichrangigkeit in der theoretischen Auffassungsweise verleiht und hierdurch variierte epistemologische Konsequenzen erzeugt. Es gibt im Kontext ihrer theoretischen Anlagen also keine Möglichkeiten mehr, Subjekte oder sozialstrukturelle Dynamiken noch in einer Weise deuten zu können, welche die primären Prinzipien von Gesetzmäßigkeiten des Sozialen nur von einer dieser Seiten herkommend auslegen könnten. Gesetzmäßigkeiten müssen sodann im relationierten Verhältnis einer zwischen beiden Seiten bestehenden, reziproken Konstitutionsdynamik sozialer Zustände gedeutet werden. Dies bedeutet wiederum, dass keines dieser Elemente als originär in seiner Seinsweise nach wirklich wesenhaften, strukturell und funktional disponierten Gesetzmäßigkeiten verfahren vorgestellt werden kann. Gesetzmäßigkeiten ergeben sich eher aus Strukturkonstitutionsweisen wechselseitig aufeinander einwirkender, strukturzeugender Effekte. Sozialtheoretisch formulierbare Gesetzmäßigkeiten müssen daraufhin die Dynamiken fassen können, welche Ergebnisse der Strukturbildung auf beiden Seiten, in Kontexten ihres wechselseitigen Aufeinandereinkommens, fassen können. Subjekte werden daraufhin dezentral strukturiert, an sich plastisch aber dennoch nicht als potenziell vollkommen determiniert konzipiert; soziale Strukturgegebenheiten werden hingegen zwar als soziale Akteure determinierend und dadurch sich selbst reproduzierend konzipiert aber nicht

als durch Subjekte unveränderbar prozessierend. In synchroner Sichtweise auf konkrete soziale Formationen kann man, nimmt man diese Perspektive ein, zwar entweder, in soziologisch mehr objektivistischer Ladung, allgemein strukturbedingte Gesetzmäßigkeiten systemisch funktionalen Charakters erklärend feststellen, die formationsbezogen wirken, oder, dann in stärker subjektivistischer Konzentration, rational problemorientierte Umgangsweisen mit strukturell bedingten Situationsanforderungen des Akteurshandelns, welche von sinninterpretativen Leistungen der Akteure abhängen und für bestimmte Gruppen oder Gemeinschaften verhältnismäßig einheitliche Deutungssysteme von Situationsgegebenheiten des Sozialen erzeugen können, über die sie sich rational auf soziale Phänomene einstellen; nur sowohl aus diachroner wie auch komparatistisch auf gleichzeitige Pluralitätsverhältnisse bezogener Perspektive gesehen, löst sich generalisierbare Einheitlichkeit von theoretischen Annahmen über nomologisch fassbare Konstanten des Sozialen generell eher auf, bzw. ändert sich deren Charakter. Dem muss Sozialtheorie auf abstraktester Ebene einer Vermittlung zwischen Subjektivismus und Objektivismus Rechnung tragen, was jedoch dennoch in mehr objektivistischer oder subjektivistischer Weise geschehen kann. Objektivistisch kann man stärker die Variabilität sozialstruktureller Determinations- und Reproduktionseffekte in den Vordergrund stellen, die jedoch immer wieder potentiell durch ereignishaft, akteursgewirkte Interventionen moduliert werden können (Foucault, Bourdieu), dabei aber immer wieder neue Strukturformierungen generieren, die anderen Subjekten zur Voraussetzung ihrer heteronomen Bestimmtheit werden können; bzw. kann Intervention nur unter strukturell schon bedingten Möglichkeitspielräumen wirksam werden. In stärker subjektivistischer Variante befindlich, kann man die potenziellen Vermögen und Möglichkeiten der Akteure zur Gestaltung akzentuieren (Habermas, Joas). Dies bleibt jedoch an intersubjektive Prozesse gebunden, in denen unterschiedliche Sinnauslegungen unterschiedliche Strukturzwänge erzeugen können, werden partikuläre Ansprüche und Formen zur Gestaltung des Sozialen dominant.

Epistemologische Konnotationen hat eine in die Richtung der Vermittlung zwischen soziologischem Objektivismus und Subjektivismus gehende Auffassungsweise nun insofern, da Akteuren keine Rationalität (im szientistischen Sinne) mehr unterstellt werden kann, die von den Wechselwirkungseffekten zwischen Subjekten und den sie dezentrierenden Struktur-determinationen und strukturmodifizierenden Gestaltungsvermögen unabhängig wäre. Dies geht weder von der sozialtheoretisch so gefassten Subjektseite aus, noch von derjenigen der Welt (bzw. sozialtheoretisch: soziale Realität). Ein szientistisches Rationalitätskonzept der Erkenntnis benötigt zwei Momente der Relationierung von Subjekt und Welt; nämlich einerseits, dass Subjekte in der Weise rationale Erfahrungsrepräsentationen von Weltgehalten bilden würden, wie sie z.B. Kant spezifizierte, was jedoch eine kausalwissenschaftliche Auslegungweise des Sozialen nahelegen würde, die keine wechselseitigen Konstitutionsbeziehungen zwischen Struktur und Subjekt zulässt. Von hieraus müssen die Subjekte entweder autonom sein oder Prozesse im Sozialen objektivistisch im Sinne einer strukturfunktionalistischen Auslegung gedacht werden, wodurch im letzten Falle Determination absolut vorgestellt werden müsste. Zum anderen muss man annehmen, dass der rationale und logische Aufbau von Theorien über Weltgehalte, damit man ihnen Wahrheitsfähigkeit zusprechen kann, den Prinzipien des Strukturformaufbaus der Weltgehalte, zumindest im abstrakten Sinne, strukturkomolog wäre, wie es bei dem Teil über Frege angedeutet wurde (beides ist bei ihm jedoch in der Transzendentalität des reinen Denkens im Modus der Logizität einer Idealspra-

che vermittelt aufgehoben). Beides zusammengenommen erzeugt jedoch wiederum ein quasi-korrespondenztheoretisches Modell, welches einer Wirklichkeitsauffassung aristotelischer Prägung gar nicht mehr so fern steht. Auf das Soziale bezogen muss man dann entweder sagen, dass soziale Prozesse gar nicht kausalwissenschaftlich analysiert werden könnten, weil sie ja zwischen autonomen und rationalen Akteuren ablaufen müssten, oder es sich nicht eigentlich um wirklich rationale und autonome Akteure handeln kann, weil sie ja gerade durch kausale Gesetzmäßigkeiten des Sozialen determiniert sein müssten. Diese epistemische Antinomie, die sich zeigt, wenn Soziales zu einem wissenschaftlichen Gegenstand wird, wird durch relationale Konzepte, bezüglich der Gegenstandsart spezifisch sozialer Phänomene, in gewisser Weise aufgehoben, weil sie bei ihnen als sozialkonstruierte Realitätskomponenten gelten müssen, die kontingente Determinationen auf Subjekte wirken, diese in ihnen und auf sie bezogen jedoch teilrational agieren können, insofern sie in ihnen keine vollkommene Autonomie besitzen können, sondern auch Produkte dezentrierender Daseinsformen sind. Der eigentliche Punkt ist jedoch, dass man sich, da man sich das Soziale nicht selbst als objektiven Kausalzusammenhang vorstellen kann, möchte man sich szientistisch Rationalität zuschreiben wollen, die rationale Bezüglichkeit sozialer Akteure auf soziale Phänomene selbst eigentlich nur als kulturelles Sinnstiftungsereignis und nicht als rationales Erkenntnisergebnis über die gesetzhaften Strukturen und Dynamiken vorstellen kann, die im Sozialen universal ablaufen sollen. Rationale, auf den Gegenstand des Sozialen bezogene und gleichzeitig szientistisch erklären wollende, Erkenntnis muss sozialtheoretisch entweder auf objektivistische Auslöschung der Annahme eines Rationalitätsvermögens sozialer Akteure hinauslaufen oder darauf, dass das Soziale keinen vollkommen kausalwissenschaftlich erklärbaren Sachverhalt darstellt. Das muss aber wiederum bedeuten, dass ein wissenschaftlicher Umgang mit sozialen Phänomenen, welcher sie im Modus szientistischer Rationalitäts- und Erkenntnis Konfiguration zu verarbeiten versucht, aus sozialtheoretischer Perspektive letztlich nur auf der Basis einer fiktiv sinnhaften Konstruktion des Sozialen als kausalwissenschaftlich zu behandelnden Gegenstand geschehen kann, die dem Sozialen rational erkennbare Ordnungszustände unterstellt, was aber wiederum bedeuten muss, dass sie kausalwissenschaftlich erklärt werden können müssen, was dann wiederum zum Determinismus führt. Letztlich steckt hierin eine Paradoxie, wenn szientistische Rationalitätsvorstellungen auf das Soziale als Gegenstand bezogen werden, die jedoch durch die Aufhebung der Dichotomie subjektivistischer und objektivistischer Ansichten der Soziologie in relationalen Konzepten durch Gleichschaltung der theoretischen Bedeutung von Subjekt und sozialer Realität aufgebrochen wird. Es kann dann allerdings auch keine Rationalität geben, die unabhängig von den Strukturierungsformen sozialer Zustände wäre; bzw. kann die szientistische Rationalität und eine Einrichtung des Sozialen nach ihren Maßgaben als Effekt einer bestimmten struktur- und kulturbedingten Konfiguration der Selbsterzeugung sozialer Realität verstanden werden. Hierdurch wird sie jedoch relativ, bezogen auf einen bestimmten, historisch durchaus kontingenten Zustand des Sozialen.

Jedoch gibt es eben noch eine weitere Fixationsgröße, über welche szientistische Rationalitätsvorstellungen von Erkenntnis in bestimmter Weise festgelegt sind und die im Kontext des Denkens moderner Sozialtheorien an vielen Stellen aufgegeben wird: Idealsprachliche Analyse als transzendente Instanz der Identifikation von Rationalitätskriterien im formalanalytischen Sinne verstanden. Es wurde schon dargestellt, dass diese Variante der Analyse latente korrespondenztheorieartige Konnotationen transportiert, die letztlich zu ähnlichen



Komplikationen für die soziologische Gegenstandsauffassung geleiten, wie die zuvor angesprochene szientistische Unterstellung von Rationalität im Kantschen Sinne, bzw. ist die formalanalytische Bestimmung logisch ausgewiesener Rationalitätskriterien, neben der Unterstellung rationaler Akteure, ein zentrales Element der Legitimation wissenschaftlicher Rationalitätsstandards, gerade dann, wenn es um die Konstruktionsweise von Theorien gehen sollte. Vielleicht müsste man auch sagen, dass vermeint wird, eine Orientierung an diesen Kriterien zur Theoriekonstruktion, in Verbindung mit einer Realitätskonzentration der Erfahrung, würde rationale Akteure in idealer Weise erzeugen, welche optimale Erkenntnisleistungen erbringen. Nur, wie schon zuvor angesprochen wurde, dies erzeugt, wenn auf diese Weise Wissen über den Menschen und das Soziale gewonnen werden soll, Widersprüche für eine Selbstzuschreibung von Rationalität bei den Wissenschaftlern. Mit den performanztheoretischen Orientierungen in der Sprachphilosophie wurde nun auf sozialkonstitutive Momente des aktiven, nicht nur konstativen Sprachgebrauchs aufmerksam gemacht, welche es generell fragwürdig erscheinen lassen – zumindest dann, wenn es um Wissensergebnisse geht, die das Soziale betreffen –, dass es weder Anwendungsformen von Sprache geben könnte, die keinen sozialkonstitutiven Einfluss wirken, noch solche, die nicht schon an institutionelle und somit kulturell und sozialstrukturell geformte Sozialkonstrukte gebunden wären. Vertritt man in diese Richtung gehende Modelle, muss Wissen, die Zuschreibung von Rationalität und der Angemessenheit vertretenen Wissens als Effekt von institutionellen Regelstrukturen aufgefasst werden, welche Sprachverhalten in gewisser Weise regulieren, da Momente des Glückens oder Misslingens sozialisierenden Einfluss auf Akteure haben und diese von den sozial institutionalisierten Gegebenheiten abhängen. Bei Searle konnte man sehen, wie aus performanztheoretisch gelagerten Grundannahmen eine ganze Sozialtheorie entsteht, welche selbst sogar viele Komponenten sozialtheoretisch relationaler Ansichten teilt. Über diese Theorierichtung wird also letztlich auch Sprache einer Idealisierung entzogen, welche ihr einen Transzendentalitätsstatus für die Definition von Rationalitätskriterien geben könnte, der nicht in Kontexten sozialer Erzeugung und intersubjektiver Koordinationsprozesse entstanden und sodann an Institutionen gebunden worden wären, welche einen bestimmten Sprachgebrauch als wissenschaftlich und rational legitimieren. So gesehen gibt es keine Rationalität außerhalb von in bestimmter Weise formierten sozialen Zuständen zu identifizieren, wenn letztlich auch Sprache über diese Denkbewegungen mit den anderen Elementen epistemologischer Konfiguration somit gleichgeschaltet integriert wird. Wissenssysteme, ihre inhaltlichen Spezifizierungen von ausgelegten Weltgehalten, institutionalisiert anerkannte Operationalitätsweisen der Erkenntnisgenese sind dann teils als Effekte sozial institutionalisierter Regelstrukturen sozialer Formationen und teils als Erzeugnisse der durch sie erzeugten Subjekte zu verstehen. Insgesamt wird dann Wissen in gewisser Weise zu einem Effekt jeweiliger sozialstrukturell bedingter und institutionalisiert sanktionierter Produktionsformen von Wissen, die dann auf der Basis von in spezieller Weise erzeugten Wissens, gerade wenn es sich um Wissen über das Soziale handelt und auf es gehend zur Anwendung gebracht wird, Soziales wiederum in bestimmter Weise erzeugen und reproduzieren. Hier soll nun nur angedeutet sein, dass mit einer solchen Gleichschaltung aller erkenntniskonfigurativen Elemente systemtheoretische Modelle von Erkenntnis fast unumgänglich werden, zumindest dann, wenn sich das in dieser gleichgeschalteten Konfiguration produzierte Wissen auf den Gegenstand der Produktion von Wissen im Sozialen selbst beziehen sollte.

Wenn man nun diese grundlegende Relationierung der erkenntnispezifisierenden Verschaltung von Subjekt, Sprache und sozialer Realität so in Rechnung stellt, dass sie eine adäquate Grundlage bilden könnte, um einer Bestimmung der wissenschaftlichen Rationalität der Soziologie zu dienen: Kann man dann ein nicht modifiziertes und primär formale Rationalitätsaspekte akzentuierendes, szientistisches Erkenntnismodell und dessen Methodologie noch für die Soziologie vertreten? Natürlich könnte man das, nur könnte man es dann nicht mehr, ohne eingestehen zu müssen, dass es sich bei dessen Durchsetzung um einen bestimmten sozialrelativen Erzeugungsmodus der Wissensgenese und der Wissenschaftssubjekte handelt, der eine bestimmte Wissenskultur und nach ihr organisierte Wissenschaftsstruktur installieren möchte. Zu behaupten, dass es sich um die rationalste und wissenschaftlichste Form der Wissensgenese handelt, gilt dann nur noch bezüglich ihrer traditionalisierten wissenschaftskulturellen Provenienz und Etabliertheit, die zwar für die Naturwissenschaften durchgreifen geltenden mag, für die Soziologie jedoch nur einen Erkenntnistyp darstellt. Woher könnte man also wirklich, unter dieser Erkenntnisconfiguration stehend, noch triftige Argumente besitzen, die dieses Eigenrecht einfordern könnten? Gerade hierfür gibt es, aus dieser Erkenntnisconstellation heraus, keine Möglichkeit mehr, die nicht auch primär auf Rationalitätsaspekte praktischer Qualität und der Erzeugung hierfür notwendiger und sozialkritisch abgewogener Strukturbedingungen abstellen würde. Hiermit ist also die Notwendigkeit für eine Modifikation der Suche nach einer angemessen erscheinenden Rationalitätsbestimmung gegeben. Ob es eine solche nun gibt, sie geben kann, wie ihre Voraussetzungen genauer auszu sehen hätten oder wie sie erzeugt werden könnte, bleibt von der Erkenntnisconfiguration selbst aus gesehen eher im Dunkeln. Die Bestandteile zur genaueren Bestimmung müssen, wenn man von dieser Configuration ausgeht, irgendwo zwischen den Positionen liegend vermutet werden, welche in dieser Configuration Sozialtheorie betreiben und das Soziale in seinen positiven und negativen Aspekten auslegen. Zwischen ihnen und ihren Perspektiven auf soziale Formen der Erkenntnisgenese und Aspekten ihrer Beeinträchtigung müsste also vermittelt werden, sodass daraufhin transparenter werden kann, wo zentrale Elemente zur Gewährleistung rationaler Erkenntnis im soziologischen Sinne der neueren Sozialtheorien wirklich liegen könnte. Und das wäre auch kein rein theoretisches oder spekulatives Unterfangen, insofern ja ebenfalls im Rahmen dieser Theorien Empirie betrieben wird, wurde und werden kann und dies mittlerweile sowieso schon in die Richtung der wissenschaftlichen Erkenntnisproduktion geht. Mit Blick auf die rein sozialtheoretischen Aspekte bezüglich der Frage, welche Relevanz solche Ansätze für potenzielle Vermittlungsmöglichkeiten innerhalb der soziologischen Multiparadigmatik besitzen, ist schlicht zu konstatieren, dass sie ja schon vermittelnd sind, insofern sie in ihren relationalistischen Theorieperspektiv unterschiedliche kulturelle Einflüsse soziologischen Denken verarbeiten, weiterentwickeln und bezogen auf ihre Theorien integrierend wirken. Nur liegen die epistemologischen Konsequenzen letztlich eben nicht auf der Linie einer nicht in bestimmter Weise zu soziologisierenden Wissenschafts- und Erkenntnisperspektive. Wie eine solche jedoch genauer aussehen oder in welche Richtung sie gehen könnte, muss zwischen den unterschiedlichen Theoriekulturen verhandelt und nicht verfügt werden. Solange das nicht geschieht, ist aus Perspektiven, die in Zusammenhang mit der soziologisierten Erkenntnisconfiguration stehen, aus unterschiedlichsten Gründen und über sie vermittelten, ethischen Gesichtspunkten heraus, soziologische Multiparadigmatik zu akzeptieren.

Der abschließende Hauptteil wird nun versuchen, die erarbeiteten Argumente derart zusammenzuziehen, um eine Perspektive auf den aktuellen Stand der soziologischen Multiparadigmatik zu gewinnen, welche die Richtung von potenziellen Lösungstendenzen noch etwas genauer kalibrieren kann.

## VIERTER HAUPTTEIL

---

### AUSGANGSPUNKTE EINES POTENZIELL SOZIALTHEORETISCH KONSOLIDIERBAREN ERKENNTNISSINNS: REKAPITULIEREND ORIENTIERENDE REFLEXIONEN

#### 1. Einleitung

Im Folgenden sollen die Ergebnisse der vorangegangenen Hauptteile kondensiert in ihrem argumentativen Zusammenhang und ihrer jeweiligen Bewandnis für das Auffinden von Konsolidierungspotenzialen und -perspektiven einer Orientierung des soziologischen Erkenntnis-sinns, welcher unter den Bedingungen der aktuellen gegenstandstheoretischen und epistemologischen Voraussetzungen steht, rekapituliert werden. Dies soll einerseits geschehen, indem, über die sukzessive Behandlung dieser Ergebnisse vermittelt, einige zentrale, mit der soziologischen Multiparadigmatik verbundene Ambivalenzen aufgezeigt und daraufhin aufgehoben werden. Hierauf aufbauend sollen jedoch ferner auch die Voraussetzungen für den Aufbau einer argumentativ begründeten Perspektive vorbereitet werden, die von einer eher noch beobachtenden und somit in mehr passiver Beschreibung verbleibenden Problemanalyse zur aktiven Andeutung von ableitbaren Lösungshinsichten umschwenken kann. Diese weisen in die Richtung, in Anbetracht der behandelten epistemologischen und der mit ihnen verbundenen gegenstandstheoretischen Rahmenbedingungen, zumindest in sehr abstrakter Hinsicht benennen zu können, an welchen Konsequenzen einer grundlegenden Variation erkenntnis-kultureller Grundorientierungen, die sich in den neueren sozialtheoretischen Positionen Ausdruck zu verschaffen scheinen, sich ein weitestgehend einheitlicher, den paradigmatischen Veränderungen angepasster Erkenntnis-sinn der Soziologie nunmehr konzertiert ausrichten könnte.

Um nun also zentrale Ausgangspunkte zur Begründung einer moderat konsolidierenden Neuorientierung innerhalb des aktuellen "Rauschens" der konflikthaften Vielstimmigkeit der soziologischen Multiparadigmatik, ihrer für den Leser hoffentlich nachvollziehbaren Berechtigung nach, benennen zu können und diese expliziter als bisher geschehen herauszuarbeiten, muss ein noch eher neutral rekonstruierender Pfad schrittweise verlassen werden. Dies soll im Folgenden geschehen, indem aus ihm extrapolierbare Ergebnisse so zusammengetragen werden, dass daraufhin, anhand der Ergebnisse einer ordnenden Sichtung des erarbeiteten Materials, Blickpunkte auf Grundlagen kenntlich gemacht werden, auf denen die Tendenz einer, ihrer Möglichkeit nach, erkenntnis-kulturellen Neuorientierung der Soziologie aufruhen kann. Ab hier wird somit der Weg einer so gut es eben ging eher beschreibend-beobachtenden und vergleichenden Begutachtung also schrittweise verlassen. Der Autor wird nun zu einem Wegmarken einer Lösungsorientierung anbietenden und ihre vermeinten Grundlagen darle-

genden Teilnehmer am Diskurs zur Verfasstheit der soziologischen Multiparadigmatik.<sup>500</sup> Gegenüber jenen in der Multiparadigmatik vorgefundenen Einschätzungen, bezüglich der fruchtbaren und zersetzenden Potenziale dieses Zustandes, wird nun Stellung bezogen, um somit die Zielsetzung und Rechtfertigung eigenständiger Ansichten, die aus ihnen gewonnenen Lösungsvorschläge und deren gesehene Fundamente schrittweise kenntlich werden zu lassen.

Damit ein solcher Übergang zur Formulierung von Grundlagen einer neuen Perspektive derart bereitet werden kann, dass die zur notwendig erscheinenden Umorientierung geleitenden Eckpunkte, so wie sie vom Autor über die Breite der Arbeit hinweg identifiziert, entwickelt und teils jedoch auch noch nicht konzentriert zusammengetragen wurden, vom Leser in ihrer argumentativen Schrittfolge nachvollzogen werden können und diese daraufhin von ihm auf Plausibilität und Gültigkeit des inneren thematischen und argumentativen Zusammenhangs kontrolliert werden können, gliedert sich das Folgende in zwei Abschnitte: Erstens einen untergliederten Abschnitt, der sich der Rekapitulation der Schrittfolge des argumentativen Weges widmet, durch den die Richtung lokalisierbar erscheint, in die eine erkenntniskulturelle Neujustierung der Soziologie verlaufen könnte; zweitens einen abschließenden Abschnitt, der einige der möglichen Konsequenzen benennt, die, so wie es der Autor vermeint, gezogen werden müssten, würden die variierten Grundlagen in ihrer Relevanz geteilte Anerkennung finden.

## 2. Zum Gang der bisherigen Argumentation

Es werden also, eine berechtigte Wendung von einer Beobachter- zu einer stellungnehmenden Teilnehmerperspektive vorbereitend, rekapitulierende Kommentare zu folgenden Punkten, der hier aus ihnen gezogenen Konsequenzen und der über sie hinweg sich entfaltenden argumentativen Zusammenhänge getätigt, um denjenigen Rechtfertigungspfad für den Leser konzentriert nachvollziehbar werden zu lassen, welcher zur Position hingeleitet, die in den abschließenden Bemerkungen vom Autor bezogen wird: Einschätzende Kommentare zur aktuellen Verfassung der divergierenden Standpunkte gegenüber der Situation soziologischer Multiparadigmatik und zu den Konsequenzen, welche hier aus dieser Situation gezogen worden sind (1); zum gesehenen Einfluss, den die philosophische Entwicklung über ihre erkenntniskritischen Effekte auf die gegenstandstheoretischen Perspektiven der Soziologie wirkte und die hier vertretene Annahme der historischen Tendenz einer "Epistemologisierung der Soziologie" zulässig erscheinen lässt (2); zur Bewandnis der erkenntniskritischen Entwicklung im Zusammenhang der Philosophiegeschichte für eine Veränderung der gegenstandstheoretischen und einhergehend hiermit epistemologischen Reflexionsrichtungen innerhalb der Gruppe neuerer Sozialtheorien, welcher hier im Kontext der Darstellung einer komplementären Transformationsgeschichte in den philosophischen Auffassungsweisen der epistemologischen Verhältnisbestimmungen zwischen Subjekt, Sprach und Welt nachgegangen wurde und zu der

---

<sup>500</sup> Dies kommt dem Wechsel von einer Beobachter- zu einer Teilnehmerperspektive gleich. Vgl. zur Unterscheidung der Wirkungen und Zielrichtungen dieser Perspektiven z.B.: Habermas, Jürgen (2020). *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 2, Frankfurt am Main. S. 411-419; 780-786.

Annahme einer Entwicklung Veranlassung gab, die als eine "Soziologisierung der Erkenntnisfrage" im Kontext der philosophischen Erkenntniskritik gekennzeichnet wurde (3). Die Behandlung all dieser Punkte steht jedoch in ihrer Aussagenreichweite noch mehr in Beziehung zu den begrenzten Beobachtungen und Ergebnissen des ersten Hauptteils. Von ihren Orientierungsimpulsen ausgehend, kann sodann die argumentative Bedeutung der thematischen Schwerpunkte jener beiden Hauptteile kenntlich gemacht werden, die auf den ersten Hauptteil folgten (4). Hier werden die Konsequenzen der Prozesse, von denen ein die Grundlagen sozialtheoretischer Reflexion transformierendes Zusammenwirken angenommen wird ("Soziologisierung der Erkenntnisfrage"; "Epistemologisierung der Soziologie"), also erst einmal nur insoweit angesprochen werden, wie sich ihre gesehene Relevanz vom ersten Hauptteil herkommend ankündigte und nach einer Kontrolle der Plausibilität von Annahmen ihrer tatsächlichen Wirksamkeit auf dem Feld soziologisch-sozialtheoretischer Reflexion in grundlagentheoretischer Richtung und ihres Zusammenhangs mit Entwicklungen in der neueren Philosophiegeschichte verlangte. Deswegen ist zumindest überleitend auch noch etwas über die Beleg- und Argumentationsfunktionen wie auch die Ergebnisse der beiden Kontrollteile (erster und zweiter Hauptteil) zu sagen, welche die Tragfähigkeit der Annahme jener über den ersten Hauptteil hinweg noch mehr unterstellt vorausgeschickten Konsequenzen des Zusammenwirkens der beiden angesprochenen Prozesse nachträglich und konkreter plausibilisieren sollten (5). Schlussfolgerungen, welche aus einer Vernetzung der Ergebnisse des ersten Hauptteiles mit den beiden Kontrollteilen (zweiter und dritter Hauptteil) gezogen werden können und genauere Hinsichten auf Lösungspfade erschließen, erfolgen daraufhin, wie schon gesagt, getrennt von diesem eher noch rekapitulierenden Abschnitt des vorliegenden Hauptteils.

ad 1) Dennoch, auch wenn der Autor der vorliegenden Arbeit versuchte eine gewisse Neutralität zu wahren, so wurde der Zielpunkt von Lösungshinsichten schon im ersten Hauptteil grob skizziert. Ergebnisse sollten es z.B. ermöglichen, sowohl einem Dispersionsgeschehen von Ansichten innerhalb der soziologischen Multiparadigmatik entgegenwirken zu können, das für manche Betrachter den Anschein einer anwachsenden Konturlosigkeit und Beliebigkeit des Faches erweckt, wie auch Tendenzen von unangemessen erscheinenden Strategien bestimmter wissenschaftstheoretischer Vereinheitlichungsanstrengungen, die auf der Linie einer szientistischen Wissenschaftshaltung liegen, welche hier spezifischer durch die Haltung des kritischen Rationalismus, so wie man sie z.B. bei Karl Popper und Hans Albert formuliert findet, präsentiert wurde. Denn diese scheint ihrerseits das innovative Potenzial neuerer Ansätze und Perspektiven der Sozialtheorie und der durch sie inspirierten Forschungsansätze systematisch zu disqualifizieren, indem sie diesen einen als angemessen empfundenen Erkenntnisanspruch gerade abspricht. Aufgrund welcher Ergebnisse erhält diese Orientierung einer Suchbewegung nach Lösungshinsichten nun ihre Kontur?

Die Grundlagen dafür, in diese Richtung gehende und erste Lösungshinsichten stiftende Aussagen treffen zu können, wurden im ersten Hauptteil der vorliegenden Arbeit dargelegt. Zur kurzen Erinnerung:<sup>501</sup> Es konnte plausibel gemacht werden, dass – oberflächlich

---

<sup>501</sup> Hier werden nicht alle aber einige der wichtigsten Punkte in ihrem Zusammenhang grob rekapituliert, was leider zu holzschnittartigen Vereinfachungen der Gesamtsituation führt, die eventuell einige der mit der Multiparadigmatik identifizierbaren Dimensionen von Kamalitäten nicht sauber in Erscheinung treten lassen, für bestimmte Interessengruppen jedoch die hauptsächlich relevanten Bezugspunkte ihrer Reflexionen bilden soll-

betrachtet und stark vereinfacht gesprochen – der Zustand soziologischer Multiparadigmatik dadurch verstrickter wurde und deswegen seinen aktuell erscheinenden Zustand einer zur Unverbindlichkeit und Beliebigkeit tendierenden Ausdifferenzierung teilweise annahm, indem sich zu den klassischen und kombattanten Theorieströmungen des sozialtheoretischen Subjektivismus und Objektivismus solche hinzugesellten, welche dezidiert moderierende Vermittlungspositionen zwischen den Polen dieser sozialtheoretischen Dichotomie, dabei selbst wieder vielgestaltig ausdifferenziert, formulierten. Es kann angenommen werden, dass hierdurch ein zusätzlich verstärkter, fraktaler Ausdifferenzierungsprozess auf allen relevanten wissenschaftslogischen Orientierungsebenen (Gegenstandstheorie, Methodologie, Forschungsmethodik) einsetzte. Diese Tendenz eines Ausdifferenzierungsprozesses wirkt einer integrativen Einheitsbildung von Wissensgehalten und Forschungsorientierungen der Wissenschaft Soziologie entgegen und stellt dadurch ihren Status als funktionsfähige Wissenschaft, gemessen an einem konventionell szientistischen Verständnis von Erkenntnisfortschritt und seinen Zielvorstellungen, doch recht tiefgreifend in Frage.

Auf der einen Seite ist mit dieser Ausdifferenzierung viel innovatives Anwendungspotenzial für die konkrete Forschungspraxis innerhalb der Soziologie verbunden, insofern deren Konsequenzen für konkrete Forschungsprojekte wie auch deren Perspektivenentwicklung inspirierend in Anschlag gebracht werden können. Hierbei haben sich auch während der Übertragung der neueren, inspirierenden Theorieimpulse auf konkrete Forschungsvorhaben, die von ihren variierten Gegenstandsauffassungen und Hinsichten ausgehen, auch viele methodische Neuerungen eingestellt, gerade was die Reflexion über die notwendige Kombination von traditionell stark an bestimmte Theorieströmungen gebundenen Methoden angeht, die aufgrund der zwischen den Dichotomiepolen vermittelnden Wirkungen der neueren sozialtheoretischen Ansätze als triftig erscheint.

Diese Entwicklung transportiert einerseits sicherlich einen Zugewinne an Freiheitsgraden des Feldes soziologischer Forschungspraxis. Auf der anderen Seite trägt dies jedoch teils ebenso zu einer Unübersichtlichkeit von einzelnen und jeweils oft speziell justierten Forschungsvorhaben bei, hinter denen ihr eigentlich wissenschaftsfunktional zu erfüllender Bestätigungsbeitrag einer empirischen Absicherung von einzelnen Elementen der Bildung eines integrierten theoretischen Grundverständnisses des Sozialen und seinen bemerkbaren Dynamiken (bzw. für deren Ausschluss durch Falsifikation), in Ansehung der Gesamtdynamik und Vielfalt der Forschungsprojekte, augenscheinlich unkenntlicher wird. Diesbezüglich scheint momentan eher eine Tendenz der Entkopplung von Theorie und Forschungspraxis angenommen werden zu können. Sie lässt den Sachverhalt der auf gegenstandstheoretischer Ebene

---

ten. So interessierten hier beispielsweise Methodenprobleme und -konflikte, die sich von dem Zustand der soziologischen Multiparadigmatik aus dem Feld der primär forschungspraktisch aktiven Akteure stellen, eher weniger. Vielmehr wird hier noch mehr intuitiv postuliert davon ausgegangen, dass man sich den Problemstellungen der für die Forschungspraxis bedeutsamen Methodenkonflikten erst unter der Bedingung adäquat orientiert zuwenden kann, wenn man auf der Ebene gegenstands- und erkenntnistheoretischer Reflexion bezüglich der Auffindung von Konsolidierungsspielräumen für das Heterogenitätsproblem soziologischer Multiparadigmatik Orientierung gewonnen habe. Die Grundintuition, der hierbei gefolgt wird, geht davon aus, dass Konflikte über die Beurteilung des Einsatzes bestimmter Methoden für eine wissenschaftsadäquat erscheinende Forschungspraxis der Soziologie vor dem Hintergrund latent wirksamer wahlverwandtschaftlicher Affirmationsbeziehungen zu bestimmten gegenstands- und erkenntnistheoretischen Strömungen innerhalb der Soziologie ausgetragen werden. Konflikte, die auf der Ebene vorwiegend von Diskursen über Methoden auftauchen, erscheinen somit, aus dieser Wahrnehmung heraus, als durch die gegenstands- und erkenntnistheoretischen Aspekte der soziologischen Multiparadigmatik hintergründig immer schon bedingte.

bestehenden Multiparadigmatik eher dafür dienstbar werden, dass man auf forschungspraktischer Ebene Inspiration für den Aufbau origineller Forschungsdesigns mit Distinktionsmöglichkeiten im wissenschaftlichen Konkurrenzfeld gewinnen kann, als dass die distinguierten Forschungsvorhaben in ihrer Mannigfaltigkeit noch eindeutig lokalisierbar der empirischen Beleg- und Bewährungsfunktion im Kontext klar identifizierbarer und trennscharf zugewiesener Theoriekulturen und -konkurrenten dienen würden. Die rechtfertigende Beziehung zwischen wissenschaftlicher Theorie und Praxis scheint im Rahmen eines zunehmenden Ausdifferenzierungsprozesses der soziologischen Multiparadigmatik also loser geworden zu sein und die forschungspraktischen Interessen dadurch eigenständiger und unabhängiger von unterschiedlichen Formen eindeutiger perspektivischer Theoriegebundenheit, der trennscharfen empirischen Kontrolle solcher Formate und ihrer konzisen Weiterentwicklung.

Die Vielgestaltigkeit von Theorien wird dadurch augenscheinlich eher zu einem in sich vielstimmig dienstleistenden Inspirationsgeber für den Bereich der Forschungspraxis (im Sinne eines Sortiments unverbindlicher gewordener, begrifflich-analytischer Orientierungshilfen verstanden), welchen Akteure dafür einspannen können, einem Phänomen und dem, was man in ihm vorzufinden vermag, forschungspraktisch zu begegnen.

Dies wird sicherlich durch eine mitlaufende Tendenz der Distanznahme von soziologischen Großtheorien und einer verstärkten Konzentration auf Theorien mittlerer Reichweite zusätzlich befördernd und legitimierend flankiert. Das soll hier jedoch nicht weiter ins Gewicht fallen, da der eingeschränkte theoretische Anspruch, der mit der Konzentration auf die Formulierung von Theorien bloß mittlerer Reichweite eingegrenzt wird, selbst wieder als Schnittpunktprodukt bestimmter Orientierungsbewegungen und daraus gebildeten -optionen im Feld der soziologischen Multiparadigmatik begriffen werden kann. Er verschiebt Schwerpunkte von einer gemeinsam tragbaren Orientierung am Ziel einer möglichen Theorieintegration weg und zur Flexibilitätssteigerung der Forschungspraxis, sollte auch angenommen werden können, dass die Desavouierung soziologischer Großtheorien auch damit zusammenhängt, dass sich ein generell variiertes sozialtheoretisches Verständnis sozialkonstitutiver Dynamiken etabliert.

Dies ist auch nicht der eigentliche Punkt des Problems, auf welchen der erste Hauptteil hinauswollte. Er macht jedoch teilweise klarer, wieso eine Polarisierung in den Beurteilungen der soziologischen Multiparadigmatik bemerkt werden kann. Während nämlich die zumindest gegenstandstheoretischen Aspekte der Multiparadigmatik für die primär forschungspraktisch aktiven Akteure der Empirie Vorteile bieten können, welche ihnen in der derzeitigen Entwicklung einer mittlerweile unüberschaubaren Ausdifferenzierung zusehends größere Freiheitspielräume für die Entwicklung von Forschungsperspektiven verschaffen, kann ein Großteil der Forschungsaktivitäten für Beobachter das Erscheinungsbild eines wilden Eklektizismus auf und zwischen allen Reflexionsebenen (der gegenstandstheoretischen, methodologischen und methodischen) erhalten. Gerade dann, wenn es darum geht, einen analytisch orientierten Zugang zu spezifischen Phänomenen des Sozialen in dafür speziell formierten Kombinationen gegenstandstheoretischer und methodischer Orientierungen auffinden zu wollen, und dabei auch noch die Möglichkeit besteht, nicht mehr so sehr den jeweiligen Phänomen unbedingt durch die verhältnismäßig konturierte Brille einer einigermaßen prägnanten Theorieströmung und ihren Beschränkungen der gegenstandstheoretischen, methodologischen und der dadurch bedingten methodischen Zugangsweise zu begegnen, treten die durch die aktuellen Entwick-



lungen entfesselten Freiheitsspielräume für manche Beobachter der Gesamtdynamik eher negativ in Erscheinung. Die aktuelle Verfassung der Multiparadigmatik scheint verstärkt dazu beizutragen, dass sich Forschungsvorhaben passende Fragmente unterschiedlich ausgelegter Theorien und Methoden als Aufschlüsselungsheuristiken zusammenstellen können, die auf theoretisch-analytischer Reflexionsebene teils als unvereinbar oder zumindest als in ihrer Kombination nicht ausreichend kritisch abgeleitet und miteinander synthetisiert erscheinen können. Wollte man dem Charakter und den Ursachen dieser Entwicklung nun genauer nachgehen, könnte man z.B. davon, dies kontrollierend, ausgehen, dass die inspirierenden Neuerungen und die durch sie auf das Feld der Forschungspraxis gewirkten Effekte der neueren soziologisch-sozialtheoretischen Reflexionen und ihren methodologischen und methodischen Konsequenzen, welche zu Aufhebungsergebnissen der traditionellen sozialtheoretischen Dichotomie beigetragen haben, eventuell auch die jeweils klaren methodologischen und methodischen Bindungen zu den polaren gegenstandstheoretischen Orientierungen der Dichotomie zusehends auflösten, wie sie z.B. noch im Methodenstreit der Erklären-Verstehen-Debatte oder im Positivismusstreit ihren Ausdruck fanden. Effekte solcher Bindungsaufösungen, die ohne eine begleitende grundlagentheoretische Integration und deswegen auch ohne eine erneuert abgeleitete Anbindung an übergreifende Theorieperspektiven ablaufen, führen jedoch wahrscheinlich zu starken Entgrenzungsmomenten der Forschungspraxis im Zuge dadurch freigesetzter Freiheitsspielräume, denen man aktuell nur über die Zulassung stärkerer Beliebigkeit in der Wahl theoretischer Orientierungshilfen begegnen kann.

Dieser vermeintbare Zustand, durch den in Frage gestellt werden kann, ob die aktuell gegebene, interaktive und institutionalisierte Dynamik einer Wissenschaftsgemeinschaft noch als so intakt angesehen werden kann, dass sie durchgreifend noch der regulativen Idee einer kollektiv veranstalteten Wahrheitssuche verpflichtet ist, ruft nun Versuche spezieller, wissenschaftstheoretisch-scientistisch orientierter Positionen (im hiesigen Kontext waren hauptsächlich solche Positionen von Relevanz, welche durch Ansichten des kritischen Rationalismus geprägt sind) auf den Plan, welche den momentan erlebten Zustand der soziologischen Multiparadigmatik domestizieren möchten, indem sie innerhalb der vielgestaltigen Theorien- und Forschungslandschaft alles auszuschließen versuchen, was ihren Maßstäben von angemessener Theoriegenese und diese kontrollierend absichernden Forschungsverfahren widerspricht. Von ihnen wird hierbei zwar eine wissenschaftstheoretische Unparteilichkeit gegenüber den unterschiedlichsten Theorieansätzen behauptet simuliert, die sich sodann im Kontext einer Theorienkonkurrenz bewähren sollen. Die eigentlichen Grundlagen und Spielregeln der Theorienkonkurrenz sollen jedoch von den als neutral dargestellten Gütekriterien adäquaten Forschens allein dieser wissenschaftstheoretischen Strömung exklusiv vorgegeben und daraufhin wissenschaftsorganisational wie auch institutionell durchgreifend verankert werden (bzw. liegt aktuell die Tendenz einer Spaltung der soziologischen Gemeinschaft in der Luft).

Anhand der Auseinandersetzung mit den Grundüberzeugungen von Exponenten dieser Umgangsweise mit soziologischer Multiparadigmatik, den Merkmalen und Konsequenzen der von ihnen beanspruchten und stark regulierenden Einflussnahme auf sie und einer Kontrastierung mit optionalen Theorieperspektiven und erkenntnistheoretischen wie auch wissenschaftstheoretischen Orientierungsweisen konnte man jedoch nachvollziehen, dass weder wirklich Neutralität im Umgang mit den verschiedenen, innerhalb der Multiparadigmatik vorzufindenden Theorieformaten noch eine innere performative Widerspruchsfreiheit dieser Richtung

gegeben wäre, würde man diese Orientierung insbesondere als Grundlagegeber der Institutionalisierung einer Metainstanz zur Regulierung des Multiparadigmatikproblems der Soziologie absolut zulassen. Vielmehr konnte herausgearbeitet werden, dass aufgrund der wissenschaftstheoretischen Spielregeln, die von Vertretern dieser Einstellung in Anschlag gebracht werden würden, schon im Vorfeld systematisch potenzielle und ernstzunehmende Teilnehmer von der Dynamik einer möglichst offenen Theorienkonkurrenz der Soziologie ausgeschlossen wären.

Einerseits hängt das damit zusammen, dass von dieser Strömung bestimmte und alternative epistemologische und allgemeiner philosophische Orientierungen als unwissenschaftlich etikettiert werden, die jedoch zu vielen Neuerungen im Gegenstandsverständnis moderner, sozialtheoretischer Ansätze und der von ihnen inspirierten Forschungsthematiken geführt haben. Andererseits kann man hierdurch eine wahlverwandtschaftliche Präjudiz dieser wissenschaftstheoretischen Orientierung für bestimmte gegenstandstheoretische Grundauffassungen und dadurch Forschungsthematiken und -orientierungen kenntlich machen, die in der Richtung einer Bevorzugung von Ansätzen z.B. des methodologischen Individualismus oder spezifischer von Ansätzen der rationalen Wahl liegen. Somit wäre also etwas, was als neutrale und im Ausgang offene Theorienkonkurrenz im Kontext der soziologischen Multiparadigmatik irgendwie Sinn machen könnte, würden die Kriterien dieser wissenschaftstheoretischen Orientierung zur regulierenden Metainstanz werden, schon im Vorfeld verzerrt. Eine so justierte und installierte Metainstanz zur selektierenden Regulation der Theorienkonkurrenz und -evolution würde aus ihr selbst heraus erzielbare Ergebnisse von Auffassungsweisen des Sozialen schlicht schon zum Teil mit erzeugen, weil sie nur solche Verständnisformen sozialer Dynamiken zum Zuge kommen lassen würde, die sie teils selbst benötigt (bzw. benötigt sie den Ausschluss von Perspektiven, durch welche die Grundlagen ihres erkenntnistheoretischen Selbstverständnisses in Frage gestellt werden könnten), um ihr Erkenntnis- und damit Wissenschaftsverständnis mit Legitimität zu versehen. Eine solchermaßen eingerichtete Metainstanz könnte im schlimmsten Falle also zu einem Produkt schlicht gegenstandstheoretisch und methodologisch selbstreferenzieller Selbstbestätigung werden. Sie könnte zum Aufbau einer Echokammer führen, durch welche die soziale Realität soziologischen Forschens somit auf eine Art gerichtet konstituiert und reproduzierbar wird, in der alle sozialen Prozesse in ihren Ablaufgesetzen schon präjudiziert auf eine Weise als allgemein wirksam angesehen werden, welche die in ihr präferierten Theorietypen formulieren und welche die Metainstanz letztlich selbst zum Teil benötigt, um als legitim erkenntnisorientierend für das Feld des soziologischen Forschens zu gelten. Kurz: Diese Metainstanz würde durch ihre selektive Wirkung vorwiegend nur solche soziologischen Theorie- und Forschungsperspektiven zulassen, die sich in ihren grundlagentheoretisch-soziologischen Annahmen in wahlverwandtschaftlicher Übereinstimmungen mit solchen wissenschafts- und erkenntnistheoretischen befinden, deren sie mittelbar zur Stabilisierung und Rechtfertigung ihrer eigenen Erkenntnisperspektive und -haltung bedarf.

ad 2) Kontrastierend konnten hingegen ebenso drei weitere zentrale Dimensionen, die in den Ausdifferenzierungsprozessen soziologischer Multiparadigmatik wirksam zu sein scheinen, kenntlich gemacht werden, welche Konsolidierungsspielräume, nunmehr jedoch in eine andere Richtung gewendet, in Andeutung bringen.

Einerseits wird der gegebene Zustand der soziologischen Multiparadigmatik von vielen Vertretern verteidigt, deren gegenstandstheoretische Orientierungen wie auch diejenigen Orientierungen der von ihnen beeindruckten Forschungsvorhaben zu markanten Teilen auf Entwicklungen und deren Inspirationsimpulsen aufbauen, die im weitesten Sinne den Konsequenzen der historischen Errungenschaften der neueren philosophischen Entwicklungen und ihren erkenntniskritischen Ergebnissen geschuldet sind. Genau diejenigen Effekte, welche einer Einflussnahme bestimmter philosophischer Strömungen auf die neueren gegenstandstheoretischen Hinsichten der Soziologie entnommen werden können, werden jedoch gerade durch die diskriminierenden Argumente der szientistisch-wissenschaftstheoretisch justierten Domestikationsversuche der soziologischen Multiparadigmatik indirekt derart markiert, als würden sie aus zur Unwissenschaftlichkeit führenden Quellen stammen. Also nicht deswegen, weil die soziologischen Theorien hauptsächlich direkt angegriffen werden würden, sondern deswegen, weil Positionen ihrer philosophischen Inspirationsquellen und deren erkenntnistheoretischen Konsequenzen disqualifiziert werden, geraten viele neuere sozialtheoretische Perspektiven in Bereiche der Ausgrenzung. Hierbei geht es um Ansätze, die starke Modifikations- und Anwendungsimpulse ihrer gegenstandstheoretischen Auffassungsweisen z.B. aus Quellen des phänomenologischen, hermeneutischen, lebensphilosophischen, idealistisch- und/oder materialistisch-dialektischen, poststrukturalistischen oder sprachpragmatischen Denkens empfangen und soziologisch-grundlagentheoretisch verarbeitet. Bei ihnen variieren sich traditionelle sozialtheoretische Gegenstandshinsichten stark. Dies gilt gerade dann, wenn es um Veränderungen grundlagentheoretischer Verständnisweisen geht, welche in die Richtung weisen, zugleich die determinierten und poetischen Potenziale der intersubjektiven Aktivitätsdynamiken von Akteuren, ihre sozialstrukturellen Voraussetzungen und Konsequenzen und somit den konstituiert-konstitutiven Charakter sozialer Realität zu markieren. Insbesondere die bemerkbaren und durch diese Einflüsse bewirkten Variationen geleiteten andererseits jedoch bei bestimmten soziologisch-sozialtheoretischen Ansätzen dezidiert dazu, dass diese auf gegenstandstheoretischer Ebene die klassische Dichotomie zwischen sozialtheoretischem Objektivismus und Subjektivismus vielfältig und zu vergleichbaren regionalontologischen Ergebnissen der Auffassungsweise des Phänomenbereiches des Sozialen hinführend zu überwinden scheinen (dies wurde anhand der Theorien von Bourdieu, Foucault, Giddens, Habermas, Joas und Luhmann veranschaulicht).

Somit zeigt sich, so deutete es der Autor, eine fast schon groteske Situation der aktuellen soziologischen Multiparadigmatik. Kurz gesagt: Von Vertretern grundlagentheoretischer Orientierungen neuerer, sozialtheoretischer Ansätze ausgehend, zwischen denen sich ein Integrationsgeschehen auf gegenstandstheoretischer Ebene vermeinbar insofern andeutet, dass ihre Auffassungsformen des Sozialen in elementarer Hinsicht bezüglich ihrer grundlagentheoretischen Grundannahmen miteinander weitestgehend verträglicher werden, wird Multiparadigmatik meist verteidigt, wohingegen eine wissenschaftstheoretische Strömung, welche die Multiparadigmatik domestizieren und dadurch die Soziologie verstärkt zur Einheitsbildung bringen möchte, gerade diejenigen Anteile gegenstandstheoretischer Entwicklungen indirekt aber dennoch systematisch disqualifiziert, an welchen und durch deren Einfluss Integrationsbewegungen auf grundlagentheoretischer Ebene in Andeutungen vernommen werden können.

ad 3) Drittens zeigte sich, dass bei bestimmten sozialtheoretisch bedeutsamen Theoretikern und ihren Sichtweisen, welche der Gruppe von grundlagentheoretischen Ansätzen zuzurechnen sind, innerhalb derer man einen Prozess innovativer Angleichungsbewegungen sozialtheoretischer Grundanschauungen bemerken kann, insofern sie auf die Effekte derjenigen erkenntniskritischen Entwicklungen der Philosophie, diese dabei sozialtheoretisch integrativ verarbeitend, reagierten, welche mittelbar zu grundlagentheoretischen Modifikationen Veranlassung gaben, die in Richtung einer Überwindung der soziologischen Dichotomie hin geleiten, auch weitreichende epistemologische Konsequenzen gezogen werden. Diese Ansätze haben also nicht nur unmittelbare Bedeutsamkeit im Kontext eines nur gegenstandstheoretischen Angleichungsgeschehens von Ansichten zwischen modernen soziologisch-sozialtheoretischen Ansätzen, sondern liefern daraufhin zugleich auch jeweils in bestimmte Richtungen gehende, elaborierte Beiträge, welche selbst auch als Grundlegungen epistemologisch reflektierter Alternativen zur Ausrichtung einer wissenschaftstheoretischen Orientierung der szientistischen Domestikation und ihrem Erkenntnisverständnis angesehen werden können (das wurde hier insbesondere bezüglich der theoretischen Reichweite der Ansätze von Habermas und Foucault verortet). Hierbei ist jedoch hervorzuheben, dass diese epistemologisch relevanten Alternativen nicht dadurch formulierbar wurden, indem bei ihnen auf diejenigen philosophischen Ansichten von Strömungen (weder gegenstandstheoretisch noch erkenntniskritisch) bezug genommen wird, durch welche sich auch das Erkenntnis- und Rationalitätsverständnis der szientistischen Orientierung hauptsächlich formierte. Sie setzen vielmehr genau an denjenigen Impulsen der neueren philosophischen Entwicklungen an, die von der szientistischen Orientierung gerade als unwissenschaftlich und somit zur Irrationalität wissenschaftlicher Erkenntnis beiträgend attribuiert werden.

Hieraus ergibt sich eine zusätzliche Verschärfung der Gegenüberstellung: Nicht nur besteht die Tendenz der szientistisch-wissenschaftstheoretischen Perspektive, sozialtheoretische Orientierungen und teils durch sie inspirierte Forschungsperspektiven potenziell aus dem Bereich adäquat erscheinender Wissenschaftlichkeit zu exkommunizieren, in deren Entwicklungspfaden starke gegenstandstheoretische Aspekte der vermittelnden Integration soziologischer Gegenstandsauffassung liegen könnten. Es befinden sich vielmehr innerhalb der Gruppe von Theorien, welche im Bereich von vielversprechenden Überwindungsversuchen der sozialtheoretischen Dichotomie liegen oder in denen Momente einer solchen zumindest angelegt sind und dabei stark bemerkbar durch Einflüsse neuerer Philosophieströmungen geprägt werden, auch kritisch reflektierte Sichtweisen, die zu eingreifenden Modifikationen einer soziologischen Erkenntnisorientierung beitragen könnten. Diese Theorien scheinen variantenreich mit den epistemologischen Grundlagen der szientistischen Orientierung zu brechen und einhergehend mit einem variierten Gegenstandsverständnis des Sozialen auch Versionen epistemologischer Neuorientierungen begründet zu formulieren. Ein nicht zu missachtender Bestandteil der Konflikte innerhalb der aktuellen Situation soziologischer Multiparadigmatik konnte daraufhin so verstanden werden, dass er im Kern nicht bloß reduktiv gegenstandstheoretisch zu verstehen ist, sondern ebenfalls eminent auf hintergründigen, epistemologischen Verwerfungen aufruht, die mit den gegenstandstheoretischen Veränderungen in einem direkteren Zusammenhang zu stehen scheinen.

ad 4) Vom zuvor Angesprochenen ausgehend, fokussierte und begrenzte sich die weiterleitende Vorgehensweise vorwiegend auf eine Rekonstruktion von, in geschichtlichen Entwicklungen des Kontext der philosophischen Erkenntniskritik vorliegenden, Gründen dafür, zwei als markant wirksam vermeinte Effekte auf die sozialtheoretische Grundlagenreflexion zu zeitigen. Dass diese Effekte wirkmächtig sind, konnte jedoch von der Bestandsaufnahme von Positionen in der soziologischen Multiparadigmatik aus, so wie sie über die vorhergehenden Punkte hinweg resümiert wurden, schon angedeutet angenommen werden. Die Ergebnisse der Rekonstruktionen, wie sie im zweiten und dritten Hauptteil durchgeführt wurden, dienten hierbei mehr dem Zweck, die Plausibilität der Annahme einer tatsächlichen Relevanz von Wirkung und Richtung der philosophischen Entwicklung auf die Positionen sozialtheoretischer Ansätze neuerer Prägung herauszuarbeiten, insofern sie zugleich gegenstands- und erkenntnistheoretische Sichtweisen transformierende Effekte gefördert zu haben scheinen.

Hier geht es jetzt jedoch erst einmal nicht um eine zusammenfassende Darstellung der erarbeiteten Beleggründe für die Plausibilität der Annahme, dass diese Effekte in bestimmter und durchdringender Weise für das sozialtheoretische Feld wirksam und relevant werden mussten, sondern um eine Darstellung des hier angenommenen Charakters einer allgemeinen Wirkrichtung dieser zusammenschießenden Effekte, so wie er sich noch über die im ersten Hauptteil behandelten Thematiken hinweg andeutete. Hieraus ergeben sich nämlich weitere Gründe für die Justierung der hier gesehenen Konsolidierungshinsichten und deren notwendig erscheinender Verfolgung.

Der erste vermeinte Effekt besteht in der Attraktivität von Inspirationsmomenten, die neuere philosophische Positionen mit ihren nunmehr stark detranszendentalisierten Varianten anthropologischer, ontologischer und sprachtheoretischer Konnotationen für den grundlagentheoretischen Aufbau neuerer soziologischer Strömungen aufweisen mussten. Sie konnten schlicht unmittelbarer dafür tragfähig gemacht werden, grundlagentheoretische Axiome für eine Beschäftigung mit Phänomenen des Sozialen und Momenten ihrer in historischer Perspektive bemerkbaren, kontingenten und diskontinuierlichen Wechselhaftigkeit und somit der phänomenalen Mannigfaltigkeit des historischen Materials zu gewinnen, weil in ihren eigenen, nunmehr variierten Grundhinsichten alle zu stark substanzialisierten Bestandteile philosophischer Auffassungsformen, welche die annehmbaren Grundeigenschaften von Subjekten, der dem Menschen erscheinenden Realität und dem Sprachgeschehen innerhalb sozialer Umstände und letztlich somit die historischen Perspektiven auf Prinzipien von Entwicklungsdynamiken des Sozialen betreffen, schon aufgebrochen und dadurch aufgegeben wurden, welche eine mögliche Historisierung und Relativierung einer Teleologie der Entwicklung sozialer Lebensformen nicht schon von sich aus zulassen würden.

Natürlich findet diese Form der übertragenden Anwendung neuerer philosophischer Sichtweisen innerhalb der meisten Ansätze der neueren Soziologie hierbei hauptsächlich unter einer Ausschaltung des philosophischen Impetus einer unter variierten Gesichtspunkten auch in ihrer Richtung umgelenkten Suche nach möglichen Verankerungspunkten einer z.B. vernunftgesättigten oder zumindest teilrationalen Orientierung des Menschen in erkennender und praktischer Hinsicht statt, um maximale Neutralität dem Gegenstand des Sozialen und seinen variablen Ausprägungen gegenüber wahren zu können, was zur Aufrechterhaltung eines erfahrungswissenschaftlichen Objektivitätsanspruches der Soziologie beiträgt. Ferner werden, aufgrund dieser übertragenen Anwendungsimpulse der neueren philosophischen Strömungen

auf das Feld der soziologischen Gegenstandstheorien, nicht immer notwendig auch alle erkenntnistheoretischen Konsequenzen vollkommen explizit reflexiv verarbeitet gezogen, sondern lediglich solche, welche dabei helfen, die Gegenstandsorientierungen so zu modifizieren, dass sie an die konkreten sozialen Umstände in ihrer begegnenden Mannigfaltigkeit, ohne sie mit dem Ballast der Apodiktizität zu beladen, anschlussfähig sind. Bei einigen Vertretern führt dieser Zusammenhang miteinander amalgamiert erscheinender Einflüsse, welcher mit den philosophiegeschichtlichen Entwicklungen maßgeblich verbunden zu sein wirkt und darin besteht, dass sowohl erkenntnistheoretische wie auch gegenstandstheoretische Modifikationen miteinander einhergehen, jedoch dazu, dass über eine Modifikation gegenstandstheoretischer Anschauungsformen, welche die sozialtheoretische Dichotomie vermittelnd aufzuheben anmutet, auch mit ihr konsistent koordinierte und kritisch revidierte Erkenntnisperspektiven formuliert werden.

Zweitens ist der Effekt zu nennen, und dieser ist mit dem zuvor Gesagten unmittelbar verwoben, dass, über einen Prozess des historischen Wandels von Erkenntnispositionen hinweg vermittelt, zugleich auch ein maximaler Verlust von erkenntnistheoretischen Rückhalten stattgefunden hat, welche es noch ermöglicht hatten, Gütekriterien der Erkenntnis in transzendentalisierender Distanz zu einem Verständnis der Erkenntnis zu halten, das sich Wissensgenese nur noch maximal in soziale Dynamiken der Konstitution, Reproduktion und Transformation gesellschaftlicher Strukturen eingebettet vorstellen kann. In der philosophiegeschichtlichen Entwicklung der Erkenntniskritik liegt eine langfristige Tendenz dazu vor, so eine hier vertretene Hypothese, dass letztlich alle ontologischen, anthropologischen, und sprachphilosophischen Hintergrundauffassungen transzendentalphilosophischer Dignität fallen gelassen werden mussten, welche Fragen nach den Gütekriterien vernünftiger Erkenntnis und Praxis letztlich unabhängig von einem vorgängig kritisch reflektierten Verständnis der angenommenen Gesetzmäßigkeiten sozialer Prozesse der Wissensgenese und von Prozessen der Konstitution, Reproduktion und Transformation sozialer Ordnungsstrukturen im Allgemeinen beantworten können. Somit liegen in dieser Entwicklung, werden ihre Konsequenzen vollständig gezogen, alle Voraussetzungen einer umfassenden Bewegung zu einer Art "Soziologisierung der Erkenntnisfrage" vor.

Aus der Richtung dieser Entwicklung gesehen, so eine Intuition des Autors, laufen die aus ihr zu gewinnenden Ergebnisse auf Folgendes hinaus: Grundansichten neuerer philosophischer Provenienz zwingen dazu, abhängig von ihren variierten ontologischen, anthropologischen und sprachtheoretischen Konnotationen in ihrem mittlerweile fusionierten Zusammenspiel, die Güte von Erkenntnis letztlich umfassend von dem theoretischen Primat eines vorausgesetzten Verständnisses der Güte sozialer Prozesse her deuten zu müssen. Die Güte sozialer Prozesse (z.B. der Wissensgenese) kann nicht mehr unmittelbar von rein philosophisch transzendentalisierten und dadurch präjudizierbaren Bestimmungen dessen her verfügt und reguliert werden, was Rationalität unter Inhibierung der in verschiedenen Kulturen und sozialen Strukturgegebenheiten sedimentierten Weltbilder und der mit ihnen interdependent verknüpften sozialen Praxisformen und ihren Spielarten bedeuten würde.

Hiervon kann letztlich selbst der Bereich des aktuell institutionalisierten Wissenschaftsgeschehens und dessen es dominierende Erkenntnisorientierung nicht unberührt bleiben. Die flächendeckend detranszendentalisierenden Effekte der philosophiegeschichtlichen Entwicklung fallen, wenn es um die Möglichkeiten einer kritischen Reflexion über ein er-

kenntnisleitendes und epistemologisch kritisch reflektiertes Verständnis der erkenntnisfunktionalen Beiträge geht, die Subjekte, das intersubjektive Sprachgeschehen und institutionalisierte Strukturen sozialer Realität in ihrem relationalen Zusammenhang wirken, schlicht irreversibel aus. Die sowohl gegenstandstheoretisch wie auch erkenntnistheoretisch relevanten Detranszendentalisierungsauswirkungen sind in ihrem Zusammenspiel von einer fast absoluten Stärke und zwingen letztlich jede Reflexion über Grundlagen und Voraussetzungen rationaler Erkenntnis dazu, von einem vollkommen durch die erkenntniskritischen Entwicklungen modulierten Paradigma der erkenntnisorientierend neu auszulegenden Konstellation zwischen Subjekt, Sprache und Welt (bzw. in soziologischer Form "sozialer Realität") ausgehen zu müssen. Es ist mit den Beschränkungen für die Reflexion über Möglichkeitsspielräume rationaler Erkenntnis oder einer wie auch immer als adäquat empfundenen Erkenntnishaltung überhaupt, welche im Zuge der erkenntniskritischen Entwicklungen der Philosophie und ihren Effekten auf soziologische Gegenstandstheorien entstanden, letztlich die Notwendigkeit verknüpft, solche Reflexionen unmittelbar mit Ergebnissen neuerer sozialtheoretischer Ansichten konfundiert und bestenfalls in reziproker Abwägung mit ihnen zu betreiben.

Diese Einschätzung, die von der historischen Tendenz einer "Soziologisierung der Erkenntnisfrage" im Kontext des philosophischen Reflexions- und Revisionsgeschehens der Erkenntniskritik ausgeht, legt also eine diese Entwicklung komplementär flankierende und fortschreibende Entwicklung nahe, nämlich die einer schrittweisen Ermöglichung der "Epistemologisierung der Soziologie", welche sich gerade bei denjenigen Vertretern neuerer soziologisch-sozialtheoretischer Ansätze auszuspähen scheint, die insbesondere von denjenigen philosophischen Entwicklungen inspiriert wurden, deren Ergebnisse durch die szientistisch-wissenschaftstheoretische Orientierung eben nicht anerkannt werden. Invers scheinen die Ergebnisse der neueren philosophischen Entwicklungen vielmehr die Grundlagen einer im Feld der Soziologie noch legitim erscheinenden Formierbarkeit der szientistisch-wissenschaftstheoretischen Orientierung rationaler Erkenntnis gerade in Frage zu stellen.

Geht man nun vom vermeintlichen Zusammenhang dieser beiden historischen Revisionsbewegungen (der einer "Soziologisierung der Erkenntnisfrage" und der einer "Epistemologisierung der Soziologie") und dessen kombinierten Wirkung auf die neueren soziologisch-sozialtheoretischen Überlegungen aus, wobei einhergehend hiermit angenommen wird, die sozialtheoretisch vollständig gezogenen Konsequenzen der ersten Dynamik würden in solchen der zweiten gipfeln, so lässt sich Folgendes für mögliche Konsolidierungshinsichten der Soziologie konstatieren: Diejenigen Einflussnahmen, welche anthropologische, ontologische und sprachphilosophische Errungenschaften der kritischen Revisionsprozesse im Segment der neueren philosophischen Reflexionen über Grundlagen probater Erkenntnismöglichkeiten und deren Grenzen derart auf Sozialtheorien neueren Gepräges wirkten, dass sie Tendenzen einer Auflösung der sozialtheoretischen Dichotomie zu mobilisieren vermochten und dadurch zu dem Integrationsgeschehen einer approximativen Angleichungsdynamik soziologisch-grundagentheoretischer Sichtweisen anteilhaft beitrugen, führen gleichzeitig zu neuralgischen Veränderungen von Bedingungen einer Reflexion über probate Voraussetzungen der Abwägung angemessener Kriterien für als adäquat empfundene soziale Erkenntnisverhältnisse. Sie verschieben gar die thematischen Aufmerksamkeitsbereiche einer Suche nach solchen Kriterien. Zentral sind nicht mehr solche aufs Formale gehende Konzentrationspunkte, sondern solche, welche unmittelbar die Bestimmung der Qualität sozialer

Praxisformen betreffen, aus denen heraus kollektivierende Erkenntnisprozesse hervorgehen. Das kann an dieser Stelle in seiner Notwendigkeit jedoch noch nicht klar dargelegt werden. Insoweit Ansätze innerhalb der Gruppe derjenigen Theorien, anhand derer eine solche approximative Angleichungsdynamik soziologisch-grundlagentheoretischer Sichtweisen behauptet werden kann, ferner jedoch nicht nur zu einer Integration elementarer sozialtheoretischer Gegenstandshinsichten beizutragen scheinen, sondern bestimmte Exponenten dieser Gruppe auch eigenständig ausformulierte erkenntnistheoretische Positionen ausgearbeitet haben, welche die szientistische Erkenntnishaltung und ihre Grundlagen irritieren, ergibt sich hieraus eine zusätzliche Variation der Perspektive auf mögliche Lösungshinsichten des Multiparadigmatikproblems der Soziologie, welche im Diskursfeld über sie so noch nicht explizit zur Sprache gebracht wurde und hier in Form einer rhetorischen Frage formuliert wird: Sind in den erwähnten Entwicklungsmomenten neuerer sozialtheoretischer Sichtweisen nicht schon solche umfänglichen Voraussetzungen zugrundegelegt, welche es ermöglichen könnten, Blick- und Zielpunkte von zugleich gegenstandstheoretischen wie einhergehend hiermit auch kongruent vermittelten erkenntnistheoretischen Integrationsaspekten kenntlich werden zu lassen?

Wäre dies so, dann könnte man einerseits allen Ansprüchen nach einer Integrationsdynamik und dem damit verbundenen Aufbau eines weitestgehend in seinen Axiomen einheitlichen gegenstandstheoretischen Grundverständnisses des Sozialen innerhalb der Soziologie, so wie sie von der szientistisch-wissenschaftstheoretischen Strömung erhoben werden, zwar gerecht werden und diese sogar weitestgehend schon als erfüllt ansehen. Man könnte sogar sagen, dies wäre potenziell unter einem verhältnismäßig einheitlichen Erkenntnisinn der Wissenschaft Soziologie möglich. Die gesehenen Ergebnisse eines solchen Integrationsgeschehens würden jedoch nicht mehr auf der Linie derjenigen Theorienformate gesucht werden können, welche von der szientistisch-wissenschaftstheoretischen Richtung in hintergründiger Systematik bevorzugt zu werden scheinen, und wären ebenfalls nicht mehr unter der Ägide der gesetzten Grenzen ihrer Erkenntnisorientierung sichtbar und verständlich. Andererseits wäre die Gegenwehr bestimmter Exponenten im Feld gegen eine szientistisch gerichtete Regulierung der soziologischen Multiparadigmatik dezidiert auch weiterhin zu verteidigen, aber eben gerade nicht deswegen, weil dieser notwendig ein an sich kritisch unkontrollierter Selbstwert zuzuerkennen wäre. Vielmehr wäre es gerade deswegen zu tun, weil in den Ansichten und Bestandteilen der soziologischen Multiparadigmatik, welche sich aktuell gegen die Übergriffigkeit der szientistisch-wissenschaftstheoretischen Orientierung verteidigen, solche umfassenden Potenziale dafür vorliegen könnten, eine sowohl gegenstandstheoretische Integration wie auch eine hiermit unmittelbar verbundene Verständigung über eine potentiell gemeinschaftlich vertretbare Erkenntnishaltung und -orientierung, die eine Alternative zur soziologisch unreflektierten szientistischen darstellen könnte, zu ermöglichen.

Eine derart konturierte Zwischenposition, deren Zielsetzung sich über die eben getätigten Kommentare weitestgehend im Groben fixieren lässt, geht also von umfassend wirksamen Prozessen einer schon längst latent bestehenden Integrationsdynamik aus, deren Konsequenzen jedoch noch nicht in ihrer vollständigen Reichweite gezogen, bzw. angedeutet wurden. Würde man die in ihr maßgeblich liegenden Aspekte in Zusammenschau betrachten, auslegen und zur Tragfähigkeit bringen, so resultierte daraus wohlmöglich eine richtungsgebende Perspektive, die ein weiterleitendes Integrationsgeschehen mobilisieren könnte, das nicht nur



eine Integration auf der Ebene von soziologischen Gegenstandshinsichten verspricht, sondern eine Integration, welche zum Aufbau einer mit dieser Ebene konsistent vermittelten Erkenntnisorientierung und -haltung der Soziologie beitragen könnte. Somit könnte also ferner ein Reflexionsprozess der Wissenschaftsgemeinschaft der Soziologen eingeleitet werden, in dem, von der Ebene gegenstandstheoretischer Konsolidierungsleistungen der soziologisch-sozialtheoretischen Reflexionen neuerer sozialtheoretischer Prägung ausgehend, ebenfalls Bedingungen und Kriterien mitbestimmt werden könnten, denen eine institutionalisierungsfähige Metainstanz, welche die Erkenntnispraktiken der Wissenschaft Soziologie rational kanalisieren soll, überhaupt gerecht werden müsste, damit sie, von den am weitesten entwickelten und deswegen vielversprechendsten Ansichten in der Breite der wissenschaftlichen Gemeinschaft aus gesehen, potenziell als legitim tragfähig aufgefasst werden kann.

Die vorhergehenden Kommentare wurden nun deswegen im Konjunktiv formuliert, weil die Dringlichkeit eines Weiterverfolgens der Konsequenzen vermeintlicher Neuorientierungstendenzen davon abhängig wäre, dass man den neueren soziologisch-sozialtheoretischen Ansätzen, die hier als Träger dieses Potenzials unterstellt wurden, die Qualität zuschreiben vermochte, sie würden eine markante Schwelle kritischer Reflexion überschreiten, die zugleich zu einer gegenstandstheoretischen und erkenntnistheoretischen Umorientierung der Soziologie und somit in gewisser Weise zu einer grundlegenderen und umfassenderen paradigmatischen Wende auffordere, als eben nur zu einer gegenstandstheoretischen. Für einen Beleg, dass diese Ansicht plausibel vertreten und verteidigt werden kann, dienten in der vorliegenden Arbeit nun die beiden Hauptteile, welche sich mit den beiden Prozessen – dem einer "Soziologisierung der Erkenntnisfrage" und dem einer "Epistemologisierung der Soziologie" – beschäftigten. Die Notwendigkeit eines solchen Belegs geleitete also zwingend zu den Rekapitulationen, die unter dem nächsten Punkt aufgeführt werden.

ad 5) Tatsächlich startete die vorliegende Arbeit schon mit zwei heuristischen Annahmen, welche die interpretatorische und argumentative Grundjustierung der hiesigen Themenzentrierung orientierten und die in Verknüpfung miteinander betrachtet eine Art basaler, heuristischer Kernthese bilden. Zur Erinnerung: 1. Es gibt bisher keine vollgültige erkenntnistheoretische Position, die darum herum kommt, ihrer Möglichkeit nach drei zentralen Elementen und ihren Relationen untereinander letztlich genauer präzisierbare theoretische Auslegungen und somit das vermeintliche Verständnis von adäquat erscheinender Erkenntnis orientierende Bedeutungen zuzuweisen, welche auch für gegenstandstheoretische Hinsichten wissenschaftlicher Formen der Phänomenauffassung und Darstellungsweise (z.B. insbesondere der Soziologie) von Relevanz sind. Jeweils spezielle, den Elementen zugewiesene Bedeutungen und konzeptionelle Auslegungen fixieren das genauere Grundverständnis, welches eine jeweilige erkenntnistheoretische Position über die Funktionsweisen der einzelnen Elemente und über ihr als probat angesehenes Zusammenwirken in als adäquat erscheinenden Erkenntnisprozessen besitzt. Erkenntnispositionen unterscheiden sich, der hiesigen Ansicht nach, größtenteils gerade darin, welche theoretischen Vorstellungen sie explizit oder teils auch implizit mit den Elementen, in Relation zueinander ausgelegt, verknüpfen und darüber, welche relationalen Hierarchien sie daraufhin zwischen den Elementen etablieren. Auch ihre Beurteilung von verfügbaren Machbarkeitsbedingungen und zu erfüllenden Voraussetzungen rationaler Erkennt-

nis hängt von solchen den Elementen zugewiesenen Bedeutungen in Relation zueinander ab. Hiermit ist jedoch nicht unbedingt gemeint, dass sich jede erkenntnistheoretische Position notwendig mit einer Auslegung der Bedeutung aller drei Elemente umfänglich beschäftigen müsste. Es ist nur gemeint, dass sich, wurde eines oder wurden mehrere dieser Elemente einer genaueren Auslegung und Bestimmung ihrer Grundeigenschaften und Relationen untereinander unterzogen, der Bedeutungsspielraum der möglicherweise nicht thematisierten Elemente präzisierend durch das Festgelegte verengt und dieser dadurch dennoch genauer ausgerichtet abgeleitet werden könnte. Diese zentralen Elemente sind hierbei: der in seinen als allgemein angenommenen Erkenntnis- und Rationalitätskompetenzen wie auch deren Grenzen idealiter auszulegende Erkenntnisakteur (Erkenntnissubjekt); die in ihrer möglichen Organisationslogik auszulegende allgemeine Struktur- und Prozessqualität der Gesamtheit möglicher Erkenntnisobjekte (oder Welt im weitesten Sinne); Sprache, deren genauere Qualität als z.B. erkenntnisfunktionale Repräsentations- oder informative Vermittlungsinstanz zwischen beiden zuvor genannten Elementen und ihrem Beitrag zur kommunikativen Verständigung über Weltsachverhalte zwischen Subjekten ausgelegt wird, insofern es z.B. insbesondere um eine qualitative Steigerung der syntaktischen und semantischen Präzision gehen würde, die (primär bei der Strömung der analytischen Philosophie) durch das Erkennen und Ausschalten von Ursprüngen sprachintern verursachter Antinomiepotenziale des gewöhnlichen Sprachgebrauchs zu erzeugen gesucht wird. 2. Keine ausformulierte philosophische Position erkenntnistheoretischen Gehaltes ist im weitesten Sinne gegenüber anderen Wissenschaftsformen als gegenstandstheoretisch vollkommen neutral und nicht-direktiv anzusehen. Jede erkenntnistheoretische Position besitzt das Potenzial, vermittelt über ihre jeweiligen, teils idealisierten Fixationen von als wesentlich markierten Eigenschaften, die sie dem Erkenntnissubjekt, der Welt und der Sprache zuschreibt, regionalontologisch spezieller justierte Wissenschaftsbereiche in ihren anthropologischen und/oder ontologischen Grundannahmen und dadurch ihrem Gegenstandsverständnis zu tangieren. Das gilt in Grenzen allerdings auch invers, wenn man theoretische Perspektiven korrigierende Rückwirkungen einbegreift, vermittels derer erfahrungswissenschaftliche Erkenntnisse über das im Gegenstandsfeld material tatsächlich Vorgefundene so wirken können, dass sie Grundanschauungsweisen irritieren, von denen zuvor ausgegangen wurde. Über solche konzeptionellen Fixationen, sollten sie auch über Dynamiken eines langfristig korrigierenden Wechselverhältnis zwischen induktiven und deduktiven Momenten gewonnen worden sein, werden oft paradigmatisch wirksame Grundkonzeptionen wissenschaftlicher Auffassungsformen von Phänomenbereichen gebildet und transportiert, insofern sie analytische Kategoriensysteme liefern, die verständlich werden lassen, wie die in ihnen auffindbaren regionalontologischen Kernbestandteile theoretisch bezüglich ihrer Möglichkeits- und Machbarkeitsspielräume von Eigendynamiken des Strukturaufbaus verstanden und daraufhin Episoden der Gesamtdynamik eines regionalontologischen Feldes nomologisch gedeutet werden können. Somit sind erkenntnistheoretische Positionen latent dazu verfasst, wissenschaftliche Weltbilder und ihre Formen der Phänomenbegegnung elementar mitzuprägen und dienen nicht lediglich bloß dazu, die von Wissenschaften vertretbaren Erkenntnisdisziplinen in gegenstandstheoretischer Allparteilichkeit einheitlich zu formieren. Über die gegenstandstheoretisch konnotierten Hintergrundannahmen einer jeden Erkenntniseinstellung wird so gesehen auch eine durchaus inhaltsorientierende, bzw. auch Inhalte der Phänomenerklärung konstitutiv bindende Einstellung der Welt gegenüber und gegenüber den

Phänomenen in ihr bezogen. Erkenntnispositionen fixieren demnach nicht nur einfach rein formale Kriterien der Erkenntnis. Sie stiften, da ihre Standpunkte prägend ins gegenstandstheoretische Orientiertsein hineinreichen, Haltungen der Welt- und Selbstauffassung, welche dadurch ebenso die Beziehung konnotativ definieren, die Subjekte erkennend und praktisch der Welt und anderen Subjekten gegenüber einnehmen. So können sich ihre Grundansichten für den Bereich der Forschungspraxis teils zu Bestandteilen von selektiven, in Wissenschaftskulturen aufgehobenen Hintergrundmedien verdichten, welche wissenschaftliche Perspektiven zentral in ihrer jeweiligen Erfahrungsqualität und ihrem Erkenntnisduktus habitualisieren können, sind die aus ihnen hervorgehenden Konsequenzen für eine wissenschaftliche Phänomenbegegnung erst einmal als selbstverständlich normativ geltend institutionalisiert, dadurch in der kollektiv geteilten und legitim erscheinenden Erkenntnispraxis unhinterfragt verankert und somit in einem Wissenschaftsfeld kulturprägend und sozialisationsrelevant wirksam.

Vereinfacht kann man also sagen, jede erkenntnistheoretische, wissenschaftspraktisch institutionalisierte und somit sozial gelebte Form transportiert gegenstandstheoretische und jede Form gegenstandstheoretischer Wahrnehmung transportiert invers auch epistemologische Konsequenzen für die Erkenntnisakteure, welche implizit auch immer praktische und kognitive Aspekte der gerichteten Formierung einer einzunehmenden Erkenntnishaltung kalibrieren. Demnach ist immer von Verweisstrukturen unterschiedlich miteinander amalgamierter erkenntnis- und gegenstandstheoretischer Perspektiven auszugehen, bei denen beide Anteile bestenfalls kongruent aufeinander bezogen sind.

Als wichtige Ergänzung ist hier, nach den bisherigen Betrachtungen, eventuell zu erwähnen, dass unter eher wissenschaftlich-gegenstandstheoretischer Konnotation der fixierbaren anthropologischen, ontologischen und sprachtheoretischen Konzepte meist stärker ein Kontinuum an potentiellen Ausprägungsmöglichkeiten akzentuiert wird. Unter erkenntnistheoretischer Orientierung geht es hingegen stärker darum, ausgehend von einem gleichfalls merkmalsfixiertem Kontinuum von unterschiedlichen Ausprägungsformen aus, diejenige Möglichkeitsform mitzubestimmen, die gegenüber den anderen gleichzeitig vermittelt, ein rationales Optimum von Erkenntniskapazitäten darzustellen. Gegenstandstheoretische Akzentuierungen führen also in ihrer Tendenz eher dazu, sich einem Möglichkeitskontinuum von Ausprägungen zuzuwenden, das die Grenzen seiner definitorischen Bestimmungen möglicher Varianzdimensionen allerdings dennoch aufgrund der theoretischen Zugangsweise zur Phänomenanordnung findet. Erkenntnistheoretisch werden bestimmte Ausprägungsformen als in qualitativer Hinsicht vorzuziehende komparatistisch markiert.

Dass es nun Konstellationssituationen vermeintlich kollektiv verlaufender Wissensgenese gibt, in denen ein kongruentes Zusammenfallen von gegenstandstheoretischen und erkenntnistheoretischen Perspektiven nicht umfassend gegeben zu sein scheint, woraus latente Konflikte zwischen Gemengelagen unterschiedlicher Lager erwachen, veranschaulicht gerade die hier geleistete Analyse der soziologischen Multiparadigmatik (insofern einiges darauf hindeutet, dass unterschiedliche Orientierungen an distinkten Ergebnissen erkenntnistheoretischer, gegenstandstheoretischer, methodologischer und methodischer Reflexion in ihr nicht notwendig miteinander verträglich sein müssen). Sie kann als eine Art indirekter Beleg für die Annahme gelten, dass man erkenntnistheoretische und gegenstandstheoretische Perspektiven nicht voneinander vollständig abtrennen sollte. Beziehungsweise wird unter dieser Annahme

die besondere Konfliktqualität, die in der soziologischen Multiparadigmatik vorliegt, überhaupt erst sichtbar, da sich diese nicht lediglich auf gegenstandstheoretische Differenzen reduzieren lässt, die unter einer einheitlichen erkenntnistheoretischen Perspektive aufgelöst werden könnten.

Geht man also von dieser Betrachtungsweise des Verhältnisses zwischen Anteilen philosophischer Erkenntnis- und wissenschaftlicher Gegenstandstheorien aus, welche keine wirkliche Independenz beider Reflexionsebenen voneinander mehr annimmt, so muss davon ausgegangen werden, dass markante philosophische Veränderungen in der erkenntnistheoretischen Auslegung der triadischen Konstellation zwischen Subjekt, Sprache und Welt auch zu Variationen gegenstandstheoretischer Auffassungsweisen in den Wissenschaften führen können. Ferner würde invers gelten, erfahrungswissenschaftlich gewonnene Ergebnisse, welche im wissenschaftlichen Erkenntnisprogress eventuell zu Variationen gegenstandstheoretischer Auffassungsweisen hin geleiten, insofern sie das Spektrum an wahrnehmbaren Ausprägungsvarianten verändern oder dessen Grundraster in genereller Hinsicht transformieren, können zur modifizierten Auslegungen der triadischen Konstellation in epistemologischer Richtung nötigen und zu einer daraufhin auch veränderungsbedürftigen Bestimmung dessen, was weiterhin noch als rationale Erkenntnis und adäquate Erkenntnishaltung angesehen werden könnten. Dies gilt insbesondere dann, wenn für eine regionalontologisch spezifizierbare Wissenschaft eines oder gleich mehrere dieser Elemente der triadischen Konstellation zentrale Kernbestandteile ihres Gegenstandsbereiches darstellen, wie es bei der Soziologie fraglos der Fall ist.

Nun richtet sich die Annahme des zumindest ab einem bestimmten historischen Zeitpunkt einsetzenden Wechselverhältnisses zwischen den beiden Prozessen ("Soziologisierung der Erkenntnisfrage" und "Epistemologisierung der Soziologie") wie auch die Frage nach seinen möglicherweise erkennbaren Fluchtpunkten gerade an der Basalthese der innigen Verflochtenheit von Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie aus. Ferner bedingt sie die kritische Suchbewegung nach Konsolidierungsspielräumen innerhalb der aktuellen Verfassung soziologischer Multiparadigmatig insofern, als hier in Frage gestellt wird, dass es ein auf flächendeckende Kongruenz zulaufendes Verweisverhältnis zwischen den vielversprechenden gegenstandstheoretischen Neuerungen in der Soziologie und den erkenntnistheoretischen Perspektiven derjenigen wissenschaftstheoretisch-szientistischen Orientierungen des Kritischen Rationalismus geben würde, die aktuell versuchen, sich eine Regulationsdominanz über das Wissenschaftsfeld Soziologie zu verschaffen. Die Haltbarkeit der Basalthese musste also gerechtfertigt werden, was hier allerdings einhergehend mit dem Beleg des angenommenen Vorliegens der beiden angesprochenen Prozesse und ihrer aktuell sich maximal entfaltend dynamisierenden Wechselwirkung geschah. In ihren gemeinsamen Fluchtpunkten liegen wohlmöglich Spielräume für den Aufbau eines klareren Kongruenzverhältnisses zwischen neueren gegenstandstheoretischen Ansichten in der Soziologie und einer aus ihnen heraus approximativ einheitlich als legitim erscheinenden Erkenntnishaltung für die neueren Perspektiven innerhalb der Soziologie, wobei es hier ja um eine zumindest andeutend-orientierende Klärung eines solchen Kongruenzverhältnisses und dessen zumindest elementaren Grundlagen geht.

Deswegen legte der zweite Hauptteil, ihre jeweiligen Standpunkte rekonstruierend, verschiedene, vorwiegend innerhalb der westlichen Kulturgeschichte eminent wirksame Positionen zentraler Philosophen aus, deren Ansichten von unmittelbarer Relevanz in der kriti-

schen Reflexionsgeschichte über Grundlagen und Möglichkeiten adäquat erscheinender Erkenntnisorientierungen waren und eine solche teilweise auch noch nicht zur Gänze verloren haben. Einerseits konnte anhand dieser Rekonstruktionen philosophischer Anschauungsweisen ersichtlich gemacht werden, dass ihre jeweiligen und sich in ihren Grundausrichtungen markant unterscheidenden Erkenntniskonzeptionen letztlich auch als aus jeweils in bestimmter Weise formierten Konstellationen der epistemologischen Trias hervorgehend verstanden werden können und diese vermittelt hiermit auch zugleich unterschiedliche anthropologische und ontologische Konsequenzen (bzw. Anschauungsweisen) transportieren, welche einen transformierenden Einfluss auf die Orientierungen wissenschaftlicher Gegenstandsbegegnung bei neueren Ansätzen der Soziologie ausüben. Die Basalthese kann also, akzeptiert man die durch die Rekonstruktionen erzeugten Ergebnisse und sieht deren eingeschränkten Umfang als ausreichend an, als bestätigt gelten. Allerdings, dass kann berechtigt als unzureichend betrachtet werden, wurde aus Zeit- und Platzgründen darauf verzichtet, umfänglich und direkt zu zeigen, wie mit den erkenntnistheoretischen Orientierungen, die hier behandelt wurden, auch jeweils in bestimmter Weise geprägte und epochenspezifisch verortbare, wissenschaftliche Vorstellungen der qualitativen Gegebenheit von Gegenstandsfeldern verbunden sind, welche kulturprägende Wirkung entfalten.<sup>502</sup> Um diesen Zusammenhang geht es hier ja letztlich auch nur primär auf die Soziologie bezogen.

Andererseits folgte der zweite Hauptteil bei den Rekonstruktionen philosophischer Positionen, die zentrale Abschnitte und Entwicklungsstufen im Verlauf des Wandels philosophischer Erkenntnisauffassungen markieren, der geschichtlichen Reihenfolge, um dadurch eine bestimmte Transformationstendenz in den Ergebnissen unterschiedlicher philosophischer Ausprägungsstufen der epistemologischen Trias kenntlich werden zu lassen. Hierdurch sollte die historische Tendenz sichtbar gemacht werden, dass die stetig voranschreitende Transformation der Konfiguration der epistemologischen Trias, über Etappen der erkenntniskritischen Reflexion und Revision im Feld der Philosophie hinweg, letztlich zu einer Konstellation der Trias zu führen scheint, welche eine Soziologisierung der Erkenntnisfrage einleitet. Diese Tendenz lief letztlich, so die hiesige Interpretation, auf einen vollständigen Verlust von Möglichkeiten hinaus, Kriterien rationaler Erkenntnis mit Apriorizitäts- oder Transzendentalitätspräntionen in rein formaler Hinsicht versehen zu können, insofern deren Identifikation ab der aktuell erreichten Schwelle nicht mehr auf ein rein intelligibles und Eigenheiten sozialkonstitutiver Interaktionsdynamiken weitestgehend ignorierendes Geschäft hinauslaufen kann.

Hierbei folgt der erwähnte Verlust einer Dynamik, die darin besteht, dass im Zuge des Ablaufs der Erkenntniskritik die Suche nach Möglichkeiten dafür, Kriterien rationaler Erkenntnis mit letzten Transzendentalitäts- und damit Unbedingtheitsansprüchen allgemeiner Geltung versehen zu können, dazu genötigt war, sich bezüglich ihrer Reichweite immer schwächer werdenden Elementen der epistemologischen Trias zuwenden zu müssen, bis letztlich keines dieser Elemente mehr einer transzendentalisierungsfähigen Auslegung und dadurch Verankerung von zeitunabhängigen und letztgültig formalen Kriterien rationaler Erkenntnis zur Verfügung steht. Wenn quasi-formale Kriterien im Kontext der aktuellen Ten-

---

<sup>502</sup> Dies geschah hier eher indirekt, insofern in diese Richtung gehende Betrachtungen Kernbestandteile der Theorien von Habermas und Foucault darstellen und solche, einhergehend mit den Rekonstruktionen ihrer Theorieintentionen, ebenfalls referiert wurden.

denzen identifiziert werden können, so sind diese somit keine mehr, die unabhängig von konkreten Gegebenheiten sozialer Bedingtheiten, ihrer potenziell historischen Variabilität und gleichzeitigen Vielstimmigkeit unter pluralen Sozialverhältnissen erwogen werden könnten.

Gleichzeitig wird mit dieser Transformation einhergehend ein vollgültiger Vernunftanspruch der Erkenntnis erst einmal zusehends abgetragen. "Vollgültig" soll hier meinen, dass die Richtungsgaben, unter denen Erkenntnisverfahren zu legitimieren sind, sowohl Verbindlichkeit für die theoretische Erkenntnis der in der Welt begegnenden Sachverhalte wie auch für die praktisch-konstruktive Erkenntnis von Gestaltungsprinzipien eines angemessenen sozialen Miteinanders transportieren. Bis zu einer bestimmten Konstellationsvariante der epistemologischen Trias wurde die Möglichkeit verstärkt entäußert, im Kontext der Fixierung von Kriterien rationaler Erkenntnis gleichzeitig auch noch legitim Spielräume eines einzuhaltenden Vernunftanspruches formulieren zu können. Ab dem Transformationsstadium allerdings, dass hier mit den zusammenwirkenden Prozessen "Soziologisierung der Erkenntnisfrage" und "Epistemologisierung der Soziologie" charakterisiert wurde, scheint sich dies zu ändern.

Unter den Gesichtspunkt einer Verlustdynamik betrachtet, ist dies, betrachtet man die historische Entwicklung von okzidentalern Erkenntnisperspektiven, für die klassischeren Positionen knapp wiederholt, so gemeint: Wird die eruiende Reflexion über prinzipielle Grundlagen rationaler Erkenntnis von der Anschauung z.B. eines sich irgendwie vernünftig organisierenden Kosmos abhängig gemacht (wie es bei der rekonstruierten Ontologie von Aristoteles der Fall war), so wirkt sich das vermeintlich in der Welt liegende Vernunftpotenzial und die genauere Bestimmung seiner Ordnungsprinzipien richtungsgebend auch auf eine Beurteilung der an dieser Vernunft partizipierenden Anteile aus, die das Erkenntnissubjekt und die Sprache aufweisen könnten, würde man sich an den identifizierten Prinzipien der vernünftigen Ordnungsbildung in der Welt formal orientieren und diese in den Erkenntnisanstrengungen reproduzierend befolgen. Das die Formalisierung rationaler Erkenntnis ermöglichende und stabilisierende Moment wird hier also über die Anschauung gestiftet, die Welt organisiere sich selbst nach intelligibel identifizierbaren und dadurch explizit benennbaren formalen Prinzipien, so wie sie z.B. in den Axiomen der Aristotelischen Logik festgehalten wurden. Sie gelten daraufhin im Kosmos des Aristotelischen Denkens, da sie Prinzipien vernünftiger Ordnungsbildung im Allgemeinen benennen, nicht nur lediglich als Prinzipien einer Richtschnur, um die in der Natur bemerkbaren Dynamiken wissenschaftlich-nomologisch zu deuten, sondern ebenfalls als solche, welche vernünftig orientierte Strukturierungen sozialer Verhältnisse und solche eines subjektiven Selbst anleiten können. Geht die Suche nach Grundlagen und Kriterien rationaler Erkenntnis, welche einen Transzendentalitätsstatus zugesprochen bekommen können, vom Element Welt hingegen auf das der Bestimmung des rein in seinen logisch-kognitiven Eigenschaften verstandenen Erkenntnissubjektes über (z.B. beim hier behandelten Mentalismus Kantscher Prägung), so verengt sich die Möglichkeit einer Bestimmung von unentbehrlichen Grundlagen und Prinzipien rationaler Erkenntnis nur noch auf den Bereich der kritischen Bestimmung eines rational erscheinenden Gebrauchs der vorwiegend kognitiv in ihrer Darstellungsfunktion verstandenen Bewusstseinsleistungen. Diese Ausrichtung verhilft dem Erkenntnissubjekt aber lediglich noch zu einer bestimmten Form rational organisierter Darstellungen vermeintlicher Weltgehalte, deren Prinzipien jedoch formuliert werden können. Die innere Ordnungslogik der Welt ist, dem Kantschen Phänomenalismus

nach, jedoch prinzipiell unergründbar. Dennoch wirken sich die durch erkenntniskritische Introspektion identifizierten Rationalitätskriterien auf die Bestimmung dessen aus, was als wissenschaftliche Erkenntnis noch rational akzeptabel über die Welt kommunikationsfähig ist. Ein rationaler Gebrauch von Sprache dient nur noch als intersubjektives Erkenntnistransferinstrument zwischen Subjekten, die sich auf gleiche Weise, durch eine Befolgung der identifizierten Regeln und Beschränkungen von Imaginationsmöglichkeiten, zu einer bestimmten, bewusstseinsimmanent präjudizierten Form rationaler Erfahrung diszipliniert haben. Welt wird hierdurch jedoch nicht mehr, dieser Anschauungsweise nach, zu einer strukturhomologen Abbildung verholfen. Die derart disziplinierte Form der im Wissenschaftsbetrieb als rational geltenden Darstellungen erzeugt bei den Akteuren dennoch ein Bild von Geschehnissen in der Welt, die ihnen in wissenschaftlicher Zuwendung ein nomologisch anmutendes und kausalistisch erklärbares Erscheinungsbild verleihen. Rationalität, zumindest von induktiv gewonnenen Erkenntnisergebnissen, weist hier eine primär nur noch rein formal bestimmbare und nicht mehr eine auch praktisch empfindbare Qualität auf, da sie im Zuge der Reduktion auf einen Subjektursprung letztlich nicht mehr durch ein mitschwingendes Einfügen eigener Erkenntnis- und Handlungsleistungen in eine in sich selbst als stimmig empfundene Ordnungslogik des transsubjektiven Weltganzen abgedeckt erlebt werden kann. Wirksame Vernunft kann nicht mehr als eine solche aufgefasst werden, die potenziell Welt insgesamt organisierend zu durchströmen fähig wäre. Strukturhomologie der kognitiv gefassten propositionalen Aussagegehalte mit wahrgenommenen Sachverhaltsgegebenheiten oder eben im weitesten Sinne Korrespondenz zwischen Weltdingen und den sie repräsentierenden Inhalten des Bewusstseins hat unter der Perspektive eines mentalistischen Phänomenalismus keine zentrale Relevanz. Es geht primär um die formale, Antinomien im Denken vermeidende Akkuratess der Ergebnisse von Welt hierdurch in bestimmter Weise zur Darstellung verhelfenden Bewusstseinsleistungen und ihren sprachlichen Ausdrucksformen, wobei mit dem Verlust der Welt als Vernunftrefugium und einer gleichzeitigen Verlagerung des Vernunftstandortes ins Subjekt jede Anschauungsform als paralogistisch diskreditiert werden muss, welche einen orientierenden Vernunftbezug von Aspekten abhängig macht, die subjekttranszendent lokalisiert sind. Primär geht es um eine kritisch reflektierte Begrenzung dessen, was noch angemessen über Weltsachverhalte und ihre Organisation ausgesagt werden kann, und eine klare Bestimmung dessen, wodurch diese Grenzen überschritten werden. Rationalität besteht somit nicht mehr im Erkennen einer an sich Stimmigkeit erzeugenden und zu sich selbst findenden Operationslogik eines vernünftigen Gefügtwerdens von Welt insgesamt, an welcher Erkenntnissubjekte zu partizipieren hätten, wollten sie sich selbst vernünftig in der Welt einrichten, sondern ist Effekt der Machbarkeit einer epistemischen Selbstdisziplinierung, welche sich gerade das Transzendieren von Prinzipien über die Bewusstseinsgrenzen rationaler Gesetzmäßigkeiten hinaus vorenthält. Theoretische Rationalität ist dadurch maximal bewusstseinsintern und -abhängig bestimmt, lässt sich aber auch noch weiterhin auf Kriterien der Güte eines rationalen Sprachgebrauchs zwischen Subjekten übertragen. Allerdings existiert bei Kant auch eine Spaltung der Bestimmung von möglichen Bedingungen einer Rationalität theoretischer und praktischer Erkenntnis. Annahmen, die im Zuge einer rationalen Naturerkenntnis als paralogistisch identifiziert und daraufhin von Kant als Grundlagen des Erkennens von Natur ausgeschlossen wurden, müssen bei ihm für den Bereich der praktischen Erkenntnis konstante hypothetische Voraussetzungen bleiben, damit auch die Organisation des Sozialen rati-

onal erfolgen kann. Bleibt hingegen letztlich nur noch Sprache als Verankerungspunkt übrig (z.B. im Sinne der behandelten Sprachlogizität und Wahrheitssemantik Freges), so verengt sich der Bereich der Bestimmung von Kriterien rationaler Erkenntnis und deren Kontrolle, auf die Bestimmung von Anwendungsrichtlinien und Voraussetzungen des angemessenen wissenschaftlichen Gebrauchs einer Idealsprache, welcher die Fallstricke alltagssprachlich undisziplinierter Formen der Realitätsinterpretation umgeht. Akteure müssen dann eigentlich selbst nicht mehr unbedingt rational sein. Wenn sie den formal-syntaktischen und semantischen Vorgaben des disziplinierten Gebrauchs einer wissenschaftlichen Idealsprache im Ausdruck ihrer Erkenntnisergebnisse gehorchen und sich einer empirischen Kontrolle ihrer semantischen Gehalte auch diszipliniert verschreiben, reicht das aus. Hierdurch, so könnte man es sehen, findet eine Reflexion auf Kriterien rationaler Erkenntnis nur noch unter Reduktion auf Kriterien statt, die für den Bereich einer vermeintlichen Naturerkenntnis maßgebend sind. Von hier aus, kann das Soziale wissenschaftlich nicht mehr unter anderen Voraussetzungen stehend und sich bildend begriffen werden, als solchen, wie sie im Rahmen einer durchrationalisierten Wissenschaftssprache noch ausdrückbar erscheinen. Der ganze Bereich der praktischen Rationalität, welcher bei Kant noch, neben einer rein verwissenschaftlichen Betrachtungsweise, eine parallele Existenz führte, findet hier seinen totalen Ausschluss.

Wird jedoch selbst diese Möglichkeit einer Festsetzung von Rationalitätskriterien im Element Sprache entkräftet, so befindet man sich, von der Seite der Verlustaspekte her gesehen, an der Schwelle dessen, was hier als eine vollständige "Soziologisierung der Erkenntnisfrage" markiert wurde. Dieser letzte Verlustschritt wurde kenntlich gemacht, indem hier auf den Charakter von philosophischen Performanztheorien der Sprache eingegangen wurde und indem an einer der ihnen zugehörigen Theorien (derjenigen von Searle) genauer gezeigt wurde, dass sie zugleich alle Aspekte einer vollgültigen Sozialtheorie neueren Gepräges aufweist, dabei auch alle Elemente der epistemologischen Trias, im Verhältnis zu den klassischen Varianten, neu anordnet und die begriffliche Fassung der Elemente inhaltlich variiert auslegt. Hierbei werden die bisher gezeitigten ontologischen und anthropologischen Verlustkonsequenzen einer epistemologischen Detranszendentalisierung der Elemente Welt und Subjekt, die einst als Refugien der Identifikation von formalen Kriterien rationaler Erkenntnis verstanden wurden, mitgetragen und um diejenige der Sprache erweitert. Mögliche Hierarchisierungen der Elemente werden ihrer Möglichkeit nach eher eingeebnet und somit ihre jeweiligen Stellenwerte in den abstrakten Funktionsbestimmungen ihres jeweiligen Beitrags zur Ermöglichung einer Bestimmung rationaler Erkenntnis weitestgehend gleichrangig relationiert und in reziproke Abhängigkeit voneinander gebracht. Keine isolierte Betrachtung eines dieser Elemente ist daraufhin noch fähig, Blickpunkte auf Kriterien rationaler Erkenntnis zu gewährleisten. Ein vermeintlicher Rationalitätsgehalt, welchen man potenziell bestimmten Zuständen eines dieser Elemente unterstellen könnte, gerät hierdurch in Abhängigkeit von bestimmten Zustandsvariationen, in welchen sich die anderen Elemente befinden können. Hierdurch können allerdings auch keine Anstrengungen mehr unternommen werden, die direkte Angaben zu rein formalen Bestimmungsmöglichkeiten von Kriterien rationaler Erkenntnis derart machen würden, insoweit sie noch independent von kritischen Reflexionen über Konstitutions- und Reproduktionsdynamiken strukturierter sozialer und transsubjektiv wirksamer Verhältnisse ablaufen könnten. Das ist, so sieht es zumindest der Autor der vorliegenden Arbeit, aus der Perspektive einer durchgreifend detranszendentalisierten Gleichschaltung der Elemente dieser



Konstellation heraus, auch nicht mehr im herkömmlichen Sinne möglich. Vielmehr tragen die durch sie variierten Ansichten erst einmal vorwiegend dazu bei, gegenstandstheoretische Erklärungen über soziale Prozesse der Institutionenbildung auszubilden, die über Voraussetzungen aufklären, welche erfüllt sein müssen, damit sich stabile und reproduktionsfähige Formen sozialer Praxisstrukturen konstituieren können, innerhalb derer den Subjekten emergente Bestandteile sozialer Realität als fraglos gegeben erscheinen, sie somit eine stabil auf Dauer gestellte soziale Umwelt bilden, in welche hinein Subjekte sozialisiert werden können, und konstituierte Bereiche strukturstabiler sozialer Realität dadurch reproduktionsfähig werden. Es steht also, von den letzten Wirkungen dieser Entwicklung ausgehend, in Frage, wovon die Qualität als adäquat vermeinter Erkenntnisprozesse, in einem generalisierbaren Sinne, abhängig gemacht werden könnte, wo doch die gängige, reine Qualifikation von Erkenntnis über formale Kriterien weitestgehend marginaler geworden zu sein scheint.

Spannend an diesem Entwicklungsschritt ist also genauer gesagt, dass sich eine solche sprechakttheoretische Auseinandersetzung, welche sich dem Auffinden von Gesetzmäßigkeiten des Funktionsbeitrags eines intersubjektiven und performativ verstandenen Sprachgeschehens für die intersubjektive Konstitution und Reproduktion sozialer Entitäten und wiederum deren Abhängigkeit von stabilen Strukturen sozialer Realität widmet, keiner der traditionellen Auffassungsweisen von Subjekt, Welt und Sprache mehr bedient. Sie übernimmt in gewisser Weise die detranszendentalisierenden Konsequenzen vorangegangener philosophischer Revisionen, um sie zur Detranszendentalisierung einer noch logifizierenden Sprachbetrachtung hinzuführen, nach welcher ein nunmehr intersubjektiv getragenes Sprachgeschehen nicht mehr so verstanden werden kann, dass es in einer von kulturellen Prägungen und sozialen Bedingungen vollkommen unbeeindruckten Weise Welt schlicht zur Repräsentation verhelfen könnte. Vielmehr wird erklärt, wie soziale Entitäten durch das Zusammenwirken aller drei Elemente konstituiert, reproduziert und transformiert werden, wobei alle Elemente Gestaltprägnanz gewinnen, stabilisieren und variieren.

Effekt dieser bei Searle durchgreifenden Mitnahme der Detranszendentalisierungsmomente scheint zu sein, dass alle Elemente originär als durchweg plastisch gedacht werden müssen, sich jedoch ebenfalls in Zusammenhängen reziprok relationierter Konstitutionsdynamiken quasi-gleichursprünglich strukturieren. Dies gilt insofern, da sich, über Prozesse intersubjektiver Vermittlung hinweg, historisch stabile, soziale Formationen etablieren, in denen sowohl die diskursiv firmierenden Anschauungs- und Verständnisweisen der Akteure über relevante Weltgehalte kollektiv ausgehandelt, symbolisch fixiert und daraufhin reproduzierbar werden wie auch die Subjekte selbst dadurch verschiedene, strukturierte Kontexte sozial gerahmter Kooperationsbedingungen kollektiv erzeugen, innerhalb derer sie Stützen zur Ausbildung klarer personaler Identitäten und dadurch koordinierter Praxisorientierungen finden, insofern interaktiv koordinierte und daraufhin institutionalisierungsfähige Rollenbereiche im Kontext der Weltinterpretations- und auch praktischen Aushandlungsprozesse etabliert werden.

Zentraler Kernbestandteil seiner im zweiten Hauptteil dargestellten Theorie ist jedoch die Auffassung, dass Subjekte intersubjektiv, über solche Prozesse vermittelt, quasi-poetisch sich selbst tragende soziale Entitäten (bei Searle: Institutionen) erzeugen können, welche sich zu einer von Einflussnahmen durch die Subjekte weitestgehend unabhängigen sozialen Realität verdichten können. Eine solche besitzt sodann Determinationskraft gegenüber den Subjek-

ten, weil von ihnen kollektiv an die Existenz ihrer Bestandteile, deren spezifischen, aber im Allgemeinen sozialrelativen Eigenschaftsbestimmungen in kollektiv getragenen Symbolsystemen sedimentiert sind, geglaubt wird und sie daraufhin, sind Strukturen sozialer Realität schon vorgegeben, in durch kollektiv getragene Weltbilder und durch Strukturen stabilisierte Anschauungs- und Handlungsformen sozialisiert werden. Soziale Phänomene und Entitäten setzen sich in Existenz und persistieren somit, obwohl sie zu einem großen Anteil nur von den imaginativ-schöpferischen und aufeinander abgestimmten Fähigkeiten der Subjekte erzeugt und durch wechselseitige Bestätigungen zwischen ihnen getragen werden. Etwas potenziell Unbestimmtes kann kollektiv so geformt und daraufhin so behandelt werden, als ob es in bestimmter und für alle maßgeblicher Weise fraglos immer schon existierte. In Kontexten kollektiv getragener und interaktiv reproduzierter, praktischer Organisationen und aufeinander abgestimmter kognitiver Orientierungen, die mehr einem intersubjektiv eingeschliffenen Glauben an die Notwendigkeit bestehender Sozialverhältnisse entspringen, entstehen so soziale Strukturen, die zwar transsubjektive Beständigkeit besitzen, die jedoch potenziell auch vollkommen variiert ausfallen könnten, da sie grundsätzlich Erzeugnisse intersubjektiver Konstitutionsdynamiken darstellen.

Aufgrund des Zusammenspiels der detranszendentalisierten Auffassungen der Elemente Sprache und Subjekt, wird hier also insbesondere ebenso die zentrale Auffassungsweise des Elementes Welt, das schon nicht mehr als Bezugspunkt einer formalen Rationalitätsbestimmung dienen konnte, markant verändert. Es steht nämlich nicht mehr so sehr eine vom Menschen vollkommen unabhängige, natürliche Außenwelt im Fokus, sondern zwar durch Menschen intersubjektiv erzeugte aber daraufhin auch transsubjektive Wirksamkeit entfaltende soziale Realität, die als potenzielle Gesamtheit aller von Subjekten weitestgehend unabhängigen sozialen Strukturen und kulturellen Muster verstanden wird. Durch sie wird dasjenige getragen, was für Subjekte in mentaler, emotionaler und praktischer Hinsicht als Umwelt wesentlich bedeutend und prägend ist.

Konstitutionstheoretisch betrachtet, kann hier soziale Realität somit, obwohl sie – werden soziale Strukturen und die mit ihnen korrespondierenden symbolisch sedimentierten und daraufhin kommunikativ iterierten Repräsentationsformen von kollektiv getragenen Weltbildern erst einmal als reproduktionsfähig angesehen – das dominanteste Element darstellt, nicht als vollkommen unbedingt in ihrer Wirkungsweise und Ausformung gegeben gelten, da ihre zwar transsubjektiv wirksamen Strukturen potenziell dennoch als durch die koordinierten, poetischen Leistungen der Subjekte erzeugt und dadurch veränderbar angesehen werden müssen. Bezogen auf konkret gegebene Phänomene sozialer Realität sind die poetischen Leistungen der Subjekte somit zwar gegenstandstheoretisch als solche bloß sekundärer Geltung einzustufen, da von bestehenden Strukturen der sozialen Realität aus stark determinierende Wirkungen auf die Subjekte ausgehen, durch welche die Spielräume der poetischen Leistungen in ihren Imaginationsgrenzen und motivationalen Orientierungen stark mitbestimmt werden. In Anbetracht dieser Eigengeltung sozialer Realität und ihrer unmittelbar prägenden Verflochtenheit mit Wirkungen und Kompetenzen der Subjekte, aufgrund des ihnen gemeinsamen, geteilte Weltbilder transportierenden und dadurch praxisorientierenden Sprachgeschehen – sollten konturierte Zustände sozialer Realität erst einmal gegeben sein – erhält soziale Realität approximativ jedoch wiederum einen solchen gegenstandstheoretischen Status innerhalb der triadischen Konstellation zuerkannt, wie er mit dem der Welt z.B. in der

Ontologie bei Aristoteles vergleichbar wäre. Dies jedoch nicht mehr im Sinne eines unbedingt vorbildhaften und ansprechbaren Vernunftrefugiums, sondern nur noch im Sinne ihrer letztlich einschneidenden Determinationskraft, unter Verhältnissen konkret existierender, sozialer Strukturbedingungen. Sozialer Realität kann also, nun wiederum konstitutionstheoretisch gedacht, keine an sich seiende Vernunftanlage und somit keine irgendwie an sich vorgegebene und intelligibel erkennbare Substantialität, die formale Rationalitätskriterien aus Momenten ihrer konkreten Existenzform ableitbar erscheinen lassen könnte, unmittelbar unterstellt werden. Unter konkret gegebenen sozialen Verhältnissen gesehen, ist die Determinationskraft von Strukturen sozialer Realität von primärer Geltung. Konstitutionstheoretisch betrachtet, entstehen kollektiv verbindliche und determinierende soziale Strukturen hingegen aus Leistungen, die der Intersubjektivität der praktischen und kommunikativen Koordinationsvermögen der Subjekte entspringen, sich anschließend jedoch in transsubjektiver Kraft auf Dauer stellen. In Anbetracht ihrer konstitutionellen Voraussetzungen, welche den Strukturaufbau von Elementen der sozialen Realität selbst variabel erscheinen lassen, sind die etablierten Eigengesetzlichkeiten unterschiedlich gegebener Rahmenbedingungen sozialer Realität demnach also nicht als absolut anzusehen.

Diese zweiseitige Auffassungsweise eröffnet einen neuen Spielraum für die Suche nach Rationalitätskriterien. In diesem muss nunmehr variierten Strategien gefolgt werden, da von einer unmittelbaren Akzeptanz gegenüber einem Spannungsfeld zwischen der Kraft einer intersubjektiven Erschaffung von sozialen Strukturverhältnissen und der einer strukturellen Determination der Subjekte durch bestehende Sozialverhältnisse ausgegangen werden muss. Da hierdurch nunmehr weder Rationalitätsdispositionen, welche den einzelnen Subjekten gattungsspezifisch originär eigenen wären, noch einer teleologisch verlaufenden Dynamik des Sozialen an sich Rationalitätsmomente weiterhin zugeschrieben werden können, relativiert und konkretisiert sich die Beurteilung von Rationalitätsgesichtspunkten zugleich in bestimmter Richtung. Dies ist dahingehend zu verstehen, dass man Rationalitätspotenziale nur noch in Beschreibungen von Formen des Wechselverhältnisses zwischen als sozial geprägt verstandenen Subjekten und intersubjektiv erzeugten und reproduzierten sozialen Gegebenheiten zu identifizieren vermag, in denen, aus genauer zu spezifizierenden, konstitutiven Wechselwirkungen beider Verhältnispole hervorgehend, ein Optimum an rational erscheinender Durchformung beider Pole stecken könnte. Denn Rationalitätspotenziale können sodann nur noch, unter den Bedingungen des Zusammenhangs der neuen gegenstands- und erkenntnistheoretischen Sichtweisen verstanden, in zu identifizierenden und daraufhin konkret zu realisierenden intersubjektiven Dynamiken von Wechselwirkungsverhältnissen aufgefunden werden, die zwischen dem nunmehr intersubjektiv aufgefassten Pol interagierender und kommunizierender Subjekte und dem Pol der durch sie konstituierten und reproduzierten Sozialverhältnisse, welche sie wiederum zu determinieren vermögen, ein Gleichgewicht erzeugen. Man könnte hier knapp sagen: Akteure können nur so rational und vernünftig im sozialen Umgang miteinander sein, wie es ihnen durch die Prägungen und Entwicklungsmöglichkeiten der Kultur- und Strukturgegebenheiten des Sozialen ermöglicht wird. Diese können eine Steigerung des rationalen und vernünftigen Umgangs miteinander aber wiederum nur in dem Maße gewährleisten und fördern, in dem Akteure über rationale Kompetenzen dafür verfügen, über dies verhindernde und in der sozialen Realität wiederum selbst liegende Begebenheiten von Verwerfungen und Widerständen kritisch aufzuklären und alternative Sozialformen zu konstituieren.

ren. Alles läuft dann darauf hinaus, von einem Primat des Sozialen und einem sozialhistorischen Apriori sozialer Bedingungen aus denken zu müssen, ohne dass man noch drauf zählen könnte, ein Jenseits dieser an sich potenziell kontingenten Prozesshaftigkeit des Sozialen für eine Bestimmung von Rationalitätsgrundlagen aufspüren zu können. Dennoch besteht die Aufgabe, sucht man nach Bestimmungsmöglichkeiten von verbindlichen Rationalitätskriterien einer nunmehr in soziale Umstände verstrickten intersubjektiven Erkenntnisdynamik und ihren sozialkonstitutiven Konsequenzen, solche aus den historisch variablen und somit kontingenten Aspekten des Sozialen Wandels zu destillieren. Darin besteht, so könnte man sagen, die Herausforderung, vor der jeder Versuch steht, Rationalitätsgrundlagen und eine aus ihnen heraus bestimmbare Erkenntnishaltung, von der Basis der gegenstandstheoretischen Effekte der Soziologisierung der Erkenntnisfrage ausgehend, zu gewinnen.

So geht aus dieser erkenntnisrevisionistischen Richtung der performanztheoretischen Sprachphilosophie eine Sichtweise hervor, welche die Auffassungsweisen aller Elemente der erkenntnistheoretischen Trias erst einmal in soziologisch-gegenstandstheoretischer Hinsicht tangiert. Dies sogar in einer Weise, die prägnant werden lässt, wieso von einer Soziologisierung der Erkenntnisfrage die Rede sein konnte. Denn unter jenen, von konkreten Akteuren geleisteten Erkenntnisanstrengungen, die unter unmittelbar gegebenen Verhältnissen sozialer Realität ablaufen (also nicht unmittelbar auch konstitutionstheoretisch gedacht), machen die prägenden Gegebenheiten von Strukturen sozialer Realität und ihre Effekte die hauptsächlich relevanten Aspekte des Aufbaus eines zentralen Wirklichkeitsbezuges der Subjekte in ihrer unmittelbaren Existenzorientierung und Lebenswirklichkeit aus. Was bei Searle somit aus Versuchen entspringt, auf Problemgehalte der analytischen Philosophie Antwort zu geben, ist tatsächlich eine sozialtheoretische Position neueren Charakters in Vollaussprägung. Sie besitzt unmittelbaren gegenstandstheoretisch-soziologischen Status, insofern sie grundlegende Mechanismen der intersubjektiven Genese sozialer Entitäten thematisiert und Gründe des verselbstständigten Eigenleben von Phänomenen sozialer Realität behandelt. Allerdings gibt sie keine direkte Orientierung mehr dafür, welche, über die Möglichkeitsspanne potenzieller Spielarten sozialer Realitätsverhältnisse hinweg, generalisierbaren formalen Kriterien rationaler Erkenntnis als nicht sozialrelative, regulative Ideale für eine Erkenntnispraxis im Allgemeinen anzusehen wären. Sie nutzt den oben erwähnten Spielraum also nicht aus. Vielmehr muss man, von Searles Auffassungen ausgehend, annehmen, dass solche Kriterien, da in bestimmter Weise institutionalisierte Wissenschaft als eine an sich variable Spielart sozialer Realität verstanden werden kann, solche sind, über welche Wissenschaftsakteure ihre praktischen Selbstbilder im institutionalisierten Sozialfeld Wissenschaft teilweise geschichts- und kontextgebunden formieren und wechselseitig kontrollieren, also abhängig von einer jeweils institutionalisierten und zu einem historischen Zeitpunkt durchschnittlich kollektiv legitim erscheinenden und kulturgetragenen Vorstellung darüber, was rationale Kriterien der Erkenntnis wären. Es gibt nämlich, aus den Grundansichten dieser Theorie heraus, keine feststehenden Orte eindeutig transzendentaler Außenhalte für eine Bestimmung formaler Kriterien rationaler Erkenntnis mehr, die unabhängig von einer durchweg als plastisch angesehenen Konstitutions-, Reproduktions- und Transformationsgeschichte sozialer Sachverhalte lokalisiert werden könnten.

Mit Searles Theorie findet man also eine Position im Feld philosophischer Reflexion vor, welche grundlagentheoretische Ansichten von eminenter soziologischer Tragweite ver-

tritt, die in den Grundhinsichten stark mit Ansichten verträglich erscheinen, wie man sie bei modernen, zwischen den sozialtheoretischen Dichotomiepolen moderierenden Sozialtheorien (z.B. die von Bourdieu, Foucault, Giddens, Habermas, Joas) finden kann. Allerdings geht, zumindest bei ihr, zugleich Kraft verloren, wenn es um die Orientierung verbindlich erscheinender Richtlinien einer auf diese sozialtheoretische Grundorientierung angepassten Erkenntnishaltung gehen würde.

Konsequenzen des erkenntniskritischen Detranszendentalisierungsprozesses, die in vergleichbare Richtung weisen, konnte man jedoch ebenfalls bei der Thematisierung einiger Entwicklungsaspekte lebensphilosophischer und phänomenologischer Sichtweisen nachvollziehen. Hier kam es jedoch nicht zu einem gänzlichen Verlust von Hinsichten auf mögliche Kriterien einer Rationalitäts- bzw. Vernunftorientierung. Vielmehr kann man davon sprechen, dass es zu einer kritischen Uminterpretation oder Schwerpunktverlagerung gegenüber rein szientistischen Rationalitäts- und Objektivitätsmaßstäben kam, welche jedoch teilweise mit den gegenstandstheoretischen Konsequenzen der Soziologisierung der Erkenntnisfrage verträglich sind. Bei ihnen findet man nämlich weniger eine rein auf formale Absicherung von Erkenntnisrationalität zielende Bestimmung von Güterregeln. Es liegt wieder stärker eine Akzentuierung vor, die von Momenten einer Art des Ausdrucks auch existenziell-praktischer Notwendigkeiten dessen getragen wird, was man eventuell als allgemein zu vernünftigen Lebensbedingungen beitragenden Erlebnis- und Erkenntnisleistungen verstehen könnte. Hier steht viel stärker die von Subjekten empfindbare sozialkonstitutive Qualität der Ergebnisse von kollektiv zusammenwirkenden Erkenntnisleistungen im Vordergrund, als ihre formale und methodologische Akkuratess. Es wird eher von Bestimmungen einer als kategorisch angenommenen und in existenzieller Hinsicht bedürftigen Verfasstheit der Bewusstseinsubjekte aus gedacht und diese sodann auf die intersubjektive Konstitution lebensweltlicher Verhältnisse bezogen. Hierdurch tauchen Impulse auf, welche den Wert von Erkenntnisleistungen wieder stärker an einer umfänglich erscheinenden Vernunftperspektive fest machen, insofern die Bestimmung von Voraussetzungen des praktischen Gelingens der kollektiven Konstitution einer sozialen Welt, zu der Erkenntnisleistungen und die Haltungen, aus denen heraus sie initiiert werden, elementar beitragen, zum Kopfmotiv kritischer Reflexionen über notwendige Erkenntnisbedingungen wird.

Die Ergebnisse von im Erleben stattfindenden Erkenntnisleistungen streben, wenn sie die Qualität von Verstehen in lebensweltlicher Orientierung aufweisen, im Sinne der phänomenologischen oder lebensphilosophischen Sichtweise, nämlich danach, synthetische Sinn Ganzheiten zu erzeugen, welche eben nicht vollkommen objektivistisch entsubjektiviert und nur nach ihren rein kognitiven Ordnungsleistungen verstanden werden. Sie sind im Originärmodus der natürlichen Einstellung keine vollkommen distanzierten und objektivierenden Erklärungen von Weltphänomenen, die von Subjekten und ihren praktischen Motivationen und emotionalen Strebungen unabhängige Bedeutung hätten, sondern vermittelnde Überbrückungen einer möglicherweise auch empfindbaren Kluft zwischen subjektivem Selbst und widerständiger Welt. Subjekte verfolgen (generalisiert man über einen phänomenologischen Solipsismus hinaus) demnach im Aufbau und der kommunikativ vermittelten Vernetzung ihrer Bewusstseinsinhalte ein Bedürfnis nach sinnhafter und dadurch sicherer Bezogenheit auf Welt und andere Subjekten in ihr, bzw. ergibt sich die Notwendigkeit einer solchen für einen gelingenden Lebensvollzug z.B. für Husserl schon unmittelbar aus seinem Ver-

ständnis der intentionalen Funktionsweise des Bewusstseins und der Genealogie des Aufbaus seiner möglichen Inhalte.

Diesbezüglich ist hier allerdings zu erwähnen, dass die volle Reichweite der tatsächlichen Potenziale, die in phänomenologischen Perspektiven dafür liegen, die existenzielle Dimension ins Zentrum zu rücken, hier nicht voll eingefangen werden konnten, da sich das Dargestellte vorwiegend auf Ausschnitte der transzendentalphilosophisch-theoretischen Aspekte der Phänomenologie beschränkte. Diese Reichweite ist zwar schon in den behandelten Themen der Darstellung des phänomenologischen Denkens im Kern enthalten und aus ihnen in Ansätzen herauszulesen, entfaltet sich aber erst zur Gänze, wenn man jene Aspekte hinzunimmt, die sich zeigen, wenn man die transzendentalphilosophische Orientierung verlässt und dennoch aus phänomenologisch orientierter Perspektive fragt, was genau passiert, wenn man nicht mehr so sehr vom Schwerpunkt der Aufklärung von sinnbildenden Prozessen einer weiterhin in transzendentaler Epoche verstandenen Subjektivität ausgeht, sondern die Prozesse betrachtet, welche zur Funktionsbestimmung konstitutiver Selbstrepräsentationsleistungen eines personalen, in mundane Verhältnisse verstrickten und somit auch praktisch auf Welt und andere Subjekte hin orientierten Handlungssubjektes hin geleiten. Sodann verliert nämlich eine Auslegung zusehends an Gewicht, welche kognitive Leistungen noch stark isoliert von ihrer Vermitteltheit mit emotionalen und praktischen Aspekten der konkreten Weltanverwandlung bei der Genese eines subjektiven Ichs unter Bedingungen vorgegebener sozialer Lebensverhältnisse und deren Auswirkungen auf die Bildung eines personalen Selbst verstehen könnte.<sup>503</sup>

Bezogen auf das Bewusstseinssubjekt, steht bei Husserls Auslegungen von Bewusstseinsleistungen nicht die Identifikation gattungsspezifisch formaler Rationalitätsanlagen und -kriterien im Zentrum. Formale und methodische Maßstäbe rationaler Erkenntnis haben vielmehr als historische Errungenschaften der Menschheit Bedeutung, wie es sich anhand seiner Verteidigung der Geltung von logischen Gesetzen gegen ihre Relativierung durch Psychologismus und Naturalismus nachzeichnen lässt. Hierbei liegt ihr eigentlicher Wert für Husserl nämlich nicht darin, zur distanziert akkuraten Abbildung der Weltsachverhalte in korrespondenztheoretischer Orientierung beizutragen, sondern primär darin, dass sie ein Produkt der Regulation intersubjektiver Aushandlungsprozesse zwischen den streithaften Ansichten von Menschen und Generationen darstellen, dass den Status einer kollektiv geteilten und ideellen

---

<sup>503</sup> Wichtige Erweiterungen und Ergänzungen der phänomenologischen Sichtweise, welche stärker dazu hinführen, Prozesse der subjektiven aber durch soziale Umweltbedingungen vermittelten Individuierung lebensweltlicher Akteure in einer sowohl das emotionale Leben wie auch die Ästhetisierung der Wahrnehmung einbegreifenden Weise verstehen und dadurch deren weitreichend determinierte Prägung durch konkret vorliegende soziale Umweltgegebenheiten deuten zu können, findet man z.B. bei Scheler und Merleau-Ponty. Beide haben an die Phänomenologie von Husserl kritisch angeschlossen. Aus ihren erweiterten Überlegungen geht noch umfassender, als von Husserls Überlegungen aus, der Konnex hervor, welcher zwischen der emotionalen, perzeptiven und kognitiven Dimension des Erlebens besteht, wenn es um die Strukturierungsprozesse eines personalen Ichs im Beziehungsaufbau zu und seiner Abhängigkeit von seinen Umweltumständen geht [vgl. diesbezüglich z.B.: Merleau-Ponty, Maurice (1974). *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin/München; Merleau-Ponty, Maurice (2003). *Das Auge und der Geist*, Hamburg; Scheler, Max (2000). *Grammatik der Gefühle. Das emotionale als Grundlage der Ethik*, München]. An einer mehr empiristisch ausgerichteten Position, wie sie z.B. gerade Merleau-Ponty ausarbeitete, kann man ferner sehen, dass hierdurch ein Prozessverständnis der Individuation ins Zentrum gerückt wird, welches weniger einer klassisch rationalistischen Auffassung verpflichtet ist, als vielmehr einer solchen, die mehr von systemisch-rekursiven Selbstorganisationsdynamiken ausgeht [vgl. zu einer kondensierten Darstellung dieser Diagnose: Waldenfels, Bernhard (2005). *Im Netz der Lebenswelt*, Frankfurt am Main. S. 56-79].

Bedeutung wiederum insbesondere deswegen innehat, indem es auch einen allgemeinen Orientierungswert für methodische Verfahren des glückenden, kollektiven Aufbaus einer sozialen Welt vermittelt. Hier existiert in Husserls Intention einer Verteidigung der Logik noch der Rest einer auch die soziale Praxis einbegreifenden Dignität der Logik, wie eine solche ihr z.B. noch in der antiken Philosophie des Aristoteles zukam. Sie büßt bei ihm nämlich die in ethischer Hinsicht relevante Komponente eines auch in praktischen Belangen wichtigen formal-ideellen Orientierungspoles zur Beurteilung und Gestaltung realer intersubjektiver Lebensverhältnisse potenziell nicht ein. Die genaue Weise, in der das für Husserls Phänomenologie gilt, wird jedoch erst aufgrund seiner bewusstseinsphilosophischen Grundansichten und ihrer Erweiterung in die Thematik der Intersubjektivität hinein ersichtlich.

Für das noch solitär betrachtete Bewusstseinssubjekt bildet sich so etwas wie Rationalität eher, so könnte man eventuell sagen, im Zuge der synthetischen Vermittelt- und Bezogenheit der Bewusstseinsinhalte aufeinander, wodurch bestenfalls eine umgreifend organisierte Sinnstruktur der Welt- und Selbstrepräsentation für ein Subjekt entsteht. Temporäre Einzelergebnisse geben mögliche Richtungen des weiteren synthetischen Verlaufs aus sich heraus vor und bestimmen begrenzend weitere Ergebnisse in ihrer Sinnhaftigkeit richtungs- und einheitsbildend mit. Prinzipien des formalen Aufbaus sinnhafter Einheit wirken nicht voraussetzungslos und vorgängig inhaltsordnend und bestimmend. Sie können aber, zeigen sich im Verlauf potenziell konstant bleibende Regelmäßigkeiten von Syntheseverfahren an, als solche thematisch und daraufhin zu Orientierungswerten weiterlaufender Synthesen werden. Bewusstseinsprozesse werden hier also mehr im Sinne einer medialen Selbstorganisation verstanden, welche Prinzipien ihrer potenziell eigenauthentisch werdenden Operationslogik aus ihren eigenen Ergebnissen heraus gewinnen kann. Diese als holistisch zu bezeichnende Grundqualität von Ergebnissen der synthetisierenden Bewusstseinsleistungen steht im Vordergrund seiner noch egologisch orientierten Analysen.

Die Auffassung vom Subjekt, die sich durch diese Konnotation aufdrängt, hat somit mehr Ähnlichkeit mit neueren systemtheoretischen Auffassungsweisen des Bewusstseinssubjektes (als autopoetisches System verstanden), als mit derjenigen Kants, da Rationalität oder besser eine bestimmte Qualität der Organisation von Bewusstseinsinhalten nicht über eine apriorisch identifizierbare, unmittelbar formal wirkende Anlage als Bedingung der Möglichkeit von Rationalität ausgewiesen wird, die überall, wo Rationalität vernehmbar sein soll, am Werke wäre, sondern über die immanent entstehende Bündigkeit und aus ihr reflexiv ableitbare Operationslogik, der insgesamt und in vernetzten Verweisungsstrukturen Sinnhaftigkeit gewährleistenden Synthesergebnisse. Sie stiften sozusagen einen durchgreifenden Stil der Auffassungsweise von Welt beim Subjekt und dessen Beziehungscharakter zu ihr. Formale Kriterien und Prinzipien der Sinngenesen liegen den Synthesen also nicht voraus, sondern können vielmehr über ihre Ergebnisse hinweg idealisierend aus ihnen herausdestilliert werden und somit weitere Operationen erst daraufhin formal bedingen. So gesehen ist so etwas wie Rationalität erst einmal nur bestimmbar unter Bezug auf ein jeweiliges, autopoetisch verfahrenes Bewusstsein, dessen Synthesergebnisse und interne Kohärenz von Verweisungsstrukturen und ist insofern formal und inhaltlich relativ. Es sei denn, sinnhaft geordnete Organisation der Bewusstseinsinhalte überhaupt wäre ein Kriterium.

Auch hier ergibt sich also eine derartige Perspektive, aus der heraus das Subjekt, gerade wenn es um die Ausbildung eines subjektiven Selbst geht, konstitutionstheoretisch eher als

originär plastisch angesehen werden muss. Formale Prinzipien der rationalen Organisation sind nicht gattungsspezifisch substanziell lokalisierbar, da eher eine originäre Plastizität behauptet wird. Sie werden als nachträglich bestimmbare Idealisierungen verstanden, welche sich über die Synthesen hinweg immer schon als eine Art "formaler Stil" eines subjektiven Selbst ausdrücken können und für es im retentionalen Nachhinein erkennbar und greifbar aber daraufhin auch für weitere Synthesen operationsleitend werden. In egologischer Auslegung ist ein solcher "Stil" jedoch mehr als Ausdruck eines individuierten Bewusstseinsystems zu verstehen, dass sich seiner eigenen Syntheseprinzipien selbstreflexiv, anhand seiner Erlebnisgeschichte und der operativen Konstanten in ihr, gewahr wird.

Eine klarere Perspektive auf einen möglichen Begriff von Rationalität, der in die Richtung eines intersubjektiv tragfähigen, vernunftorientierten Erkenntnisethos und dessen Kriterien ginge, welcher aus dem phänomenologisch variierten Subjektverständnis destillierbar ist, findet man bei Husserl eher im Übergang zu seinen Lebensweltanalysen, seiner Kulturkritik und seinen Beschäftigungen mit dem Thema "Intersubjektivität", womit er dem Solipsismusproblem seiner früheren Ansätze begegnen wollte. Ferner gilt dies auch für seine kritischen Auseinandersetzung mit der historischen Durchsetzung eines Welt eher technizistisch und instrumentell zerteilenden Auffassungsmodus, den Husserl in der wissenschaftlichen und einseitig szientistisch gewordenen Erkenntnisweise der Moderne repräsentiert sieht.

Ohne Genaueres hier wiederholen zu wollen, drückt sich im späten Versuch der Grundlegung eines vernunftgeleiteten Erkenntnisethos von Husserl das Ideal aus, dass mögliche Zustände streithafter Multiperspektivität durch intermonadologischen Austausch aufgehoben werden können und somit intersubjektiv-synthetisierte Vorstellungsgrundlagen von möglichen Methoden und diese anleitenden Zweckideen, die für den Aufbau einer bestmöglich gemeinsam verstehbaren und belebbaren Lebenswelt Orientierung stiften, intersubjektiv erzeugt und daraufhin abgesichert werden. Diese sollen jedoch die oft disparaten motivationalen und praktischen Interessen der Subjekte nicht ignorieren, sondern sie im Sinne von Vergemeinschaftungsdynamiken sublimierend zu vermitteln helfen. Auch die praktischen Interessen- und Motivlagen der singulären Subjekte bilden sich also, aus dieser Perspektive gesehen, vielmehr dadurch fort und aus, indem sie sich über Erkenntnisprozesse eines intersubjektiven Austausches, der auf reziproke Begegnung lebensweltlich eingesponnener Subjekte zielt, hinweg derart konkretisieren, dass sie daraufhin für eine kollektiv verlaufende Entwicklung von gemeinschaftlich tragfähigen Lebensweltbedingungen erschlossen und kultiviert werden. Dies geschieht durchaus unter Bedingungen der Zugehörigkeit von Subjekten zu lebensweltlichen Sonderwelten und deren konflikthaften Widerständen gegeneinander, soll jedoch, wären die Weichen des intersubjektiven Austausches richtig gestellt, zu einer Integrationsdynamik beitragen, indem die disparaten, an unterschiedliche Weltbilder geknüpften Interessen- und Motivlagen zu den immerzu intersubjektiv verhandelten und im Weiteren auch weiterhin verhandelbaren Zweckideen einer gemeinschaftlich tragbaren Lebenswelt in Beziehung gesetzt werden. Hier gilt das Primat intersubjektiver Sinnsynthese für den Aufbau einer gemeinschaftlich tragbaren und verstehbaren Lebenswelt gegenüber demjenigen szientistisch-objektivierender Erklärungen, welche sich im Modus vollkommener Interessenneutralität und dadurch Lebensweltferne halten können. Güte von Erkenntnis scheint nach Husserl, zumindest unter der Akzentuierung des existenziellen Bedürfnisses der Bewusstseinssubjekte nach Sinnsynthese, welches von ihm letztlich auf die intermonadologische Ebene der Aufgabe ei-



ner intersubjektiv zu konstituierenden Lebenswelt übertragen wird, und einer erlebnisnahen Verstehbarkeit von Welt für die Subjekte, womit die Dimension des auch praktischen Eingelebtseins in gegebene Weltumstände des sozial Gegebenen einbegriffen wird, immer eher Erkenntnis für eine und zum Nutzen des Aufbaus einer gemeinsamen sozialen Lebenswelt und seiner Mitglieder zu sein und nicht bloß an der Qualität einer den Gegebenheiten gegenüber methodologisch uninteressierten Erkenntnis über Welt oder ihre Bestandteile gemessen werden zu können. Insofern impliziert seine Vorstellung von Objektivität der Erkenntnis mehr als die neutrale Begutachtung und Erklärung begegnender Weltphänomene durch Subjekte, in deren Ergebnissen sie auch interesselos übereinstimmen können. Sie deutet nämlich darauf, über einen zwar kollektiven aber auch erst in seiner Relevanz zu markierenden Erkenntnisethos verlaufend, auch die gesellschaftliche Aufgabe erfüllen zu sollen, unterschiedliche Perspektiven auf die Zustände der geteilten, teils jedoch streithaften Lebensweltumstände synthetisch so zu vermitteln und vermittlungsfähig zu halten, dass dadurch eine Integrationsbewegung hin zu einer gemeinschaftlichen Lebenswelt initiiert wird. Hiermit geht sowohl die Verantwortung für eine Aufgeschlossenheit bezüglich Unterschieden lebensweltlicher Orientierungen und deren Eigengeltung wie auch die Aufgabe ihrer Vermittlung (in eideistischer Variation) mit dem Ziel einher, dass daraus kollektiv tragbare Wertgesichtspunkte erwachsen, von denen aus ein vergemeinschaftendes und gemeinschaftsorientiertes kulturelles und gesellschaftliches Leben möglich und in seiner Richtung antizipierbar wird. Zumindest gilt das dann, wenn es sich um Fragen des Sozialen und Formen seiner verantwortungsvollen Konstitution und Gestaltung handelt.

Husserls Objektivitätsverständnis reicht insofern letztlich weiter als das eines an Neutralität orientierten Szientismus. Objektivität bedeutet nicht nur eine Übereinstimmung in der neutralen Begutachtung und Erklärung von begegnenden Weltsachverhalten und den Ergebnissen ihrer Kontrolle. Sie impliziert ebenfalls eine Übereinstimmung darüber, was mit den Ergebnissen zur Gestaltung und zur Verbesserung einer allgemein den Subjekten lebensdienlich entgegenkommenden Lebenswelt anzufangen wäre und auch einer kritischen Kontrolle, ob denn, gehen diese Ergebnisse in die Gestaltung der Lebenswelt ein, diese für alle intersubjektiv tragbar sind. Durch Erkenntnisprozesse erzeugtes Wissen ist hier also nicht unabhängig oder notwendig ablösbar von kritischen Fragen betreffend der Effekte des technischen und instrumentellen Einsatzes, welcher die Gestaltung der Lebensverhältnisse von Subjekten tangiert. Erkenntnisleistungen sind, der philosophischen Reichweite der phänomenologischen Reflexionen über Erkenntnis und ihren Grundlagen nach, der es auch um die Verantwortung geht, die Erkenntnisleistungen für die Gestaltung einer kollektiv tragbaren Lebenswelt aufzubringen haben, nicht von einer kritischen Kontrolle dessen abzutrennen, welche Auswirkungen sie innerhalb der Sozialwelt wirken.

Gegenüber den szientistisch objektivierenden Orientierungen macht Husserl folglich eine Position vernunftorientierter Erkenntnisleistungen geltend, welche eine Achtsamkeit für die Bedürftigkeit der Subjekte nach sinnhafter Bezogenheit auf Welt und für das soziale Miteinander nicht eliminiert. Vielmehr sollte sich Erkenntnis, damit sie nach Husserl vernünftig ist, nicht unabhängig von den verteilten und oft gegeneinander widerständigen Interessen-, Motiv- und Problemlagen lebensweltlich eingebetteter Akteure und ihren Sinnbedürfnissen rechtfertigen, sondern entsteht auch aus potenziell intentionaler Vielstimmigkeit heraus und rechtfertigt sich bezogen auf deren kollektiv tragbaren Überwindung und dadurch bezogen auf

eine Verbesserung der gegebenen, lebensweltlichen Verhältnisse im intersubjektiven Austausch.

Darin hervorzuheben, dass die modernen Wissenschaften sich dieser verantwortungsvollen Verpflichtung den lebensweltlichen Zusammenhängen gegenüber, die vom phänomenologischen Verständnis der nach Synthese strebenden Bewusstseinsleistungen lebensweltlicher Subjekt ausgehend relevant wird, entbunden und entfremdet haben, besteht gerade einer der Knackpunkt von Husserls Kritik an den modernen Wissenschaftsperspektiven und ihrem Einfluss auf die allgemeine Gestaltung des Charakters moderner Kulturverhältnisse und jenen in ihnen transportierten Formen der Weltbegegnung. Man könnte davon sprechen, dass der Verlust einer Achtsamkeit gegenüber dem originären Bedürfnis der Subjekte nach Sinnbezug in ihren Erlebnis- und Erkenntnisleistungen, welcher sich in den objektivierenden Erkenntnisorientierungen szientistischer Wissenschaftshaltungen und ihrer Tendenz zur Verdinglichung ausdrückt, nach Husserl einen durchgreifenden gesellschaftlichen Entfremdungszusammenhang herzustellen scheint, dem er mit seiner Phänomenologie entgegenwirken wollte.

Während Husserls Anstrengungen letztlich darauf hinauslaufen, ein noch traditionsorientiertes Ethos der Erkenntnis zu verteidigen, dessen "DNA" schon aus den Betrachtungen der konstitutiven Akte des Bewusstseinslebens in seinen Anlagen ersichtlich wird, jedoch erst im Kontext der Thematisierung von Voraussetzungen einer intersubjektiven Genese gemeinschaftlich tragfähig erscheinender Lebenswelten als vernünftiger Verankerungspunkt kollektiver Erkenntnisleistungen augenfällig hervortritt, legt Heidegger hingegen einen stärkeren Akzent auf die Aspekte des unmittelbar existenziellen Sinnbedürfnisses der Subjekte und deren Entfremdungszuständen innerhalb von Kontexten gesellschaftlicher und kultureller Vorgegebenheiten, die ein Subjekt in Umstände seiner potenziell drohenden Uneigentlichkeit versetzen.

Ohne Heideggers Grundgedanken hier genauer wiederholen zu wollen, kann gesagt werden, dass er durch diese Akzentverlagerung eher davon Abstand nimmt, nach Formulierungen von Möglichkeiten und Bedingungen eines auch kollektiv durchgreifend verbindlichen Ethos von Erkenntnisleistungen zum Aufbau einer gemeinsamen Lebenswelt Ausschau zu halten. Ihm geht es stärker um die Darlegung von Prozessen des Aufbaus einer primär subjektiven Weltzuwendung, die es den einzelnen Subjekten ermöglichen sollen, in Kontexten ihrer sozial- und kulturhistorisch geprägten Mitwelt einen Bezug zum gesellschaftlich und kulturell Vorgegebenen zu etablieren, der durch Eigentlichkeit ihres Daseins geprägt sein kann. Hierbei laufen seine Gedanken eher in die Richtung einer Bestimmung von Möglichkeiten der authentischen Ästhetisierung des subjektiven Lebensvollzuges und seines aktiv-anverwandeln Anschluss an Kontexte sozialer Vorgegebenheiten, die unter widrigen Umständen die existenzielle Sinnbedürftigkeit der Subjekte nach einem Gefühl der umfassenden Einbettung ihres Daseins ins historisch und kulturell vorgegeben Seiende stillen können.

Allerdings, da auch seine phänomenologische Aufmerksamkeit dadurch geprägt ist, Möglichkeitsspielräume von Zuständen der Sinnhaftigkeit gesellschaftlich und kulturell gegebener Umstände für ein Subjekt oder Gründe für deren Verhinderung herauszuarbeiten, insofern die Sinnbedürftigkeit des erlebenden Subjektes auch bei ihm im Zentrum steht, fällt seine Kritik moderner gesellschaftlicher Lebensverhältnisse und ihrer Prägung durch eine in der modernen Kultur sedimentierte, instrumentell-rationale Grundhaltung ähnlich stark aus, wie es bezogen auf Husserl der Fall ist. Gegenüber den eher noch traditionell transzendentalphilo-

sophischen, wenn auch schon in seinen Lebensweltanalysen variiert ausgerichteten Interessen der Husserlschen Philosophie, welche noch nach Begründungen einer verbindlichen Vernunftperspektive suchten, tritt bei Heidegger nun stärker eine phänomenologische Auffassungsweise in den Vordergrund, welche zwar noch das über die phänomenologischen Bewusstseinsanalysen hervorgehobene Sinnbedürfnis unterstreicht, dieses jedoch vorwiegend nur noch zur Kritik der bestehenden Charakteristiken szientistischer Erkenntnisorientierungen und ihrer kulturellen Auswirkungen nutzt, anstatt von ihm aus Grundzüge eines noch kollektiv verbindlichen Geistes dessen zu gewinnen, was eine rationale Qualität gesamtgesellschaftlich verbindlicher Erkenntnisleistungen anleiten könnte. Im phänomenologischen Gewand der Ausrichtung Heideggers, vollzieht sich somit ebenfalls eine Wendung der philosophischen Reflexion zur Anerkennung eines Primats des Sozialen und eines historischen Apriori hin. Er sucht aber nicht mehr nach Voraussetzungen und Perspektiven, welche Entwicklungsmöglichkeiten einer wirklich kollektivierenden Integrationsdynamik intersubjektiver Erkenntnisleistungen kenntlich werden lassen könnten. Vielmehr scheint er sich darauf zu konzentrieren, lebenspraktische Umgangsweise zu identifizieren, durch welche es den singulären Subjekten möglich ist, unter widrigen Umständen von Kulturgegebenheiten, einen Anschluss an diese zu etablieren, der noch durch Eigentlichkeit geprägt sein kann. Hierdurch löst er die über die originäre Sinnbedürftigkeit der Subjekte akzentuierte Aufgabenlage einer Bestimmung dessen, was als adäquate Erkenntnisorientierung zu deuten wäre, jedoch mehr in die Richtung auf, schlicht Prozesstendenzen einer gelingenden Individuation eines mehr in seiner Singularität begriffenen Subjektes zu identifizieren, und nicht wie Husserl, bei dem die Dinge so zu liegen scheinen, dass die Sinnbedürftigkeit der Subjekte nur unter Bedingungen des gleichzeitigen, intersubjektiven Aufbaus eines mit den Einzelperspektiven weitestgehend korrespondierenden kollektiven Geistes gestillt werden könnte.

Auch im Zusammenhang des phänomenologischen Denkens bekommt man es also mit Sichtweisen zu tun, welche Ergebnisse des Detranszendentalisierungsprozesses epistemologischer Perspektiven sowohl transportieren als auch teilweise erweitern. Insbesondere bezogen auf das Subjekt als Bewusstseinswesen gilt phänomenologisch, dass es originär nicht über solche rein in ihrer formalen Güte identifizierbaren Fähigkeiten der Ordnungsbildung von Erfahrungsgehalten verfügt, welche mit Apriorizität versehen zur gattungsspezifischen Festlegung einer einheitlichen Vorstellung von Rationalität und deren einzuhaltende Kriterien dienen könnten, die hauptsächlich in rein formaler und nicht auch sozialkonstitutiver Hinsicht eine zeitimmun generalisierbare Bedeutung hätten. In gewisser Weise wird hier die Kantsche Trennung (bzw. genauer, die spezifische Variante einer Vermittlung)<sup>504</sup> von praktischer und

---

<sup>504</sup> Hiermit ist gemeint, dass Kant, da er propädeutisch versuchte die rationalen Grundlagen des Verstandesgebrauches zu klären, indem er jede Form paralogischer Spekulation ausschloss, und dadurch anfangend vorwiegend Kriterien einer Rationalität wissenschaftlicher Erkenntnis nach modernen Maßstäben definierte, die Kriterien von Beurteilungen der sozialkonstitutiven Wirkungen von Ergebnissen, die aus der so fixierten Erkenntnisform entspringen, nicht schon notwendig kritisch einbegriffen hat. Angemessene Aspekte der praktischen Urteilskraft und ihrer sozialkonstitutiven Einbindung in Formierungsdynamiken einer angemessenen Gesellschaftsgestalt, haben sich vielmehr nach den formalen Kriterien der theoretischen Rationalität zu richten, müssen jedoch notwendig von spekulativen Hypothesen und Perspektiven ausgehen, welche sich eine verwissenschaftliche Rationalität nicht mehr leisten können soll. Somit erzeugt Kant eigentlich keine wirkliche Trennung, sondern erzeugt auf den Voraussetzungen einer analytischen Trennung der Betrachtungen beider Rationalitätsvarianten eine bestimmte Form der Vermittlung, bei welcher die über die anfängliche Beschäftigung mit Grundlagen einer theoretischen Rationalität identifizierten Maßgaben zu großen Teilen bestimmend für Orientierungen praktischer Rationalität bleiben. Da die formalen Bestimmungen der theoretischen Rationalität eine bestimmte Auffas-

theoretischer Vernunft aufgehoben, da die Güte von Erkenntnisleistungen wieder unmittelbar davon abhängig gemacht und daran gemessen wird, ob sie zu sinngesättigten Welt- und Lebensbezügen der Subjekte, auch in ihrem kulturellen Miteinander, beitragen. Rationalität bemisst sich stärker an einer Integration konfligierender Weltbilder und deren gestalterischen Einflüssen auf Konstitutionsprozesse der Sozialwelt zu einem gemeinschaftlich tragfähigen Lebenswelthorizont. Dies scheint, dem phänomenologischen Denken nach, bei einer kulturell dominanten Durchsetzung einer solchen Form von Rationalität, wie sie sich wissenschaftlich in einer rein objektivierenden und alltagspraktisch instrumentalisierenden Haltung Weltsachverhalten und potenziell lebensweltlichen Subjekten gegenüber ausdrückt, ausgeschlossen zu sein, da der unter Formen traditionellerer Varianten der epistemologischen Konfiguration kulturell etablierte szientistische Erkenntnismodus es verhindert, dass Wissensgewinnung und Konsequenzen ihrer sozialkonstitutiven Verzweckung im Zusammenhang miteinander betrachtet und kritisch reflektiert werden können. Mit den anthropologischen, sozialontologischen und latent auch sprachphilosophischen Veränderungen der epistemologischen Konstellation, die sich im phänomenologischen Denken vernehmen lassen, verschiebt sich folglich ebenfalls die Zielrichtung des Erkenntnis sinns einer als adäquat vermeinten Erkenntnis und tritt in Widerstreit zu Sinn und Zielsetzung des szientistischen Modus.

Originär betrachtet sind Subjekte wie auch erzeugte Strukturen einer intersubjektiv konstituierten sozialen Realität nämlich auch dem phänomenologischen Denken nach potenziell plastisch, veränderbar und historisch variabel. Soziale Strukturen sind durch Subjekte intersubjektiv erzeugt, können durch sie verändert werden, sind aber dennoch, sollten sie in reproduktionsfähiger Weise manifest geworden sein, von transsubjektiver Festigkeit und wirken somit auf die Subjekte prägend und bedingend zurück. In jeweils potenziell speziell formierten Sozialwelten transportiert der geteilte, einen weltbildlichen Begriffsrahmen liefernde Sprachgebrauch solche im Sprachgeschehen symbolisch sedimentierten und über den kulturellen Austausch reproduzierte Hintergrundgewissheiten lebensorientierend wirksamer Vorstellungs- und Auffassungsgrundlagen, die auch in sozialkonstitutiv pragmatischer Hinsicht realitätserzeugende Relevanz haben. Diese geben den einer bestimmten Sozialwelt angehörenden Akteuren Orientierung, indem sie ihre sodann kulturbedingte Wahrnehmung auf kollektiv relevante Objekte und deren weltbildfunktionale Organisation und Ordnung eichen.

Unter Hinsicht auf ihre hauptsächlich gegenstandstheoretische Relevanz für eine regionalontologische Phänomenauffassung der Soziologie, vermitteln die perspektivischen Grundauffassungen des phänomenologischen Denkens nun also, wenn sie für eine wissenschaftliche Zuwendung zu Gegenständen des Sozialen in Anwendung gebracht werden sollten, dass sie in ihrer gegenstandstheoretischen Kernkalibrierung keine markanten Unterschie-

---

sungsweise von wissenschaftlich zugänglichen Objektbereichen transportieren, nämlich eine eher kausalistische und korrespondenztheoretische, obwohl dies im Sinne des Kantschen Phänomenalismus nur Effekt eines Erfahrungsstiles rationalisierter Bewusstseinsleistungen ist, überträgt sich indirekt die Form dieses durch formale Disziplinierung erzeugten Auffassungsbildes von Wirklichkeit auch teilweise in den Bereich praktischer Rationalität und kann somit dennoch, im Sinne eines kausalistischen und instrumentellen Wirklichkeitsverständnisses, potenziell sozialkonstitutive Wirksamkeit entfalten. Von den gegenstandstheoretischen und erkenntnistheoretischen Veränderungen aus betrachtet, welche die Transformation der epistemologischen Trias über Kant hinaus wirkte und denen auch das phänomenologische Denken zugehörig ist, muss selbst diese Vermittlungsvariante stark nivelliert werden, da eine kausalistische Zugangsweise zu Weltphänomenen nur noch eine sozial konstruierte Zugangsweise zu Weltphänomenen bedeuten kann. Es kommt dann stärker auf die detektierbare Qualität der sozialkonstitutiven Effekte einer solchen Zugangsweise an, nicht um die Zugangsweise selbst.

de zu denjenigen aufweisen würden, wie man sie z.B. bei Searle finden kann.<sup>505</sup> Sie können, betrachtet man nicht ihre erkenntniskritisch revisionistischen Konnotationen, in erfahrungswissenschaftlicher Haltung dazu dienstbar gemacht werden, alle möglichen Konfigurationen sozialer Gegebenheiten und Entitäten auch in ihrer historischen Gestaltvariabilität neutral zu analysieren, wenn es hierbei auch mehr um die Auslegung von Eigenarten kulturell sedimentierter und sich reproduzierender Weltbilder und Deutungsmuster, ihren institutionalisierten Manifestationen und deren eventuellen Wandel gehen würde. Nimmt man jedoch die kritisch erkenntnisreflexiven Gehalte der phänomenologischen Orientierung hinzu, welche – mit den Ansichten z.B. der philosophisch-anthropologischen Orientierung eines Arnold Gehlens oder Helmut Plessners vergleichbar – eine grundsätzlich existenzielle Bedürftigkeit der Subjekte nach sinnhaft selbstverständlicher Bezogenheit auf ihre Sozialwelten in kognitiver, emotionaler und praktischer Hinsicht akzentuieren und deren angemessene Stellung von der Qualität der originär kollektiv konstituierten, sich sodann jedoch in einem Reproduktionsgeschehen befindenden gesellschaftlichen Kultur- und Strukturgegebenheiten gerade abhängig machen, so kommt man an einer potenziell kritischen Einstellung bestimmten sozialen Gegebenheiten gegenüber und gegenüber den Modi kulturprägender Erkenntniseinstellungen, welche teilweise, indem sie bestimmte Formen des interaktiven Miteinanders prägen, deren Strukturqualität konstituieren, nicht vorbei. Motive der Erkenntnis gehen dadurch unmittelbarer aus den lebensweltlichen Perspektiven und praktischen Bedürfnissen der Subjekte selbst hervor oder sollten zumindest einen Kontakt zu ihnen halten. Sie erschöpfen sich nicht einfach in einer neutral bleibenden Erkenntnisgewinnung über solche Lebensumstände oder über Weltsachverhalte im Allgemeinen, auch wenn eine wissenschaftlich objektivierende Begutachtung wichtige Aufklärungseffekte wirken kann. Hierbei wäre also der rationale Nutzen von Erkenntnis zu einem großen Anteil davon abhängig, dass sie letztlich dem Ziel der Steigerung einer wechselseitigen Erfüllung und Zulassung des Sinnbedürfnisses gesellschaftlich aufeinander bezogener Subjekte und deren Ermöglichung unter konkret gegebenen Kultur- und Strukturbedingungen sozialer Realität und, sollten solche Bedingungen dies hingegen eher blockieren, deren Veränderung verpflichtet ist. Hierdurch würde Erkenntnis zum Aufbau einer kollektiv integrierten und integrativen Lebenswelt beigetragen.

So tritt jedoch gerade die Eruierung von möglichen Gegebenheiten sozialer Bedingungen und Strukturen ins Zentrum der Aufmerksamkeit, unter welchen der kollektive Konstitutionsprozess einer geteilten Lebens- und Sozialwelt bestmöglich realisierbar und abgesichert erschiene. Es geht hier die Bestimmung einer Orientierung adäquater Erkenntnis also viel stärker und unmittelbarer daraus hervor, dass eine auch ethisch in bestimmter Weise gerichtete Grundeinstellung verfolgt, bzw. auch sozial ermöglicht wird, welche sich z.B. von der theoretisch identifizierbaren Grundannahme eines elementaren Bedürfnisses der Bewusstseinssubjekte nach Sinnbezogenheit und ihrer wechselseitigen Gewährleistung beim intersubjektiven Aufbau ihrer Weltbeziehungen innerhalb sozialer Kontexte ableiten lässt. Oder in die andere Richtung gewendet, könnte man auch sagen, dass Erkenntnisanstrengungen ebenso eine Achtsamkeit gegenüber der Verletzlichkeit von Subjekten und sozialen Gruppen transportieren

---

<sup>505</sup> Das Zutreffen dieser Aussage ergibt und belegt sich jedoch direkter aus einer Begutachtung von solchen soziologischen Sozialtheorien, die ihre sozialtheoretischen Ausgangspunkte unmittelbar vom phänomenologischen Denken her entwickeln. Vgl. hierzu z.B.: Schütz, Alfred (1932). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien; Schütz, Alfred/ Luckmann, Thomas (2003). *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz; Berger, Peter L./ Luckmann, Thomas (1980). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main.

müssten, die dann angesprochen sein sollte, wenn soziale Kultur- und Strukturbedingungen identifizierbar werden, welche eine verantwortungsvolle Sorgfaltspflicht für die Bildung von Bedingungen einer gesellschaftlich flächendeckenden Realisierung der gerechten Stillung dieses Bedürfnisses lebensweltlicher Akteure systematisch zu missachten scheinen. Hierbei besteht die Herausforderung insbesondere darin, dies für den Kontext von modernen Gesellschaften zu leisten, also für Gesellschaftsgefüge, die durch kulturelle Pluralität und funktionale Ausdifferenzierung charakterisiert sind.<sup>506</sup>

In Anbetracht dieser durch die epistemologische Transformation ausgelösten Verschiebungen, transformiert sich ebenfalls also der Sinngehalt dessen, wodurch adäquate Erkenntnis ausgezeichnet zu werden scheint. Weniger geht es hierbei ausschließlich um die formale und methodische Akkuratessse, also um eine vorwiegend schlicht auf das Formale abzielende Auszeichnung der Rationalität von Erkenntnisverfahren, auch wenn formale Kriterien nicht nebensächlich werden. Stärker findet die Markierung eines Ethos der Erkenntnis und eine dadurch in bestimmte Richtung weisende thematische Neuausrichtung oder variierte Wiedergewinnung von als vernünftig erscheinenden Erkenntnisinteressen ihre Akzentuierung, durch welche die Adäquatheit des durch Erkenntnisanstrengungen erzeugten Wissens weniger daran bemessen werden kann, ob den Wissensgehalten methodisch nachgewiesen werden kann, sie würden mit Realitätsausschnitten ein strukturhomologes Verhältnis aufweisen, da es nun mehr um die sozialkonstitutive Wirkung der Konsequenzen von Erkenntnisleistungen und die praktische Umsetzung ihrer Ergebnisse zu gehen scheint. Hiermit deutet es sich also an, dass die paradigmatische Veränderung, welche durch die Transformation der epistemologischen Trias eingeleitet wird, eine Veränderung der gesamten erkenntniskulturellen Orientierung nach sich zieht. Mit den epistemologischen und gegenstandstheoretischen Verschiebungen einhergehend, verschiebt sich also der anvisierte Zielpunkt von als adäquat vermeinten Erkenntnisleistungen. Die Ergebnisse eines jeden Erkenntnismodus müssen notwendig in dem Zusammenhang stehend begriffen werden, sowohl unter gestaltenden Wirkungen zu stehen, die von den kulturellen und sozialstrukturellen Bedingungen ausgehen, auf deren Voraussetzungen er sich etablieren konnte, wie auch einen wiederum gestalterischen Einfluss auf die Konstitution und Durchsetzung kultureller und sozialer Bedingungen zu haben. Von den Effekten aus gesehen, die sich über die gegenstandstheoretischen und erkenntnistheoretischen Variationen hinweg auswirkten und dazu führen, dass letztlich vom Primat selbstorganisierender und transformationsoffener Sozialdynamiken und einer dadurch kontingenten Sozialgeschichte auszugehen ist, hat sich jeder Erkenntnismodus bezüglich seiner kulturellen und sozialen Genealogie und wiederum seiner Funktionsweise im Sozialen so zu vergewissern, dass er seinen konstruktiven Beitrag zur Gestaltung sozialkonstitutiver Selbstorganisationsprozesse einer lebensdienlichen Sozialwelt kritisch reflektiert.

Von der anderen Seite her gesehen, also derjenigen einer Epistemologisierung soziologischer Sozialtheorien, die hier hauptsächlich anhand der exemplarisch verwendeten Theorieperspektiven von Habermas und Foucault rekonstruiert wurde, zeigten sich nun in ihren

---

<sup>506</sup> Dass aus dem phänomenologischen Denken heraus solche ethischen Motive unmittelbare Relevanz entwickeln und letztlich zu einer ethischen Grundgestimmtheit führen, welche auch die Mitmenschlichkeit unter Bedingungen kultureller Pluralität akzentuiert, kann man z.B. anhand der Überlegungen von Emmanuel Levinas nachvollziehen, wobei sie ebenfalls mit einer ähnlich gerichteten Kritik an der instrumentell objektivierenden Grundhaltung moderner Erkenntnisperspektiven operieren, wie es bei Husserl und Heidegger der Fall ist. Vgl. Levinas, Emmanuel (2005). *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg.

epistemologischen Grundzügen ähnliche, in grundlagentheoretischer Hinsicht sogar verhältnismäßig deckungsgleich erscheinende Konsequenzen. Auch von ihr herkommend, lassen sich nicht nur Akzentverschiebungen bloß gegenstandstheoretischer Relevanz bemerken, die schon nicht mehr gänzlich mit einer eine distanzierte Neutralität wahren, szientistischen Erkenntnisjustierung reibungsfrei verträglich bleiben. Mit ihr gehen notwendig auch solche Akzentverschiebungen einher, welche in die Richtung weisen, dass auch von ihr herkommend neuere Impulse der Erkenntniskritik ausgehen, die revidierte Erkenntnisorientierungen und -haltungen gerade dadurch formieren, indem bei ihnen solche ethischen Gesichtspunkte und Fragestellungen wieder stärker an Gewicht gewinnen, die darauf abzielen, die Güte sozial eingebetteter und kulturell in bestimmter Weise geprägter Wissensgenesedynamiken und ihre gesellschaftsformierenden Resultate danach zu bemessen, ob sie potenziell einer freiheitlichen, gerechten, integrativen und dadurch gemeinwohlorientierten Gestaltung des Sozialen entgegenkommen oder dementsgegen aus sozialen Voraussetzungen hervorgehen, die dies gerade verhindern. Ins Ethische reichende Fragestellungen und aus ihnen erzeugte Perspektiven bezüglich eines kollektiv angemessenen Gefügtwerdens des Sozialen verknüpfen sich also auch bei dieser Richtung unmittelbar mit gegenstandstheoretischen und epistemologischen. Hierdurch wird, unter sowohl gegenstandstheoretisch wie auch epistemologisch vollkommen variierten Bedingungen, eine Reichweite der kritischen Erkenntnisreflexion zurückgewonnen, welche die Kritik von vorstelligen Erkenntnisorientierungen aber ebenso die Frage nach notwendigen Bedingungen möglicher Verbesserungsspielräume potenzieller Erkenntnisvoraussetzungen, so scheint es in gewisser Weise zumindest, wieder stärker an einen vollgültigen Vernunftbegriff und dessen Ansprüche bindet.

Dies geschieht bei der Dynamik einer Epistemologisierung der Soziologie auf der gleichen abstrakten Basis von Konsequenzen der Veränderungen ontologischer, sprachtheoretischer und anthropologischer Grundansichten, wie sie aus der Transformation der epistemologischen Trias herausgelesen werden konnten. Was die Variationen der gegenstandstheoretischen Ansichten angeht, die mit Theorien in Zusammenhang stehen, an welchen eine Epistemologisierung soziologischer Sozialtheorien fest gemacht wurde, konnte schon anhand der hier exemplarisch behandelten Theorieperspektiven von Habermas und Foucault gezeigt werden, dass nun von solchen vergleichbaren sozialontologischen, sprachtheoretischen und anthropologischen Grundauffassungen ausgegangen wird, wie man sie ebenfalls in ihrer Grundjustierung in den neueren Perspektiven der behandelten Philosophierichtungen angelegt findet, welche mit dem Prozess einer Soziologiesierung der Erkenntnisfrage in Zusammenhang gebracht wurden. Dies ist jedoch nicht verwunderlich, da die exemplarischen Sozialtheoretiker stark durch Einflüsse der neueren Atmosphäre philosophischer Überlegungen geprägt wurden. Zumindest gegenstandstheoretische Wahlverwandtschaft ist insofern schon einmal gegeben. Ferner wurde auch schon herausgearbeitet, wie drastisch diese Theorieperspektiven in sozialontologischer, sprachtheoretischer und anthropologischer Hinsicht mit Grundannahmen kontrastieren, die von Vertretern des kritischen Rationalismus dafür benötigt werden, um eine szientismuskonforme Erkenntniseinstellung zu legitimieren. Latent muss der kritische Rationalismus nämlich noch, wie dargestellt wurde, mit einer eher unbedingt und vorwiegend logisch-formal verstandenen Rationalität der Wissenschaftsakteure, einer darauf abgestimmten, wahrheitssemantischen Eignung der Wissenschaftssprache und einer quasi-korrespondenztheoretischen Auffassung des Verhältnisses zwischen sprachlich formuliertem

Wissen und Weltsachverhalten arbeiten, um seine Erkenntnisorientierung zu rechtfertigen, sollte dies bei ihm auch unter den Vorzeichen eines grundsätzlichen Fallibilitätseingeständnisses der Erkenntnis in doch stark abgemilderter Form gelten, wie sie sich insbesondere im Falsifikationismus des kritischen Rationalismus ausdrückt. Aufgrund der gegenstandstheoretischen Verschiebungen, die sich mittlerweile bezüglich der Auffassungsweisen über die konstitutiven Wechselwirkungsverhältnisse zwischen Subjekt, Sprache und sozialer Realität eingespield haben, können diese eine szientistische Erkenntnisorientierung legitimierenden und stabilisierenden Grundannahmen jedoch nicht mehr in ihren soziologisch unaufgeklärten Unbedingtheitsansprüchen für jeden regionalontologischen Phänomenbereich aufrechterhalten werden. Sie werden vielmehr, vergleicht man sie mit Momenten der sozialen Wirklichkeit und den Kontingenzeigenschaften des Wandel konkreter sozialer Gegebenheiten, als kontrafaktische Vorstellungen über das tatsächlich im Sozialen Vorstellbare sichtbar, deren mögliche Realisierbarkeit – wenn eine solche überhaupt noch als angestrebte Option aufgefasst werden können sollte, sieht man z.B. die an diesem Rationalitätstypus geübten Kritikvarianten z.B. von Husserl, Heidegger oder auch Foucault und Habermas an –, an die Bildung und Aufrechterhaltung voraussetzungsvoller sozialer Bedingungen geknüpft verstanden werden muss. In dieser einfachen Unmittelbarkeit einer Legitimitätsgeltung und unkritischen Distanz zu ihr, in welcher Vertreter des kritischen Rationalismus die reale Wirkmächtigkeit dieser Grundansichten für das Wissenschaftsfeld Soziologie proklamieren, sind diese Grundannahmen, zumindest aus den neueren sozialtheoretischen Perspektiven und den ihnen folgenden Forschungsperspektiven heraus betrachtet, schlicht nicht mehr kritisch-unreflektiert zu vertreten. Insbesondere dann, wenn es um die kritische Kontrolle der gesellschaftskonstitutiven Effekte geht, welche eine Durchformung der realen Lebenswirklichkeiten von Subjekten durch Effekte dieses Rationalitätstypus und vergleichbarer Typen nach sich ziehen, gilt dies.

Tatsächlich lassen sich in den Theorieperspektiven und den sie flankierenden kultur- und sozialhistorischen Auseinandersetzungen von z.B. Habermas und Foucault ja schon klar in diese Richtung gehende Orientierungsformen erkennen. Auch wenn sie Schwerpunkte setzen, die teilweise gegenläufig zu sein erscheinen, wirken sie im Großen und Ganzen betrachtet dennoch so, als würden sie der Justierung des hier angedeuteten Erkenntnisinns und seiner Ausrichtung in unterschiedlichen Varianten grundsätzlich entsprechen. Nur liegen die Anstrengungen von Habermas, im Vergleich mit denen Foucaults, vorwiegend eher in der Richtung einer unablässigen und auf vielfältige Sozialbereiche ausgreifenden Identifikation potenzieller Verankerungsplätze von voraussetzenden Bedingungen einer sozialkonstitutiv-kommunikativen Vernünftigkeit inmitten der Vielstimmigkeit sozialstrukturell und kulturell ausdifferenzierter Ausprägungsformen des Sozialen und den Wechselwirkungen ihrer Bestandteile. Foucault geht es hingegen primär um die Bloßlegung der Subjekte zurichtenden, bzw. in bestimmter Weise erzeugenden Momente historischer Gegebenheiten des Sozialen. Er hebt das Illusorische an den mit klassischen Rationalitätshoffnungen verknüpften Versprechungen hervor, indem er sie mit den tatsächlichen historischen Gegebenheiten des Sozialen, den Eigenarten ihrer Dynamiken und ihres diskontinuierlich ereignishaften Wandels konfrontiert und dadurch aufklärerisch irritiert und entzaubernd an der Realität scheitern lässt.

Habermas trennt in gewisser Weise, abhängig von den neueren anthropologisch, sozialontologisch und sprachtheoretisch transformierten Grundtendenzen, wie sie hier behandelt



und Anhand seiner eigenen Theorieanlagen herausgearbeitet wurden, zwei Aspekte voneinander ab, um sie sodann unter diesen variierten Voraussetzungen neu zu vermitteln, indem er ihre Verhältnisrichtung zueinander invertiert bestimmt. In den klassischen erkenntnistheoretisch-philosophischen Positionen galt eher die Tendenz, dass man glaubte, einhergehend mit der adäquaten Identifikation von Kriterien rationaler Erkenntnis, würde man direkt auch etwas über das eigentliche und anzustrebende Wesen von Subjekt, Welt oder Sprache aufdecken. Solche Kriterien wurden nicht schlicht als bloß regulativ verstanden. Sie galten in gewisser Weise auch als gegenständliche Erkenntnisse über etwas Universales in der Welt. Das konkret Reale war dem, was man transzendental als wirksam in der Welt auszuweisen vermochte, sozusagen in unterschiedlichen Varianten für die kritischen Reflexion über gelingende Verhältnisse sozialer Praxis nachgelagert. Ganz im Sinne der Effekte des neuen Konfigurationstypus, fragt Habermas jedoch nicht direkt, wie eine Durchsetzung formaler Rationalitätskriterien bestmöglich umzusetzen sei, insofern er die Notwendigkeit einer Umsetzung solcher Kriterien von ihrer theoretischen Dignität her gewinnen würde. Er vergleicht und schaut historisch, welche positiven und negativen Effekte die kulturelle Durchsetzung solcher Kriterien, unter gegebenen Bedingungen der Soziogenese, auf die Entwicklungsmöglichkeiten der Subjekte, der sozialen Strukturen und des kommunikativen Sprachgeschehens wirkten, um dadurch herauszuarbeiten, welche vernünftigen Anteile für einen gelingenden intersubjektiven Aufbau einer Sozialwelt über fördernde Wechselwirkungen zwischen ihnen entfaltet oder verschüttet werden. Es geht ihm also nicht direkt um das Formale, sondern um Fragen der Beurteilung seiner Einbettung in als angemessen empfundene soziale Prozesse und wiederum ihrer Einbettung in gesamtgesellschaftliche Verhältnisse und Dynamiken, im Sinne der Bestimmung von Rahmenbedingungen einer insgesamt als vernünftig anzusehenden sozialkonstitutiven Gesamtdynamik, die sich vernünftig selbst zu regulieren im Stande ist. Seine Ergebnisse solcher Betrachtungen, welche sich auf unterschiedlichste Sozialsphären und auch ihre Wechselwirkungen (wie z.B. Wissenschaft, Recht, Politik, Religion, Kunst usw.) untereinander beziehen, schießen in seiner Diskursethik zusammen, die hier nicht näher behandelt wurde und werden kann. Es muss hier ausreichen, darauf hinzuweisen, dass er hierdurch versucht, solche sozialen Bedingungen und die Voraussetzungen ihrer Realisierung zu fixieren, durch welche sich eine Einhaltung und Umsetzung von kulturimmanent als vernünftig ausgewiesenen Geltungsansprüchen (Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit) im Rahmen institutionell abgesicherter Strukturverhältnisse, die Formen eines kommunikativen Austausches zulassen, der diesen Wertideen bestmöglich zur Verwirklichung verhilft, realisieren lassen und so zu einer variierten Erzeugungsvariante beitragen, über die Soziales konstituiert wird. Allerdings, und das ist von unmittelbarer Relevanz im hiesigen Kontext, nutzt Habermas hierfür nicht kulturelle Verständnis- und Begründungsformen der Realisierungsvoraussetzungen dieser Geltungsansprüche, wie sie über traditionellere Theorieperspektiven vermittelt, die anderen Konstellationsvarianten der epistemologischen Trias entstammen, organisierend ins Soziale Eingang gefunden haben. Er konfrontiert bestehende Auffassungsweisen von sozialen Realisierungsvoraussetzungen dieser Geltungsansprüche innerhalb der bestehenden sozialen Rahmenbedingungen immer mit solchen Modifikationsnotwendigkeiten, wie sie aus theoretischen Betrachtungsformen hervorgehen, die aus der aktuellen Konstellation der epistemologischen Trias heraus sozialtheoretisch und erkenntnistheoretisch Sinn machen. Die Umsetzung seiner Richtungsgaben würde also zu einer Veränderung von dynamischen Grundcharakteris-

tiken der gesamten sozialen Realität beitragen. Durch eine Strukturveränderung der institutionellen Rahmenbedingungen würden sich die Kommunikationsformen und dadurch Voraussetzungen der Subjektwerdung so verändern, dass daraufhin, nach seinen Ansichten, eine wirklich emanzipatorische Gesellschaftsdynamik überhaupt erst möglich werden würde. Über die Gesamtheit seiner Arbeiten hinweg, macht sich also der großangelegte Versuch einer Eruierung kenntlich, dessen Ergebnisse in seine Gesellschaftstheorie und seine Diskursethik einmünden. Hier konnten allerdings nur die sozialtheoretischen Fundamente und Aspekte ihrer erkenntnistheoretischen Konsequenzen herausgearbeitet werden, auf deren Grundgedanken und Tendenzen seine Diskursethik fußt.

Foucault scheint auf den ersten Blick ein Antipode von Habermas zu sein, dessen Blickrichtung sich jedoch auf vergleichbaren paradigmatischen Bedingungen entwickelte, wie sie aus der Transformation der epistemologischen Trias hervorgingen. Er desillusioniert Sichtweisen einer positiven, die Ideen der Aufklärung verwirklichenden Entwicklung des bisherigen Ganges der westlichen Kulturgeschichte noch radikaler als Habermas. Seine gegenstandstheoretischen Ergebnisse und historischen Analysen zeichnen ein Bild der Entwicklungen sozialer Dynamiken, welche jegliche Andeutung einer Emanationsdynamik der Verwirklichung vernünftiger Sozialverhältnisse und der sie erzeugenden Wissensformen tilgt, indem er z.B. quasi-positivistisch auf die historische Kontingenz von Prozessen des konkreten Zustandekommens bestimmter Machtkonstellationen und der aus ihnen hervorgehenden Durchsetzung von Dispositiven der sozialen Subjekterzeugung und ihrer Wechsel verweist, die sich in bestimmten Episoden der Sozialgeschichte stabilisieren konnten. Einhergehend hiermit, verweist er, grob gesagt, immer auf den wechselhaft konstitutiven Zusammenhang von speziellen Besonderheiten kultureller und sozialstruktureller Gegebenheiten mit Produktionsformen wissenschaftstauglich erscheinenden Wissens, den er machtdynamisch interpretiert. Indem er durch seine diskursanalytischen und genealogischen Untersuchungen hervorheben kann, wie sich solche das Soziale durchgreifend prägende Gesamtkonstellationen dadurch formieren, indem sich aus unterschiedlichen Quellen stammende Interessenlagen, Praxis- und Wissensformen sozialdynamisch derart verknüpfen, dass sie daraufhin eine Art akkumuliertes Koalitionsgefüge bilden, welches Soziales episodenhaft durchgestalten kann, die hierbei anvisierten machtdynamischen Mikroprozesse jedoch auch ein stark kontingenzgesättigtes Antlitz erhalten, deren Richtung lediglich im Nachhinein auslegungsfähig wird, irritiert er jegliche in den Gang sozialhistorischer Entwicklungen gelegte Rationalitätshoffnung. Es tritt schlicht noch radikaler als bei Habermas, aufgrund der Aufmerksamkeitsbereiche, die Foucault durch seine Methoden erzeugt, die Dimension des politischen Charakters sozialer Prozesse in den Vordergrund.

Während Habermas mehr darauf konzentriert ist, im geschichtlichen Verlauf der Sozial- und Kulturgeschichte, die auch er nicht durchweg positiv bewertet, komparatistisch jene kulturellen, institutionellen und sozialstrukturellen Versatzstücke von Entwicklungen zu identifizieren, die Fortschrittsmomente für die Bestimmung eines vernunftorientierten Miteinanders bedeuten könnten, um dadurch auf Modifikationsnotwendigkeiten und die Richtungen hinzuweisen, in welche diese zu gehen hätten, damit ein intersubjektiv vernunftorientierter Konstitutionsprozess des Sozialen realisierungsfähig werden könnte, scheint Foucault mit seinen sozialtheoretischen Auffassungsweisen und sozialhistorischen Analysen augenscheinlich Vernunft Hoffnungen in genereller Hinsicht eher zu irritieren. Dennoch gibt es zumindest

in der Ausrichtung von Foucaults Spätphase Überlegungen zu bemerken, welche die sozialkonstitutiven Grundtendenzen, die durch seine macht- und diskursanalytischen Ansichten nahegelegt werden, verändern zu können scheinen. Er begibt sich an Abwägungen darüber heran, wie ein Subjekt zu verstehen sei, das den determinierenden Erzeugungsformen sozialer Umweltumstände etwas entgegenzusetzen hätte, indem es sich zum Aufbau von Techniken und Fähigkeiten diszipliniert, die es so erscheinen lassen, als würden Momente seiner Formierung dadurch mehr Autonomiepotenzial erhalten. Auch wenn hier nur auf die Grundlagen eingegangen werden konnte, von denen ausgehend diese weiterreichenden Überlegungen Foucaults eingeordnet werden können, so scheinen mit seinen Überlegungen zu alternativen Konstitutionsbedingungen eines ethischen Subjektes gegenüber denen eines epistemischen Subjektes weitreichende sozialkonstitutive Folgen verbunden werden zu können, würden sich Formen der Individuation nach Maßgabe seines Konzeptes eines ethischen Subjektes kulturell durchsetzen. Auch wenn das hier nicht weiter verfolgt werden kann, so kann zumindest angenommen werden, dass sich eine Etablierung dieses Individuationstypus auch transformativ auf sozialkonstitutive Diskurs- und Machtdynamiken auswirken würde. Foucault beginnt zumindest in seiner Spätphase also damit, über Aspekte von Voraussetzungen transformierender Modifikationsmöglichkeiten solcher sozialkonstitutiven Dynamiken nachzudenken, wie er sie diskursanalytisch und genealogisch im Sozialen identifiziert hat. Zumindest vom Ende des Foucaultschen Denkens her, müsste man eventuell darüber nachdenken, ob denn die Distanz zwischen Foucault und Habermas so radikal ist, wie man es annehmen könnte, wenn man die mögliche Intention seiner Spätphase unbeachtet lässt. Wäre beispielsweise das ethische Subjekt Foucaults eines, das die Fähigkeiten dafür entwickeln könnte, um an gesellschaftlichen Kommunikationsprozessen so teilnehmen zu können, wie es sich Habermas für die Gewährleistung idealer Diskursvoraussetzungen wünschen würde? Würden unter den idealen Diskursbedingungen, wie sie Habermas eruiert, gesellschaftliche Sozialisations- und Entwicklungsräume überhaupt erst erschlossen werden können, welche den Individuationstypus des ethischen Subjektes im Foucaultschen Sinne ermöglichen würden? Sind mit den Überlegungen von Habermas und Foucault nicht vielleicht zwei Seiten gegeben, die mehr in ihrer Komplementarität und nicht Disparität verstanden werden müssten?

Die letzten Fragen können hier nicht bearbeitet werden. Sie können jedoch Anregungen dafür liefern, wo man eventuell systematisch und konkretisierend im Sinne einer Verarbeitung derjenigen Impulse weiterarbeiten könnte, die der epistemologischen Transformation entspringen. Hier soll es jedoch nur darum gehen, die Kernveränderungen herauszuarbeiten, welche flächendeckend durch die epistemologische Transformation gewirkt worden zu sein scheinen.

Generell zeigt sich im Zusammenspiel der konzeptionellen Fusionen neuerer Entwicklungen in Sozialtheorie und Philosophie somit, dass durch die Umstrukturierung der epistemologischen Trias Perspektiven, deren Grundannahmen mit der Vorrangigkeit einer voraussetzungslos anzunehmenden Wirkmächtigkeit immer schon gegebener sozialer Strukturen rechnen, nicht nur in gegenstandstheoretischer Hinsicht Relevanz erhalten, sondern auch in erkenntnistheoretischer. Es wird nicht mehr so sehr davon ausgegangen, dass alleine die richtige Identifikation und Festsetzung von formalen Erkenntnisverfahren unmittelbar zu einer dem Sozialen vernünftig dienenden Form des gesellschaftlichen Miteinanders beitragen könnte. Vielmehr treten Sichtweisen in den Vordergrund, auf deren Fundamenten kontrolliert wer-

den kann, unter welchen Voraussetzungen derartige soziale Bedingungen überhaupt gegeben wären, aus denen nunmehr eine vernünftig erscheinende soziale Erkenntnispraxis für einen gelingenden, intersubjektiven Aufbau einer Sozialwelt erwachsen könnten. Rationalität der Erkenntnis wird im Zuge der durchgreifenden Detranszendentalisierungseffekte wieder stärker an ethisch-praktischen Implikationen eines als gelingend erscheinenden Konstitutionsprozesses sozialer Verhältnisse und dessen Voraussetzungen bemessen, als schlicht an theoretisch-formalen, wenn diese ihre Bedeutung auch nicht gänzlich einbüßen, sondern ihre Bewandnis beibehalten. Dies gilt übrigens, wie gezeigt, nicht nur für die gegenstands- und erkenntnistheoretischen Aspekte der Theorien von Habermas und Foucault. Diese Tendenz scheint sich ebenfalls bei Theoretikern niederzuschlagen, denen hier zugeschrieben wurde, sie würden Fortschrittstendenzen in der Soziologie insofern anzeigen, da mit ihnen eine Überwindung der sozialtheoretischen Dichotomie zwischen Subjektivismus und Objektivismus verbunden werden kann (z.B. ebenfalls für die theoretischen Ausrichtungen von Pierre Bourdieu, Hans Joas und Anthony Giddens).

Man kann sagen, dass, indem durch die Transformation der epistemologischen Trias eine relationale und detranszendentalisierte Gleichschaltung der Elemente erfolgte, nunmehr Vernunft stärker unmittelbar in einer Art durchgreifenden Prozessqualität sozialkonstitutiver Dynamiken und ihren sozialstrukturellen Rahmenbedingungen verortet werden muss. Bezüglich keinem dieser Elemente kann noch von einer unbedingten und destillierbaren Rationalitätssubstanz ausgegangen werden, die nur richtig ausgelesen und daraufhin ausschließlich erkenntnistheoretisch zum Tragen gebracht werden müsste, um Soziales in einen durchschnittlich allen Akteuren nützenden Konstitutionsprozess zu versetzen. Vielmehr werden alle Elemente als an sich plastisch und durch Einwirkungen strukturiert-strukturierender Verhältnisse der anderen Elemente formbar aufgefasst. Das in Reziprozität strukturierende Zusammenspiel aller Elemente und der Möglichkeitsraum seiner potenziellen Ausprägungsvarianten gewinnt somit sowohl gegenstandstheoretisches wie auch epistemologisches Gewicht, bezogen auf Unterschiede historisch realisierter sozialstruktureller und kultureller Verhältnisse. Hierdurch steht nicht mehr sosehr die Durchsetzung einer unbedingt als allgemeingültig angesehenen Rationalitätsform im Zentrum, die unabhängig von allen realisierten Sozialverhältnissen Relevanz besitzen sollte, ihnen aber dennoch zur evaluierenden und dadurch konstitutiven Voraussetzung gemacht wird. Es geht mehr um die Suche nach Bestimmungsmöglichkeiten derjenigen Formen eines sozialkonstitutiven Zusammenwirkens aller Elemente, in welchen ein vernünftiges Gleichgewicht sozialkonstitutiver Prozesse innerhalb zu realisierender oder zu verhindernder Verhältnisse immer wieder austariert werden kann. Hierfür steht gerade in Frage, unter welchen sozialstrukturellen, kulturellen und somit die sozialen Akteure in jeweils bestimmten Weisen formenden Bedingungen zu realisierende Voraussetzungen geliefert wären, um dieses in Frage stehende Gleichgewicht zu erreichen. Neuere Versuche, die damit beginnen sich dieser Problemstellung zu widmen, folgen nicht mehr den epistemologischen und gegenstandstheoretischen Kernbestandteilen eines Rationalitätsparadigmas, welchen szientistische Orientierungen vielfältig noch verpflichtet sind.

Hiermit befindet man sich also genau am Schnittpunkt von solchen sich widerstreitenden Aspekten und der aus ihm resultierenden Fragen, so wie sie hier bezogen auf die Problematik der aktuellen Verfassung der soziologischen Multiparadigmatik identifiziert wurden: Nötigen die Fortschritte, welche die neueren Theorieperspektiven der Soziologie in gegen-

standstheoretischer Hinsicht geleistet haben, auch zu einer variierten Erkenntniseinstellung der Soziologie ihrem Gegenstand gegenüber im Vergleich zu einer solchen, wie man sie z.B. noch bei Ansichten stark szientistisch orientierter Exponenten des kritischen Rationalismus findet? Befindet sich die Erkenntnisorientierung des kritischen Rationalismus mit den gegenstandstheoretischen Neuerungen in der Soziologie in einem Kompatibilitätsverhältnis? Wenn nicht, welche Modifikationen hat eine für die Soziologie, von den neueren gegenstandstheoretischen Ansichten ausgehend gesehen, tragfähig erscheinende Justierung ihres Erkenntnis sinns zu vollziehen?

Aus dem hier erarbeiteten Material heraus, würde der Autor der vorliegenden Arbeit konstatieren, dass die neueren Theorieperspektiven in der Soziologie, da sie in ihren Grundorientierungen auf dem durchweg detranszendentalisierten Konfigurationstypus der epistemologischen Trias aufzuruhen scheinen (bzw. in gegenstandstheoretischer Hinsicht mit ihm stark harmonieren), notwendig dazu auffordern, auch eine variierte Erkenntnishaltung einzunehmen. Gerade dann, sollte anerkannt werden, dass mit den Ansichten in den neueren sozialtheoretischen Ansätzen ein gegenstandstheoretischer Fortschritt der Soziologie insgesamt gegeben ist, und man hierbei auch die erkenntnisreflexiven Konsequenzen in Rechnung stellt, erscheinen die reduktiven Erkenntnisjustierungen der empirisch-analytischen Orientierungen, welche ihre Legitimität über eine fast ausschließliche Akzentuierung der hauptsächlich in formaler Hinsicht geltenden Gütekriterien wissenschaftlicher Verfahrensrationalität gewinnen, als ungenügend. Sollten die formalen Kriterien wissenschaftlicher Verfahrensrationalität hierdurch auch nicht aufgegeben werden müssen, so findet mit den neueren Ansätzen zumindest eine Verschärfung der Legitimitätsansprüche von Wissensproduktionsweisen statt, die das Prädikat "rationale Erkenntnis" erhalten können. Es ist nämlich nicht mehr nur schlicht und hauptsächlich über die technische Form der Wissensgewinnung zu entscheiden. Ebenfalls gewinnen kritische Reflexionen über die Einbettungsbedingungen von Wissensproduktionsformen ins Soziale und daraufhin die sozialkonstitutiven Wirkungen des Einsatzes und der Anwendung ihrer Erzeugnisse an Relevanz, um sich der Rationalität des erzeugten Wissens vergewissern zu können. Man könnte sagen, dass im Rahmen der neueren gegenstandstheoretischen und erkenntnistheoretischen Veränderungen eine notwendige Erweiterung des Verantwortungsbereiches derjenigen stattfindet, die an der Wissensproduktion teil haben und ihren Ergebnissen das Prädikat "rational" zuschreiben möchten. Die Verantwortung bezieht sich, in Folge der behandelten Transformationen und ihrer gegenstandstheoretischen und erkenntnisreflexiven Effekte, die eine durchgreifend sozialkonstitutive Bedeutung von Wissensproduktionsweisen ausweisen, nicht mehr nur auf die technisch "saubere" Genese von Wissen. Sie erweitert sich auf Bereiche der Beurteilung des auch praktischen Rationalitätsgrades jener sozialen Verhältnisse, unter denen Wissen selektiv erzeugt und verbreitet wird, und Bereiche seiner sozialen Verzweckungsformen. Von diesen Gründen aus, müsste man also dem kritischen Rationalismus absprechen, – sollte es sich nicht auf Revisionsnotwendigkeiten einlassen, die aus den behandelten Transformationskonsequenzen hervorgehen – er könne ein, was seine Erkenntnisjustierung anbelangt, reibungsfreies Kompatibilitätsverhältnis mit den neueren Sozialtheorien und ihren durch die epistemologische Transformation bedingten Variationen von Erkenntnisansprüchen, -zielen und -haltungen besitzen. Denn von den Kerngehalten der Standpunkte neuerer Sozialtheorien aus gesehen, erscheinen die residualen Anleihen, welche der kritische Rationalismus bei noch latent transzendentalphilosophisch

orientierten Verständnisformen rationaler Erkenntnis macht, um eine wahrheitssemantische Auffassung von rationaler Erkenntnis zu wahren, und die er zu seinem speziellen wissenschaftstheoretischen Bild probater Erkenntnisprozesse und -voraussetzungen zusammenführt, einfach zu groß. In welche Richtung müssten nun also Modifikationen weisen?

### 3. Abschließende Bemerkungen

Die letzte Frage kann und möchte der Autor der vorliegenden Arbeit hier nur derart beantworten, indem er im Folgenden schlicht notwendig erscheinende Variationstendenzen anspricht, die ihm, von den veränderten Bedingungen aus gesehen, für eine Neujustierung des soziologischen Erkenntnisinns im Groben angebracht erscheinen. Er kann und möchte hier nicht mehr leisten, da die gesamte Arbeit primär darauf ausgelegt war, die Relevanz von Reflexionen über eine angebrachte Erkenntnisjustierung der Soziologie hervorzuheben, wie sie durch die neueren, durchgreifend paradigmatisch wirksamen Konfigurationsveränderungen der epistemologischen Trias bewirkt zu werden anmuten.

Genauer, das auf die Herausarbeitung methodologischer, methodischer oder gar wissenschaftsorganisationaler Modifikationsnotwendigkeiten abstellen würde, könnte nur erarbeitet werden, wenn man sich zusätzlich noch eingehender, als es hier geschehen konnte, den epistemologischen und gegenstandstheoretischen Besonderheiten von Exemplaren zuwenden würde, welche in der Klasse der neueren soziologisch-sozialtheoretischen Ansätze existieren, und diese, einer komparatistischen Systematik folgend, auf ihre jeweiligen Vor- und Nachteile, Momente ihrer wechselseitigen Ergänzungen und Korrekturen usw. eingehend befragte, die sie für eine klarere Formierung der Erkenntnisperspektive des Wissenschaftsfeldes der Soziologie und für eine Abwägung seiner konkreteren Organisationmöglichkeiten mit sich bringen könnten. Dies würde allerdings wahrscheinlich eine Verdopplung des Arbeitsumfanges nach sich ziehen und setzt zweifellos einen anders gelagerten Modus der Auseinandersetzung voraus, welcher erst einer Rechtfertigung bedurfte. Die hiesige Arbeit verfolgte dementsprechend eben eher ein vorwiegend propädeutisch-reflexives und noch kein umfassend konstruktiv-systematisierendes Motiv. Dennoch können klar erscheinende Grundtendenzen kenntlich gemacht werden, die sich über eine dennoch existierende Vielfalt im Segment der neueren Sozialtheorien hinweg durchzuhalten scheinen. Ihre Kenntlichmachung kann ein wichtiges und orientierendes Fundament dafür liefern, zukünftige, konstruktiv-systematische Auseinandersetzungen anzuleiten, insofern sie die Rahmenbedingungen zu klären helfen, unter denen Weiteres zu erfolgen hätte.

So wäre insbesondere die markant erscheinende Tendenz zu nennen, dass sich ein mit den neueren grundlagentheoretischen Ansichten konvergierender Erkenntnisinn der Soziologie wahrscheinlich stärker daran auszurichten hätte, Erkenntnisrationalität nicht mehr primär von der einfach direktiv verlaufenden Bestimmung und Einhaltung schlicht formaler Kriterien abhängig zu machen. Er müsste sich einem auch teilweise selbstpraktischen und disziplinierenden Bestrebens der Eruiierung, Etablierung und des Schutzes sozialer Umstände verschreiben, die das wechselseitige Erleben bestimmter Formen einer kollektiv geschehenden und intersubjektiv als vernünftig empfindbaren Erkenntnis- und Lebenspraxis überhaupt erst er-

möglichen und gewährleisten können. Rationale Erkenntnis würde sich somit also nicht in passiver Anpassung an Präskriptionen formaler Verfahrensrationalität erschöpfen. Sie würde, in der soziologisierten Variante einer Weitung des Bedeutungshorizontes, auch einen aktiven und kritischen Zuwendungsmodus sowohl zu begegnenden Formen des wissenschaftlichen Gegenstandes, zu Formen seiner objektivierenden Erzeugung, somit auch zu den Erkenntnisbedingungen des eigenen Wissenschaftsfeldes und seinen sozialen Struktur- und Kulturbedingungen wie somit ebenfalls den sozialen Bedingungen der eigenen Erkenntnispraxis bedeuten. Dieser Zuwendungsmodus wäre sich, bezogen auf seine eigenen sozialen Bedingtheiten wie auch auf die aus ihnen heraus gewonnenen Objektivationen, kritisch seiner sozialkonstitutiven Verantwortung bewusst, welche mit Formen sozial- und kulturkonstitutiver Wissensgenese einhergeht. Er würde in einer auch selbstpraktischen und selbstkritischen Weise unter Umständen auch selbsttransformative Wirkungen der sozialkonstitutiven Effekte entfalten können.

Dies hängt damit zusammen, dass, da alle Elemente der triadischen Konstellation sowohl gegenstands- wie auch erkenntnistheoretisch nunmehr als durchweg plastisch aufgefasst werden müssen und ihnen somit Rationalitätsdispositionen in keiner apriorischen Form mehr unterstellt werden können, mobilisierbare Rationalitätspotenziale verstärkt darin gesucht werden müssen, prozedural Konfigurationen von realen Wechselwirkungen zwischen allen Elementen abschätzen und daraufhin stabilisieren zu können, durch welche Entwicklungen ausgelöst werden, die eine in den realen Verhältnissen bemerkbare, also qualitativ anhand der real verwirklichten Sozialbedingungen einschätzbare Rationalitätssteigerung der praktisch-konstruktiven Anlagen aller Bestandteile in Reziprozität zueinander versprechen. Keines der Elemente kann, unter den variierten Konstellationsvoraussetzungen der epistemologischen Trias, von sich aus und unabhängig von notwendigen Abstimmungen mit den anderen Elementen vollgültige Rationalität der Erkenntnis mehr gewährleisten. Man könnte auch sagen: Mögliche Rationalität der Erkenntnis und ihrer sozialkonstitutiven Effekte ist nur in einem so starken Maße vorliegend, wie es der Rationalitätsgrad des, gemessen an seinen tatsächlich sozial realisierten Rationalitätspotenzialen, schwächsten Elementes der Trias zulässt. Die vorliegende Rationalität eines dieser Elementes ist also unter Hinsicht auf seine potenziell als rational identifizierbare Durchformbarkeit unter real gegebenen Sozialbedingungen zu verstehen und immer in Abhängigkeit von den sozialkonstitutiven Wechselwirkungen zwischen den Elementen zu sehen. Somit geht es eher um die Qualität einer intersubjektiven Erzeugung von sozialen Umständen der Wissensgewinnung, -verarbeitung und -anwendung, in denen man rationale (in Anbetracht der Wirkungen des neueren Konfigurationstypus müsste man eigentlich sagen: vernünftige) Verhältnisse der Erkenntnis und der aus ihr hervorgehenden sozialen Praxisformen erkennen kann. Rationalität wird also zusehends davon abhängig gemacht werden müssen, der auch unmittelbar praktisch zu verstehenden Erzeugungsdynamik eines kollektiv-experimentellen und kritisch-reflexiven Abwägens und Auswertens dessen zu entspringen, was einer potenziell selbstreflexiv und kritisch auf ihre eigenen historischen Sozialbedingungen bezogenen Erkenntnis- und Praxisgemeinschaft als bestmögliche Realisierung solcher sozialen Verhältnisse, ausgehend von den Grundlagen ihrer bisherigen kritischen Einsichten, erscheinen kann.

Eine letzte Sicherheit bezüglich eines Gelingens der Gewährleistung rationaler Erkenntnisverhältnisse kann daraufhin nicht mehr hauptsächlich von Prinzipien aus gewonnen

werden, die in einem Jenseits der konkret gegebenen kulturellen Anschauungen, sozialen Verhältnisse und kritischen Auswertungen von Erfahrungen, die mit ihnen in sozialkonstitutiver Hinsicht gemacht wurden, aufgefunden werden. Die Annahme eines solchen Jenseits könnte nämlich noch den Anschein erwecken, die realen Verhältnisse würden, sollten sie einen Mangel an rational erscheinender Durchformung aufweisen, schlicht noch nicht ausreichend nach solchen im klassischen Modus identifizierten und als überzeitlich sicher geltenden formalen Prinzipien durchorganisiert sein. Nunmehr muss eine erzeugbare Sicherheit vielmehr so gewonnen werden, dass Orientierungsmomente aus einer kritisch-komparatistischen Auseinandersetzung mit realen Gegebenheiten entspringen. Diese muss hierbei die sozialkonstitutiven Effekten der in bestimmten Sozialkonfigurationen wirksamen und sie formenden Rationalitätsbilder im Blick behalten. Kritisch ist hierbei abzuwägen, ob und in welchem Grade man in ihnen rational erzeugte Verhältnisse tatsächlich verwirklicht sehen kann, nachdem man ein historisches Gespür für Unterschiede ihrer sozialen Wirkungen gewonnen hat. Rationalität wird nämlich, da sie aufgrund der Transformationsereignisse vollständig von einem Primat des Sozialen und einem Apriori des kulturell Besonderen und historisch Kontingenten aus gedacht werden muss, nunmehr eher so zu verstehen sein, dass sie an solchen sozial konfigurierten Orten aufzufinden wäre, wo die konstitutiven Wechselwirkungen zwischen Subjekten, Strukturbedingungen sozialer Realität und einem intersubjektiven Sprachgeschehen derart veranlagt sind, dass sie reale Wachstums- und Lerneffekte hin zu einer Rationalitätssteigerung, die sich in einer detektierbaren Verbesserung konkreter Lebensverhältnisse insgesamt ausdrückt, zulassen und nicht blockieren. Rationalität wird also viel stärker an Qualitäten realer sozialer Dynamiken und ihren positiven und negativen Effekten dafür bemessen werden müssen, einer allen gleichermaßen und ausgewogen lebensdienlich entgegenkommenden Sozialwelt zur Verwirklichung zu verhelfen.

Ausgangs- und Orientierungspunkte für die Justierung einer potenziell rational erscheinenden Erkenntnisdynamik und einer damit verbundenen sozialkonstitutiven Praxis werden daraufhin also stärker aus dem Fundus der intersubjektiv firmierenden, kritisch reflektierten und gegeneinander abgewogenen Erfahrungen und den sie kritisch auswertenden Interpretationen synthetisch gewonnen werden müssen, die mit historisch gewordenen aber auch konkret gegebenen sozialen Verhältnissen gemacht wurden und werden. Ihnen kann man nunmehr, zumindest von der variierten Perspektive der transformierten epistemologischen Konstellation aus gesehen, wenigstens heuristisch unterstellen, sie würden im historischen Verlauf der Sozialgeschichte experimentelle Versuchsanordnungen der Formierung einer potenziellen Erkenntnis- und Schicksalsgemeinschaft darstellen, die, auf die Vernunftsättigung ihrer real erzeugten Konsequenzen hingehend betrachtet, kritisch ausgewertet werden können. Eine Rationalität kollektiver Erkenntnisanstrengungen würde sodann weniger in einer Konstruktion von Erkenntnisdynamiken aufgesucht werden können, die sich vorwiegend nur an der immer stärker disziplinierenden Durchsetzung formaler Kriterien und deren Absicherung orientierte. Zentral sind nunmehr die sozialen Konsequenzen, die sich aus einer solchen Durchsetzung ergeben, nicht solche Kriterien an sich. Kriterien können, gemessen an problematisch erscheinenden Konsequenzen ihrer sozialkonstitutiven Wirkungen in Frage gestellt werden, woraufhin die Kriterien selbst sich den Bedürfnissen sozialer Praxis und nicht soziale Praxis sich den Bedürfnissen von rationalen Verfahren anzupassen haben, es sei denn, diese würden sich eben darauf beziehen, sozialkonstitutive Prozesse zu stabilisieren, die im Sinne einer durchgreifen-



den Lebensdienlichkeit sozialer Verhältnisse befriedigend erscheinen. Rationalität bestünde somit vielmehr in der erkennbaren Qualität einer bestimmten und kritisch reflektierten Verlaufsgeschichte, über die hinweg die konkret realisierten Erscheinungsformen aller Elemente in ihren Wechselwirkungen optimal derart austariert werden, sodass eine durchgreifende Rationalitätssteigerung und Bedingungen ihrer Richtungsgabe, anhand der ausgelösten Entwicklungseffekte, abgelesen und bewertet werden können.

Evaluationskriterien hierfür können jedoch nicht mehr unmittelbar, im Sinne eines wirklich bloß intelligibel detektierbaren Optimums von Verfahrensformen reiner Erkenntnis, vorausgesetzt werden. Sie entwickelten sich, würden Sichtbarkeit und Schärfe aus kollektiv gemachten Erfahrungen, Einsichten und deren zwar durchaus streitbarer aber letztlich kooperativer Verarbeitung heraus gewinnen, die während den Verläufen von Versuchen Soziales zu konstituieren selbst gemacht und ausgelesen werden. Einen anderen Weg scheint es unter der Vorgabe einer zugleich gegenstandstheoretischen und erkenntnistheoretischen Akzeptanz eines Primats des Sozialen und eines Apriori historisch kultureller Kontingenz, zu welcher die Eigenheiten des neuen Konfigurationstypus verpflichten, nicht mehr zu geben. "Rationalität" würde, unter den Voraussetzungen des neuen Konfigurationstypus der epistemologischen Trias, also folglich genauer eher den Tätigkeitsmodus bedeuten, Rationalitätsmomente in bestimmten Verlaufsdynamiken von Prozessen der versuchsweisen Verwirklichung sozialer Verhältnisse überhaupt erst aufspüren zu wollen und daraufhin identifizieren zu können, um hierbei die Kriterien, über welche die Güte solcher Verhältnisse eruiert werden kann, zugleich aus solchen Prozessen heraus immer präziser werdend zu gewinnen. Es müssen also Prozesse einer Sozialen in zu bestimmender und bestimmter Weise erzeugenden intersubjektivität sein, in welchen Phasen der Konstitution, der kritischen Auswertung und Veränderung realer sozialer Verhältnisse zusammenlaufen, indem, von den gemachten und sodann kritisch ausgewerteten Erfahrungen ausgehend, Orientierungspunkte sichtbar werden, welche die Rationalität der real erzeugten sozialen Verhältnisse messbar werden lassen und dadurch ihrer realen Verbesserung dienen. In gewisser Weise erhält die Frage nach Bedingungen einer Rationalität von Erkenntnisbeiträgen hierdurch eine zum vollen Vernunftanspruch hinführende Reichweite zurückerstattet, wie man sie in der Aristotelischen Philosophie auffinden konnte. Allerdings gehen zugleich Bezugspunkte verloren, nach denen man in substanzialisierender Manier Prinzipien identifizieren konnte, da soziale Realität als ein historisch dynamischer Gegenstand unablässiger Selbstvariation verstanden werden muss, in dem sich Strukturen und dadurch temporäre Konstanz erhaltende und sichtbar werdende Organisationsprinzipien über selbstreversive aber auch potenziell transformationsoffene Dynamiken hinweg bilden.

In dieser abstrakt formulierten Variante scheint eine derartige Justierung auf den ersten Blick tautologisch, sogar zirkulär und insofern problematisch zu wirken. Man befindet sich mit der so gestellten Aufgabe, auf diese Weise nach einer Rationalität der Erkenntnisverhältnisse und ihrer sozialen Voraussetzungen suchen zu müssen, gefühlt in einem luftleeren Raum. Jedoch ist gerade die Soziologie in gewisser Weise ein solches wissenschaftlich detektierendes und kulturelle wie auch sozialstrukturelle Vielfalt komparativ interpretierendes Unterfangen im Kontext der gesellschaftlichen Dynamiken, welches diesen Raum mit solchen Inhalten versieht, anhand derer man Verankerungspunkte gewinnen kann, über die man Orientierung in der Bewältigung dieser Aufgabe erhält. Da sich ihr wissenschaftliches Interesse immer schon der Vielfalt real verwirklichter Umstände des Sozialen zuwendete und sie hier-

bei die historische und aktuelle Diversität unterschiedlicher Sozialformationen und die sozialkonstitutiven Wechselwirkungen unterschiedlicher kultureller und struktureller Eigenlogiken im Blick hat, liegt im Sortiment ihrer oft zeitdiagnostischen Analysen der Vielfalt und des Wandels von Sozialgefügen immer auch ein komparatistisches Moment vor, über welches man durch vergleichende Abwägung approximativ herausarbeiten kann, unter welchen Bedingungen sich die Wechselwirkungen zwischen allen drei Elementen auf eine Weise einspielen könnten, die ein operationales Rationalitätsoptimum sowohl der einzelnen Elemente, ihrer Wechselverhältnisse wie auch dadurch ihrer sozialkonstitutiven Effekte verspricht, oder einem solchen eben auch widerstreben können.

Mit der aus verschiedenen Perspektiven gewonnenen Mannigfaltigkeit der Analysen konkreter Sozialverhältnisse und den historisch-komparatistischen Betrachtungen der Soziologie wird nicht nur ein zu verarbeitender Wissensfundus geliefert, welcher die Bewältigung der mit den epistemologisch-gegenstandstheoretischen Transformationskonsequenzen gestellten Erkenntnisaufgabe schlicht ermöglicht. Im Kontext der soziologischen Multiparadigmatik überantworten schon viele Akteure ihre Anstrengungen in vielfältiger Weise (ausgesprochen oder unausgesprochen) dieser Aufgabe. Die meisten von ihnen gehören hierbei genau dem Segment der Multiparadigmatik an, dem im Zuge der epistemologisch-gegenstandstheoretischen Transformation zu seiner paradigmatisch neuen Ausprägung verholpen wurde. So war es z.B. Bourdieu möglich, aus neueren sozialtheoretischen Sichtweisen heraus, welche den durch die Transformation bewirkten Umstellungen zuzuspielen und ihnen zugleich entstammen, einen kritischen Blick darauf zu richten, ob die sozialen Versprechen gerechter Partizipation, mit denen sich das Wissenschaftsfeld in seiner Außendarstellung schmückt, in den tatsächlichen Funktionsweisen von Rekrutierungs- und Karrierestrukturen der französischen Universitätslandschaft tatsächlich eingehalten werden.<sup>507</sup> Mit seinem Versuch soziologisch Praktiken und Prozesse der sozialen Konstitutionsbedingungen wissenschaftlicher Objektivierung zu objektivieren und wiederum ihre sozialen Konsequenzen aufzuzeigen, richtete er in gewisser Weise sogar einen kritisch-ironischen Blick auf die negativen Folgen sozialkonstitutiver Auswirkungen von Prozessen wissenschaftlicher Wissensgenese, welche aus sozialen Praxisformen der gesellschaftlich professionalisierten Wissensgenese entspringen, die noch traditionelleren Paradigmen der epistemologischen Konfiguration verpflichtet zu sein erscheinen. Am Ende ging es ihm gar um die Herausarbeitung einer alternativen, praxisrelevanten und reflexiven Erkenntnishaltung, die sich von seinen sozialtheoretischen Ansichten aus gesehen als soziologisch angemessene ausweisen lässt und nicht nur im Rahmen einer eingelebten doxa nach Außen hin Wirkung entfaltet, sondern sich selbsttransformativ gegenüber den determinierenden Sozialbedingungen derjenigen Praxisfelder, in denen man aktiv Einsätze platziert, Rechenschaft ablegt. Er erzeugt hierdurch Modifikationsimpulse sozialer Verhältnisse, sogar der sozialwissenschaftlichen Justierung und ihrer möglichen thematischen Erkenntnisinteressen, die zweifellos in der Richtung einer Verfolgung der variierten Erkenntnisaufgaben liegen, wie sie mit der paradigmatischen Umstellung aufgegeben zu sein erscheinen. Das verfolgt er jedoch nicht, indem er wirklich auch schon alternative Bilder des Sozialen vorstellen würde, sondern dadurch, indem er auf dasjenige hindeutet, was am Gegebenen und damit eventuell an den sozialen Voraussetzungen der eigenen Erkenntnis-

---

<sup>507</sup> Vgl. für genauere Belege zu den hier getätigten Kommentaren über Bourdieu, Joas und Giddens S. 90-117; 130-143 der vorliegenden Arbeit.

praxis unhaltbar erscheint. Wenn er sich z.B. soziologisch-reflexiv den sozialbedingten Determinanten jener den Habitus kalibrierenden Dynamiken des eigenen kultur- und strukturabhängigen Betätigungsfeldes zuwendet, folgt er den erwähnten Herausforderungen in sehr umfassender Weise und weist zugleich auf die allgemeine Geltung der hier akzentuierten Erkenntnisaufgabe hin, die aus der epistemologischen Transformation hervorgeht.<sup>508</sup> Anthony Giddens und Hans Joas, welche die notwendigen sozialtheoretischen Konsequenzen dieser paradigmatischen Transformationen für gegenstandstheoretische Auffassungen der Soziologie direkter als Bourdieu in ihrer allgemein sozialtheoretischen Geltung systematisch herausgearbeitet haben, hoben hiermit einhergehend hingegen die ethische Verantwortung noch etwas klarer hervor, die unter den Transformationskonsequenzen dem Sozialtheoretiker aufgegeben ist. Giddens tat dies z.B., indem er von seinen sozialtheoretischen Ansichten aus die Verantwortung hervorhob, die mit der Praxis einer "doppelten Hermeneutik" des Sozialwissenschaftlers verbunden werden kann. Joas tat dies, indem er Aspekte ethischer Implikationen herausarbeitete, die aus den neueren sozialtheoretischen Ansichten hervorgehen. Habermas erarbeitete im Zuge seiner Auseinandersetzung mit einer Vielzahl von Aspekten dieser Transformationsereignisse gar, in Form der Grundlegung seiner formalpragmatisch ausgerichteten Diskursethik, nicht nur Elemente einer Konkretisierung der mit der erwähnten Aufgabe zu bewältigenden Anforderungen oder verweist schlicht auf das im konkret Gegebenen Unhaltbare.<sup>509</sup> Er stellt mit seiner Diskursethik vielmehr ebenfalls eine ausgearbeitete und in vielen Hinsichten begründete Version einer möglicherweise umsetzbaren Lösungsorientierung für notwendige Veränderungspotenziale sozialkonstitutiver Dynamiken in theoretisch ausgearbeiteter Imagination vor. Foucault lieferte, unter Einfluss der erwähnten Transformationsereignisse stehend, einen theoretischen Zugang zu sozialen Dynamiken, durch welchen augenscheinlich jedes einem traditionellen Rationalitätsglauben anhaftende Verbesserungsversprechen sozialer Gegebenheiten desavouiert wird. Gleichzeitig zeichnete er hierdurch ein eher dystopisches Bild der tatsächlichen Wirkungsweisen und Entwicklungstendenzen sozialer Verhältnisse, gemessen an den kulturell in ihnen firmierenden Vernunftversprechen. In seiner letzten Schaffensphase wendete er jedoch dennoch seine Perspektive auf die Herausarbeitung einer Form ethischer Selbstdisziplinierung, in welcher man die praktische Übernahme der mit der angesprochenen Aufgabe verbundenen Verantwortung realisiert sehen kann. Seine Umstellung

---

<sup>508</sup> "Die Soziologie der gesellschaftlichen Determinanten der soziologischen Praxis zerstört nicht im entferntesten die Grundlagen der Gesellschaftswissenschaft, sondern bildet überhaupt erst die einzige mögliche Grundlage für eine mögliche Freiheit von diesen Determinierungen. Und nur unter der Bedingung, daß er unter ständiger Anwendung dieser Analyse sich der völligen Nutzung dieser Freiheit versichert, kann der Soziologe eine strenge Wissenschaft der gesellschaftlichen Welt erzeugen, die die Handelnden nicht in den Käfig eines rigiden Determinismus sperrt, sondern ihnen die Mittel für eine potenziell befreiende Bewußtwerdung liefert. Diese kritische Analyse der gesellschaftlichen Determinanten der wissenschaftlichen Tätigkeit kann nur voll wirksam sein, wenn sie nicht der Aufmerksamkeit jedes einzelnen Wissenschaftlers obliegt, sondern der Gesamtheit aller konkurrierenden Stelleninhaber, deren Positionen Bestandteil des wissenschaftlichen Feldes sind. Der Reflexivität muß es, um sich zu verwirklichen, gelingen, sich in den Mechanismen des Feldes, besonders in der gesellschaftlichen Logik der Diskussion und wissenschaftlichen Auswertung einerseits und in den Einstellungen der Akteure andererseits zu institutionalisieren." Vgl. Bourdieu, Pierre (1993). *Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität*. In: Fuchs, Martin/ Berg, Eberhart (2016). *Kultur, soziale Praxis, Text*. Frankfurt am Main. S. 373.

<sup>509</sup> Vgl. zu den hier herausgearbeiteten sozialtheoretischen und epistemologischen Grundlagen der Theorien von Foucault und Habermas S. 289-395 der vorliegenden Arbeit. Da hier nur die Grundlagen dargestellt wurden, auf denen die Diskurstheorie von Habermas aufbaut: Vgl. Habermas, Jürgen (1991). *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main.

vom epistemischen aufs ethische Subjekt geht von Verpflichtungen aus, welche seine kritische Perspektive einem Subjekt auferlegt, das Emanzipationsspielräume für sich erringen und für andere ermöglichen und schützen möchte. Es geht ihm hierbei teils um die Möglichkeiten des Disziplinierungsstils einer Subjektwerdung, die es Akteuren ermöglicht, dem transsubjektiv wirksamen und dadurch dezentralisiert formierenden Druck gesellschaftsstruktureller und kultureller Umstände Widerstand entgegenbringen zu können, indem ein Akzent auf Techniken der zentrierenden Selbstkultivierung gelegt wird. Er bietet hierdurch nicht nur direkt ein Konzept der Formgebung des sozialen Selbst eines singulären Subjekts an, das einen Kontrast zur kulturell dominanten Form des epistemischen Subjektbildes darstellt, sondern indirekt auch eines, das, sollte es kulturell im Sinne einer Variante ästhetischer Selbstpflege Tragfähigkeit gewinnen, sozialkonstitutiv transformierende Wirkungen entfalten würde. Mit der kulturellen Durchsetzung dieses Formationstypus eines sozialen Selbst könnten Tendenzen der vorwiegend von außen disziplinierenden Machtdynamiken, durch den Aufbau individuierter Gegenmachtpotenziale, kompensiert werden, wie er sie in modernen Gesellschaften realisiert sieht. Ferner findet man auch bei weiteren Theoretikern, die hier nicht von so zentraler Ansprache waren, Perspektiven und theoretisch ausgearbeitete Sichtweisen vor, die im Korridor der versuchten Bewältigung der durch die hier behandelte Transformation erzeugten Erkenntnisaufgabe und der mit ihr verbundenen gesellschaftlichen Verantwortung ausgearbeitet zu sein scheinen. So wären z.B. auch Axel Honneths anerkennungstheoretische Überlegungen zu nennen, welche versuchen, Wirkungsweisen in unterschiedlichen Dimensionen des Sozialen aufzuzeigen, in denen kulturell und strukturell bestehende Missachtungsformen gesehen werden können, von denen angenommen werden kann, dass sie gelingenden phylo- und ontogenetischen Entwicklungsmöglichkeiten entgegenwirken und somit zur Ausprägung und Reproduktion von Sozialpathologien beitragen.<sup>510</sup> Auch Hartmut Rosa geht mit der Ausarbeitung seiner Resonanztheorie, welche in gewisser Weise eine Soziologie der Bestimmung qualitativer Unterschiede sozialkonstitutiver Wirkungen von möglichen und realen Weltbeziehungskonfigurationen darstellt, in eine ähnliche Richtung.<sup>511</sup>

Wie eingangs angedeutet, ist hier nicht der Ort, um systematisch zu eruieren, wie sich solche Ansätze zum Aufbau speziellerer Sichtweisen und Strategien ergänzen könnten oder wo sie sich eventuell auch miteinander unvereinbar widersprechen. Was herausgearbeitet werden sollte ist, dass die Vielfältigkeit dieser Theorieansätze bestimmten Voraussetzungen verpflichtet ist, die aus Fundamenten eines sowohl gegenstandstheoretisch wie auch epistemologisch wirksamen Paradigmas hervorgehen. Dieses erzeugt starke Gemeinsamkeiten zwischen ihnen, durch welche einer an den neueren paradigmatischen Voraussetzungen orientierten Soziologie attestiert werden kann, ihre noch weitestgehend verteilten gegenstandsbezogenen und selbstreflexiven Erkenntnisbeiträge würden in einem sich zusehends etablierendem Bewusstsein darüber zusammenschießen, einem gemeinsam zu verfolgenden Erkenntnisprojekt verpflichtet zu sein. Die erkenntnis- und gegenstandstheoretischen Konsequenzen der behandelten Transformationsereignisse sind also keine unmittelbar formalen. Sie sind vielmehr erkenntniskultureller Natur, insofern sie mehr den Sinn von Erkenntnis genauer auf ein Ziel kalibrieren, nämlich das eines Auffindens von Bedingungen einer gelingenden Sozialkonstitution und Gründen ihrer Verhinderung. Diese Vielfalt findet, auch wenn zwischen ih-

---

<sup>510</sup> Vgl. Honneth, Axel (1994). *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main.

<sup>511</sup> Vgl. Rosa, Hartmut (2019). *Resonanz*, Frankfurt am Main.

ren Elementen starke gegenstandstheoretische und erkenntnistheoretische Überschneidungen existieren, ihre Einheit mehr durch die in ihr reflektierte und gelebte Verantwortungsübernahme für sozialkonstitutive Wirkungen der Wissensgenese, die ihr durch die paradigmatischen Veränderungen auferlegt zu sein scheint, und insofern durch die im Groben in ihr spürbare Verfolgung eines dennoch geteilten Erkenntnisethos von in ihren Erkenntnisinteressen Gleichgesinnten. Zumindest in dem Segment von Ansichten der soziologischen Multiparadigmatik, das sich einhergehend mit den hier behandelten paradigmatischen Transformationen bildete und in dem starke Überwindungsleistungen von Konfliktgehalten zwischen soziologisch-disparaten Strömungen der sozialtheoretischen Dichotomie vernommen werden können, scheint sich ein Zusammenschießen auf ein seinem Sinn nach einheitliches Erkenntnisprojekt einer solchermaßen potenziell zusammengehörigen Wissenschaftsgemeinschaft von Soziologen zu entwickeln, die den paradigmatischen Veränderungen im Kern verpflichtet zu sein wirken. Was würde nun passieren, wenn man, von einer systematischen Verarbeitung derjenigen Impulse und Sichtweisen gerade dieser Seite der soziologischen Multiparadigmatik ausgehend, darüber nachdenken und in Folge dessen umfassender herausarbeiten würde, wie sich eine mögliche Wissensgemeinschaft der Soziologie genauer in Hinsicht auf ihre wissenschaftskulturellen und institutionellen Rahmenbedingungen wie auch ihrer kollektiven Haltung gegenüber Gesellschaftsverhältnissen, die ihr zwar moderat äußerlich sind, die aber auf sie wirken und auf welche sie wirkt, zu justieren hätte?

Auch wenn die etwas weiter oben erwähnten Sozialwissenschaftler jeweils schon nicht gering zu schätzende Beiträge für eine Beantwortung dieser Frage jeweils einbrachten und von ihnen aus Perspektiven, welche auf Veränderungsnotwendigkeiten und ihre potenziellen Effekte hinweisen, benannt werden, muss die eben gestellte Frage hier leider eine offene Frage bleiben. Sie verweist aber auf die Notwendigkeit einer kollektiven Verstärkung von konstruktiv-systematischen Anstrengungen, welche potenziell erforderlich wären, sollte den behandelten Tendenzen paradigmatischer Umstellungen in der Soziologie und ihrer hier behandelten Konsequenzen auch die Bedeutung einer fortschrittlichen Entwicklung der Soziologie im Allgemeinen zuerkannt werden können, die sodann auch in der Richtung einer diesen Konsequenzen folgenden Gestaltung der soziologischen Wissenschaftspraxis Relevanz gewinnen. Eines ist jedoch klar: Die konstruktiv-transformativen Konsequenzen solcher systematischen Abwägungen und ihrer potenziell sozialkonstitutiven Effekte auf das eigene Wissenschaftsfeld, die aus Versuchen der Umsetzungen ihrer praktischen Konsequenzen hervorgehen würden, wären durchgreifend und umfassend. Sie würden sich nicht nur in einer dem Ethos verpflichteten Weise objektivierend auf gesellschaftliche Verhältnisse konzentrieren, die außerhalb der sozialen Rahmenbedingungen liegen, in denen die Soziologie Wissenschaft betreibt. Sie würden auch selbsttransformativ Effekte der Struktur- und Praxisbedingung des eigenen Wissenschaftsfeldes erzeugen, welche die Wissenschaftsgemeinschaft der Soziologen, also auch ihre eingelebten und institutionalisierten Formen der Wissensproduktion und -verarbeitung kritisch thematisieren und tangieren müssten. Weiterhin scheint klar: Die gesellschaftliche Relevanz der soziologischen Erkenntnisbeiträge würde, sollten sie im Zusammenhang jenes mit den paradigmatischen Veränderungen ins Zentrum rückenden Erkenntnisethos erfolgen, nicht gemindert werden, wie die szientistische Einschätzung es unterstellt. Sie würde klarer in den Vordergrund rücken. Allerdings würde die Begründung und Beurteilung der Relevanz soziologischer Erkenntnisbeiträge stärker aus ihnen selbst heraus ersichtlich werden

müssen. Ihre Beurteilung könnte nur noch in dem Maße externen Instanzen überantwortet werden können, wie sich diese den behandelten paradigmatischen Voraussetzungen und ihren Konsequenzen selbst schon in ihrer vollen Reichweite einer ernsthaften, kritisch-reflexiven Verantwortungsübernahme für eine lebensdienliche Gestaltung des Sozialen verschrieben haben.

## Literaturverzeichnis:

- Abbott, Andrew (2001). *Chaos of Dicipines*, Chicago.
- Adorno, Theodor W. (1966). *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main.
- Adorno, Theodor W. (1970). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/ Berlin.
- Adorno, Theodor W. (1970) *Einleitung*. In: Adorno, Theodor W. (Hg.). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/ Berlin. S. 7-81.
- Adorno, Theodor W. (1970) *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. In: Adorno, Theodor W. (Hg.). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/ Berlin. S. 125-145.
- Adorno, Theodor W. (1970). *Gesellschaftstheorie und empirische Forschung*, In: Hochkeppel W. (Hg.). *Soziologie zwischen Theorie und Empirie*. München.
- Anicker, Fabian (2017). *Theorienvergleich als methodologischer Standard der soziologischen Theorien*. In: *Zeitschrift für Soziologie*, 46 (2). S.71-88.
- Améry, J. (1978) . *Archäologie des Wissens. Michel Foucault und sein Diskurs der Gegen- aufklärung*, in: *Die Zeit*, Nr. 14, S. 44.
- Albert, Hans (1975). *Transzendente Träumereien*, Hamburg.
- Albert, Hans (1984). *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, Stuttgart.
- Albert, Hans (1987). *Die angebliche Paradoxie des konsequenten Fallibilismus und die Ansprüche der Transzendentalpragmatik*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41. S. 421-428.
- Albert Hans (1991). *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen.
- Albert, Hans (2001). *Lesebuch*. Tübingen.
- Apel, Karl Otto (1972). *Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften*. In: Bubner, Rüdiger/ Cramer, Konrad/ Wiehl, Reiner (Hg.). *Neue Hefte für Philosophie* 2/3, Göttingen.
- Apel, Karl-Otto (1976). *Transformationen der Philosophie: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Bd. I, Frankfurt am Main.
- Apel, Karl-Otto (1976). *Transformationen der Philosophie: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Bd. II, Frankfurt am Main.
- Aristoteles (1972). *Die Nikomachische Ethik*, München
- Aristoteles (2000). *Metaphysik*, Stuttgart.
- Arnason, Johann P. (1988). *Praxis und Interpretation*, Frankfurt am Main.
- Austin, John L. (2002). *Zur Theorie der Sprachakte*, Stuttgart.
- Ayer, Alfred Jules (1936). *Language, Truth and Logic*, London.
- Berger, Peter L./ Luckmann, Thomas (1980). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main.
- Bergson, Henri (1912). *Schöpferische Entwicklung*, Jena.

- Bergson, Henri (1948). *Denken und schöpferisches Werden*, Meisenheim.
- Beckermann, Ansgar (1997). *Einführung in die Logik*, Berlin/New York.
- Bloch, Ernst (1985). *Leipziger Vorlesungen 1: Antike Philosophie*, Frankfurt am Main.
- Bloch, Ernst (1985). *Leipziger Vorlesungen 2: Christliche Philosophie des Mittelalters Philosophie der Renaissance*. Frankfurt am Main.
- Bloch, Ernst (1985). *Leipziger Vorlesungen 3: Neuzeitliche Philosophie: Von Descartes bis Rousseau*, Frankfurt am Main.
- Boltanski, Luc/ Thèvenot, Laurent (2007). *Über die Rechtfertigung*. Hamburg.
- Bourdieu, Pierre (1970). *Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt am Main.
- Bourdieu, Pierre (1974). *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt am Main.
- Bourdieu, Pierre (1985). *Raum und Klassen. Leçon sur la Leçon. Zwei Vorlesungen*, Frankfurt am Main.
- Bourdieu, Pierre (1988). *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Frankfurt am Main.
- Bourdieu, Pierre (1992). *Homo academicus*, Frankfurt am Main.
- Bourdieu, Pierre (1993). *Sozialer Sinn*, Frankfurt am Main.
- Bourdieu, Pierre (1998). Das ökonomische Feld. In: Ders., *Der Einzige und sein Eigenheim*. Hamburg.
- Bourdieu, Pierre (2004). *Science of Science and Reflexivity*, Cambridge.
- Bourdieu, Pierre/ Darbel, Alain (2006). *Die Liebe zur Kunst*, Konstanz.
- Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loic J.D.(2006). *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt am Main.
- Carnap, Rudolf (1932). *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*. In: Erkenntnis, 2.
- Carnap, C. G. (1959), *The Elimination of metaphysics through Logical Analysis of Language*. In: Ayer, A. J. (Hg.), *Logical Positivism*, London.
- Carnap, C. G., *Replies and Systematic Expositions* . In: Schlipp, P.A. (Hg.) (1963). *The Philosophy of Rudolf Carnap*, London.
- Dahrendorf, Ralf (1970). *Anmerkung zur Diskussion*, In: Adorno Th. W. (Hg.). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/Berlin.
- Dahrendorf, Ralf (1970). *Vom Nutzen der Soziologie*, In: Hochkeppel W. (Hg.). *Soziologie zwischen Theorie und Empirie*. München.
- Defert, Daniel/ Ewald, François (2009). *Michel Foucault Geometrie des Verfahrens*, Frankfurt am Main.
- Deleuz, Gilles (1992). *Foucault*, Frankfurt am Main.
- Derrida, Jacques (1983). *Grammatologie*, Frankfurt am Main.
- Dews, Peter (2000). Die Entsublimierung der Vernunft als Habermas` Leitgedanke, in: Hg. Müller-Doohm, Steffan. *Das Interesse der Vernunft*. Frankfurt am Main.
- Dilthey, Wilhelm (1962). *Weltanschauungslehre: Gesammelte Schriften 8*, Stuttgart.



- Dilthey, Wilhelm (1970). *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main.
- Durkheim, Emil (1961). *Die Regeln der soziologischen Methode*, Neuwied.
- Durkheim, Emil (1981). *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main.
- Emirbayer, Mustafa (1997). *Manifesto for a Relational Sociology*. In: *American Journal of Sociology* 103 (2). S. 281-317.
- Esser, Hartmut (2018). *Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust?*. In: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 01/2018. S. 132-152.
- Etzioni, Amitai (2009). *Die aktive Gesellschaft*, Wiesbaden.
- Feyerabend, Paul (1976). *Wider dem Methodenzwang*, Frankfurt am Main.
- Feyerabend, Paul (1980). *Erkenntnis für freie Menschen*, Frankfurt am Main.
- Fourcade, Marion/ Healy, Kieran (2007). *Moral Views of Market Society*, in: *Annual Review of Sociology* 33. S. 285-311.
- Fourcade, Marion/ Ollion, Etienne/ Algan, Yann (2015). *The Superiority of Economists*, in: *Journal of Economic Perspectives* 29 (1), S. 89-114.
- Foucault, Michel (1973). *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel (1973). *Über verschiedene Arten Geschichte zu schreiben*. In: Reif, Adelbert (Hg.). *Antwort der Strukturalisten*, Hamburg. S. 157-176.
- Foucault, Michel (1973). *Strukturalismus und Geschichte*. In: Reif, Adelbert (Hg.). *Antwort der Strukturalisten*, Hamburg. S. 176-185.
- Foucault, Michel (1974). *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel (1977), *Die Folter, das ist die Vernunft. Ein Gespräch Knut Boesers mit Michel Foucault*, in: *Literaturmagazin* 8
- Foucault, Michel (1981). *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main.
- Foucault/ Raulet (1983), *Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit? Ein Gespräch*. In: *Spuren*, 2/1983.
- Foucault, Michel (1978). *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin.
- Foucault, Michel (1991). *Die Ordnung des Diskurses*, München.
- Foucault, Michel (1994). *Überwachen und Strafen*, Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel (2004), *Was ist Aufklärung?* In: *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*. Band 9: Gegenwart, Stuttgart.
- Foucault, Michel (2005). *Die Maschen der Macht*. In: Ders. (Hg.). *Analytik der Macht*, Frankfurt am Main. S. 220-239
- Foucault, Michel (2008). *Die Hauptwerke*, Frankfurt am Main.
- Frank, Manfred. *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Satre*, Frankfurt am Main.
- Fulda, H. F. (1997). *Metaphysik bei Kant*, in: Klenner, H. (Hg.). *Repraesentatio mundi*, Köln.

- Gardner, M. (Hg.) (1966). *Philosophical Foundation of Physics. An Introduction to the Philosophy of Science*, New York.
- Gehlen, Arnold (1958) *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn.
- Gehlen, Arnold (1957). *Die Seele im technischen Zeitalter*, Reinbek bei Hamburg.
- Gehlen, Arnold (2004). *Urmensch und Spätkultur*, Bonn.
- Giesen, Bernhard (1991). *Die Entdinglichung des Sozialen*, Frankfurt am Main.
- Giddens, Anthony (1979). *Central Problems in Social Theory*, London.
- Giddens, Anthony (1997). *Die Konstitution der Gesellschaft*, Frankfurt/New York.
- Giddens, Anthony (1996). *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt am Main.
- Goodman, Nelson (1984). *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt am Main.
- Grondin, Jean (1994). *Kant*, Hamburg.
- Habermas, Jürgen (1970). *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*. in: Adorno, Theodor W. (Hg.). *Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/Berlin. S. 155-193.
- Habermas, Jürgen (1970). *Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus*. in: Adorno, Theodor W. (Hg.). *Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/Berlin. S. 235-267.
- Habermas, Jürgen (1971). *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1974). *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1979). *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1988). *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1992). *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1995). *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1995). *Theorie des kommunikativen Handelns: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*, Bd. I, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1995). *Theorie des kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Bd. II, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1999). *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt am Main.
- Hall, Stuart (2002). *Kulturelle Identität und Globalisierung*, in: Hg. Hepp, Andreas/Löffelholz, Martin. *Grundlagentext zur transkulturellen Kommunikation*. Konstanz.
- Haller, Max (1999). *Soziologische Theorie im systematischen Vergleich*, Opladen.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg.
- Heidegger, Martin (1958). *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen.
- Heidegger, Martin (1977). *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Heisenberg, Werner (1979). *Quantentheorie und Philosophie*, Stuttgart.
- Hempel, C. G. (1963), *Implications of Carnap's Work for the Philosophy of Science*. In: Schlipp, P.A. (Hg.). *The Philosophy of Rudolf Carnap*, London.

- Hildendorf, Eric (1997). *Hans Albert*, Hamburg.
- Hindrichs, Gunnar (2008). *Das Absolute und das Subjekt*, Frankfurt am Main.
- Hirschhauer, Stefan (2018). *Der Quexit*. In: Zeitschrift für Theoretische Soziologie 01/2018. S. 153-167.
- Hochkeppel, W. (1970). *Soziologie zwischen Theorie und Empirie*, München.
- Honneth Axel (1994). *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main.
- Honneth, Axel (1998). *Kritik der Macht*, Frankfurt am Main.
- Honneth, Axel (2003). *Michel Foucault Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurt am Main.
- Hondrich, Karl Otto/ Matthes, Joachim (1978). *Theorienvergleich in den Sozialwissenschaften*, Darmstadt und Neuwied.
- Horkheimer, Max (1970). *Traditionelle und kritische Theorie*, Frankfurt am Main/Hamburg.
- Horkheimer, Max/ Adorno, Theodor W. (2004). *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main.
- Husserl, Edmund (1980). *Logische Untersuchungen I. Prolegomena zur reinen Logik*, Tübingen.
- Husserl, Edmund (1980). *Logische Untersuchungen II/1. Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis*, Tübingen.
- Husserl, Edmund (1981). *Phänomenologie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt am Main.
- Husserl, Edmund (1986). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Hamburg.
- Husserl, Edmund (1995). *Cartesianische Meditationen*, Hamburg.
- Höffe, Otfried (2004). *Kants Kritik der reinen Vernunft: Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München.
- Hügli, Anton/ Lübcke, Poul (1994). *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Bd.1. Hamburg.
- Hülsmann, Heinz (1975). *Die Anonymität von Dialektik im Reden über Dialektik*, Regensburg.
- Jaspers, Karl (1960). *Der philosophische Glaube*, Frankfurt am Main/Hamburg.
- Jaspers, Karl (1971). *Einführung in die Philosophie*, München.
- Joas, Hans (1996). *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt am Main.
- Jonas, Hans (1987). *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*, Frankfurt am Main.
- Kant, Immanuel (1993). *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg.
- Kenis, P./ Schneider, V. (1996). *Organisation und Netzwerke: Institutionelle Steuerung in Wirtschaft und Politik*. Frankfurt am Main/ New York.
- Klima, R. (1971). *Theorienpluralismus in der Soziologie*. In: Diemer, A. (Hg.). *Der Methoden und Theorienpluralismus in den Wissenschaften*, Meisenheim am Glan. S. 198-219.
- Klinkmann, N. (1981). *Das systematische Vergleichen von Theorien: Ein Versuch und die Unausweichlichkeit seines Scheiterns*. Soziale Welt 32. S. 249-260.

- Kneer, G./ Schroer, M. (2009). *Soziologie als multiparadigmatische Wissenschaft*. In: Kneer, G./ Schroer, M. (Hg.). *Handbuch soziologische Theorie*, Wiesbaden.
- Knorr-Cetina, Karin (1984). *Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*, Frankfurt am Main.
- Knorr-Cetina, Karin (2002). *Wissenskulturen. Ein Vergleich naturwissenschaftlicher Wissensformen*, Frankfurt am Main.
- Krauth, Lothar (1970). *Die Philosophie Carnaps*, Wien/ New York.
- Krämer, Sybille (2001). *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*, Frankfurt am Main.
- Kuhlmann, W. (1986). *Reflexive Letztbegründung*, Freiburg/München.
- Kuhn, Thomas S. (1973). *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main.
- Latour, Bruno/ Woolgar, Steve (1986). *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton.
- Latour, Bruno (2001). *Eine Soziologie ohne Subjekt?*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 11.2. S. 237-252.
- Latour, Bruno (2004). *Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*, in: *Critical Inquiry*. Vol. 30, No. 2. S. 225-248.
- Lenk, Hans (1986). *Zwischen Wissenschaftstheorie und Sozialwissenschaft*, Frankfurt am Main.
- Lévi-Strauss, C. (1973). *Das wilde Denken*, Frankfurt am Main.
- Lindemann, G. (2009). *Das Soziale von seinen Grenzen her denken*, Weilerswist.
- Lorenz, Kuno (1970). *Elemente der Sprachkritik*, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (1981). *Soziologische Aufklärung 3*, Opladen.
- Luhmann, Niklas (1984). *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (1988). *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (1990). *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Rede anlässlich der Verleihung des Hegel Preises 1989*, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (1992). *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (1994). *Die Ausdifferenzierung des Kunstsystems*, Bern.
- Luhmann, Niklas (1998). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. I, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (1998). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. II, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (2000). *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Lyotard, Jean-François (1986). *Das postmoderne Wissen*, Wien.
- Malinowski, B. (1973). *Magie, Wissenschaft und Religion*, Frankfurt am Main.
- Marcuse, Herbert (1967). *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied/Berlin.
- Marcuse, Herbert (1972). *Vernunft und Revolution*. Darmstadt/Neuwied.
- Marcuse, Ludwig (1964). *Sigmund Freud: Sein Bild vom Menschen*, Hamburg.
- Martens, E.; Schnädelbach, H. (1985). *Grundkurs Philosophie*, Heidelberg.

- Marx, Karl (2004). *Hritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt*. In: Fettscher, Iring (Hg.). Karl Marx, Friedrich Engels: Studienausgabe in 5 Bänden. Bd. 1. Berlin. S. 67-89.
- Maturana, H. R. (1982). *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*, Braunschweig/Wiesbaden.
- Mead, George H. (1973). *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Meaße, Jens (2017). *The elitism dispositif. hierachization, discource of excellence and organizational change in European economics*, in: Higher Education 73. S. 909-927.
- Möckel, Christian (1989). *Einführung in die transzendente Phänomenologie*, München.
- Müller, Hans-Peter (1986). *Kultur, Geschmack und Distinktion. Grundzüge der Kultursoziologie Pierre Bourdieus*. In: F. Neidhardt et al. (Hg.), Kultur und Gesellschaft, Sonderheft der KZfSS, Opladen, S. 162-190.
- Münch, Richard (1988). *Theorie des Handelns*, Frankfurt am Main.
- Münch, Richard (2018). *Soziologie in der Identitätskrise: Zwischen totaler Fragmentierung und Einparadigmenherrschaft*, In: Zeitschrift für Soziologie, 47(1)
- Müller-Doohm, Stefan (2000). *Das Interesse der Vernunft*, Frankfurt am Main.
- Parsons, Talcott/ Bales, Robert (1953). *Working Papers in the Theory of Action*, New York.
- Parsons, Talcott (1964). *The Social System*, New York.
- Parsons, Talcott (1968). *The Structure of Social Action*, New York.
- Parsons, Talcott (1977). *Social System and the Evolution of Action Theory*, New York
- Parsons, Talcott (1978). *Action Theorie and the Human Condition*, New York
- Patzig, G. (Hg.) (1962). *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen.
- Pilot, Harald (1970). *Jürgen Habermas`empirisch falsifizierbare Geschichtsphilosophie*. In: Adorno, Th. W. u.a. (Hg.). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied und Berlin. S. 307-335.
- Plessner, Helmuth (1980). *Die Stufen des Organischen*, Frankfurt am Main.
- Popper, Karl (1963). *The Demarcation Between Science and Metaphysics*, in: Schlipp, P. A. (Hg.). *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Cambridge. S. 183-226.
- Popper, Karl (1965). *Was ist Dialektik?.* In: E. Topitsch (Hg.). *Soziologie*, NWB 6, Köln/Berlin.
- Popper, Karl (1966). *Logik der Forschung*, Tübingen.
- Popper, Karl (1970). *Die Logik der Sozialwissenschaften*. In: Adorno, Theodor W. (Hg.). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/Berlin. S. 103-125.
- Popper, Karl (1973). *Objektive Erkenntnis*, Hamburg.
- Popper, Karl (1974). *Das Elend des Historismus*, Tübingen.
- Popper, Karl (1975). *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, München.
- Powell, W. (1996). *Weder Markt noch Hierarchie: Netzwerkartige Organisationsformen*. In: Kenis, P./ Schneider, V. (Hg.). *Organisation und Netzwerke: Institutionelle Steuerung in Wirtschaft und Politik*. Frankfurt am Main/ New York. S. 213-271.

- Rapp, Christof (2001). *Aristoteles*, Hamburg.
- Reckwitz, A. (2003). *Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken*. In: Zeitschrift für Soziologie 32.
- Reif, Adelbert (1973). *Antwort der Strukturalisten*, Hamburg.
- Reucher, Theo (1987). *Grammatik des Sozialen*, Tübingen.
- Russel, B./ Whitehead, A.N. (1925). *Principia Mathematica*. Cambridge.
- Russel, Bertrand (1919). *Introduction to Mathematical Philosophy*. London/New York.
- Sarasin, Philipp (2009). *Darwin und Foucault*, Frankfurt am Main.
- Schatzki, T./ Knorr-Cetina, K./ von Savigny, E. (Hg.) (2001). *The Practice Turn in Contemporary Theory*, London.
- Schlaudt, Oliver (2016). *Wirtschaft im Kontext*. Frankfurt am Main.
- Schmid, Hans Bernhard (2001). *Wir Intentionalität – Jenseits von Individualismus und Kollektivismus*. Dialektik.
- Schmid, Wilhelm (2000). *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, Frankfurt am Main.
- Schuhmann, Karl/ Elisabeth Schuhmann (1993). *Husserliana – Edmund Husserl: Briefwechsel in zehn Bänden, Dokumente* (Bd. II), Dordrecht/Boston/London.
- Schüle, Johann A. (2000). *Von der Kritik am »szientistischen Selbstmissverständnis« zum Verständnis psychoanalytischer Theorieprobleme*, in: Müller-Doohm, Stefan (Hg.). *Das Interesse der Vernunft*, Frankfurt am Main.
- Schütz, Alfred (1932). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien.
- Schütz, Alfred/ Parsons, Talcott (1977). *Zur Theorie sozialen Handelns*, Frankfurt am Main.
- Schütz, Alfred/ Luckmann Thomas (2003). *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz.
- Schwinn, Thomas (1993). *Jenseits von Subjektivismus und Objektivismus*, Berlin.
- Searle, John (1997). *Die Konstruktion der sozialen Wirklichkeit*, Hamburg.
- Searle, John R. (2004). *Geist, Sprache und Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Seel, M. (1999). *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik*, Frankfurt am Main.
- Simmel, Georg (1992). *Soziologie*, Frankfurt am Main.
- Schlipp, P. A. (1963). *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Cambridge.
- Stepanians, Markus (2001). *Gottlob Frege*, Hamburg.
- Stegmüller, W. (1954). *Metaphysik - Wissenschaft - Skepsis*, Frankfurt am Main/ Wien.
- Stevenson, Charles Leslie (1944). *Ethics and Language*, New Haven/ London.
- Streeck, W./ Schmitter, P. C. (1996). *Gemeinschaft, Markt, Staat – und Verbände? . In: Kenis, P./ Schneider, V. (Hg.). Organisation und Netzwerke: Institutionelle Steuerung in Wirtschaft und Politik*. Frankfurt am Main/ New York. S. 123-164.
- Sutter, Barbara (2012). *Wissenschaftssoziologie der Soziologie*. In: Maasen, S. et al. (Hg.). *Handbuch Wissenschaftssoziologie*, Wiesbaden. S. 430-441
- Tjaden, Karl Hermann (1972). *Soziales System und sozialer Wandel*, Stuttgart.
- Tugendhat, Ernst (1967). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin.

- Tugendhat, Ernst (1976). *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt am Main.
- Tugendhat, Ernst/ Wolf, Ursula (1983). *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart.
- von Forster, Heinz (1985). *Sicht und Einsicht. Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie*, Braunschweig/ Wiesbaden.
- Weber, Max (1972). *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen.
- Weber, Max (1988). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, München.
- Weingart, P. (1972). *Wissenschaftssoziologie*, Bd. I. Frankfurt am Main.
- Weizsäcker, Carl Friedrich (1980). *Der Garten des Menschlichen*, Frankfurt am Main.
- Welsch, Wolfgang (1988). *Wege aus der Moderne - Schlüsseltex-te der Postmoderne- Diskussion*, Weinheim.
- Welsch, Wolfgang (1996). *Vernunft*, Frankfurt am Main.
- Wiggershaus, Rolf (1991). *Die Frankfurter Schule*, München.
- Wirth, Uwe (2002). *Performanz: Zwischen Sprachtheorie und Kulturwissenschaft*, Frankfurt am Main.
- Wundt, M. (1931). *Geschichte der Metaphysik*, Berlin.