Herausgeber:
Jürgen Hasse / Rainer Krüger

Schriftleitung:
Rainer Danielzyk

Die bisherige Reihe „Wahrnehmungsgeographische Studien zur Regionalentwicklung" wird als „Wahrnehmungsgeographische Studien" weitergeführt. Signalisiert werden soll damit zum einen eine größere Offenheit gegenüber unterschiedlichen wissenschaftlichen Ansätzen, für die sich die Schriftenreihe als Forum der humanwissenschaftlichen Diskussion komplexer Mensch-Umwelt-Beziehungen anbietet. Zum anderen wird eine klare Profilierung angestrebt: die Subjektivität im Wahrnehmungsprozeß soll als Gegenstand der wissenschaftlichen Reflexion aufgewertet werden. In den Mittelpunkt rücken Wege der Welterschließung als geistige Erkenntnis *und* sinnliche Begegnung, die die Gesellschaftswissenschaften in ihrem mainstream vernachlässigen.

Die in der Reihe erscheinenden Arbeiten haben ihren theoretischen Ort in der Humangeographie und an deren transdisziplinären Rändern. Mit der programmatischen Aufmerksamkeit für das rational gestaltende *und* emotional erlebende Subjekt verbinden sich theoretische Präferenzen: wissenschaftstheoretisch für den Theorienpluralismus und forschungsmethodisch für das hermeneutische Paradigma. Die Reihe ist für theorieorientierte, empirische, anwendungs- und planungsbezogene Arbeiten offen.

Herausgeber und Schriftleitung

Wahrnehmungsgeographische Studien

Band 20

Wolfgang Zierhofer

Gesellschaft

Transformation eines Problems

bis

Bibliotheks- und InformationsSystem

2002

Verlag / Druck / Vertrieb:
Bibliotheks- und Informationssystem
der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
Postfach 25 41, 26015 Oldenburg
Tel.: 0441 / 798 2261, Telefax: 0441 / 798 4040
e-mail: verlag@bis.uni-oldenburg.de

ISBN 3-8142-0803-X

Inhalt

Vorwort 11

Einleitung 17

1 Vom Bewusstsein zur Sprache 27
1.1 Das Versäumnis 27
1.2 Philosophische Paradigmawechsel 29
1.3 Der linguistic turn im engeren Sinn 33
1.4 Die kleinen Wenden zur Interaktion und zur Pragmatik der Sprache 35
1.5 Sein, Denken und Sprechen 40

2 Materie, Sinn, Soziale Welt 45
2.1 Geographie und Umweltwissenschaften, Brücken zwischen Materie und Sinn 45
2.2 Sinn und Materie in den Sozialwissenschaften 50
Evolutionäre Erkenntnistheorie 51
Phänomenologisch begründete Handlungstheorie 53
Strukturationstheorie 59
Theorie kommunikativen Handelns 63
Theorie autopoietischer Systeme 63
Rekapitulation und Ausblick 66
2.3 Für ontologischen Monismus und sprachpragmatischen Pluralismus 68
2.4 Wo bleibt die soziale Welt? 78
2.5 Was wird gewonnen? 87

3	Sprachpragmatik	91
3.1	Die Tätigkeitsbezogene Perspektive in der Geographie	91
3.2	Der Begriff der Handlung	93
3.3	Sprechakte	97
3.4	Das Spiel der Geltungsansprüche	107
3.5	Prozedurale Vernunft und soziale Reproduktion	110
3.6	Normative Argumentation	115
3.7	Möglichkeiten von Begründungen	120
3.8	Sozialwissenschaftliche Kritik	126
3.9	Das bessere Argument	128
3.10	Gesellschaftstheorie jenseits der Dichotomien von Mikro und Makro sowie von Statik und Dynamik	132
3.11	Die Leistungsfähigkeit der Sprachpragmatik	139
3.12	Bedeutung für die Sozialgeographie	144
4	Grundlagen kritischer Sozialwissenschaft	147
4.1	Die Schwäche des utopischen Realismus	147
4.2	Sprachpragmatisch begründete Metaethik	153
4.3	Kritik der Kommunikationsverhältnisse	156
5	Die Krise des modernen Gesellschaftsbegriffes	163
5.1	Das Gesellschaftsverständnis der Moderne	163
5.2	Nichtanthropozentrische Ethiken	171
5.3	Ökozentrische Perspektiven	175
5.4	Von HEP zu NEP	185
5.5	Ecological Economics	190
5.6	Gesellschaftsvertrag und Naturvertrag	192
5.7	Hybride Wesen	200
5.8	Das Kastensystem der Moderne	210
5.9	Die Sicht der Naturwissenschaften	216
5.10	Fazit: Für eine relationale Sicht der Koexistenz	219

6 Relationales Denken 225
6.1 Die Grundstruktur relationalen Denkens 225
6.2 Relationale Identitäten 229
6.3 Zwei Bedeutungen von „relational“ 231
6.4 Relationales und modernes Denken 232
6.5 Rehabilitation des ausgeschlossenen Dritten 233
6.6 Nachmetaphysisches Denken - z.B. die „natürlichen“ Zahlen 236
6.7 Über den blinden Fleck 238
6.8 Individualistisch-holistische Untiefen 239

7 Ein relationaler Gesellschaftsbegriff 243
7.1 Die Unreinheit der Gesellschaft 243
7.2 Heterogene Kollektive 247
7.3 Gesellschaft und Natur 252
7.4 Gesellschaften und andere Kollektive 257
7.5 Eine neue akademische Ordnung 263

8 Beziehungen pflegen 271
8.1 Mit dem Leben leben 271
8.2 Bürgerrechte für Bazillen 273
8.3 Das ökologische Regime der Moderne 279
8.4 Lebensraumpolitik 284

Literatur 291

Vorwort

Für mich entzieht sich das, was ich in diesem Buch tue, einer einfachen und eindeutigen Beschreibung. Nicht, dass ich nicht in der Lage wäre, darüber einfache Beschreibungen anzufertigen. Aber was helfen Formulierungen wie „Ökologisierung der Handlungstheorie“, „relationales Denken“, „Wende zur Sprachphilosophie und der Pragmatik der Sprache“, „Radikalisierung nachmetaphysischen Denkens“ oder „Begründung einer a-modernen Position“? Sie sind kurz und präzise, aber wer soll sich schon vor der Lektüre darunter etwas vorstellen können? Wer soll dadurch schon eine Idee der Relevanz meiner Ausführungen erhalten?

Bevor ich mit fachlich anspruchsvollen Erörterungen beginne und in der Einleitung eine detailliertere Vorschau auf den Inhalt anbiete, soll deshalb wenigstens das, womit ich mich befassen werde, durch drei einfache Fragen angedeutet werden:

- Was bedeutet es für das Zusammenleben der Menschen, dass die Menschen der Sprache fähig sind?
- Was bedeutet es für das Zusammenleben der Menschen, dass sie die Welt gemeinsam mit anderen Lebewesen und mit unbelebten Existenzen bevölkern?
- Wie lassen sich diese beiden Umstände angemessen in den sozialwissenschaftlichen Grundlagen berücksichtigen?

* * * * *

Humangeographie und Umweltsozialwissenschaften, an die ich mich mit diesem Buch richte, haben ein gemeinsames Problem: Sie passen nicht in die akademische Landschaft der Moderne. Diese beiden Forschungs- und Lehrbereiche widmen sich Themen, die sich nicht eindeutig einer Disziplin zuordnen lassen. Vor allem ihr Interesse an Sachverhalten, die zugleich den Natur- wie den Sozialwissenschaften zugerechnet werden, bringen sie immer

wieder in Schwierigkeiten. Im Prinzip stellen sich dieselben Schwierigkeiten bei fast allen sozial- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen ein, doch untergraben sie dort nicht das Vertrauen in die eigene Identität, weil sie als marginal betrachtet und auf diese Weise verharmlost werden können.

Auf lange Sicht zumindest, so meine Überzeugung, können sich weder die Geographie noch die Umweltsozialwissenschaften mit Verdrängungsstrategien begnügen, wenn sie sich als Wissenschaften – als kritisch reflektierte Weise des Erkenntnisgewinns – behaupten wollen. Wenn sie ihre Tradition weiterführen wollen und sich weiterhin dem Verhältnis von Mensch und Lebensraum oder dem Verhältnis von Gesellschaft und Umwelt (so wie dies bis anhin verstanden wurde) widmen wollen, dann müssen sie einen begründeten Umgang mit der Unterscheidung von Natur- und Sozialwissenschaften finden. Heute optiert die Geographie in der Regel dafür, sich in physische Geographie und Humangeographie zu spalten. Die Umweltsozialwissenschaften, die erst ein Forschungsfeld, aber noch keine institutionell verankerte Disziplin darstellen, tendieren nach meinen Beobachtungen eher dazu, sich zur Inter- oder Transdisziplinarität zu bekennen (vgl. Häberli et.al. 2000). In beiden Fällen wird die moderne Ordnung akzeptiert und damit implizit, aber performativ, die Möglichkeit der eigenen Einheit verworfen.

Das muss nicht so sein. Es ist nicht der Ausgangspunkt meiner Arbeiten, sondern ihr Ergebnis, eine andere Möglichkeit aufzeigen zu können. Eigentlich führt eine ausgesprochen simple Überlegung dahin. Sie setzt allerdings voraus, mit einigen liebgewordenen Selbstverständlichkeiten und Denkgewohnheiten zu brechen, und sie zieht weitreichende und schwerwiegende Konsequenzen nach sich. Die Überlegung ist folgende: Da die Unterscheidungen von Natur und Kultur bzw. von Natur- und Sozialwissenschaften nicht gottgegeben, sondern Produkte unserer Erkenntnisbemühungen sind, sind sie als geistige Instrumente der Bewältigung unseres Lebens zu betrachten. Natur und Kultur sind weder unveränderliche Koordinaten unserer Orientierung in der Welt, noch repräsentieren sie das einzig mögliche Koordinatensystem. Sie sind vielmehr Orientierungsweisen, die vor einem bestimmten Problemkontext entstanden sind und die sich eine Weile lang bewährt haben. Lebenslagen verändern sich, es treten neue Probleme auf, und die Zuständigkeit bzw. Nützlichkeit bekannter Kategorien wird in Frage gestellt. Kurz: Es kommt zu Orientierungsproblemen. Mit ihren Umwelt- und Technikproblemen ist die Moderne (und damit auch ihre Postmoderne) an diesem „Punkt“ angelangt. Die Probleme sind „disziplinübergreifend“ –

sagt man. Aber vielleicht ist auch die Einteilung der Disziplinen oder überhaupt die Art und Weise, wie wir Modernen die Welt einzuteilen gewohnt sind, problematisch? Vielleicht sollten wir den Mut aufbringen und sagen: „Also wie wir uns die Welt bisher vorgestellt haben, das war ja gut und recht. Es hat uns viel Schönes, aber mit der Zeit auch viel Ärgerliches beschert. Heute aber zweifeln wir an unseren Sehgewohnheiten, und wir befürchten, dass sie uns auf lange Zeit nicht mehr werden zufrieden stellen können. Weshalb also gehen wir nicht über die Bücher, um zu sehen, ob sich nicht vertrauenswürdigere Alternativen finden lassen?“

Dass dieses Vorhaben nicht nur möglich, sondern auch sinnvoll ist, dass sich durchaus Alternativen zu modernen Perspektiven aufzeigen lassen, und dass sich diese Perspektiven auch begründen lassen, das will ich mit diesem Buch aufzeigen. Für die Geographie und die Umweltwissenschaften springen dabei Grundlagen heraus, die sie dazu benutzen können, ihre Identität neu zu bestimmen. Es liegt mir fern, die Humangeographie oder die Umweltsozialwissenschaften eindeutig bestimmen zu wollen. Wie die Unterscheidung von Natur und Kultur, so erachte ich auch die Bestimmungen von Disziplinen und von allen anderen Entitäten, die unsere Welt bevölkern sollen, nur als Instrumente, mit denen wir unser Zusammenleben bewältigen wollen. Sie müssen sich im Rahmen einer Kommunikationsgemeinschaft herausbilden und sich für die Probleme einer Epoche bewähren. Was Humangeographie und Umweltsozialwissenschaften bedeuten mögen, das soll in der scientific community ausgehandelt werden und sich in der Organisation von Lehr- und Forschungsinstitutionen niederschlagen. Wenn meine Arbeit als wertvoller Beitrag zu diesem ständigen Prozess verstanden wird, nicht wenn mir Recht gegeben wird, sondern wenn meine Argumente ernst genommen werden, dann habe ich mein Ziel erreicht.

Ich habe schon angetönt, dass nicht nur die Geographie und die Umweltwissenschaften, sondern alle Humanwissenschaften vom Problem der Dichotomie von Natur und Kultur betroffen sind. Das Problem liegt nicht an der Unterscheidung an sich, sondern nur daran, dass für sie absolute Geltung beansprucht wurde. Sie wurde nicht als Lösung zu einem Problem verstanden, zu der es vielleicht Alternativen bzw. funktionale Äquivalente geben könnte. Es wurde nicht gefragt, was vor der Unterscheidung von Natur und Kultur liegt, und welche Gründe für diese Unterscheidung sprechen (und welche für andere). Fast für alles, was wir modernen Menschen tun und praktisch für alle Weisen, in denen wir Modernen über menschliche Tätig-

keiten und andere Ereignisse in der Welt sprechen, ist diese Unterscheidung relevant geworden. Aber was immer wir tun, ob es nun ökonomische, künstlerische, physische oder kommunikative Tätigkeiten sind, es sind immer körperliche, kulturelle und ökologische Ereignisse oder zumindest Voraussetzungen involviert. Wohin wir auch blicken, früher oder später blicken wir immer über den Graben zwischen Natur und Kultur. Dafür, dies anzuerkennen und die methodologischen Konsequenzen daraus zu ziehen, plädiert dieses Buch.

Mit diesem Anliegen siedle ich mich freilich im Grenzbereich von Humangeographie und Umweltsozialwissenschaften auf der einen und von Philosophie (insbesondere Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie) auf der anderen Seite an. Ich befinde mich damit zwar nicht gerade in einem Niemandsland, denn es bewegen sich auch andere Gestalten in dieser Grauzone akademischer Arbeits- und Prestigeteilung. Aber hier meine Schaffenskraft zu entfalten, provoziert doch immer wieder die Frage der Zugehörigkeit. Wenn etwas die Geographinnen und Geographen vereint, dann die Frage: „Ist denn das noch Geographie, was Sie da machen?“ Ich habe unzählige solcher Initiationsriten über mich ergehen lassen müssen. Auch die andere Seite empfängt mich liebevoll, immerhin mit aufmunternder Ironie: „Ihre Arbeit ist schon fast philosophisch!“

Ich bekenne freimütig, dass ich mir nie ernsthaft Gedanken über meine Zugehörigkeit zu einer Disziplin gemacht habe. Ich habe auch nicht im Sinn, es jemals nachzuholen. Denn für mich umfasst wissenschaftliches Arbeiten die Verpflichtung, dass sich die scientific community über die Grundlagen und Konsequenzen ihrer Arbeit kritisch Rechenschaft ablegt. Ich verstehe die Wissenschaft als reflexives Projekt der (im weiteren Sinne) modernen Kultur. Deshalb ist es für mich selbstverständlich, dass ich als Geograph empirische und methodologische Beiträge zu anderen Lehr- und Forschungsbereichen, wie z. B. zu den Umweltwissenschaften, leisten darf. Ebenso selbstverständlich führe ich Tätigkeiten aus, die typischerweise Philosophinnen und Philosophen für sich in Anspruch nehmen – Denken beispielsweise. Ich bin mir bewusst, dass Grenzgänger riskant leben, dass ein Go-between bei ordnungsliebenden Menschen die Frage nach der Kompetenz provoziert. Als ob Kompetenz eine Frage von Schürfrechten wäre!

Dem Denken in Territorien, dem Denken in Gefäßen sagt diese Arbeit den Kampf an. In der konsequent durchgehaltenen Absage an transzendentale (will heißen: gottgegebene) Kategorien sehe ich auch den entscheidenden

Unterschied zwischen modernen und a-modernen (synonym: nicht-modernen) Ansätzen. Denkt man die A-moderne hinreichend abstrakt, nämlich als eine Position, die a priori ohne transzendentale Apriori auszukommen versucht (Vgl. Zierhofer 2000), dann lässt sie sich als eine Fortführung des durchaus modernen Anliegens, alles zu hinterfragen und alles zu begründen, begreifen. Sie erscheint dann als konsequente Umsetzung eines „nachmetaphysischen Denkens". Dass das Verhältnis von Natur und Kultur neu gedacht wird, ist nur eine der offensichtlichsten und weitreichendsten Konsequenzen. Eine weitere, vielleicht sehr fruchtbare Konsequenz, ist ihre Offenheit für Kontextualität und wechselseitige Bestimmungsverhältnisse. Dieses „relationale Denken", wie ich es nennen werde, kommt nicht nur den Ansprüchen postmoderner Vernunftkritik entgegen, sondern umfasst und relativiert dadurch auch das Denken in starren Identitäten, wie es aus der Aristotelischen Logik bekannt ist und den modernen Technologien und Metabolismen zugrunde liegt. Aus diesem Grund knüpfe ich an a-modernes oder relationales Denken die Hoffnung, dazu beitragen zu können, die Probleme der Moderne durch jene einer zukünftigen A-moderne zu ersetzen. Darin sehe ich die Chance, zu ethisch akzeptableren Lebensweisen zu finden. Doch wie immer müssen wir damit rechnen, dass auch diese Chance weitgehend vertan werden wird. Das spricht allerdings nicht gegen den Versuch, sie wahrzunehmen!

Wolfgang Zierhofer Nijmegen, November 2001

Dank

Diese Arbeit wurde als Forschungsprojekt Nr. 12-45826.95 „Sozialgeographie, Humanökologie und die öko-philosophische Herausforderung der Handlungstheorie" vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung finanziell unterstützt. Dieter Steiner, Peter Ulrich und Markus Huppenbauer sind als Haupt- und Mitantragsteller mit ihren Namen für dieses Vorhaben eingestanden. Sie haben mir damit eine ebenso spannende wie lehrreiche Zeit ermöglicht. Ich fühle mich Ihnen in Dankbarkeit verbunden.

Paul Messerli, Peter Weichhart, Huib Ernste und Hans-Dietrich Schultz haben mir Möglichkeiten geboten, Teile dieser Arbeit im Rahmen von Kol-

loquien und Workshops zu diskutieren und der Kritik eines allgemeinen geographischen Publikums auszusetzen. Viele meiner Gedanken wurden durch intensive e-mail-Diskussionen mit Hannes Dingler und Bruno Latour geschärft. Kürzere und längere Kommentare zu einer ersten Fassung habe ich von Sybille Bauriedl, Hannes Dingler, Markus Huppenbauer, Verena Meier, Peter Ulrich, Hans-Dietrich Schultz und Dieter Steiner erhalten. Beim Korrekturlesen wurde ich (einmal mehr!) von Dieter Steiner und Franz Zierhofer unterstützt. Ihnen allen, einem anonymen Gutachter, dessen Anmerkungen für die Endfassung äußerst hilfreich waren, sowie den vielen nicht namentlich erwähnten Diskussionspartnerinnen und -Partnern sei hiermit herzlich gedankt!

Einleitung

> *„Jede lohnende Untersuchung der Gesellschaft muss philosophischen Charakters sein, und jede lohnende Philosophie muss es mit der Natur der menschlichen Gesellschaft zu tun haben."*
>
> *(Peter Winch, 1974, S. 11)*

In unserer spätmodernen Kultur wird an verschiedenen Orten darüber gestritten, wie wir unser Zusammenleben im Allgemeinen begreifen wollen. Dieser Streit dreht sich nicht um Kleinigkeiten, sondern um ganze Perspektiven, um Weltbilder, auch wenn dies die Streitenden selten aussprechen und es ihnen nicht immer bewusst ist. Er wird darüber hinaus sowohl auf politischen wie auf wissenschaftlichen Bühnen ausgetragen. Innerhalb der wissenschaftlichen Auseinandersetzungen lassen sich mindestens drei größere Arenen oder Themenfelder benennen, in denen dieser Streit inszeniert wird.

In der ersten, vielfältigsten und weitaus größten Arena wird der Abschied von der klassischen Moderne verhandelt. Für die Argumentation in diesem Buch ist an dieser dispersen Debatte entscheidend, dass sie darauf abzielt, letzte Reste von Metaphysik zu zersetzen. „Metaphysik" bezeichnet in diesem Zusammenhang nicht religiöse Vorstellungen oder kosmologische Deutungen, sondern das Streben nach Fixpunkten des Denkens und Erkennens. Mit Absolutheiten operieren zu wollen, scheint heute ein absolut hoffnungsloses Unterfangen zu sein. Für eine mögliche Auflösung dieses Paradoxes wird in diesem Buch argumentiert werden. Den Sozialwissenschaften, insbesondere den umweltorientierten Disziplinen, wie z. B. der Humangeographie, sollen Möglichkeiten der Transformation eines modernen Interpretationsrahmens in einen nicht mehr modernen und (im eben erläuterten Sinn) nachmetaphysischen Rahmen aufgezeigt werden.

Ein zweiter Streitpunkt betrifft die Stellung der Menschen in der Welt. Vor allem in der umweltethischen Debatte wird die Vorstellung, Menschen seien die einzigen direkt moralisch relevanten Wesen, in Frage gestellt. Für den im

Folgenden zu entwickelnden Transformationsprozess sind vor allem jene Ansätze relevant, welche die Sichtweise der naturwissenschaftlichen Ökologie und Evolutionstheorie annehmen, um damit die Vorstellung, der Mensch könne als ein von seiner Welt unabhängiges Wesen betrachtet werden, zurückzuweisen. Physiozentrische, ökozentrische, relationale Sichtweisen rütteln an der Selbstverständlichkeit, mit der sich der Mensch einer Umwelt gegenüberstellt. Für diese Perspektiven lässt sich die Stellung des Menschen in der Welt nicht aus vorgegebenen Differenzen zu anderen Entitäten abschließend ableiten. Vielmehr werde sie durch die Aktivitäten der Koexistenz, durch die Netzwerke der Beziehungen untereinander bestimmt.

Dem dritten Schauplatz lässt sich noch kein passender Name verleihen. So grundlegend er ist, scheint er doch erst im Aufbau begriffen zu sein. Hier wird verhandelt, wie wir die Dinge auf dieser Welt betrachten wollen. Wollen wir sie als isolierte, für sich selbst bestehende Einheiten verstehen, oder wollen wir sie als Ausdruck von Beziehungen oder Netzwerken begreifen? Vorreiter dieses Denkens finden sich in der feministischen Literatur, in der menschliche Identitäten als Ausdruck von Beziehungsgefügen unter Menschen und von Interaktionen zwischen Menschen verstanden werden. Ohne direkt darauf Bezug zu nehmen, wird dieselbe gedankliche Form in der jüngeren Wissenschaftssoziologie in verallgemeinerter Weise verwendet. Im wissenschaftlichen Labor, wo Handgriffe, Verfahren, Apparate, Theorien, Ideen, Ein- und Zufälle neue Tatsachen, Begriffe und Theorien generieren, lassen sich die Identitäten konstituierenden Praktiken praktisch in Reinheit studieren. Sie sind jedoch keineswegs auf diesen Kontext beschränkt. Vielmehr sind letztlich alle Aktivitäten von Menschen, insbesondere ihr Umgang mit anderen Kreaturen und Dingen im allgemeinen Zusammenleben, an der Bestätigung und der Veränderung von Identitäten beteiligt.

Werden Individualitäten als etwas verstanden, das sich durch Kontexte ergibt, dann geht jede Möglichkeit verloren, von einer vorgegebenen Bestimmung auszugehen. Wir Suchenden finden keine absoluten Orientierungspunkte mehr. Wenn nun aber alles eine Frage der Zugangsweise ist, dann auch die Abgrenzung des Menschlichen vom Nichtmenschlichen in der Welt. Damit kommt uns Menschen aber auch die Gewissheit abhanden, dass wir Menschen das Wesentliche, das einzig Zählende in unserem Zusammenleben sind. Für die Sozial- und Geisteswissenschaften bedeutet dies, dass der Gesellschaftsbegriff der Moderne in eine Krise gerät. Ein nicht-modernes, nachmetaphysisches Gesellschaftsverständnis wird keine Eigenschaft des

Menschen in Abrede stellen wollen. Aber es wird alle nicht menschlichen Entitäten in ihr Recht setzen. Ins Recht setzen heißt hier: Grundrechte zugestehen und die Verfassung der Koexistenz anerkennen. Keine Entität lässt sich aufgrund irgendwelcher transzendentaler Kategorien aus dem Zusammenleben der Menschen und damit aus der Gesellschaft ausschließen.

Diese Position ist radikal und auf lange Sicht wahrscheinlich folgenschwer. Heute lässt sie sich begründen, doch ihre Konsequenzen sind noch kaum abzusehen. Sie lassen sich allenfalls andeuten. Eines zeigt sich jedoch schon klar: Das alte akademische Koordinatensystem, das mit den Achsen „Natur“ und „Kultur“ operiert, ist obsolet geworden und wird transformiert werden. Möglicherweise wird sich in Zukunft ein a-modernes Denken mit kontextbezogenen Differenzierungen, mit Zentrierungen der Aufmerksamkeit oder mit äquivalenten Konzepten selbst beschreiben wollen. In diese Richtung laufen jedenfalls die Vorschläge, die im Folgenden begründet werden sollen. Allen empirischen Disziplinen, die im modernen Rahmen den Spagat zwischen Natur- und Sozialwissenschaft versucht haben, die sich dem Ausgeschlossenen, dem Unmöglichen angenommen haben, eröffnen sich neue Perspektiven. Sie müssen ihre Identität nicht mehr wie die Geographie, an einem Schisma abarbeiten, oder wie die Umweltwissenschaften, mit Bekenntnissen zur Transdisziplinarität verleugnen. Solche Absurditäten könnten ein Ende haben, wenn die Voraussetzungen für Differenzierungen in die Reflexion mit einbezogen werden. Disziplinen orientieren sich in der Folge nicht mehr an vorgegebenen „Gegenständen“ der Forschung, sondern sie folgen ihrem Interesse und sie untersuchen Gegenstände, die sich erst aufgrund ihres Interesses als solche konstituieren lassen. Ihre Forschungsthemen können die Disziplinen ebenso aus den Problemen des Zusammenlebens der Menschen beziehen, wie aus der Logik akademischer Problembehandlung. Beides hat seinen Wert und seine Reize.

Seit gut drei Jahrzehnten wird im angelsächsischen, skandinavischen und deutschen Sprachraum eine Debatte um die wissenschaftstheoretischen Grundlagen einer sozialwissenschaftlichen Humangeographie geführt. Die vorliegende Arbeit reiht sich in diese Bemühungen ein. Sie nimmt dabei auf einen spezifischen Kontext Bezug, nämlich auf die handlungstheoretische Sozialgeographie. Diese tritt einerseits in nicht sehr systematischer Weise durch die Rezeption der Strukturationstheorie von Anthony Giddens im angelsächsischen Bereich auf, sowie andererseits durch die systematische Aufarbeitung der Handlungstheorien von Popper und Schütz sowie der

Strukturationstheorie durch Benno Werlen im deutschen Kontext. Auch wenn ich natürlich von der besonderen Leistungsfähigkeit handlungstheoretischer Ansätze überzeugt bin und in dieser Arbeit fast ausschließlich in diese Richtung argumentieren werde, so möchte ich doch der Interpretation vorbeugen, damit andere Zugangsweisen bzw. andere theoretische Grundlagen ausschließen zu wollen!

Ein derartiger Anspruch würde meiner Perspektive zutiefst widersprechen. Manches, das hier in handlungstheoretischer Begrifflichkeit formuliert werden wird, geht sogar auf Einsichten zurück, die mir ein Konkurrenzprogramm, nämlich die Theorie autopoietischer Systeme von Niklas Luhmann, vermittelt hat. Die Alternative zum Ausschließlichkeitsdenken kann für mich jedoch nicht in terminologischer und konzeptueller Beliebigkeit bestehen, sondern in einem Wettbewerb der guten Gründe. Da „große Theorie“ aus der Mode gekommen ist, erhebt heute auch kaum jemand mehr den Anspruch, den Sozialwissenschaften einen systematischen Ansatz anbieten zu wollen. Vielmehr werden theoretische Beiträge im Detail geleistet und die Kohärenz der Grundlagen wird mit Selbstverständlichkeit vorausgesetzt (und das heißt: nicht mehr reflektiert). Ohne den Wert solcher Beiträge schmälern zu wollen, möchte ich am Anspruch eines systematischen, kohärenten und gut begründeten Ansatzes festhalten. Dieses Buch versteht sich jedoch nicht als erschöpfende Ausformulierung eines Ansatzes, sondern nur als Begründung einiger grundlegender Weiterentwicklungen innerhalb der Handlungstheorie. Ich werde für eine bestimmte Variante oder Auslegung von Handlungstheorie plädieren, ohne jedoch eine systematische Kritik konkurrierender Theorien anzubieten.

In den folgenden acht Kapiteln wird der Versuch unternommen, die soziologische und humangeographische Handlungstheorie derart weiterzuentwickeln, dass sie aus sich heraus ihren modernen Rahmen überwindet und Möglichkeiten eines nachmetaphysischen und relationalen Denkens eröffnet. Damit ist die Hoffnung verbunden, der Geographie und den Umweltwissenschaften begriffliche und konzeptuelle Grundlagen anzubieten, die aus einigen Schwierigkeiten herausführen, die sich aus der Orientierung an Dichotomien wie Natur und Kultur, Umwelt und Gesellschaft oder auch Wildnis und Zivilisation ergeben. Der Streit um das Verständnis des Zusammenlebens und um das Selbstverständnis von uns Menschen in dieser Welt stürzt das moderne Gesellschaftsverständnis in eine Krise. Prinzipiell können nur zwei Wege aus dieser Krise herausführen: Die Modernen reformieren ihr Ver-

ständnis von Gesellschaft innerhalb des Rahmens ihrer gewohnten Denkweisen, oder der Begriff der Gesellschaft wird im Rahmen eines Denkens reformuliert, das sich von typisch modernen Denkweisen absetzt. Mit dem Wort „Gesellschaft" könnten dann zwar weiterhin ähnliche kommunikative Zwecke verfolgt werden, doch es würde etwas anderes bedeuten. „Gesellschaft" würde als Problem erkannt und transformiert. Der Gewinn solcher Operationen liegt im Vermeiden bekannter Schwierigkeiten. Er ist allerdings nur zum Preis noch unerkannter Schwierigkeiten zu haben. Doch diese schmerzen uns heute noch nicht. Diesen riskanten, zweiten Weg in eine mögliche Nicht-moderne will ich verfolgen – zunächst vor allem mit spätmodernen und postmodernen Mitteln, denn andere sind erst spärlich verfügbar.

Für die in diesem Buch entwickelte Argumentation und für den am Ende bezogenen Standpunkt bildet eine Entwicklung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts die Grundlage und den Hintergrund. Diese Entwicklung innerhalb der Philosophie ist unter der Bezeichnung „Wende zur Sprachphilosophie" bekannt. Ihre Bedeutung für die Grundlagen der Sozialwissenschaften wurde bisher allerdings unterschätzt. Präziser: Mit wenigen Ausnahmen wurden aus dieser philosophischen Entwicklung nicht die notwendigen Konsequenzen für die Sozialwissenschaften gezogen. Vereinfacht gesprochen führt die Wende zur Sprachphilosophie zur Einsicht, dass die Sprache ein relativ autonomer Sinnbereich ist, der sich selbst hervorbringt und reproduziert. Sprache lässt sich nicht auf Intersubjektivität reduzieren, wenngleich letztere ihre Voraussetzung ist. Sie steht zur Intersubjektivität im Verhältnis einer emergenten Realität. Dies wird von den Ansätzen der „interpretativen" Soziologie und Humangeographie, die soziale Phänomene durch eine Analyse der Intersubjektivität erschließen wollen, nicht hinreichend berücksichtigt. Wissenschaftstheoretisch betrachtet, greifen sie also zu kurz.

Die Wende zur Sprache impliziert ferner, dass Begriffe als von Menschen hervorgebrachte Instrumente der Interaktion betrachtet werden. Ihre Bedeutung erschließt sich immer durch einen Verwendungszusammenhang. Die damit akzeptierte radikale Kontingenz sprachlicher Weltdeutungen ist zugleich eine Absage an jede Metaphysik, an jeden Versuch, ein für allemal deskriptive oder präskriptive Ordnungen der Welt zu formulieren. Dieser Umstand zwingt die empirischen Wissenschaften dazu, sich vollumfänglich von ontologischen Prämissen zu lösen. Kapitel zwei versucht deshalb für die Sozialwissenschaften ein funktionales Äquivalent in Form einer pragmati-

schen quasi-Ontologie anzubieten. Nicht nur die Geographie und die Umweltsozialwissenschaften, sondern praktisch alle Sozialwissenschaften behandeln Fragen, die sich auf das Verhältnis von Geist und Körper, von Sinn und Materie, von Kultur und Natur, aber auch auf jenes von Individuum und Gesellschaft beziehen. Vor dem Hintergrund der Wende zur Sprache wird es nun möglich, das alte Problem des Descartschen Dualismus einer Reformulierung zuzuführen: Man entscheidet sich für die minimale und risikoarme Prämisse, dass es eine Welt gebe, die auf eine Weise existiert. Wie sie existiert und welche Bereiche unterschiedlicher Organisationsweise und relativer Autonomie sich darin unterscheiden lassen, wird hingegen als eine empirische Frage betrachtet. Für verschiedene Bereiche der Welt können dann verschiedene Beschreibungsweisen Verwendung finden, und diese können sich um ihre Zuständigkeit streiten. Aufgrund dieser Sicht wird ein Vorschlag zur Interpretation des Verhältnisses von Geist, Sinn und sozialer Welt erarbeitet.

In der Folge der Wende zur Sprache hat sich zunächst innerhalb der Philosophie die Sprechakttheorie entwickelt. Sie analysiert, wie man mit Worten Dinge tun kann und stellt dafür eine Begrifflichkeit bereit. Jürgen Habermas hat hierin eine soziologische Grundlage erkannt und die Sprechakttheorie zur Theorie kommunikativen Handelns weiterentwickelt. Für ihn war daran entscheidend, dass er durch die Analyse von Sprechakten auch die Reproduktion normativ bestimmter sozialer Beziehungen analysieren konnte. Diesen Umstand hat er sich für seine Kritik der Moderne zunutze gemacht. Und gemeinsam mit Karl-Otto Apel wurde auf dieser Grundlage auch die Diskursethik, eine Metaethik zur Lösung normativer Konflikte, entwickelt und begründet. Diese Leistungen wurden gemeinhin wahrgenommen, kaum jedoch die Instrumente, die sich Habermas zuvor dafür zurechtlegen musste. Im dritten Kapitel wird die Perspektive einer sprachpragmatischen Analyse der sozialen Reproduktion systematisch von der Grundlage des Handlungsbegriffes her aufgerollt. Darüber hinaus wird in Kapitel vier gezeigt, inwiefern die Konzeption des Sprechaktes auch einen Zugang zu einer kritischen Sozialwissenschaft bietet, der die entsprechenden Versuche der „interpretativen Soziologie“ weiterführt.

Kapitel fünf greift einen weiteren Faden auf: Wie zu Beginn der Einleitung schon angesprochen, wird an verschiedensten Schauplätzen und in unterschiedlichsten Debatten das Selbstverständnis des modernen Menschen und das Verständnis seines Zusammenlebens mit anderen Existenzen auf diesem

Planeten neu verhandelt. Für das Verhältnis des Menschen zur Welt, für sein Selbstverständnis im Kosmos, für seinen Umgang mit anderen Lebewesen, mit Technologien, Artefakten und nicht-menschlichen Prozessen ist in der Moderne die kategoriale Trennung von Natur und Kultur konstitutiv. Aus anthropologischer Sicht lassen sich diese Schwierigkeiten als Schattenseite oder unterdrückte, negierte Seite eines Kastensystems der Moderne interpretieren: Die Moderne verweigert den Blick auf diejenigen Bedingungen der Möglichkeit, die Natur und Kultur als streng getrennte und gereinigte Sphären verfügbar machen, um anschließend auf dieser Grundlage an der Rekombination von Natur und Kultur in Form moderner Technologien der Beherrschung von Materialien und Lebewesen, zu arbeiten. Sie ignoriert die Voraussetzungen der Unterscheidung von Natur und Kultur. Dagegen laufen verschiedenste Ansätze, die allesamt von existentiellen Problemen, insbesondere Umweltproblemen ausgehen, Sturm. Sie illustrieren, in welche Schwierigkeiten das moderne Verständnis des Zusammenlebens geraten ist, und sie haben eines gemeinsam: Sie machen sich für eine stärkere Berücksichtigung der Beziehungen, der existenziellen Voraussetzungen stark. Sie fordern eine relationale Sicht der Koexistenz. In dem Ausmaß, in dem sich die Moderne durch die Dichotomie von Natur und Kultur (und die vielfältigen Derivate dieser Dichotomie) konstituiert, wird sie durch die Forderung nach nicht-dichotomen, nicht-metaphysichen oder relationalen Verständnissen von Natur und Kultur, von Gesellschaft und Umwelt etc. in Frage gestellt.

Kapitel sechs interpretiert diese Forderung auf der Grundlage der Sprachpragmatik und bestimmt „relationales Denken“ als ständiges Bewusstsein für das Komplementaritätsverhältnis von internen (wechselseitig konstitutiven) und externen (differenzierenden) Relationen. Die Bedingungen der Möglichkeit von Differenzierungen nicht aus den Augen zu verlieren, ist die Maxime und der entscheidende Gewinn dieses Denkens sowohl gegenüber modernen wie auch holistischen Perspektiven. Das relationale Denken rehabilitiert das ausgeschlossene Dritte. Es zeigt sich, dass diese Konzeption in der Lage ist, verschiedene moderne Denkweisen, etwa die Aristotelische Logik (bzw. Grundlagen der klassischen Aussagenlogik) oder das System der natürlichen Zahlen, als Engführungen mit begrenzter Reichweite zu begreifen: Sie sind Ergebnisse begrifflicher Entscheidungen, die gewissen Zwecken dienlich sind und anderen weniger.

Welche Konsequenzen ergeben sich nun daraus für das Verständnis von Gesellschaft? Kapitel sieben entfaltet einige Grundzüge eines zugleich

a-modernen, nachmetaphysischen und relationalen Verständnisses von Gesellschaft. Es zeichnet sich dadurch aus, dass Gesellschaft „unsauber“ gedacht wird, dass sie nicht als Sphäre rein menschlichen Zusammenlebens begriffen wird. Die relationale Perspektive macht uns darauf aufmerksam, dass Interobjektivität – unser Körper und alle seine vielfältigen ökologischen Beziehungen – die Bedingung der Möglichkeit von Intersubjektivität und von Kommunikation ist. Im Prinzip wurde dieses Verständnis von Gesellschaft schon vom Begriff der Handlung, die als Vermittlungsinstanz zwischen physischen, subjektiven und sozialen Sachverhalten konzipiert wurde, vorgespurt. Handlungen und Sprechakte können weiterhin als die Erscheinungsformen einer sozialen „Welt“ betrachtet werden, doch die Gesellschaft umfasst dann notwendigerweise alle diejenigen Sachverhalte, Dinge und Lebewesen, die in Handlungen involviert sind. Es ist eine Frage des Interesses des Beobachters, welche Beziehungen zwischen welchen Entitäten er der Gesellschaft zurechnen will (und welche nicht). In den meisten Fällen wird es sich um heterogen zusammengesetzte Kollektive oder Netzwerke handeln, etwa so wie ein Bauernhof Menschen, Tiere, Pflanzen, Boden, Maschinen, Familienökonomie, Schulden und prekäre Zukunftsaussichten umfasst.

Wird von der dichotomen Bestimmung von Natur und Kultur Abstand genommen, werden also diese Begriffe nicht mehr als reine Sphären, nicht als transzendentale Kategorien konzipiert, dann hat dies Konsequenzen für die akademische Ordnung. Die Unterscheidung von Natur- und Sozialwissenschaften wird zwar nicht sinnlos und auch nicht hinfällig, aber sie kann sich nicht mehr auf verschiedene Forschungsgegenstände beziehen, sondern muss neu begründet werden. Der Sinn dieser Unterscheidung liegt aus a-moderner Sicht ausschließlich auf methodologischer Ebene. Wenn im Sinne der in Kapitel zwei erarbeiteten quasi-Ontologie innerhalb der einen Realität verschiedene relativ autonome Ebenen mit eigenen Organisationsweisen unterschieden werden, dann müssen sich die empirischen Methoden den Organisationsweisen anpassen, um solche Beziehungen aufbauen zu können, welche die relative Autonomie überwinden. Die methodologische Differenzierung muss den Eigenschaften von toter Materie, von Leben, von psychischem Sinn und von Kommunikation Rechnung tragen, wenn diese Phänomenbereiche und ihre teil-autonomen Dynamiken adäquat beschrieben und erklärt werden sollen. Innerhalb dieser Perspektive können sich die Humangeographie und die Umweltsozialwissenschaften zwar weiterhin den Sozialwissenschaften zurechnen. Sie sind aber dadurch keineswegs gezwungen, nicht-menschliche Sachverhalte, wie z. B. ökologische Beziehungen, aus

dem Gegenstandsbereich ihres Interesses auszuschließen. Ihr Gegenstand ist die Gesamtheit des Existierenden, und sie teilen ihn mit allen anderen Disziplinen. Gemeinsam, aber in zweckmäßiger und methodologisch begründeter Arbeitsteilung differenzieren sie die Koexistenz. Die Geographie ist nicht gezwungen sich zu spalten, und Umweltprobleme nötigen keineswegs zu inter- oder transdisziplinärer Forschung. Sondern die Forschung muss sich ihren Phänomen mit Erhebungstechniken, Begriffen und Erklärungsformen annehmen, die den Arten von Aktionsfähigkeit und Interdependenz der betrachteten Phänomene angemessen sind. Dies könnten einige wesentliche Grundzüge einer neuen, a-modernen akademischen Ordnung sein.

Schließlich stellt sich in Kapitel acht die Frage, welche Konsequenzen a-modernes Denken für nicht-akademische Lebensbereiche haben könnte. Die relationale Perspektive erinnert uns ständig an die Voraussetzungen aller unserer Tätigkeiten. Was wir tun, können wir als Veränderungen im Beziehungsgefüge des Zusammenlebens von Menschen, anderen Lebewesen sowie von unbelebten Dingen und Prozessen begreifen. Hinsichtlich der Umweltprobleme lässt sich auf dieser Grundlage eine Konzeption nachhaltiger Entwicklung skizzieren, die von Anfang an darauf beruht, die Erhaltung erwünschter Beziehungen, wie z. B. Populationen seltener Lebewesen oder besonders geschätzte Landschaften, durch die Art und Weise der Nutzung zu produzieren. Die Ökonomie wird als Ökologie gedacht und umgekehrt. Während die Technologien der Moderne auf einem Denken der Isolation von elementaren Phänomenen und der späteren Rekombination beruhen, begreift a-modernes Denken die moderne Sicht nur als eine von verschiedenen Möglichkeiten, mit Beziehungsnetzwerken umzugehen. Es kann keine dominante a-moderne Sichtweise geben, denn das Bewusstsein für die bei Differenzierungen ausgeschlossenen dritten Möglichkeiten ist ihr zentrales Merkmal. Gegenüber dem ökologischen Regime der Moderne wird aber immer die Gestaltung von Beziehungen betont. Wird das Nebeneinander von Verschiedenem im Auge behalten, so lässt sich Unterschiedliches zugleich realisieren, ohne in Widersprüche zu geraten oder die Kontrolle (im Sinne des Schutzes vor allzu bösen Überraschungen) einzubüßen. So lässt sich intensive Nutzung hier, mit extensiver dort, Monokulturen mit Biodiversität oder Wildnis mit High-Tech vereinbaren, ohne das Maß zu verlieren. Auf dieser Grundlage ließe sich die moderne Form der Landnutzung, die weitgehend auf einer eindeutigen Zuordnung von Flächen und Nutzungen beruht, in eine flexible, vielfältige und dynamische Politik der Gewährung (im Gegensatz zur reinen Gestaltung) von Lebenschancen und Lebensräumen überführen, in

der ständig die Erneuerung der Beziehungsgefüge des Zusammenlebens verhandelt werden. Aus relationaler Perspektive kann nicht an reinen Sphären der Existenz festgehalten werden, und daher können auch keine Entitäten aus moralischen Erwägungen ausgeschlossen werden. Das heißt, dass im Rahmen der Lebensraumpolitik auch Bazillen oder Schreibmaschinen die Anerkennung als Mitglieder der Gesellschaft nicht verwehrt werden darf. Sie genießen Bürgerrechte, das heißt, sie müssen gemäß ihren Eigenschaften im Rahmen der Lebensraumpolitik repräsentiert werden. Was dies im Einzelnen konkret bedeutet, muss Gegenstand von Verhandlungen sein und kann nicht a priori festgelegt werden. Insgesamt sollte damit eine Perspektive erkennbar werden, die Möglichkeiten für einen Umgang mit existenziellen Problemen aufzeigt, die gegenüber einem modernen Verständnis als besser begründet erscheint. Doch selbst, wenn dies so akzeptiert würde, ist damit noch nicht die Lösung eines einzigen praktischen Problems impliziert, sondern erst eine neue Chance dafür.

Wer nun findet, dass dieser Argumentationsgang gar keine besonderen „a-modernen“ Elemente enthält, sondern eigentlich auf durchaus modernen Gedanken aufbaut und mit altbewährten, modernen Mitteln operiert, der hat Recht. Es gibt keinen Graben zwischen der Moderne und ihrer Postmoderne auf der einen Seite und der A-moderne auf der anderen. Die Transformation des Problemverständnisses erfolgt nicht als gewagter Sprung, sondern in nahezu unmerklich kleinen Schritten. Dennoch resultiert am Ende eine Verschiebung des Interpretationsrahmens, die zumindest mir im Rückblick radikal erscheint. Es ist wie wenn ein Küken durch die Schale eines Eis stoßen würde. Aus der Sicht des Eis kann es nur weiß (die Moderne), gelb (die Postmoderne) oder Rührei (die Vormoderne) geben. Aus der Sicht des Kükens gibt es zwar ein Ei mit weiß und gelb, gibt es auch Rührei, aber es gibt auch das Küken, in dem weiß und gelb zu einer neuen Einheit gefunden haben. Wo sollte die Grenze zwischen Ei und Küken gezogen werden? Es gibt keinen kategorialen Unterschied zwischen der Moderne, ihrer Postmode und der A-moderne. Es gibt eigentlich nichts in der A-moderne, das sich nicht der Moderne oder der Postmoderne zurechnen ließe, und dennoch lässt sie sich nicht auf diese Positionen reduzieren. Zu frappant ist der Unterschied zwischen a-modernem Denken und der modern geprägten Welt, in der wir mit ihm arbeiten wollen.

1 Vom Bewusstsein zur Sprache

„Wir haben keine Möglichkeit, uns jenseits der Begriffe zu begeben, in deren Rahmen wir Gedanken über die Welt fassen (…). Die Welt ist für uns das, was sich uns durch die Begriffe hindurch darbietet."

(Peter Winch, 1974, S. 25)

1.1 Das Versäumnis

Viele Autoren und Autorinnen der Sozialwissenschaften, Umweltsozialwissenschaften und Humangeographie greifen Konzepte und Gedanken der zeitgenössischen Philosophie auf oder beziehen sich sogar in umfassenderer Weise auf philosophische Gebäude. Dabei stehen heute, vor allem im englischsprachigen Kontext, eher eklektische Vorgehensweisen im Vordergrund. Versuche, eine begrifflich und konzeptuell konsistente Grundlage zu erarbeiten, sind nicht sonderlich en vogue. Spätestens mit der Kritik an Metanarrationen bzw. ihrem Anspruch, alles zu vereinnahmen, scheint auch das Ende der großen Theorien gekommen zu sein. Diesem Urteil kann ich mich nicht anschließen. Es beruht meiner Ansicht nach darauf, dass die Ansprüche an Kohärenz, Systematik, terminologischer Umfassendheit und kritischer Bewährung vorschnell fallengelassen wurden, weil sie fälschlicherweise mit dem Anspruch einer ausschließlichen Einheitlichkeit, der von der Postmoderne-Kritik zu Recht als absolutistische Metanarration zurückgewiesen wird, verwechselt wurden. Sozialwissenschaftliche Theorien, insbesondere die Grundlagentheorien, können durchaus innere Einheitlichkeit im Sinne der Konsistenz von Begriffen, Konzepten und Theoremen anstreben, ohne damit gleich einen Anspruch an ausschließliche und alleinige Gültigkeit oder sonstige all-Ansprüche erheben zu müssen.

Entscheidend für die Erfolgsaussichten, eine Grundlagentheorie erarbeiten oder weiterentwickeln zu können, scheint mir die Auseinandersetzung mit der Frage zu sein, wie die Repräsentationsfunktion der Sprache verstanden werden soll. Das führt mich zur paradigmatischen Wende von der Bewusst-

seinsphilosophie zur Sprachphilosophie, welche die philosophischen Grundsatzdebatten während des 20. Jahrhunderts prägte. Dass in den Sozialwissenschaften und insbesondere in der Humangeographie die Möglichkeiten einer kritischen, großen Theorie ohne all-Ansprüche kaum wahrgenommen werden, dass das Heil in begrifflichem und konzeptuellem Eklektizismus gesucht wird, geht meiner Ansicht nach nicht nur auf ein ausgeprägtes Bedürfnis nach Modeströmungen zurück, sondern auch auf eine ungenügende oder oberflächliche Auseinandersetzung mit der Entwicklung philosophischer Positionen. Die Gründe, die zur Entwicklung bestimmter Gebäude geführt haben, werden selten nachvollzogen. Auch ich werde in dieser Hinsicht vieles schuldig bleiben müssen, wenn ich den Versuch wage, die Bedeutung der Wende von der Bewusstseinsphilosophie zur Philosophie der Sprache für die Handlungstheorie in der Tradition von Alfred Schütz, sowie für die damit arbeitende Humangeographie und die Umweltsozialwissenschaft aufzuzeigen. Damit ist die These impliziert, dass die Auseinandersetzung mit der philosophischen Wende zur Sprachphilosophie in den Sozialwissenschaften noch nicht hinreichend stattgefunden hat.

Was allgemein versäumt wurde, lässt sich nicht von einem Autor und schon gar nicht in einem einzelnen Buch nachholen, aber vielleicht lässt sich damit wenigstens eine kollektive Auseinandersetzung anregen. Wäre diese Entwicklung nicht von großer Bedeutung für alle Wissenschaften, die sich mit menschlichen Tätigkeiten befassen, so bestünde wenig Grund, ihre Berücksichtigung durch die Humangeographie einzufordern. Für die Geographie kommt erschwerend hinzu, dass vielen Vertretern des Faches erst unzureichend klar geworden ist, welche Schwierigkeiten und Absurditäten sie sich einhandeln, wenn sie weiterhin versuchen, menschliche Tätigkeiten oder gesellschaftliches Leben vom gegenständlich verstandenen „Raum“ aus zu thematisieren (vgl. Zierhofer 1999). Sie laufen große Gefahr, soziale Strukturen auf materielle Prozesse zu reduzieren (Gesellschaftsmechanik) oder aber umgekehrt, den erdräumlichen Anordnungen einen ihnen eigenen Sinn zuzusprechen (Landschaftshermeneutik). Derartige Probleme scheinen sich vermeiden zu lassen, wenn erdräumliche Anordnungen als Gegebenheiten, als Mittel, als Zweck und Nebenfolge von sinngeleiteten menschlichen Aktivitäten analysiert werden (vgl. Werlen 1987). Und nur diejenigen Geographen, die konzeptuell und empirisch von den menschlichen Aktivitäten und den sie leitenden Vorstellungen ausgehen, die also ihre Disziplin nicht als Raum- oder Landschaftsforschung, sondern als Sozialwissenschaft begrei-

fen, werden einen philosophischen Paradigmawechsel als Ereignis von fachlicher Relevanz erachten.

Mit Recht leise sich entgegnen, dass eine Reihe von Geographen diese Rahmenbedingungen erfüllen. Denn Verhaltenstheoretiker, Neomarxisten, neoklassische Wirtschaftsgeographen, Strukturationstheoretiker, Time Geographers, Handlungstheoretiker, sowie die an Foucault oder Bourdieu orientierten Fachvertreter gehen von sinngeleiteten menschlichen Aktivitäten aus. Diese Ansätze sind nicht raum- sondern tätigkeitsorientiert, aber sie berücksichtigen in unterschiedlichem Maß eine philosophische Entwicklung unzureichend. Im Folgenden soll nicht die direkte Gegenüberstellung zeigen, worin das Manko anderer Ansätze gesehen wird. Vielmehr soll Schritt für Schritt in ein sozialwissenschaftliches und humangeographisches Denken eingeführt werden, das für sich in Anspruch nimmt, der philosophischen Wende zur Sprache zu entsprechen.

1.2 Philosophische Paradigmawechsel

Ich möchte im Folgenden einer ganz bestimmten Entwicklungslinie innerhalb der Philosophiegeschichte folgen, weil sie wichtige Voraussetzungen und Hintergründe, für die von mir in den weiteren Kapitel entwickelten Perspektive, zugänglich macht. Herbert Schnädelbach (1985) unterteilt die Philosophiegeschichte des Abendlandes in drei Paradigmen, ein ontologisches, ein mentalistisches (Bewusstseinsphilosophie) und ein linguistisches (Sprachphilosophie). Ein Paradigma umfasst dabei immer Vorstellungen vom Gegenstandsgebiet, von einschlägigen Problemstellungen und von vorbildlichen Problemlösungen. Es beinhaltet deshalb sowohl eine Ontologie als auch eine Methodologie der Wissenschaft (vgl. S. 39).

Erst aus der noch jungen, einschneidenden Erfahrung eines grundlegenden Wechsels philosophischer Orientierungen wird auch die Ordnung der Philosophiegeschichte anhand von Paradigmen verständlich. Mir kommt diese Sichtweise entgegen, weil sich damit auch bestimmte Entwicklungen in den Sozialwissenschaften auf den Punkt bringen lassen. Für die in dieser Arbeit verfolgte Argumentation ist primär der Übergang vom mentalistischen zum linguistischen Paradigma relevant.

Da also Schnädelbachs Einteilung der Paradigmen vom heutigen Verständnis ausgeht, fällt es leicht, die früheren Paradigmen durch ihr spezifisches Manko zu begreifen. Das ontologische Paradigma (vgl. Schnädelbach 1985,

S. 46-58) war an der Erkenntnis des Seins in seinen verschiedenen Formen ausgerichtet. Es zeichnete sich dadurch aus, dass die Vermittlungsleistungen des Bewusstseins und der Sprache im Rahmen von Erkenntnisakten noch nicht systematisch reflektiert wurden. Somit blieben viele der mit Bewusstsein und Sprache verbundenen Tücken des Erkennens noch unartikuliert. Diesem Rahmen entsprechend wurden auch philosophische Probleme und das Selbstverständnis der Philosophie formuliert. Aufs Äußerste vereinfacht gesagt, wurde die Erkenntnisproblematik entweder als Problem des Zugangs zu transzendentalen Ideen und damit der Introspektion (Platon) oder aber als Problematik des Zugangs zur Umwelt und damit der Empirie (Aristoteles) konzipiert. Die interpretativen Leistungen und Fallstricke der Sinne, des Bewusstseins, der Semantiken und der kommunikativen Interaktion wurden zunächst nicht gründlich genug beachtet.

Die Schwierigkeit liegt nun darin, dass das Streben nach wahrer Erkenntnis das zu Erkennende voraussetzen muss. Woher weiß der Erkennende aber, dass das Wahre überhaupt erkennbar ist? Woran leise sich beurteilen, ob das Erkannte auch das Wahre ist? An der Erkenntnis selbst lässt sich das nicht feststellen, denn sie wird ja gerade problematisiert. Wird erst einmal gründlich bezweifelt, dass wahre Erkenntnis gelingen kann, gerät das ontologische Philosophieren in Schwierigkeiten. „Die Ausgangsfrage kann nicht mehr sein: «Was ist?», sondern sie muss lauten: «Was können wir erkennen?» oder (mit Kant) «Was kann ich wissen?»“ (Schnädelbach 1985, S. 58f.).

Im Rahmen des ontologischen Paradigmas wird wahre Erkenntnis als Übereinstimmung des Gegenstandes mit dem erkennenden Bewusstsein gedacht. Nachdem allerdings keine Garantien für die Erkenntnis des Gegenstandes in Sicht sind, ist es auch zwecklos nach der Korrespondenz von Sache und Denken zu fragen. In dieser Situation bietet sich immerhin der Weg an, die Wahrheit bzw. die Relation von Sachverhalt und Auffassung vom Boden des Bewusstseins aus zu rekonstruieren.

Obwohl die meisten Argumente gegen das ontologische Paradigma schon von den antiken Skeptikern vorgebracht wurden, beginnt die systematische Rückversicherung von Erkenntnisleistungen durch eine Reflexion der Bewusstseinsleistungen erst mit Augustinus’ »dubito ergo sum«. Er erkannte, dass der Zweifelnde seinen Zweifel – und damit sein Bewusstsein bzw. seine Existenz – nicht bezweifeln kann (vgl. Schnädelbach 1985 S. 60). Während sich Augustinus noch darauf verlassen konnte, als Gottes Geschöpf die Wahrheit in sich zu tragen, und sich mit dem Zweifeln zufrieden geben

konnte, gibt Descartes auch die theologische Versicherung preis und stellt mit seinem »cogito ergo sum« das Denken und damit das bewusste Sein ganz auf sich selbst. Denn, so seine Überlegung, auch der Zweifelnde könnte von einem missgünstigen Geist, von einem täuschenden Gott hinters Licht geführt werden. Nur darüber, dass er auch wirklich existiert, wenn er dies denkt, darüber könne er sich nicht täuschen. „Nach der Skepsis und nach der Theologie muss die Philosophie als reine Bewusstseinsphilosophie beginnen“ (Schnädelbach 1985, S. 61).

Die Klärung der Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis wird bei Kant als Reflexion und Theorie der Vernunft und des Verstandes entfaltet. Kopernikus hatte eingesehen, dass er mit den Bewegungen der Himmelskörper besser zurecht kam, wenn er nicht von einer Bewegung der Sterne ausging, sondern von einem Betrachter auf einer bewegten Erde. Kant nimmt nun auch für das mentalistische Paradigma eine kopernikanische Wende in Anspruch. Statt wie im ontologischen Paradigma die Begriffsbildung den Gegenständen folgen zu lassen, solle man davon ausgehen, die Gegenstände richteten sich nach der Erkenntnis. Verstand und Vernunft werden bei Kant als die Instrumente betrachtet, die uns die Möglichkeiten der Erfahrung und der Erkenntnis vermitteln. Sie bestimmen, was uns als Gegenstand, als Ding erscheinen kann und was nicht. Der Zugang zu den Dingen an sich bleibe uns aber verschlossen (vgl. Schnädelbach 1985, S. 65).

Schnädelbach verbindet das linguistische Paradigma der Philosophie primär mit dem Werk Ludwig Wittgensteins. Bei Kant war die kritische Philosophie noch Erkenntniskritik im Medium des Bewusstseins, also Vernunftkritik. Bei Wittgenstein tritt kritisches Philosophieren nun neu als Sinnkritik im Medium Sprache auf. Während sich Kant fragte: «Was kann ich wissen?», sucht Wittgenstein die Grenze zwischen dem klar Sagbaren und dem Unsinn. Seine Frage lautet: «Was kann ich verstehen?» (Vgl. Schnädelbach 1985, S. 69) Es ist nun möglich, die Entwicklung der drei Paradigmen anhand einiger zentraler Dimensionen des Philosophierens tabellarisch darzustellen (vgl. Tab. 1).

Für Schnädelbach ist entscheidend, dass Wittgenstein erkannte, dass wir ohne Sprachkritik nicht sicher sein können, die Welt richtig zu sehen (vgl. Schnädelbach 1985, S. 74). Müssen wir Schnädelbach nicht entgegenhalten, dass wir uns trotz und gerade wegen der Sprachkritik nicht sicher sein können, die Welt richtig zu sehen? Die Wende zur Sprache bringt uns nämlich dazu, die Suche nach einer letzten Vergewisserung überhaupt aufzugeben.

Wir können die Reflexion der Erkenntnisleistungen nicht länger an der Unterscheidung richtig / falsch ausrichten, denn diese Differenz impliziert einen absoluten, gottähnlichen Fixpunkt. Sosehr das Verlangen nach einer letztbegründeten Position psychologisch und geistesgeschichtlich verständlich erscheint, die philosophischen Versuche, eine derartige Position zu erreichen, haben uns gelehrt, wie sinn- und zwecklos dieses Unterfangen ist.

Paradigma	**ontologisch**	**mentalistisch**	**linguistisch**
Bereich	Sein	Bewusstsein	Sprache
Inhalt	Wesen	Subjekt	Sätze
Anfangsfrage	Was ist?	Was kann ich wissen?	Was kann ich verstehen?
Hauptvertreter	Platon, Aristoteles	Descartes, Kant	Wittgenstein

Tab. 1: Die Entwicklung der philosophischen Paradigmen (vgl. Schnädelbach 1985, S. 69).

Um die Probleme unseres Daseins zu bewältigen, sind endgültige Formulierungen nicht nur unnötig, sondern darüber hinaus nicht einmal besonders hilfreich. Denn erst eine Vielfalt von Zugängen schafft Möglichkeiten der Irritation und der kreativen Problemlösung. Vielleicht sind Letztbegründungen von Aussagen, welcher Art auch immer, sogar unmöglich. Darüber scheint allerdings kein endgültiges Urteil erreichbar zu sein. Diese Frage und damit auch das metaphysische Philosophieren, das Habermas als Suche nach dem Allgemeinen, Unveränderlichen (vgl. 1992, S. 21) und als Bestreben, alles auf eines zurückzuführen (vgl. S. 36ff.) charakterisiert, haben ihre Bedeutung eingebüßt, nicht zuletzt in lebenspraktischer Hinsicht.

In Schnädelbachs Skizze des philosophischen Paradigmawandels, der wir gefolgt sind, ist die Wende zur Sprache schon mit dem frühen Wittgenstein vollzogen. Für primär philosophische Belange dürfte diese Darstellung hinreichend präzise sein. Wird jedoch die Philosophie als Metaebene sozialwissenschaftlichen Arbeitens, also als Reflektionsinstanz und als Wissenschaftstheorie der Sozialwissenschaften ins Auge gefasst, dann kann es zweckmäßig sein, innerhalb dieser Wende mindestens zwei, vielleicht sogar drei Etappen zu unterscheiden.

In einem ersten Schritt werden Erkenntnistätigkeiten als sprachlich geformte betrachtet und linguistischen Analysen unterzogen. Für diese erste Etappe könnte man die Bezeichnung „linguistic turn“ im engeren Sinn oder vielleicht auch „Wende zur Semantik“ verwenden. Denn an dieser Entwicklung ist entscheidend, dass zwar Sinngehalte als sprachliche Bedeutung begriffen werden, aber Sprache noch monologisch betrachtet wird. Erst die weitere Entwicklung führt zweitens dazu, das Erkennen im Medium Sprache auch als Interaktionsprozess zu behandeln. Dies wiederum eröffnet den Zugang zur Pragmatik der Sprache, also zu den Wirkungen der Kommunikation. Für diesen dritten Entwicklungsschritt innerhalb der Wende zur Sprachphilosophie hat Jürgen Habermas (1992, S. 75ff.) den Ausdruck „Wende zur Pragmatik“ geprägt. Da damit die Sprache zugleich als Medium der Erkenntnis und der Reproduktion sozialer Strukturen analysiert wird, stellt diese philosophische Arbeit am Detail für die Sozialwissenschaften den entscheidenden Fortschritt dar.

1.3 Der linguistic turn im engeren Sinn

Unter dem Titel „The Linguistic Turn“ hat Richard Rorty 1967 einen Sammelband herausgegeben und im Vorwort eine philosophiegeschichtliche Standortbestimmung angeboten (vgl. 1992a). Anlässlich der weiteren Auflagen dieses Buches nach zehn und nach zwanzig Jahren hat er seine Beurteilung jeweils überarbeitet und in einigen Details revidiert (vgl. 1992b, 1992c). Rorty begreift den linguistic turn als Ausdruck eines Projektes, das von zwei Bestrebungen getragen wurde: Erstens wurden zu Beginn des 20. Jahrhunderts große Anstrengungen unternommen, die Philosophie als strenge Wissenschaft zu etablieren. Sie sollte als geistige Praxis einer rationalen (im Sinne von reflektiert und systematisch) und kontrollierbaren Methode unterworfen werden. Dies führte dazu, dass die Mittel und die Instrumente des Philosophierens – Sprache, Argumentation, Kommunikation – problematisiert wurden. Der „linguistic turn“ im engeren Sinn ist als ein Versuch zu begreifen, die Philosophie methodologisch als Sprachwissenschaft zu fassen, bzw. sie der Linguistik unterzuordnen. Zweitens wurde mit der Verwissenschaftlichung der Philosophie die Hoffnung verbunden, eine Philosophie zu entwickeln, die ohne die Voraussetzung unveränderlicher Gegebenheiten, ohne transzendentale Apriori etc. auskommen könnte. Man suchte ein nachmetaphysisches Denken.

Die Bezeichnung „linguistic turn“ geht auf Gustav Bergmann zurück, den Rorty (1992a, S. 8) folgendermaßen zitiert: “All linguistic philosophers talk about the world by means of talking about a suitable language. This is the linguistic turn, the fundamental gambit as to method, on which ordinary and ideal language philosophers (…) agree.” Hinsichtlich der linguistic philosophy spricht Rorty von einer Revolution. Sie sei durch die Sicht gekennzeichnet, dass alle philosophischen Probleme zu lösen seien, indem entweder die Sprache reformiert werde (Philosophie der idealen Sprache), oder indem ein gründlicheres Verständnis der Sprache, die wir gegenwärtig verwenden, gewonnen wird (Philosophie der normalen Sprache) (vgl. S. 3).

Schon 1967, aber auch in seinen späteren Kommentaren, kommt Rorty zum Schluss, dass dieses Projekt überzogen und zum Scheitern verurteilt gewesen sei (vgl. 1992b S. 33 und S. 361; 1992c, S. 374). Viele früheren philosophischen Probleme hätten einfach wirklich keine Beziehung zur Sprache und seien deshalb mit linguistischen Mitteln auch nicht zu lösen.

Dennoch hält er daran fest, dass der „linguistic turn“ eine bedeutende Entwicklung war. Die Bedeutung liege jedoch nicht in der Wende selbst, sondern darin, dass gewisse erkenntnistheoretische Probleme, die die Philosophen seit Platon und Aristoteles beschäftigt haben, wieder gründlich durchdacht worden seien. Es seien dies insbesondere die Schwierigkeiten, die sich aus der Vorstellung des Geistes als „immaterielles Auge“ ergeben. Wissen könnte demzufolge nämlich ohne die Vermittlung der Sprache erworben werden. Diesem Zuschauermodell des Wissens haben so unterschiedliche Philosophen wie Dewey, Hampshire, Sartre, Heidegger und Wittgenstein eine Abfuhr erteilt. Wenn jedoch dieses traditionelle Zuschauermodell der Erkenntnis verworfen werde, ziehe die an seine Stelle tretende Konzeption von Wissen Reformulierungen in allen Bereichen der Philosophie nach sich. Insbesondere werde die strikte Unterscheidung von Wissenschaft und Philosophie, die verschiedenen Positionen der analytischen Philosophie zugrunde liegt, künstlich und witzlos (vgl. 1992a, S. 39).

Obwohl das Programm der linguistic philosophy im engeren Sinn, also die Methodologisierung der Philosophie, scheitert, wird eine Lawine losgetreten, deren Ergebnis schon wenige Jahre später als Paradigmawechsel der Philosophie betrachtet wird. Radikalisiert und von Bestand ist nämlich die Problematisierung der Mittel des Philosophierens. Deshalb ist heute der Begriff des „linguistic turn“ zwar historisch verständlich, doch für die damit bezeichnete Entwicklung zu eng gefasst. Paradoxerweise führt jedoch gerade

das Scheitern des Versuchs, die Philosophie zu verwissenschaftlichen, am Ende dazu, eine engere Verwandtschaft zwischen Philosophie und Wissenschaft anzuerkennen.

1.4 Die kleinen Wenden zur Interaktion und zur Pragmatik der Sprache

Die Wirkung des linguistic turn war zunächst, dass er von der Rede von der Erfahrung als Medium der Repräsentation zur Rede von der Sprache als Repräsentationsmedium führte. Damit wurden Grundlagen geschaffen, die es später ermöglichten, sich auch von der Vorstellung, die primäre Funktion der Sprache sei die Repräsentation, zu verabschieden. Sätze wurden dann nicht länger als Ausdruck von Erfahrungen oder als Repräsentationen einer Realität außerhalb von Erfahrungen betrachtet, sondern vielmehr als Folge von Zeichen und Lauten, die Menschen verwenden, um ihre gesellschaftlichen Ziele zu verfolgen (vgl. Rorty 1992c, S. 373).

Somit wurden einige Probleme der Beziehung zwischen Bewusstsein und Realität, die die Philosophie seit Descartes beschäftigt hatten, gelöst. Gelöst bedeutet in diesem Zusammenhang nicht gelöst, wie eine mathematische Aufgabe gelöst wird, sondern so gelöst, wie sich Salz in der Suppe auflöst: Beispielsweise wurden nicht die Evidenz- und Korrespondenztheorien der Wahrheit verworfen, sondern das ihnen zugrundeliegende Verständnis der geistigen Aktivitäten von Menschen. Wahrheit wurde nicht länger als Eigenschaft von Einsichten, sondern als Eigenschaft von Aussagen betrachtet. Und Aussagen wurden nicht mehr als Repräsentationen eines Sachverhaltes, sondern als Mitteilungen zwischen Menschen, die auf eine ablehnende oder zustimmende Stellungnahme abzielten, begriffen. Die Subjekt-Objekt-Relation im Erkenntnisprozess wurde durch die kommunikative Interaktion ersetzt. An die Stelle von Sehen, Korrespondenz und Evidenz sind Kommunizieren, Begründen und Konsens getreten.[1]

Dass die „Zuschauervorstellung des Wissens“ verabschiedet und durch eine Vorstellung des Wissens als kommunikative Praxis abgelöst wird, ist aus

1 Zu Missverständnissen kann allerdings die Bezeichnung „Konsenstheorie der Wahrheit“ Anlass bieten, denn es ist keinesfalls der Konsens, der eine Form von Wahrheit verbürgen kann, sondern ausschließlich das Verfahren der harten argumentativen Prüfung, als dessen Ergebnis ein Konsens angestrebt wird. Bezeichnungen wie „Diskurstheorie-“, „Argumentationstheorie-“, „Kritiktheorie-“ oder „Begründungstheorie der Wahrheit“ wären deshalb angemessener.

sozialwissenschaftlicher Sicht das entscheidende Moment. Statt sich der Linguistik unterzuordnen, hat sich die Philosophie eine soziologische Perspektive angeeignet. Dieser Wandel kann in zwei Etappen gegliedert werden. Ist Erkennen (bzw. die Aneignung von Wissen) erst einmal als ein Prozess im Medium Sprache konzipiert worden, liegt es nahe, von der individuumszentrierten Sicht, die zunächst von der Bewusstseinsphilosophie übernommen wurde, zu einer Interaktionsperspektive überzugehen – vom Monolog zum Dialog, sozusagen.

Auch diese Entwicklung wurde entscheidend durch Ludwig Wittgenstein geprägt. In seinem Spätwerk, den philosophischen Untersuchungen (1989), konzipiert er die Sprache als Sprechen, das seine Verständlichkeit erst durch die Befolgung gewisser sozial bzw. kulturell vorgegebener Regeln erreicht. Das Begriffspaar „Sprachspiel“ und „Lebensform“ illustriert seine quasi-sozialwissenschaftliche Sichtweise der Sprache. Daran hat John Austin (1979) angeknüpft, indem er sich fragte, wie man mit Worten Dinge tun könne. Ihn interessierte insbesondere, wie man durch sprachliche Äußerungen andere Personen dazu bewegen kann, gewisse Dinge zu tun. Austins Beitrag besteht darin, das Verständnis der Sprache als Interaktionsmedium vertieft und seine Analyse radikalisiert zu haben. Er hat versucht, die „Wirkung“ von Sprechakten als eine Frage der Akzeptanz von Geltungsansprüchen zu rekonstruieren. Damit hat er die kleine Wende zur Pragmatik vollzogen. Obwohl sein Sprachverständnis darauf beruht, Sprechen als Produktion und Reproduktion sozialer Beziehungen zu analysieren, war Austin selbst vollumfänglich philosophischen Fragestellungen verhaftet. Seine Bemühungen sind im Prinzip immer noch dem Projekt der linguistic philosophy zuzurechnen, denn er hoffte durch seine Analysen die philosophische Kommunikation zu klären. Und dieses Bestreben wurde von John Searle (vgl. 1988 und 1982) weitergeführt.

Es ist Jürgen Habermas’ Verdienst, erkannt zu haben, dass Austins und Searles Sprechakttheorie nicht nur von sprachphilosophischer Bedeutung ist, sondern vielmehr einen Schlüssel zur Analyse der Reproduktion sozialer Beziehungen bietet. Die Analyse der Pragmatik der Sprache führt unverhofft zum Schlüsselproblem der Gesellschaftstheorie. Sie gibt nämlich eine neuartige Antwort auf die alte Frage, wie soziale Ordnung möglich ist. Wir werden in Kapitel 3 noch genauer sehen, welche Rolle Aussagen und ihre Geltungsansprüche für die Konstitution der Gesellschaft spielen. Hier sei zumindest vorweggenommen, dass Habermas einerseits die Sprechakttheorie

in die handlungstheoretische Soziologie Weberscher und Schützscher Prägung einbaute, sowie andererseits die Analyse der Sprechakte über den erkenntnistheoretischen Bereich in die normative Dimension vorangetrieben hat. Bis heute wurde in den Sozialwissenschaften die Bedeutung seiner Entwicklung kaum erkannt. Dies dürfte unter anderem auch daran liegen, dass die Synthese von soziologischer Handlungstheorie und analytischer Sprachphilosophie für Habermas selbst erst das Instrumentarium bereitstellte, mit dem er seine Kritik der Moderne und seine Diskursethik entfalten konnte. Und es waren diese Beiträge, die internationale Beachtung fanden, nicht aber die sie ermöglichenden sozialwissenschaftlichen Grundlagen.

Die Soziologisierung der Philosophie und die Philosophisierung der Soziologie sind am ehesten am Konzept der Argumentation einzusehen. Wird unter Argumentation das Kommunizieren von Gründen verstanden, dann können wir darin ebenso leicht die Basisoperationen des Philosophierens wieder erkennen (begründen, zweifeln, kritisieren, widerlegen etc.) wie auch das reflexive Prozessieren sozialer Verhältnisse (erklären, legitimieren, kritisieren etc.). Max Webers Konzeption der „Rationalisierung des Abendlandes“ lässt sich daher auch eine breitere Bedeutung geben: Durch Rekurs auf Gründe werden soziale Verhältnisse argumentativ verflüssigt und deren Neugestaltung ausgehandelt. Diesen Modus gesellschaftlicher Reproduktion erachten wir gemeinhin als charakteristisch für die Moderne.

Erstaunlicherweise beruhen gerade die beiden von Habermas heftig kritisierten Ansätze von Popper und Luhmann ebenfalls auf Konzepten, die der Sprechakttheorie verwandt sind. Poppers kritischer Rationalismus (vgl. 1985) kann zwar nicht als Theorie der Pragmatik der Sprache gelten, aber seine Vorstellung des Wissensfortschrittes thematisiert Argumentationsprozesse. In Anlehnung an die naturwissenschaftliche Evolutionstheorie konzipiert Popper eine Erkenntnistheorie, die von der Mutation von Aussagen (gewagte Hypothesen) und deren Selektion durch eine vielfältige, ja vielstimmige Umwelt (Serie härtester Prüfungen) ausgeht. Poppers kritischer Rationalismus weist deshalb entschieden über die Wende zur Semantik hinaus, und begreift Sprache als Interaktionsmedium. Seine Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie trägt soziologische Züge. Popper war klar, dass sich die wissenschaftliche oder philosophische Erkenntnissituation nicht prinzipiell von anderen alltäglichen Erkenntnissituationen unterscheidet. Konsequenterweise hat er deshalb auch ein Schema zur allgemeinen Analyse menschlicher Entscheidungen vorgelegt. Aber es waren am Ende andere

Autoren, wie z. B. Werlen (1987, 1988) die klarstellten, dass Poppers Verfahren der „Situationsanalyse“ durchaus als methodologische Grundlage der Sozialwissenschaften dienen könnte. Popper konnte zwar ein Modell für den Erkenntniswandel durch Argumentation vorlegen, aber wie Argumentation „funktioniert“, d. h. worauf die „Wirkung“ von Aussagen beruht, bleibt bei ihm undifferenziert und damit im Dunkeln. Deshalb kann er noch nicht der Sprachpragmatik im weiteren Sinn zugerechnet werden.

Niklas Luhmann baut seine Theorie autopoietischer Systeme (1987, 1997) auf einer Begrifflichkeit auf, die keine direkten Verbindungen zur analytischen Sprachphilosophie erkennen lässt, aber dennoch als funktionales Äquivalent zu Habermas’ Sprachpragmatik anzusehen ist. Sowohl psychische als auch soziale Systeme operieren im Medium Sinn. Während Sinn jedoch bei psychischen Systemen als Gedanken, bzw. als Struktur des Bewusstseins existiert, bestehen soziale Systeme aus nichts anderem als sprachlicher Kommunikation. Mit anderen Worten: Gesellschaft existiert für Luhmann nur in der Form von Sprechakten. Vor allem mit dem Begriffspaar Kode und Programm, wobei Programme die Anwendung von Kodes regeln, versucht er die Verkettung von Kommunikationen zu analysieren. Gerade die Unwahrscheinlichkeit, dass sich Kommunikationen an andere Kommunikationen anschließen können, d. h. die Funktionsweise der Pragmatik der Sprache, gilt ihm als Reformulierung des klassischen soziologischen Problems der sozialen Ordnung.

Während Habermas auf die analytische Philosophie zurückgreift, um sich die soziologischen Instrumente zu schmieden, mit denen er wiederum eine Palette philosophischer Themen bearbeiten kann, kommt Luhmann von der Soziologie her und bearbeitet philosophische Fragen als Sonder- oder Extremfälle von Kommunikation. So legt er nicht nur eine Erkenntnistheorie vor, sondern befasst sich auch mit Konzeptionen von Rationalität, weist die Ethik in die Schranken und schreckt nicht vor theologischen Argumentationen zurück (vgl. Reese-Schäfer 1992).

Obwohl sich Luhmann nicht auf die analytische Philosophie bezieht, erinnern die unterschiedlichen Zugangsweisen von Luhmann und Habermas innerhalb des sprachphilosophischen Paradigmas an die Spannung zwischen der Philosophie der idealen Sprache (Luhmann) und derjenigen der normalen Sprache (Habermas). Zumindest den Habermas der späten Achtzigerjahre vereint mit Luhmann auch die Scheu vor metaphysischen Voraussetzungen und vor transzendentalen Apriori der Erkenntnis. Beide arbeiten nur mit

pragmatischen Setzungen und dies im Prinzip nur aufgrund der Notwendigkeit mit irgend etwas beginnen zu müssen, ohne auch daran festhalten zu müssen.

Darin, dass beide der Analyse des Wechselspiels kommunikativer Akte eine zentrale Bedeutung für die Sozialwissenschaften zuweisen und sich die, für diese Analyse nötigen, Instrumente erarbeiten, zeichnen sich Luhmann und Habermas gegenüber vielen anderen Soziologen aus. Freilich würde kaum ein Autor behaupten, Sprache sei nicht als Medium der Reproduktion und des Wandels sozialer Strukturen zu betrachten. Doch kaum ein Ansatz schenkt wie diejenigen von Habermas und Luhmann schenkt den begrifflichen und konzeptionellen Grundlagen zur Analyse der speziellen Bindungen, die durch sprachliche Interaktion geschaffen werden, dieselbe Aufmerksamkeit. Sie mögen, wie beispielsweise Schütz, über eine ausgefeilte Terminologie der Verarbeitung von Sinn verfügen, doch wird damit erst dem erfahrungsmäßigen und individuellen, aber noch nicht dem sprachlich geformten und interaktiven Prozessieren von Sinn Rechnung getragen.

In den folgenden Kapiteln wird noch gezeigt werden, welche weitreichenden Konsequenzen der Schritt ins sprachphilosophische Paradigma für die Grundlagen der Sozialwissenschaften nach sich zieht. Von der erkenntnistheoretischen Seite her betrachtet, scheint die Verschmelzung von Philosophie und Soziologie dem klassischen Verständnis von Sozialwissenschaft keine besonderen Probleme zu verursachen. Denn so umwerfend neu ist es nicht, die Suche nach der Wahrheit als gesellschaftliche Praxis zu thematisieren.

Schon verzwickter stellt sich die Situation dar, wenn normative Argumentationen ins Auge gefasst werden. Denn die soziologische Analyse normativer Argumentationen stellt nichts anderes als eine Reflexion normativer Rede dar. Für diese Metaebene der Moral hat sich in der Philosophie jedoch die Bezeichnung „Ethik“ eingebürgert, und nur die wenigsten Sozialwissenschafter dürften sich ohne Weiteres mit einer Gleichsetzung von Soziologie und Ethik anfreunden können. Das scheint zunächst offensichtlich unvereinbar mit der Forderung nach wissenschaftlicher Unparteilichkeit oder gar Wertfreiheit zu sein. „Wie kommen wir denn dazu, anderen Leuten unsere Werte und unsere Moral aufzuschwatzen?“ lautet der berechtigte Einwand. Allerdings stellt sich die Situation nicht so einfach dar, denn die Beziehungen zwischen Sozialwissenschaften und Ethik dürfen nicht nach den Maßstäben des bewusstseinsphilosophischen Paradigmas beurteilt werden, son-

dern müssen vollumfänglich innerhalb des sprachpragmatischen Rahmens rekonstruiert werden. Darin erfahren jedoch die Konzeptionen von Wissenschaft, von Argumentation, von Wertfreiheit etc. eine neue Bestimmung, oder sie werden funktional durch neue Begriffe ersetzt.

Wie Tabelle 2 illustriert, lässt sich die Wende zur Sprache im weiteren Sinn als Abfolge dreier mehr oder weniger kleiner Wenden begreifen. Die Einheit der drei Etappen entspringt der fortlaufenden Problematisierung der Mittel des Philosophierens. Es ist dieser Problemstellung zu verdanken, dass die Sprache ins Zentrum der Bemühungen um philosophische Selbstvergewisserung gerückt ist. Die Selektivität dieser Darstellung darf jedoch nicht vergessen werden: Parallel zur Thematisierung der Sprache wurde in der Philosophie auch die Auseinandersetzung mit den Strukturen des Bewusstseins vorangetrieben, z. B. in Zusammenarbeit mit den Neurowissenschaften, der Informatik oder der Theorie selbstorganisierender Systeme. Diese Entwicklungen bleiben hier unberücksichtigt, weil sie nicht wesentlich zum Verständnis einer sprachpragmatischen Perspektive beitragen.

Entwicklungsschritt	**Wende zur Semantik**	**Wende zur Interaktion**	**Wende zur Pragmatik**
Charakterisierung	Das Denken des Individuums wird als sprachlich geformte Tätigkeit betrachtet.	Die Bedeutung von Begriffen und die Gültigkeit von Aussagen wird durch Argumentationsprozesse konventionell festgelegt.	Die argumentativ erreichte Geltung von Aussagen ist das Medium der Reproduktion gesellschaftlicher Strukturen.
Zentrale Frage	Was lässt sich sinnvoll sagen?	Was ist eine gültige Aussage?	Wie können wir uns einigen?
Typische Vertreter	Wittgenstein I	Wittgenstein II, Austin, Searle, z.T. Popper	Habermas, z.T. Luhmann

Tab. 2: Etappen innerhalb der Wende zur Sprachphilosophie.

1.5 Sein, Denken und Sprechen

Die drei philosophischen Paradigmen stellen jeweils drei verschiedene Ebenen des Zuganges und der Verbindung zur Welt ins Zentrum: Das In-der-Welt-Sein, das Über-die-Welt-Denken und das Von-der-Welt-Sprechen. Wenn wir philosophieren, aber auch wenn wir Wissenschaft betreiben, kon-

kretisieren wir notwendigerweise immer alle drei Ebenen. Wir können Wissenschaft und Philosophie nur als sprachlich geformte Kommunikation, oder allenfalls als der Kommunikation analoges Denken, begreifen. Und wir können uns keine Kommunikation ohne ein tragendes Bewusstsein und ohne Körper vorstellen. Insofern ist leicht zu erkennen, dass wir uns von keiner dieser drei Ebenen verabschieden können, wenn wir die Möglichkeiten der Erkenntnis klären wollen. Mit der Wende zur Philosophie der Sprache sind zwar Ontologie und Bewusstseinsphilosophie als philosophische Paradigmen hinfällig geworden, in keiner Weise jedoch die Probleme bzw. Phänomenbereiche, die diese Philosophien bearbeitet haben. Zumindest aus sozialwissenschaftlicher Warte muss eine laufende Überprüfung der Konzepte der Existenzweisen, des menschlichen (oder auch nicht-menschlichen) Bewusstseins sowie der Sprache stattfinden.

Woher aber stammt diese Dreiteilung? Was liegt ihr zugrunde? Die Differenz zwischen Sein und Denken kann so verstanden werden, dass das Mentale als Sonderbereich des Seins (oder als autonome Welt im Sinne der Descartschen res cogitans) aufgefasst wird. Diese Vorstellung könnte aufgrund der Erfahrung der Fehlbarkeit des Bewusstseins zustande kommen. Freilich gehen wir heute davon aus, dass uns Irrtümer nur als Differenz zwischen zwei sprachlich konstituierten Auffassungen, zwischen zwei Beschreibungen (i.w.S.) von Sachverhalten fassbar sind, und nicht als direkte Differenz zwischen Bewusstsein und Sein. Aber die Gründe für diese Differenz innerhalb des sprachlichen Sinns können sowohl dem Sinn bzw. dem Bewusstsein als auch seiner Umwelt zugerechnet werden.

Mit dem Sprechen kommen nun noch weitere Dimensionen der Fehlbarkeit hinzu. Da Sprache immer durch ein materielles Medium konkretisiert werden muss, lassen sich diesem auch Missverständnisse zurechnen. Man hat sich versprochen, falsch gesehen, im Lärm nichts gehört etc. Andererseits ist Sprache in der Regel eine konventionelle Struktur, die auch meist in Interaktionen konkretisiert wird. Das Selbstgespräch und das stille Sinnieren können als von der Interaktion abgeleitete Fälle betrachtet werden. Somit sind weitere sprachlich strukturierte Bewusstseine mit ihren spezifischen Möglichkeiten der Fehlbarkeit an Verständigungsprozessen beteiligt.

Woher die Dreiteilung von Sein, Bewusstsein und Sprechen historisch stammt, ist damit keineswegs beantwortet. Ihr Sinn kann jedoch in der Differenzierung der allgemeinen Kommunikationsbedingungen gesehen werden. Somit wird auch verständlich, dass sich historische Phasen der bevorzugten

Auseinandersetzung mit einem der drei zentralen Bereiche von Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis unterscheiden lassen.

Nun kitzelt schon die Versuchung, in der Wende zur Sprachphilosophie das Ende erkenntnistheoretischer Klärungen zu sehen. Das wäre wohl überheblich, denn einerseits hat es schon den Antiken nicht am Bewusstsein für die Kunst des Sprechens gemangelt, und andererseits kann unser Verständnis von körperlicher Existenz, Bewusstsein und Sprache kaum als abgeschlossen gelten. Darüber hinaus ist daran zu erinnern, dass erst wir Spätmodernen die Geschichte der Philosophie als Paradigmenwandel und anhand der besprochenen Dreiteilung strukturieren. Spätere Generationen werden vielleicht aufgrund anderer Relevanzen und neuer Entwicklungen andere Ordnungen vorziehen. Unabhängig davon stellt sich den Sozialwissenschaften stets die Aufgabe, Existenz, Bewusstsein und Sprache miteinander zu vermitteln, um nicht hinter das erreichte Niveau der methodologischen Reflexion zurückzufallen.

Fassen wir zusammen: Was bringt den Sozialwissenschaften die philosophische Wende zur Sprache? Die entscheidendste Einsicht ist, dass Sprechen, insbesondere Argumentieren, eine soziale Praxis bzw. ein Medium der Reproduktion gesellschaftlicher Sachverhalte ist. Daraus folgt, dass der sprachlich konstituierte Teil sozialer Strukturen als Sprechhandlungen zu analysieren ist. Hier werden Philosophie und Sozialwissenschaft eins. Deshalb besteht die zweite wichtige Einsicht darin, dass sich sozialwissenschaftliche sowie philosophische Fragestellungen und Methoden gegenseitig durchdringen. Indem Sprache als Medium der Interaktion begriffen wird, gerät ihre Instrumentalität in den Blick. Sie eröffnet immer nur spezifische Möglichkeiten der Kommunikation und der Erkenntnis. Wie noch zu zeigen sein wird, läuft dies darauf hinaus, dass mit sprachlichen Mitteln keine Absolutheitsansprüche vertreten werden können.

Somit ist auch eine Antwort auf die Frage gegeben, was es mit dem zweiten Motiv des linguistic turn auf sich hat, nämlich eine voraussetzungslose Position des Philosophierens zu erarbeiten, um damit den Begründungsschwierigkeiten der „Metaphysik“ zu entfliehen. Einmal mehr zeigt sich, dass die Verwissenschaftlichung und die Anleihen an linguistischen Methoden nicht die erhoffte Abhilfe leisten konnten. Insbesondere die Postmoderne-Debatte, die von Lyotard (vgl. 1986) mit einer an Wittgenstein angelehnten Argumentation eröffnet worden war, machte deutlich, dass die Suche nach umfassenden und versichernden Konzepten nicht nur ein aussichtsloses, sondern

darüber hinaus ein sinn- und nutzloses Unterfangen ist. So ist es nicht gelungen, die Metaphysik durch ein Verfahren oder eine verbindliche Methodologie zu überwinden. Dafür wurde diese Problemstellung obsolet.

* * * * *

In diesem Kapitel wurde der Wechsel von der Bewusstseinsphilosophie zur Sprachphilosophie als Transformation des dominierenden Interpretationsrahmens einer Disziplin dargestellt. Analog zu dieser Bewegung verfolgt dieses Buch eine schrittweise Transformation des Bezugsrahmens, innerhalb dessen sich das sozialwissenschaftliche Verständnis von „Gesellschaft“ ergibt. An handlungstheoretischen Traditionen in Soziologie und Humangeographie anknüpfend, wird sich die bis hierher erst allgemein bestimmte sprachphilosophische Perspektive zu einer sprachpragmatischen Handlungstheorie und zu einer in ihr eingebetteten relationalen Erkenntnistheorie verdichten. Diese Bewegung wird nicht linear erfolgen, sondern gelegentlich Brüche und neue Ansatzpunkte erfordern. So wird sich auch das folgende Kapitel noch nicht direkt mit der sprachpragmatischen Handlungstheorie, sondern mit einer ihrer zentralen Voraussetzungen befassen. Handlungstheorien und etliche verwandte sozialwissenschaftliche Perspektiven stellen nämlich auf der Intentionalität menschlicher Aktivitäten und einer Dichotomie von freiem Willen und deterministischer Natur ab. Oft wird diese Zweiteilung noch durch das Konzept einer „soziale Welt“ erweitert. Im Rahmen des sprachphilosophischen Paradigmas lassen sich solche Ordnungen jedoch nicht mehr transzendental voraussetzen. Deshalb wird sich das zweite Kapitel mit der Frage befassen, wie sich eine kontingente Differenzierung der Existenz in verschiedene „Realitätsbereiche“ konsistent denken lässt. Erst nach dieser Klärung wird die Auseinandersetzung mit der Handlungstheorie im engeren Sinn aufgenommen werden.

2 Materie, Sinn, Soziale Welt

„Die Abendländische Philosophie besteht ganz überwiegend aus Weltbildern, die Variationen über das Thema des Leib-Seele-Dualismus sind, und aus Methodenproblemen, die damit zusammenhängen."

(Karl Popper, 1985, S. 158)

2.1 Geographie und Umweltwissenschaften, Brücken zwischen Materie und Sinn

Jede Disziplin, die sich empirisch mit dem Leben der Menschen, mit ihren Aktivitäten und ihren Lebensumständen befasst, wird früher oder später mit derselben grundlegenden Problematik konfrontiert: Steine sprechen nicht, obwohl sie aus denselben Elementen wie Menschen sind. Und umgekehrt: Es gibt immer wieder Menschen, die keinen Gesetzen gehorchen, selbst wenn diesen mit eiserner Härte Nachachtung verschafft werden sollte. Dass das Verhalten der Menschen anderen „Gesetzen" folgt als dasjenige der Steine, bedeutet, dass es die Wissenschaft zwar mit Dingen aus derselben Welt zu tun hat, dass diese sich jedoch gegen eine Erklärung nach einer einheitlichen Konzeption von Gesetz oder Regel sperren. Das Problem ist so alt, wie die philosophischen Versuche, wissenschaftliche Methodologien zu begründen (vgl. von Wright 1984, S. 16ff.), und ebenso zahlreich sind die praktizierten Lösungen. Die einen spalten die Gesetze, die anderen spalten die Welt. Dritte und Vierte versuchen jeweils die eine Seite auf die andere zu reduzieren. Fünfte suchen Hilfe bei einer einigenden Instanz jenseits der erfahrbaren Welt. Der Phantasie sind kaum Grenzen gesetzt.

Es darf nicht erwartet werden, dieses Problem einfach und vollumfänglich lösen zu können. Mehr Aussicht auf Erfolg dürften Versuche haben, das Problem auf eine befriedigendere Weise zu handhaben. Die Wende zur Sprache in der Philosophie ist eine Entwicklung, die eigentlich kaum Probleme gelöst hat, sondern fast alle zentralen Probleme der Philosophie in eine neue Ordnung mit neuen zentralen Problemen der Philosophie überführt hat. Das

kann für die Wissenschaft den Vorteil haben, dass brennende Probleme in Probleme transformiert werden, die für das wissenschaftliche Arbeiten von geringerer Relevanz sind und den Wissenschaftlern weniger Aufmerksamkeit abverlangen. In der Tat werde ich im Folgenden argumentieren, dass uns die Wende zur Sprache, und insbesondere zur Pragmatik der Sprache, nützliche Möglichkeiten eröffnet, mit der Vielfalt in der Einheit des Seins wissenschaftlich zu verfahren. Aus Problemen, an denen man sich die Finger verbrennen konnte, werden Probleme, die man gelassen hinnehmen, ja prozessieren kann.

Das Repräsentationsproblem stellt sich allen empirischen Wissenschaften, aber für die Humangeographie ist es von Existenzieller Bedeutung, denn sie hat sich im Laufe ihrer Entwicklung immer, aber auf unterschiedliche Weise, mit dem Zusammenwirken von Menschen und unterschiedlichsten nichtmenschlichen Existenzen befasst. Letztere wurden meistens als Wesen behandelt, deren Verhalten durch Naturgesetze zu erklären ist, wogegen Menschen meistens als freie, selbstbestimmte Instanzen repräsentiert wurden. Die physische Geographie hat sich bevorzugterweise mit Entitäten befasst, deren Verhalten nicht mit jener menschlichen Unbändigkeit in Verbindung gebracht wurde. Inzwischen sind die einst so klaren Verhältnisse allerdings auch hier ziemlich undurchsichtig geworden: Die natürlichen Ökosysteme werden in beträchtlichem Maß durch menschliche Aktivitäten strukturell beeinflusst. Während sich die Geographie aufgrund ihrer Konstitution diesem Problem stellen muss, ist das Problem selbst konstitutiv für die Umweltwissenschaften.

Meistens war die Unterscheidung Mensch vs. Nichtmenschliches das methodologisch relevante Kriterium, nicht nur in der Organisation der Geographie (Humangeographie vs. physische Geographie), sondern auch für die Wissenschaften insgesamt (Humanities vs. Science). Mit der akademischen Arbeitsteilung war eine „Lösung“ für dieses Problem gefunden worden. Diese Lösung ist heute nur mehr beschränkt praktikabel. Sie geht an all den hybriden Wesen, die weder reine Natur noch reine Kultur sind, und die unseren Planeten massenweise bevölkern, vorbei. Seitdem die Life-Sciences Organismen in Artefakte verwandeln, seitdem die Umweltgeschichte Ökosysteme als kulturelle Produkte behandelt, ist uns Modernen nicht einfach die Natur abhanden gekommen, sondern vielmehr die Selbstverständlichkeit, mit der wir uns einer Natur gegenübergestellt haben. Dieser Gedanke wird in Variationen ein treuer Begleiter durch dieses Buch sein.

Neben der Unterscheidung zwischen dem Menschlichen und dem Anderen, wurden in der Wissenschaft bisher einige weitere Differenzierungen diskutiert, die durchaus parallel dazu liegen, und die im Rahmen von Forschungsmethodologien oder Argumentationsweisen als funktionale Äquivalente aufgetreten sind. Die bekannteste Unterscheidung ist freilich die Descartsche Trennung von res cogitans und res extensa. Es ist offensichtlich, dass die Reden von Körper und Geist, bzw. von „mind and matter“ als Varianten davon anzusehen sind. Eng damit verbunden, aber nicht notwendigerweise deckungsgleich, ist das Problem von Determination und Freiheit, zwischen kausalen und teleologischen Strukturen, von Zwang, Dependenz, Fremdbestimmung vs. freier Wille, Autonomie und Selbstbestimmung, von allopoietischen und autopoietischen Systemen. Auf einer etwas weniger abstrakten Ebene finden wir schließlich die Dichotomien von Natur und Kultur, von Umwelt und Gesellschaft, sowie von Wildnis und Zivilisation.

Was ist dran, an dieser Flut verwandter Einteilungen? Wenn es die Aufgabe der empirischen Wissenschaften ist, die Ereignisse dieser Welt zu erklären, dann lassen sich alle diese Begriffspaare als Versuche begreifen, ihr zentralstes methodologisches Problem zu bewältigen: Was ist eine angemessene Erklärung? Können wir alles in der Welt über einen Leisten schlagen, oder müssen wir die Welt in Bereiche einteilen und verschiedene Zugangsweisen entwickeln? Descartes Lösung ist eine ontologische: Er postuliert zwei unterschiedliche Existenzweisen, er spaltet die Welt. Diese Zweiteilung lebt in den gegenwärtigen sozialwissenschaftlichen Ansätzen in der einen oder anderen Form weiter. Für dieses Problem sind nicht nur ontologische Lösungen denkbar, sondern auch solche im Rahmen der Bewusstseinsphilosophie und der Sprachphilosophie. Eine Variante der letzteren möchte ich im Folgenden erläutern und den handlungstheoretisch ansetzenden Sozialwissenschaften empfehlen.

Dass die Geographie von diesem „ontologischen“ Problem in besonderer Weise betroffen ist, ja dass die „Lösungen“ dieses Problem für die Geographie sogar konstitutiven Charakter haben können, das wurde von Gren (1994) auf den Punkt gebracht, indem er das Fach als “earth writing inbetween meaning and matter” umschrieb. Symptomatischerweise wurde Gren zu dieser Einschätzung durch eine fachinterne Entwicklung geführt. Methodologisch betrachtet, haben sich in der Humangeographie neben den raum- und landschaftsbezogenen Ansätzen einerseits und den auf ökonomische Makrostrukturen bezogenen Ansätzen der Wirtschaftsgeographie und der

Marxisten andererseits, zunehmend tätigkeitsbezogene Ansätze etabliert. Zu diesen sind beispielsweise Perzeptionsforschung, Time Geography, Humanistic Geography, Strukturationstheorie und sozialphänomenologische Handlungstheorie zu zählen. Damit hat sich die Humangeographie zusehends als sozialwissenschaftliche Disziplin neben anderen begriffen. Mit diesen teilt sie die methodologische Basis und die Begrifflichkeit. Einerseits wird in der tätigkeitsorientierten Perspektive das Problem des Verhältnisses von Bedeutung und körperlicher Existenz wieder virulent. Andererseits bietet gerade sie die Chance, eine taugliche Grundlage zur Thematisierung hybrider Existenzen abzugeben.

Indem vordergründig das „ontologische" Problem wieder aufgeworfen wird, schleicht sich durch die Hintertüre automatisch das andere große Problem ein, nämlich die Sein-Sollen-Frage. Mit anderen Worten: Es geht zugleich um die Frage, inwiefern die Humangeographie als kritische oder normative Sozialwissenschaft verstanden werden kann oder muss. Wie das?

Das „earth writing" lässt sich auf verschiedene Weise interpretieren. Es ist zunächst einmal eine Tätigkeit, die ebenso Gedanken mit Materie verbindet wie sie Beziehungen zwischen Menschen stiftet. Erd-Beschreibungen können mitgeteilte Beobachtungen und daran anschließende Reflexionen sein. Sie sind immer noch auf der deskriptiven Ebene angesiedelt. In der Interaktion zwischen Menschen hat das Schreiben aber zweitens auch die Funktion, Vorschläge oder sogar Vorschriften zu machen. Setzen Erd-Beobachter oder die von ihnen beobachteten Subjekte die Sprache in dieser Funktion ein, so betreten sie damit die bewertende und normative Ebene. Häufig geschieht dies, wenn Vorlagen, Pläne oder Vorschriften zur Gestaltung des irdischen Zusammenlebens und der Lebensräume ins Spiel kommen. Dehnt man die Bedeutung des Schreibens ein wenig aus, so lassen sich drittens auch die vielfältigen Umsetzungen von Ideen in eine Gestaltung der Erdoberfläche als Be-Schreibungen der Erde begreifen.

In dieser Interpretation tritt die „Erd-Beschreibung" in den vier Funktionen des Einschreibens von Gestalten, des Beschreibens von Gestalten, des Vorschreibens von Gestaltungen und des Kritisierens von Gestaltungen auf. Die Beschreibung von physischen und sozialen Sachverhalten sowie ihren Veränderungen lässt sich als analytische Dimension der Geographie begreifen. Aus der Spannung zwischen aktuellen Gegebenheiten einerseits und Zielen, Werten oder Normen andererseits geht zudem eine kritische Geographie hervor. So lässt sich die Geographie, ausgehend von der Metapher des „earth-

writing“, als eine sozialwissenschaftliche Disziplin charakterisieren, die sich mit Menschen und ihren (primär materiellen) Lebensumständen befasst, und die sich methodologisch an den Achsen zwischen Geist und Materie sowie zwischen Sein und Sollen orientiert.

Durch ihre alltäglichen Aktivitäten gestalten und reproduzieren die Menschen ebenso wie alle anderen Lebewesen die Beziehungen zu ihren Artgenossen und zu ihrem Lebensraum. Indem die Geographie aufgrund eines bestimmten Interesses bestimmte Aspekte von Handlungsweisen bewusst macht, sie erklärt, sie kritisiert oder sie plant, stellt sie eine Rückbezüglichkeit zu diesen Handlungsweisen her. Sie wird zur Reflexionsinstanz menschlicher Aktivitäten. Insofern sie sich dabei an guten Gründen orientiert, trägt sie zu deren Rationalisierung bei.

Ihre Rückbezüglichkeit lässt es nicht zu, die Geographie als Angelegenheit eines neutralen, außenstehenden Beobachters zu betrachten. Denn es lässt sich nicht vermeiden, dass ihre Aussagen missverstanden, verdreht und instrumentalisiert werden. Doch all dies bedeutet: „Geography matters“, Geographie hat Konsequenzen. Wer Ansichten begründet, wer Ereignisse erklärt, der liefert unweigerlich Argumente für oder gegen Ansichten, für oder gegen Strategien, die sich auf die erläuterten Ereignisse beziehen, der mischt letztlich im Streit um die „Ressource Legitimation“ mit. Daher ist die Geographie unter anderem auch eine mehr oder weniger standardisierte (und akzeptierte) Weise, sich in die Angelegenheiten Anderer einzumischen. Sie geht der Gestaltung von Aktivitäten ebenso voraus, wie sie ihnen folgt. Ob bewusst und offen kritisch, oder explizit „neutral“, als eine Praxis die eine andere Praxis reflektiert, positioniert sich die Geographie auf verschiedene Weisen zwischen Sein und Sollen. Indem die Geographie Informationen, Instrumente, Legitimationen und Kritiken für die Gestaltung neuer Ordnungen im kleinen wie im globalen Maßstab beisteuert, produziert und reproduziert sie Macht, und dies oft und unscheinbar im Dienste der Mächtigen.

Eine reflexive Praxis lässt sich nicht beginnen, ohne sich auf eine vorgegebene Welt einzulassen und ohne einen Ausgangspunkt zu wählen. Während die Welt dem Beobachter zunächst einfach vorgegeben ist und in diesem Sinn unabhängig von ihm existiert (zumindest bevor er gestaltend in sie eingreift), hängt die Art und Weise, wie er die Welt repräsentiert von vielen Vorentscheidungen ab, die er relativ frei wählen kann. Immer wird jedoch irgendwer irgendwelche Konsequenzen seines wissenschaftlichen Tuns zu tragen haben. Auch dies ist eine Bedeutung von „geography matters“. Sie

führt zu wissenschaftsethischen Überlegungen. Soll auch wissenschaftliches Arbeiten verantwortet werden, so lässt sich das wissenschaftsethische Gebot postulieren, dass die grundlegenden Annahmen, Begrifflichkeiten und Konzepte der Geographie laufend zu hinterfragen sind. Als Zwischenergebnis lässt sich notieren, dass die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Geist und Körper, Sinn und Materie nicht nur von grundlegender methodologischer Relevanz für die Humangeographie und andere empirische Wissenschaften ist, sondern auch eine ständige wissenschaftsethische Aufgabe darstellt.

2.2 Sinn und Materie in den Sozialwissenschaften

Wie Sinn und Materie konkret begriffen werden, bildet den ontologischen Rahmen, in dem sich die Bedeutung von sozialen bzw. gesellschaftlichen Strukturen näher bestimmen lässt. Obwohl jede Disziplin, die sich mit der vollen Reichhaltigkeit des menschlichen Lebens befasst, vor dieser Frage steht, wurde sie in den Sozialwissenschaften nur selten aufgeworfen, geschweige denn durchdiskutiert. So sucht man bei den heute dominierenden sozialwissenschaftlichen Begriffsgebäuden vergebens nach einer expliziten und durchargumentierten Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Sinn und Materie oder nach jenem zwischen Freiheit und Determination. Dass das Problem der Seinsweise von Geist, Materie, Kommunikation, sozialen Strukturen etc. in vielen sozialwissenschaftlichen und gesellschaftsphilosophischen Grundlagenwerken gar nicht explizit behandelt wird, heißt jedoch nicht, dass keine Antworten gegeben würden, denn jeder Ansatz muss letztlich seinen spezifischen Umgang mit solchen Problemen finden.

Da es mir primär darum geht, einen eigenen Lösungsvorschlag zu unterbreiten, möchte ich diesbezüglich keinen Abriss über die sozialwissenschaftlichen Grundlagentheorien geben, sondern im Sinne eines Kontrastes an dieser Stelle nur einige Konzeptionen vorstellen, die eine gewisse Verbreitung und Anerkennung in den Sozialwissenschaften oder der Sozialgeographie erlangt haben. Für einen großen Teil der geistes- und sozialwissenschaftlichen Literatur scheint eine Version von dreiteiliger Ontologie charakteristisch zu sein: Es wird zwischen einer Sphäre des Materiellen, einer Sphäre der Denkinhalte und einer sozialen Sphäre unterschieden. Im Detail können diese Sphären recht unterschiedlich bestimmt sein. So müssen Sinn, Bedeutung oder subjektive Zustände nicht unbedingt dasselbe bezeichnen, auch wenn Über-

schneidungen nahe liegen. Analoges lässt sich über das Verhältnis von sozialen Strukturen, Gesellschaft und Intersubjektivität sagen.

Evolutionäre Erkenntnistheorie

Karl Poppers 3-Welten-Ontologie kann als vorbildlicher Konkretisierungsversuch betrachtet werden. Es lohnt sich, seine Konzeption näher zu betrachten, denn sie ist nicht nur die grundlegendste Ebene des kritischen Rationalismus, der der Diskussion um Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie entscheidende Impulse verliehen hat, sondern sie hat Benno Werlen (1987) auch als Vorlage gedient, um in analoger Weise und in Rückgriff auf Alfred Schütz' quasi-ontologische Grundlagen für eine handlungstheoretische Sozialgeographie zu gewinnen. Dieses Vorgehen erachte ich auch als wegweisend für den Versuch, innerhalb des sprachphilosophischen Paradigmas die „ontologischen" Prämissen der Sozialwissenschaften zu klären.

Popper unterscheidet materielle Gegebenheiten (Welt 1), subjektive Zustände (Welt 2) und objektive Ideen (Welt 3) (vgl. Popper 1985, S. 158ff.; Alt 1992, S. 89f.; Werlen 1987, S. 37). Seine materiellen Gegebenheiten entsprechen ungefähr dem, was wir uns auch im Alltag unter belebter und unbelebter Materie vorstellen. Subjektive Zustände sind für Popper vor allem emotionaler oder seelischer Natur, umfassen aber auch diskursives Wissen. Er ordnet sie hauptsächlich dem Gegenstandsbereich der Psychologie zu. Die Bedeutung der objektiven Ideen bleibt in seinem Werk ambivalent: Sie sind einerseits intersubjektive, geistige Produkte und insofern zwar dem Individuum vorgegeben, aber durchaus von historischer und variabler Natur. Andererseits bezieht sich dieser Begriff auch auf unveränderliche, ewige und von menschlicher Vorstellungskraft vollkommen unabhängige Ideen. Dies könnten geometrische Figuren, algebraische Gesetze oder ähnliche geistige Sachverhalte sein.

Poppers Ontologie dient primär als Rahmen für erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Argumentationen. Er versteht die drei Welten als evolutionäre Folge: Aus der Welt der physischen Gegebenheiten hat sich die Welt der subjektiven Erlebnisse als relativ eigenständiger Bereich herausentwickelt, und aus dieser ist schließlich die Welt der objektiven Ideen bzw. Erzeugnisse des menschlichen Geistes hervorgegangen. Somit entsteht eine Ordnung mit Stufen emergenter Phänomene. Popper geht davon aus, dass die Welt offen ist. Zukünftige Ereignisse lassen sich nicht vollständig durch die gegenwärtigen Zustände voraussagen. Damit sieht er die Möglichkeit vor,

dass sich emergente oder evolutionär jüngere Phänomene, also die Welten 2 und 3, nicht als Phänomene der Welt 1 erfassen lassen, sondern eine eigene, ihnen angemessene Zugangsweise verlangen. Die Welten 2 und 3 weisen eine Eigenständigkeit auf, die sich nicht auf eine „untere“ und evolutionär vorausliegende Etage reduzieren lässt. Mit anderen Worten: Unser Denken und Fühlen lässt sich nicht rein physikalisch erfassen, obwohl es auf physikalischen Prozessen beruht und immer noch mit diesen verbunden ist. Ebenso gehen objektive Ideen zwar aus menschlichem Denken hervor, gewinnen aber eine Eigenständigkeit – eben Objektivität –, die sie der Willkür des Denkens entzieht. Für Popper, so meine Interpretation, ist und bleibt ein Dreieck ein Dreieck, egal ob wir das so wollen oder lieber anders hätten. Objektive Ideen existieren also für sich, sie bilden eine Welt sui generis, aber sie sind mögliche Gegenstände des Denkens. Deshalb können Theorien auch unser Handeln anleiten, und genau dies ist die Weise, wie diese höhere, emergente Ebene auf evolutionär ältere Ebenen zurückwirken kann (vgl. Popper 1985, S. 159). Popper, der heftigste Kritiker der politischen Philosophie Platons, folgt zumindest in erkenntnistheoretischer Hinsicht einer Interpretation von Platons Werk. Denn dieser Pluralismus der drei Welten, die Popper auch einmal als ontologische „Teilwelten“ (1985, S. 160) bezeichnet, geht insofern über den Descartschen Leib-Seele-Dualismus hinaus, als eine dritte, eigenständige Welt der Ideen angenommen wird.

Nicht nur für uns, auch für Popper stellt sich die Frage, wie die drei Teilwelten aufeinander wirken können. Seine Antwort besteht im Wesentlichen nur darin, dass die Welt 3 nicht direkt mit der Welt 1 in Wechselwirkung steht, sondern des Bewusstseins, der Welt 2, als Vermittlungsinstanz bedarf. Wie aber nicht-physikalische Phänomene mit physikalischen interagieren sollen, bleibt bei Popper letztlich offen. Philosophen mag diese Frage zunächst zweitrangig erscheinen. Für die Sozialwissenschaft entscheidet sie jedoch über das Verständnis (nicht nur) menschlicher Aktivitäten und über die Begriffe und Konzepte, mit denen Aktivitäten repräsentiert werden. Damit werden auch unser wissenschaftliches Selbstverständnis und das Verständnis unseres individuellen oder kollektiven Erkenntnisvermögens angesprochen – also doch philosophische Probleme.

Auch wenn uns Popper keine vollständig befriedigende Antwort anbieten kann, hat er doch einen Ordnungsrahmen erarbeitet, der sich dazu eignet, Erkenntnistätigkeiten im allgemeinen Sinn, also nicht nur wissenschaftliche und nicht unbedingt nur solche von Menschen, zu beschreiben. Er entwickelt

ein Schema des Erkenntnisfortschrittes, das auf kontinuierlichen Versuchen der Problemlösung durch Vermutung und Widerlegung (oder Scheitern) beruht. Da sich Handlungen als Problemlösungsversuche verstehen lassen, lassen sie sich erklären, indem mit Hilfe seines Schemas die Problemsituation des Handelnden rekonstruiert wird (vgl. 1985, S. 185). Popper nennt dieses Verfahren Situationsanalyse (vgl. S. 184). Es hat in den Sozialwissenschaften allerdings wenig Beachtung gefunden (Werlen 1987, S. 47ff., sowie 1988).

Popper betrachtet objektive Ideen als sprachliche Gebilde (Hypothesen, Feststellungen etc.), die Handelnde als Anweisungen zur Lösung ihrer Probleme heranziehen. Popper beachtet allerdings nicht die Möglichkeit, dass sich Handelnde über objektive Ideen bzw. ihre Anwendung, ihren Geltungsbereich etc., verständigen könnten, und dass dies selbst Handlungen sein könnten, die ebenfalls Wissen, vielleicht sogar mit einer eigenen Art von „Objektivität“, produzieren. Indem Popper Wissen nicht mehr nur als Repräsentation von Sachverhalten, sondern als Instrument zur Problemlösung begreift, und indem er die Gültigkeit des Wissens als Bewährung konzipiert, vertritt er einen pragmatischen Ansatz. Doch obwohl er das Wissen als Aussagen über Sachverhalte vorstellt, thematisiert er seine Evolution nicht als Kommunikationsprozess, sondern nur als Aspekt individueller Bewusstseinsleistungen. Popper entwirft sozusagen eine pragmatische Evidenztheorie der Gültigkeit von Aussagen, aber keine eigentliche Argumentationstheorie der Gültigkeit von Aussagen. In diesem Sinn kann seine Erkenntnistheorie zwar in einer Hinsicht als pragmatisch und in einer anderen als sprachphilosophisch gelten, aber eben doch nicht als sprachpragmatisch. Er vollzieht die Wende zur Pragmatik der Sprache nicht. Seine Philosophie bleibt a-soziologisch.

Phänomenologisch begründete Handlungstheorie

Eine ähnliche Dreiteilung wie bei Popper findet sich implizit auch bei Alfred Schütz. Es ist das Verdienst von Werlen (1987) diese Parallelität herausgearbeitet zu haben. Er hat damit auch dem ontologischen Problem der Sozialwissenschaften, das sich für die Humangeographie besonders scharf stellt, klarere Konturen verliehen.

Schütz ist für die Sozialwissenschaften des 20. Jahrhunderts von herausragender Bedeutung, weniger durch seine soziologischen Arbeiten, sondern vielmehr durch seine Beiträge zur Weiterentwicklung der theoretischen Vor-

aussetzungen soziologischen Arbeitens. Er stellt sozusagen das Bindeglied zwischen Max Weber und den heutigen handlungstheoretischen Sozialtheoretikern her. Nach Weber (1985, S. 1f.) sollte die Soziologie menschliche Handlungen verstehen und dadurch erklären, indem sie den Sinn des Handelns (zu verstehen als Situationsdeutungen, Absichten etc.) empirisch rekonstruiert. Weber befasst sich zwar ausführlich damit, wie mit diesem Sinn zu verfahren sei (z. B. Varianten der Typenbildung), doch den handlungsleitenden Sinn selbst, seine Existenzweise und die Prozesse seiner Konstitution, setzt er stillschweigend voraus und bezieht sie nicht in das methodologische Programm seiner Soziologie mit ein. Schütz (vgl. 1981, S. 9) erkennt nun, dass es Weber letztlich nicht gelingen kann, seinen methodologischen Anspruch des Fremdverstehens einzulösen, solange keine ausgefeilte Theorie des subjektiven Prozessierens von Sinn verfügbar ist. In den Arbeiten von Henri Bergson und Edmund Husserl, und nach seiner Emigration auch in denjenigen von William James, findet Schütz die nötigen Grundlagen, um diese Lücke zu schließen. Schütz stellt Weber auf eine phänomenologische und damit bewusstseinsphilosophische Basis. Sein konstruktivistischer und pragmatischer Ansatz hat durch die Arbeiten von Thomas Luckmann, Peter L. Berger, Aaron Cicourel, Harold Garfinkel und Erving Goffmann indirekt weite Verbreitung und großen Einfluss erlangt. Selbst wenn die Beziehung nicht sehr offensichtlich ist, so bauen auch beispielsweise Anthony Giddens und Jürgen Habermas auf Schütz' Konzeption des Handelns auf, und nicht direkt auf derjenigen Webers. Schütz hat für die Handlungstheorie ungefähr das geleistet, was Luhmann für die Systemtheorie geleistet hat: Beide rekonstruieren soziale Strukturen als Sinnstrukturen im Rahmen ihrer Begrifflichkeit. (Aber nur Luhmann hat auch die Wende zur Sprachphilosophie vollzogen.)

Im Werk von Schütz lassen sich eine physische, eine sinnhafte und eine soziale Welt unterscheiden. Er selbst verwendet den Begriff der Welt in unterschiedlichsten Zusammenhängen, wie z. B. Lebenswelt, soziale Welt, Alltagswelt, Traumwelt etc., und meint damit relativ geschlossene und in sich relativ konsistente Bereiche menschlicher Erfahrungsweisen. Manchmal spricht er in Anlehnung an James auch von „Wirklichkeiten", z. B. hinsichtlich der Differenzen von Erfahrungen des Alltags, des Traums, der Wissenschaft oder der religiösen Offenbarung.

Dass Schütz jedoch mit einer ähnlichen „ontologischen" Dreiteilung wie Popper operiert, geht vor allem aus seinen zentralen Problemen hervor: Er

fragt sich, wie sich subjektive und intersubjektive (bzw. soziale) Sinnstrukturen in der Alltagswelt, in der wir uns als körperliche Wesen in einem physischen Umfeld begegnen, bilden können. Schütz impliziert damit eine Variante des Leib-Seele-Dualismus, nämlich die Differenz zwischen Leib und subjektivem Sinn. Andererseits unterscheidet er zwischen subjektiven und intersubjektiven Sinnstrukturen, sowie parallel dazu zwischen einem subjektiven und einem gesellschaftlichen Wissensvorrat (vgl. Schütz und Luckmann 1979, Teil IV). Die intersubjektiven Sinnstrukturen setzt er ohne detaillierte Erläuterung mit der sozialen Welt gleich. Darin lässt sich ohne weiteres ein funktionales Äquivalent zu Poppers objektiven Ideen sehen.

Obwohl bei Schütz intersubjektive Sinnstrukturen den subjektiven Erfahrungen zeitlich vorausliegen, sind sie erstens dem Subjekt nur durch Kommunikation mit anderen Subjekten zugänglich. Zweitens existieren sie selbst nur als Wissensvorrat anderer Subjekte, die erst über materielle Zeichenstrukturen und daran anschließende Interpretationsleistungen zugänglich werden. Kommunikation wird bei Schütz denn auch primär als Interpretation körperlicher Strukturen thematisiert, aber nicht etwa wie bei Habermas darüber hinaus als semantische Strukturen bzw. als Strukturen von Geltungsansprüchen und Begründungszusammenhängen. Werlens Rekonstruktion von Schütz' Welten und Weltbezügen (1987, S. 83-88) folge ich insofern, als mir die Unterscheidung in physische, subjektive und soziale Welt sehr gut begründet erscheint. Die Analogie zu Poppers Konzeption, die dieser Rekonstruktion Pate stand, reicht gemäß meiner Interpretation von Schütz' Werk allerdings nicht genügend weit, um die subjektive Welt, wie bei Popper, als Vermittlungsinstanz zwischen der sozialen und der physischen Welt betrachten zu können.

Intersubjektiven Sinnstrukturen spricht Schütz nicht dieselbe „Objektivität" und Eigenständigkeit zu, wie Popper den objektiven Ideen. Im Sinne des Fremdverstehens – Schütz' zentrales Problem! – sind intersubjektive Sinnstrukturen als Wissenselemente zu verstehen, die zwei oder mehr Handelnde teilen. Gemäß dieser Interpretation von Intersubjektivität, besteht die Eigenständigkeit intersubjektiver Sinngehalte einzig und alleine darin, dass sie als ähnliche, typische, vergleichbare Strukturen im Denken verschiedener Subjekte, seien es einige wenige oder Massen, existieren. Der zweite Unterschied zu Popper und zu Werlens Rekonstruktion von Schütz (vgl. 1987, S. 88) liegt nun darin, dass nicht die subjektive Welt zwischen sozialer und physischer Welt vermittelt, sondern die physische Welt zwischen verschie-

denen subjektiven Welten, und dass erst daraus soziale Strukturen entstehen. So heißt es bei Schütz und Luckmann (1979, S. 317): „Die allgemeine und grundlegende Voraussetzung für die Übernahmen subjektiver Wissenselemente in den gesellschaftlichen Wissensvorrat ist deren «Objektivierung». Mit diesem Ausdruck wollen wir allgemein die Verkörperung subjektiver Vorgänge in Vorgängen und Gegenständen der Lebenswelt des Alltags bezeichnen.“ Dies besagt nichts anderes, als dass Verständigung des Leibes und der Artefakte bedarf.

Der gesellschaftliche Wissensvorrat sei zugleich mehr und weniger als ein individueller Wissensvorrat. Inhaltlich weise er ähnliche Strukturen wie ein subjektiver Wissensvorrat auf. Ihm fehle jedoch die biographische Dimension, dafür weise er eine gesellschaftliche Verteilung auf. Mit dieser Bestimmung erhält der gesellschaftliche Wissensvorrat bei Schütz und Luckmann eine ambivalente Struktur. Soll er als eine Rekonstruktion typischer, analoger oder vergleichbarer Eigenschaften individueller Wissensvorräte betrachtet werden? Dann hätte nicht nur jeder sozialwissenschaftliche Beobachter seine Rekonstruktion dieses Wissensvorrates, sondern sogar jeder Handelnde hätte seine eigene Variante des gesellschaftlichen Wissensvorrates, nämlich als Teil der Struktur seiner subjektiven Welt. In der Tat sehen Schütz und Luckmann (vgl. 1979, S. 354) vor, dass gewisse Wissenselemente „aus der »offiziellen« Vermittlung in der Sozialstruktur ausscheiden und dennoch in peripheren sozialen Gruppen oder Schichten gleichsam untergründig weitergereicht werden.“ Soweit würde der gesellschaftliche Wissensvorrat nicht als ein einheitlicher Gegenstand auf derselben Ebene wie die beobachteten Subjekte existieren, sondern erhielte seine Einheit erst auf der Ebene des Beobachters. Viele Formulierungen, aber insbesondere der Umstand, dass Schütz und Luckmann die soziale Verteilung des Wissens als zentrale Struktur des gesellschaftlichen Wissensvorrates betrachten (vgl. 1979, S. 363-378), und dass ihm Dimensionen zugesprochen werden, die nicht denen des subjektiven Wissensvorrates entsprechen (vgl. S. 363), weisen darauf hin, dass ihm zugleich eine Realität sui generis, vielleicht aufgrund eines impliziten Einflusses von Durkheim oder platonischen Denkens, zugesprochen wird. Der gesellschaftliche Wissensvorrat wäre dann ein Gegenstand, der im selben Sinn von subjektiven Wissensvorräten unabhängig und diesen gegenüber von eigenständiger Existenz wäre, wie diese gegenüber ihrer körperlichen Grundlage. Dann wäre die soziale Welt allerdings nicht als Struktur subjektiver Sinngehalte zu begreifen und zu rekonstruieren. Die Frage ist nur: Wie sonst?

Schütz und Luckmann sehen neben dem Verstehen anderer Subjekte keinen weiteren Zugang zu Sinnstrukturen vor. Sie geben auch keinerlei Hinweise auf eine zweite Form der Existenz von Sinn, neben der Existenz als individuelles Bewusstsein. Aus dem Gesamtkontext der Schützschen Handlungstheorie scheint mir diese platonische Interpretation des gesellschaftlichen Wissensvorrates nicht nur unbegründet, sondern sogar problematisch, ja widersprüchlich zu sein. Sie beruht meiner Ansicht nach darauf, dass die Ebene der beobachteten Subjekte nicht hinreichend von jener des Beobachters unterschieden wird. Die Einheitlichkeit des Gesellschaftlichen ergibt sich wahrscheinlich aus der vormodernen oder auch aus der kolonialen Erfahrung territorial relativ abgeschlossener Lebensgemeinschaften, die selbstverständlich über standardisierte Handlungsweisen (Sprache, Alltagsroutinen, Religion etc.) identifiziert wurden, und nicht über die Variationen ihrer Handlungsweisen. Aus der Binnenperspektive (spät-)moderner Lebensumstände ist uns mittlerweile jedoch die Unangemessenheit der Vorstellung, einer irgendwie einheitlichen und wie ein Gefäß abgrenzbaren „Gesellschaft“ bewusst geworden (vgl. Luhmann 1997, S. 16-34).

Somit scheint nur die Konzeption der sozialen Welt als Teilstruktur verschiedenster subjektiver Welten und als Rekonstruktion allgemein verbreiteter, also typischer Sinnstrukturen für einen Beobachter vertretbar zu sein. Im Sinne einer Konsistenz anstrebenden Interpretation des Schützschen Ansatzes, müsste die Differenzierung von Materie und Sinn von ganz anderer Art sein als jene zwischen individuellem und sozialem Sinn. Im einen Fall handelt es sich um verschiedene Existenzweisen (bzw. um verschiedene Organisationsebenen der Existenz, nach unserer Interpretation). Im anderen Fall handelt es sich um verschiedene Grade der Aggregation von ähnlichen Phänomenen derselben Existenzweise. Die eine Differenz ist eine (notwendige) quasi-ontologischen Prämisse, die andere nur ein (arbiträrer, aber nützlicher) methodologischer Kunstgriff.

Dieser Kunstgriff lässt sich anhand des Beispiels „der“ Grammatik illustrieren. Obwohl wir alle nicht von grammatischen Fehlern gefeit sind, obwohl die richtige Grammatik stets eine umstrittene Konvention ist, stellen wir in der Regel den Aspekt ihrer Allgemeinheit und Standardisierung in den Vordergrund. Denn nur unter dieser Voraussetzung macht die Rede von „der“ Grammatik einer Sprache Sinn. Sie ist ein idealtypisches System, dessen Zweck es ist, das Reden und Schreiben der Individuen anzuleiten. Doch die Individuen können über dieses System sehr unterschiedlicher Auffassung

sein, so dass nicht nur Abweichungen vom Ideal, sondern auch divergierende Ideale in Rechnung zu stellen sind. Wo und wie existiert dann aber „die“ Grammatik? Wissenschaftler sollten sich deshalb nicht unbesehen an praktische Annahmen halten und zu jedem Zeitpunkt die Möglichkeit offen halten, von so vielen Grammatiken auszugehen, wie es Menschen gibt, die der Sprache einigermaßen mächtig sind.

Gemäß meiner Interpretation der Schützschen Handlungstheorie ist „die“ Grammatik somit eine Fiktion, die verschiedenen Zwecken dienen kann. Sie ist von herausragender Bedeutung für die soziale Integration, weil sie wesentlich zur Sicherung komplexer Kommunikation beiträgt. Dennoch existiert nicht diese eine Grammatik, sondern eine Grammatik unter vielen wurde zu Papier gebracht, vervielfältigt und zur allgemeinen Richtlinie erklärt. Der „soziale“ Sachverhalt ist somit auch nicht die eine, richtige Grammatik, sondern die Vielfalt der Grammatiken sowie die Auszeichnung und Verbindlichkeit einer von ihnen. Im selben Sinn ist es sinnvoll, alle Gebilde, die nur durch das koordinierte Handeln von Individuen reproduziert werden können, als Einheiten anzusprechen, um daran das Handeln zu orientieren. Gerade diese fiktive Einheit sichert, wenn sie zur Norm erhoben wird, die Einheitlichkeit der Handlungskoordination und damit die Reproduktion kollektiver Gebilde.

Gegenüber der Konzeption von Popper ist nun noch ein weiterer Unterschied hervorzuheben. Während Popper seine drei Welten als Unterscheidungen der Welt behandelt, sind die drei Welten bei Schütz, bzw. in der Rekonstruktion von Werlen, eine Differenzierung, die die beobachteten Subjekte vornehmen. Schütz’ drei Welten gelten zunächst nur für Handelnde in natürlicher Einstellung (vgl. Werlen 1987, S. 83), d. h. wenn sie in der Wirklichkeit des Alltags handeln, und nicht im Traum, nicht in der Entrückung oder in der Welt wissenschaftlicher Modellbildungen. Denn dann würden sie aufgrund ihrer Einstellungen andere Wirklichkeiten erfahren. Während die Dreiteilung bei Popper als unveränderliche Struktur (wenngleich nur hypothetisch und vorläufig) hingenommen wird[1], erscheint sie bei Schütz als kontingente Leistung eines Bewusstseins. Sie wird von ihm aber wie eine anthropologische Konstante behandelt, also invariant gesetzt und dadurch ebenfalls entproblematisiert. Aus der Architektur der Schützschen Handlungstheorie

1 Werlen (1987, S. 36) spricht deshalb diesbezüglich von einem „Realismuspostulat“ bei Popper.

ergeben sich jedoch prinzipiell weitere Möglichkeiten für ontologische Differenzierungen. Die drei Welten sind eine empirisch zugängliche Leistung eines erkennenden Subjektes und kein Apriori, das der Erkenntnis unabänderlich (bzw. transzendental) vorausläge. Darüber hinaus bleibt uns allerdings auch Schütz eine Antwort auf die Frage schuldig, wie denn Sinn auf Materie und diese auf Sinn wirken können soll. Das Phänomen körperlichen Handelns bleibt am Ende ungeklärt.

Strukturationstheorie

Anthony Giddens reiht sich selbst explizit in die Tradition der verstehenden oder interpretativen Soziologie ein (vgl. 1984a, 1979, 1984b). Sein Handlungsbegriff bezieht sich in einigen Aspekten auf die Konzeption von Schütz, in anderen auf die Handlungstheorien der analytischen Philosophie, und in wieder anderer Hinsicht geht er über diese Quellen hinaus. Obwohl Giddens die Arbeiten von Wittgenstein, Heidegger, Popper und die analytische Sprachphilosophie vertraut sind, entspricht seine handlungstheoretische Begrifflichkeit, wie diejenige von Schütz, der Stufe des bewusstseinsphilosophischen Paradigmas in der Philosophie. Was dies im Detail bedeutet, wird im nächsten Kapitel erläutert werden, vor allem im Kontrast zu Habermas' Terminologie. Hier soll es zunächst nur um Giddens explizite oder implizite „Ontologie" des Sozialen gehen.

Dass sich Giddens mit der raum-zeitlichen Organisation sozialer Beziehungen befasst, und dass er auch auf Torsten Hägerstrands Time Geography aufmerksam wurde, hat viel zu seiner lebhaften Rezeption zunächst in der angelsächsischen und skandinavischen, sowie später auch in der deutschen Geographie beigetragen. Dass sich Giddens systematisch auf Raum-Zeit-Aspekte bezieht, zeigt, dass er neben den handlungsleitenden Bewusstseinsinhalten auch die Körperlichkeit der Menschen als Faktor für die Reproduktion sozialer Strukturen ernst nimmt. Dennoch greift er das Problem des Verhältnisses von Körper und Geist nicht auf, sondern legt seinem Konzept des Handelns (agency) implizit eine Variante des Descartschen Dualismus zugrunde (vgl. 1979, S. 53-59, 1984b, S. 5-14). Er kennt also zumindest eine Unterscheidung von physischer und subjektiver Welt.

Interessant ist nun sein Umgang mit dem Problem der Existenz sozialer Sachverhalte. Giddens hofft, durch den Bezug auf soziale Praktiken, die in Raum und Zeit geordnet sind – also das, was ich die tätigkeitsorientierte Perspektive genannt habe – gleichermaßen der Reduktion des Sozialen auf die

Erfahrungen des individuellen Akteurs, als auch der Postulierung der Existenz irgendeiner Form sozialer Totalität zu entkommen (vgl. 1984, S. 2). Wenn aber das Soziale weder in der subjektiven Welt zu verorten ist, noch eine eigene Realität sui generis für sich beanspruchen soll, wo soll es dann zu suchen sein? Gibt es dritte Möglichkeiten?

Giddens zeigt uns keinen dritten Ort jenseits dieser altbekannten Alternativen auf. Er versucht vielmehr beide Möglichkeiten zugleich in Anspruch zu nehmen, indem er eine Dualität von Handlung und Struktur, sowie einen Prozess der Strukturation, in dem sich diese Dualität konkret erneuert und wandelt, postuliert. Zu dieser Lösung führen ihn die unbefriedigenden Aspekte voluntaristischer und individualistischer Handlungstheorien auf der einen Seite, und die ebenso unakzeptablen Verselbständigungen sozialer Strukturen in den Spielarten des Strukturalismus und des Marxismus auf der anderen Seite. Die Regelmäßigkeiten im Handeln, aufgrund der Befolgung bestimmter Regeln (z. B. Sitten, Gesetze) oder aufgrund des Gebrauchs von Gegenständen (z. B. Produktionsstätten), sowie der Umgang des Beobachters mit diesen Regelmäßigkeiten, stellen seinen Schlüssel zum Problem der Repräsentation des Sozialen dar. Denn nur wenn sich regelmäßige Handlungsweisen beobachten lassen, kann von Strukturen die Rede sein.

Nun unterscheidet Giddens aber zwischen Strukturen und Systemen. Strukturen existieren nicht in Raum und Zeit. Sie sind daher auch nicht direkt beobachtbar. Vielmehr existieren sie als Fähigkeiten von Akteuren, gewisse Dinge zu tun (vgl. Werlen 1997, S. 184). Etwas verwirrend umschreibt sie Giddens mit Regeln, Ressourcen oder Transformationsbeziehungen, die als Eigenschaften von sozialen Systemen organisiert sind (vgl. Giddens 1984b, S. 25). Das ist so zu verstehen, dass sie die Grundlage darstellen, die Handelnde nicht nur dazu befähigt, sondern auch dazu bringt, soziale Systeme zu realisieren. Im Gegensatz zu Strukturen sind die Systeme nun als ausgeführte Praktiken zu verstehen, die folglich in Raum und Zeit angeordnet und entsprechend beobachtbar sind. Systeme sind reproduzierte Beziehungen zwischen Akteuren oder Kollektiven, die als regelgeleitete soziale Praktiken organisiert sind. Als Strukturation bezeichnet Giddens schließlich diejenigen Bedingungen, die die Kontinuität oder die Veränderung von Strukturen steuern, und somit die Reproduktion sozialer Systeme. Der Begriff der Dualität von Struktur und Handeln bezieht sich darauf, dass die strukturellen Eigenschaften sozialer Systeme zugleich Medium und Resultat der Praktiken sind, die sie anleiten (vgl. Giddens 1984b, S. 25).

Wer sich einmal mit der trennscharfen und konsistenten Terminologie von Schütz angefreundet hat, den lassen Giddens' Begriffe nur allzu leicht stolpern. Denn es stellen sich grundlegende Fragen ein, wie beispielsweise: Wo sind gesellschaftlich bedeutsame, aber einmalige Handlungsweisen (z. B. der äußerst folgenreiche Tyrannenmord) anzusiedeln, wenn sich der Begriff der Strukturen nur auf regelgeleitetes Handeln bezieht? Oder: Wie sollen Strukturen existieren, wenn nicht in irgendeiner Verkörperung, z. B. als neuronaler Zustand oder als Druckerschwärze auf Papier? Solche (und manche weitere) Unklarheiten zeigen auf, dass sich Giddens kaum Rechenschaft über die Bedeutung „ontologischer" Differenzierungen gibt, und dass sich seine Begrifflichkeit deshalb schnell in Widersprüche verrennt.

Gewisse Schwierigkeiten mit Giddens' Terminologie lassen sich mildern oder zumindest durchschauen, wenn zwei miteinander verknüpfte Probleme klarer unterschieden werden. Die Sozialwissenschaften haben es ebenso mit Personen und einzelnen Handlungen zu tun wie mit Kollektiven, Organisationen, Handlungskomplexen und regelmäßigen Handlungsweisen. Daraus ergibt sich das Problem der Zurechnung von Eigenschaften auf individuelle oder aber auf überindividuelle Entitäten. Dies ist nicht mit dem Problem zu verwechseln, dass Sachverhalte entweder als geistige, immaterielle und daher nicht direkt beobachtbare bestimmt werden, oder aber als materielle Phänomene, die sinnlich wahrnehmbar sind und sich zeitlich und räumlich unterscheiden lassen.

In seinen „Central Problems in Social Theory" (1979, S. 80) führt Giddens in Rückgriff auf das phänomenologische Konzept der Epoché (Ausklammerung) einen originellen und richtungsweisenden Vorschlag für den Umgang mit dem Problem des Verhältnisses von individuellen Handlungen und allgemeineren, oder regelmäßigeren Handlungsweisen, ein: "To examine the constitution of social systems as strategic conduct is to study the mode in which actors draw upon structural elements – rules and resources – in their social relations. 'Structure' here appears as actor's mobilisation of discursive and practical consciousness in social encounters. Institutional analysis, on the other hand, places an *epoché* upon strategic conduct, treating rules and resources as chronically reproduced features of social systems. It is quite essential to see that this is only a methodological bracketing: these are not two sides of a dualism, they express a duality, the duality of structure." Mit diesem methodologischen Kunstgriff kann Giddens nun davon ausgehen, dass sich Institutionen oder soziale Systeme durch individuelles Handeln

konkretisieren, ohne sich ein für alle mal für die Reduktion auf subjektive Handlungsorientierungen oder aber für die Existenz einer sozialen Welt sui generis festzulegen.[2]

Wegweisend an Giddens' Vorschlag ist, dass er eine Dichotomie in eine Dualität verwandelt. Statt von feststehenden Kategorien auszugehen, statt das Problem durch der Erfahrung vorausliegende Sachverhalte (transzendentale Apriori) lösen zu wollen, entscheidet er sich für einen kontextuellen Zugang. Es ist eine Frage des Forschungsinteresses, ob das Individuelle, Einmalige oder das Typische, Regelmäßige oder Allgemeine in Klammern gesetzt wird. Giddens hat damit im Prinzip ein einstmals ontologisches Probleme in ein epistemologisches transformiert. Die Frage „Wie existieren soziale Strukturen?" wird durch die Frage „Wie sollen soziale Strukturen repräsentiert werden?" ersetzt. Dadurch wird die Sachlage kontingent und lässt pragmatische, dem Fall angemessene, diskutable und begründbare Lösungen zu.

Theorie kommunikativen Handelns

Schütz' phänomenologische Handlungstheorie bildet auch die explizite Grundlage für Jürgen Habermas' Theorie kommunikativen Handelns (1981). Mit Schütz' Konzeption der Handlung übernimmt Habermas auch stillschweigend seine „Ontologie". Zugleich orientiert er sich allerdings auch explizit an Poppers 3-Welten-Theorie, um eine Typologie von Handlungen und Geltungsansprüchen entwickeln zu können. Poppers Konzeption der drei Welten ist nach Habermas' Ansicht mit einer Reihe von Schwächen behaftet und bedarf grundlegender Revision (vgl. 1981, S. 123f.). Für diese Revisionen ist nun ein weiterer Gedanke von Popper inspirierend. Dieser begreift nämlich die Welt als die Gesamtheit dessen, was der Fall ist. Und was der Fall ist, könne in Form von Aussagen festgestellt werden (vgl. Habermas 1981, S. 116). Habermas unterscheidet nun nicht ontologisch zwischen drei Welten, sondern anhand von Bereichen, auf die sich Aussagen beziehen können. Indem die Welt nur noch als die Welt, wie sie die handelnden Subjekte für sich interpretieren, begriffen wird, folgt Habermas Schütz (vgl. S. 123). Indem er die Weltbezüge nach Aussagen differenziert, geht er über Schütz und Popper hinaus und radikalisiert die Wende zur Sprache. Proble-

2 Giddens illustriert die beiden Varianten, die er vermeiden möchte durch den Hinweis auf Durkheim (soziale Realität sui generis; nur institutionelle Analyse) und Goffman (ausschließliche Analyse individuellen, „strategischen" Handelns).

matisch ist nun aber, dass er keine Terminologie für nonverbale Weltbezüge vorsieht. Hier müssen wir wohl auf Schütz' Analysen subjektiven Erfahrens zurückgreifen.

Jedenfalls kommt Habermas auf diesem Weg dazu, eine objektive Welt (Gesamtheit aller Entitäten, über die wahre Aussagen möglich sind), eine soziale Welt (Gesamtheit aller legitim oder normativ geregelten interpersonalen Beziehungen), sowie eine subjektive Welt (Gesamtheit der privilegiert zugänglichen Erlebnisse des Sprechers) zu unterscheiden (vgl. 1981, S. 149). Habermas' Differenzierung von Welten muss allerdings wirklich sorgfältig von den ontologischen oder quasi-ontologischen Welten bei Popper und Schütz unterschieden werden. Sie verhält sich nämlich komplementär zu jenen. Von Popper übernimmt Habermas eigentlich nur die formale Idee, aber von Schütz die konstruktivistische Perspektive. Seine Differenzierung ist am leichtesten zu verstehen, wenn man nicht Habermas' umständlichen Erläuterungen folgt, sondern sich in die allgemeine Situation einer Kommunikation versetzt. In dieser Situation lassen sich beispielsweise Sachverhalte diskutieren, die unabhängig von den Kommunizierenden existieren. Nur in Bezug auf diese „objektiven" Gegebenheiten macht die Frage der Wahrheit von Aussagen einen Sinn. Andere Sachverhalte beruhen auf Konventionen oder Normen, die die Kommunizierenden teilen oder eben nicht. Aussagen über diese Sachverhalte können nicht wahr oder falsch sein, sondern nur richtig oder falsch, im Sinne des Einverständnisses oder der Missbilligung durch ein Gegenüber. Schließlich können sich Aussagen auf das geistige und emotionale Innenleben einer Person beziehen. Da dieses jedoch anderen Personen nicht direkt zugänglich ist, lässt sich auch diesbezüglich nicht sinnvoll von Wahrheit sprechen, sondern allenfalls von Aufrichtigkeit oder (Selbst-) Täuschung. Habermas' Differenzierung impliziert zwar eine Variante des Leib-Seele-Dualismus und Formen der Intersubjektivität. Daraus lässt sich jedoch keine Existenz einer eigenständigen Welt sozialer Sinngehalte ableiten.

Theorie autopoietischer Systeme

Mein letzter Kandidat in der Reihe sozialwissenschaftlicher Grundlagentheoretiker vertritt nicht die Handlungstheorie, sondern das Konkurrenzprogramm. Wohl bei keinem anderen Autor findet sich eine derartige Konzentration auf das Soziale als eigenständige Realität wie bei Niklas Luhmann. Sein Ansatz lässt sich vielleicht am ehesten durch eine Analogie verstehen.

Weshalb ist es der Physik einst gelungen, sich als Königsdisziplin der Naturwissenschaften zu etablieren? Weil sie ihre Phänomene einer mathematischen Beschreibung unterziehen konnte, durch die sich gesetzmäßige Beziehungen hervorragend und flexibel handhaben lassen. Das Besondere und Innovative der Physik war, dass sie zugleich auf zwei sprachlichen Stufen gearbeitet hat. Sie hat einerseits mit Begriffen operiert, die sich auf sinnlich oder instrumentell beobachtbare Gegenstände beziehen, vor allem auf physikalische Dimensionen wie Zeit, Distanz, Masse, Energie etc. Andererseits ist es ihr gelungen, diese Begriffe stets mit Begriffen rein formaler Art zu verbinden, wie beispielsweise mit Zahlen, Gleichungen und mathematischen Operationen.

Luhmanns Systemtheorie kann als Versuch verstanden werden, für die Sozialwissenschaften eine sprachliche Ebene zu erschließen, in der nicht auf Entitäten rekurriert werden muss, die von der Alltagssprache vorgegeben sind (vgl. Pfeiffer 1998, S. 10). Die Begriffe System, Autopoiesis, Unterscheidung, Beobachtung, Kode, Programm, Funktion, Äquivalenz usw. sind rein formaler Natur, d. h. sie können sich, von der Alltagssprache aus gesehen, auf die unterschiedlichsten Dinge beziehen. Insofern liegt die Begrifflichkeit der Systemtheorie sozusagen quer zur Alltagssprache, an der sich auch die Begrifflichkeit der Handlungstheorie orientiert. Luhmann gelingt es, vorwiegend mit Begriffen zu arbeiten, die sich auf formale Eigenschaften von beliebigen Entitäten beziehen. Auf diese Weise erzeugt er den Anschein einer eigenständigen Realität, aber es handelt sich dabei eigentlich nur um eine ent-ontologisierte Redeweise: Es werden eben keine Aussagen über Existenzweisen, über das Sein der Dinge gemacht, sondern nur über die Art und Weise, wie sie anhand bestimmter Begriffe zu beobachten sind.

Luhmann tut eigentlich nichts anderes, als aufzuzeigen, wie uns die Welt erscheint, wenn wir sie in Begriffen der Systemtheorie beobachten bzw. beschreiben wollen. Wir könnten auf ganz andere Semantiken oder Repräsentationsweisen zurückgreifen, und das hätte seine Folgen. Wir können unter den uns bekannten terminologischen Varianten nach bestimmten Kriterien – z. B. Kohärenz, Differenzierungsgrad, Verständlichkeit, Eleganz, Tradition, Einfachheit usw. – auswählen, aber wir können keine Beschreibungsweise als die einzig Richtige ausgeben. Repräsentationsweisen sind einerseits vollkommen kontingent, haben aber andererseits immer ihren Preis. Insofern zieht Luhmann die philosophische Wende zur Sprache konsequent durch.

Obwohl oder gerade weil sich Luhmann ontologisierende Aussagen vom Leibe hält, findet sich in seiner Theorie sozialer Systeme ein funktionales Äquivalent für sie. Er unterscheidet (vgl. 1987, S. 16) verschiedene Arten von Systemen, nämlich Maschinen, Organismen, psychische Systeme und soziale Systeme. Diese Unterscheidung lässt sich aufgrund seines Interesses an sozialen Systemen verstehen. Sein Bezug auf Maschinen ist etwas unglücklich und geht wahrscheinlich auf Diskussion mit Systemtheoretikern aus dem natur- und ingenieurwissenschaftlichen Kontext zurück. Ich schlage vor, im Rahmen der Differenzierung von Systemen, statt der Maschinen, wie Luhmann es vorsieht, allgemeiner von allopoietischen Systemen, also von Systemen, die sich nicht selbst reproduzieren, zu sprechen. Als Nächstes lassen sich die Organismen ausscheiden, weil ihre Reproduktion nicht auf der Operation von Sinn beruht. Dies können nur die psychischen und sozialen Systeme. Aber nur letztere können Sinn als Kommunikation handhaben.

Leben, Bewusstsein, Kommunikation sind für Luhmann somit die Kriterien, die die Welt der Systeme intern in Bereiche differenzieren, für die unterschiedliche Beobachtungsweisen vorgesehen sind. Die Parallelität zu Körper, Geist und Sozialem sticht sofort ins Auge, auch wenn Luhmann (berechtigterweise!) innerhalb der physischen Welt zumindest eine weitere Differenzierung, nämlich diejenige zwischen lebender und toter Materie, ansetzt. Diese Differenz ist schon bei Luhmann von marginaler Bedeutung, und man kann sich fragen, weshalb sie in den Sozialwissenschaften kaum beachtet wird. Wie dem auch sei, wichtig an Luhmanns Differenzierungen von Systemen ist, dass er nicht behauptet, dass Kommunikation etwa auf andere Art existiere als Organismen. Seine Systeme sind zunächst Vehikel zur Kommunikation dessen, was existiert und nicht das Existierende selbst. Wenn sich freilich Beobachtungen selbst beobachten, dann bringen sich die Systeme selbst hervor, dann existieren eben autopoietische Systeme.

Die verschiedenen Arten von Systemen verhalten sich zueinander wie emergente Phänomene. Kommunikation setzt eine psychische, organische und anorganische Infrastruktur voraus, lässt sich als Phänomen jedoch nicht auf eine untere Ebene reduzieren. Somit lässt sich das Soziale nun bei Luhmann relativ genau bestimmen. Das Soziale wird von Luhmann ausschließlich durch die Form „soziales System“ angesprochen, und soziale Systeme bestehen aus nichts anderem denn Kommunikation. Sie sind eine Erscheinungsform von Sinn. Insofern besteht hier eine Ähnlichkeit zum Ansatz von Schütz, der das Soziale ebenfalls nur als Sinn thematisiert, allerdings weiter

gefasst als Intersubjektivität, die neben Kommunikation auch überhaupt vergleichbare Sinnstrukturen umfasst. Indem sich Luhmann auf Kommunikation konzentriert, weist er auch deutliche Affinitäten zu seinem Gegenspieler Habermas auf, der sich der Gesellschaft primär (aber nicht ausschließlich) durch eine Analyse von Sprechakten nähert. In Luhmanns Theorie kommt Kommunikation nur durch Kommunikation zustande. Sie stellt einen in sich abgeschlossenen Realitätsbereich, also eigentlich eine „Welt", dar. Mit dieser Konzeption siedelt sich Luhmann in der Nähe von Platon, Durkheim oder auch Popper an. Luhmann hat sich also einen erstaunlich konsistenten Weg erarbeitet, mit starken (auch starren!) Differenzierungen der Welt zu arbeiten, ohne die Fragen nach den Existenzweisen und nach dem Verhältnis von Materie und Sinn überhaupt aufwerfen zu müssen. Es reicht ihm, das eine als Voraussetzung des anderen zu betrachten (vgl. 1997, S. 44-59). Wie bei Giddens, wird das ontologische Problem in ein epistemologisch-semantisches transformiert, mit demselben Gewinn: Die Lösung ist eine Frage willkürlicher, aber diskutabler Entscheidungen und der Bereitschaft, die sich daraus ergebenden Konsequenzen zu tragen.

Rekapitulation und Ausblick

Fassen wir den Sinn der bisherigen Diskussion zusammen: Sie nimmt ihren Anfang bei der Einsicht von Werlen und Gren, dass die Frage des Verhältnisses verschiedener Realitätsbereiche, wie z. B. Sinn und Materie, für die Geographie und andere Sozialwissenschaften mindestens von grundlegender methodologischer, wenn nicht sogar von konstitutiver Bedeutung ist. Werlens Bezug auf die 3-Welten-Konzeption von Popper und sein Versuch, sie auf Schütz anzuwenden, bezweckt, die ontologischen Prämissen verschiedener sozialwissenschaftlicher Ansätze sichtbar zu machen, um sie zur Diskussion stellen zu können. Wozu? Tätigkeitsbezogene empirische Wissenschaften, also mindestens alle Sozialwissenschaften, sind darauf angewiesen, einen begründeten Umgang mit dem Verhältnis von geistigen und körperlichen Aspekten zu finden, wenn sie ihren Forschungsgegenstand, die bewusstseinsgeleiteten Aktivitäten, erklären wollen.

Der entscheidende Punkt an handlungstheoretischen Ansätzen ist nun, dass die Handlung als zentrale Untersuchungseinheit und sozusagen als „Atom" gesellschaftlicher Strukturen betrachtet wird (vgl. Werlen 1987, S. 3). Handlungen sind als Aktivitäten, mit denen ein Ziel verwirklicht werden soll, definiert (vgl. Schütz und Luckmann 1984, S. 11ff.). Sie sind folglich interpre-

tierte, also sinnvolle, Einheiten des Tuns. Deshalb haben sie immer an der subjektiven Welt teil. Die meisten der für die Sozialwissenschaften interessanten Handlungen weisen jedoch auch physische und soziale Aspekte auf. Im Handeln können Subjekte auf alle drei Welten Bezug nehmen und dadurch Beziehungen zwischen den drei Welten herstellen. Um also Handlungen wirklich als zentrale Untersuchungseinheiten verwenden zu können, müssen die Beziehungen zu den Welten, zwischen denen sie vermitteln, geklärt werden.

In diesem Zusammenhang möchte ich vorgreifen, und auf eine bisher kaum beachtete Konsequenz dieser Zugangsweise hinweisen. Häufig, ja meistens werden Begriffe wie „das Soziale“ oder „die Gesellschaft“ sowie „soziale-“ oder „gesellschaftliche Strukturen“ synonym verwendet. Wenn aber Tätigkeiten als Vermittler zwischen der sozialen Welt und anderen Welten begriffen werden, was in den diskutierten Ansätzen auf die eine oder andere Weise geschieht, dann muss zwischen Tätigkeiten und sozialer Welt unterschieden werden! Bei Luhmann ist dieses Problem so gelöst, dass er nur den Aspekt der Kommunikation von Tätigkeiten, nicht aber ihr psychisches, organisches oder anorganisches Substrat, der sozialen Welt zurechnet und dadurch weiterhin die Strukturen der sozialen Welt mit der Gesellschaft, der Gesamtheit aller aufeinander bezogenen Kommunikationen, gleichsetzen kann.

Will die Handlungstheorie weiterhin davon ausgehen, dass sie gesellschaftliche Prozesse durch die Analyse von Handlungen erklärt, dann erzwingt die Vermittlerrolle der Handlungen eine radikale Unterscheidung von sozialer Welt einerseits und Gesellschaft andererseits. Die Gesellschaft umfasst dann auch physische und subjektive Sachverhalte. Ein derartiges Gesellschaftsverständnis passt allerdings äußerst schlecht zur sozialwissenschaftlichen Tradition. Doch neuerdings mehren sich im Umkreis der „science and technology studies“ Autoren, die solche Sichtweisen vertreten. Die Kapitel 5, 6 und 7 werden sich mit Perspektiven befassen, die Gesellschaft nicht auf die Sphäre menschlicher Interaktion oder gar auf Kommunikation einschränken. Und es wird sich zeigen, dass genau darin besondere Chancen für die Zukunft der Geographie und der sozialwissenschaftlichen Umweltforschung liegen.

2.3 Für ontologischen Monismus und sprachpragmatischen Pluralismus

Offensichtlich führen methodologische Gründe die Theoretiker immer wieder dazu, sich Gedanken zum Verhältnis von Sinn, Materie und Sozialem zu machen. Sie kommen zu verwandten, aber deutlich verschiedenen Resultaten, die dennoch alle einigermaßen als Grundlage sozialwissenschaftlichen Arbeitens taugen. Wozu sich weitere Gedanken dazu machen? Ganz einfach deswegen, weil mehr als nur sozialwissenschaftliche Methodologie auf dem Spiel steht.

Eigentlich sollte dies schon allein dadurch einsichtig sein, dass die Sozialwissenschaften gegenüber der Gesellschaft als Reflexionsinstanz auftreten. Das Selbstverständnis der Menschen und ihr Verständnis ihres Zusammenlebens wird von sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen nicht unwesentlich affiziert. Wir Modernen leben in einer verwissenschaftlichten Welt: Ökonomie, Psychologie, Pädagogik, Geschichte, Ethnologie, Geographie vermitteln uns Bilder und Modelle, nach denen wir so vielfältige Dinge organisieren wie den Kampf um den Genuss des materiellen Wohlstandes, den Umgang zwischen den Geschlechtern und mit abweichendem Verhalten, die Tradierung unserer Weltsicht und gewisser Fähigkeiten, die politische Reproduktion des nationalen Selbstverständnisses sowie die kulturelle Identität von uns und den Anderen.

In allen dabei aktualisierten Vorstellungen kommt dem Verhältnis von Sinn und Materie und jenem von Individuum und Kollektiv eine zentrale Bedeutung zu. Die Bestimmung dieser Relationen betrifft direkt unser Selbstverständnis als „frei“ denkende Wesen. Zumindest in der modernen Gesellschaft besteht eine praktische (aber nicht logische!) Notwendigkeit, einen Bereich der Kausaldeterminiertheit von einem der Teleologie[3] (Zielbezogenheit und Freiheit) zu unterscheiden. Denn einerseits beruhen Naturwissenschaft und Technologie der Moderne auf der Ansicht, die Natur verhalte sich gemäß Kausalgesetzen. Andererseits beruht das Zusammenleben der Menschen auf der Vorstellung, die Individuen könnten im Prinzip auch immer anders handeln als sie es tatsächlich tun. Und dies ist die Voraussetzung

3 Teleologisch heißt in diesem Zusammenhang „auf ein (zukünftiges) Ziel gerichtet“ und meint ein Ziel, das sich die Handelnden selbst wählen können. Diese Vorstellung von Handlungsfreiheit lässt sich nicht mit der Vorstellung einer historischen Teleologie, bzw. einem Geschichtstelos vereinbaren, denn diese impliziert ein vorbestimmtes Ziel aller Entwicklungen und damit eine deterministische Konzeption menschlicher Aktivitäten.

dafür, Moral, Verantwortung, Schuld, Zurechnungsfähigkeit, ja sogar Mitteilungen und Diskussionen überhaupt als etwas Sinnvolles erachten zu können. Ohne eine Gleichzeitigkeit von zurechnungsfähigem Subjekt und deterministischer Natur könnte die moderne gesellschaftliche Ordnung nicht aufrechterhalten werden.

Die Klärung ontologischer Verhältnisse ist daher nicht nur als Grundlage von Erkenntnistheorien relevant, sondern auch für die differenzierte Konzeption möglicher gesellschaftlicher Akteure und folglich auch gesellschaftlicher Dynamiken im Allgemeinen. Kurz: Ontologische Konzepte geben Möglichkeiten der Beschreibung sozialer Verhältnisse, von Macht und von Herrschaft vor. Sie sind selbst ein zentraler Bestandteil der Reproduktion und des Wandels gesellschaftlicher Verhältnisse.

Descartes' Unterscheidung von res cogitans und res extensa bietet seit einigen Jahrhunderten die Grundlage für eine Konzeption eines autonomen menschlichen Geistes. Praktisch alle sozialwissenschaftlichen Ansätze operieren mit dieser Denkfigur, oder greifen auf analoge Ersatzkonstruktionen zurück. Zudem wird in der Regel die geistige Welt auf die eine oder andere Weise „verdoppelt" (oder geteilt), um so ein Sphäre des Sozialen vorzusehen. Jede Konzeption aber, die mit mehr als einer Welt arbeitet, sieht sich mit der Frage konfrontiert, wie denn diese Welten miteinander in Verbindung stehen sollen? Wer von wirkungsvollen Verbindungen ausgeht, sieht sich gezwungen, dafür eine auf irgendeine Weise zusammenhängende Welt vorzusehen. Die oben diskutierten Autoren sind dieser Frage eher ausgewichen, haben sie eher umschifft, als dass sie sie direkt angegangen wären.

Während sich Luhmann geschickt aus der Affäre zieht, indem er sich für ontologische Fragen unzuständig erklärt, klopft bei den Handlungstheoretikern die „ontologische" Frage stets an die Hintertüre. Zunächst scheint die Alternative nur darin zu bestehen, entweder von einer zusammenhängenden Welt (Monismus) oder von mehreren unabhängigen Welten (Dualismus und Pluralismus) auszugehen. In sozialwissenschaftlichen Werken bleibt in der Regel unklar, wie die verschiedenen Welten oder Seins-Bereiche zueinander stehen und welche Einflussmöglichkeiten zwischen ihnen bestehen sollen. Handelt es sich bei den Welten um kategoriale Unterscheidungen, etwa wie die Unterscheidung der schwarzen und weißen Schachfiguren, die zwar für sich eine schwarze und eine weiße Welt bilden, aber beide dennoch der Welt des Schachspieles angehören, und deren Bewohner sich gegenseitig schlagen

können? Oder handelt es sich um Welten, deren Bewohner nichts miteinander teilen und die füreinander unerreichbar sind?

Mit einer monistischen Variante laufen wir Gefahr, gerade diejenigen Differenzierungen einzubüßen, die für die praktische Bewältigung des Zusammenlebens notwendig erscheinen. Die von uns reflexiv, theoretisch oder wissenschaftlich verwendeten Beschreibungen wären demzufolge nicht mit denjenigen Beschreibungen zu vereinbaren, anhand derer wir zuvor schon das Zusammenleben organisieren. Hier droht nicht nur ein unbequemes Paradox (damit könnte man sich ja noch abfinden), sondern vielmehr müsste entweder die Natur zum Subjekt erklärt werden, oder dem Menschen wäre die Autonomie des Handelns abzusprechen. Ersteres würde in den Animismus führen, letzteres zur Aufgabe aller Konzepte von Verantwortung und Vernunft. Doch auf der Zurechenbarkeit von Handlungen zu Subjekten bauen die meisten gesellschaftlichen Institutionen auf. Varianten des Monismus scheinen daher für uns Spätmoderne zwar durchaus denkbar, aber letztlich aus praktischen Gründen unannehmbar zu sein.

Die bisherigen Versuche, das komplexe Leib-Seele-Problem zu ordnen oder sogar einer Lösung zuzuführen (vgl. z. B. Searle 1986, S. 12ff., oder Rorty 1987, S. 44ff.) haben viele Argumente hervorgebracht, die für einen dualistischen oder pluralistischen Zugang der Erkenntnis sprechen. Pluralistische Varianten stehen allerdings vor dem Problem, dass sie streng betrachtet keinerlei Beziehungen zwischen ihren Welten vorsehen dürfen, ja eigentlich überhaupt nichts zur Existenz anderer Welten sagen dürften. Denn jedes Erkennen setzt irgendeine Art von Verbindung voraus. Bestünde eine derartige Verbindung, hätten die beiden Welten einen Teil gemeinsamer Realität. Bestehen jedoch solche Beziehungen, dann verbinden sie die Welten zu einer Welt, so wie Kanäle verschiedene Meere zu einem Gewässer vereinen. „Welten“ bezeichnen dann nur noch Teilwelten bzw. Bereiche innerhalb der einen Welt mit durchgängiger Existenzweise. Damit wären wir aber wieder bei den Problemen des Monismus angelangt. Wie weiter?

Aufgrund der bisherigen Geschichte von Philosophie und Wissenschaft besteht kaum Hoffnung, diese Frage direkt empirisch klären zu können. Die Entscheidung zwischen Monismus und Pluralismus ist eine zwischen Prämissen. Auf dieser Ebene lässt sich begründet wählen, indem die Art der Einwände reflektiert wird. Gegen den Monismus sprechen praktische Gründe: Er passt nicht recht zu der Art und Weise wie wir Modernen uns unser Leben vorstellen und wie wir es organisieren. Gegen den Pluralismus

spricht allerdings seine konzeptuelle Unmöglichkeit. Ein ontologischer Pluralismus im strengen Sinn ist für uns Moderne nicht vorstellbar. Ihn zu postulieren heißt, Aussagen über etwas Unbeobachtbares aufzustellen, mithin einen Widerspruch zu begehen, denn der Zweck einer Weltkonzeption ist es gerade, die Beobachtbarkeit und Beschreibbarkeit der Welt zu garantieren. Nun könnte man sich immer noch auf den Standpunkt stellen, praktische Gründe würden schwerer wiegen als logische Unmöglichkeit. Das liefe allerdings auf eine „opportunistische" Geisteshaltung hinaus, die sich von Begründungen, Argumentation und Vernunft systematisch verabschiedet hat.

Soll sich aber der Verstand nicht der Bequemlichkeit beugen, dann bleibt ihm, so weit ich das beurteilen kann, nichts anderes übrig, als von einer zusammenhängenden Welt mit durchgehender Existenzweise auszugehen. Konsequenterweise müssen dann auch die in praktischer Hinsicht geforderten Differenzierungen als Bereiche der Realität angesehen werden, die zwar auf dieselbe Weise existieren, aber so unterschiedlich organisiert sind, dass sie eine eigene Beobachtungs- und Repräsentationsweise „verlangen".

Den Unterschieden zwischen verschiedenen Bereichen einer durchgängigen Realität soll durch verschiedene Zugangsweisen Rechnung getragen werden, etwa so, wie Physik und Chemie verschiedene phänomenale Ebenen derselben Ereignisse erschließen. Wir gehen heute davon aus, dass alles, was wir in der Sprache der Chemie beschreiben, im Prinzip auch in der Sprache der Physik, insbesondere der Nuklearphysik beschreibbar ist. Für viele Zwecke erweist sich jedoch die physikalische Betrachtung als zu aufwendig oder zu kompliziert, aber die chemische Repräsentation als hinreichend. Bestimmte chemische Vorgänge entwickeln eine Dynamik und Komplexität, die wiederum eine neue Sprache erforderlich machen. Nicht aus prinzipiellen, sondern aus praktischen Gründen wird zur Semantik der Biologie gegriffen und von Lebewesen und Aktivitäten, von Organen und Funktionen gesprochen. Im Prinzip ließen sich diese Phänomene auch molekularbiologisch oder biochemisch beschreiben, aber für viele Fragen wäre das einfach zu umständlich. Mit dem Leben kommen keine neuen „Bausteine" in die Existenz, wohl aber neue Weisen, die alten Bausteine zu organisieren.

Hier stellt sich das Problem einer emergenten Realität. Michael Polanyi (1985, S.37) erläutert den Sachverhalt mit einem eleganten Beispiel: „Das Spielen einer Partie Schach ist eine Entität, die von Prinzipien geleitet wird, die auf der Befolgung der Regeln des Schachspiels beruhen; dennoch können die Prinzipien, denen eine einzelne Partie folgt, nicht aus den Regeln des

Schachspiels abgeleitet werden.“ Die Partie Schach verhält sich zu den Regeln des Schachspiels wie eine emergente Entität. Sie beruht auf den Regeln, aber lässt sich nicht auf diese zurückführen. Gerade dass dies nicht möglich ist, macht den Sinn und Reiz jedes Spiels aus! Um eine Schachpartie zu erklären, muss auf weitere Bedingungen und beispielsweise auf die Semantiken von Strategie, Taktik, Psychologie und Tradition zurückgegriffen werden. Die Begriffe, in denen die konstitutiven Eigenschaften des Spiels, also das Brett, die Figuren, die Züge und die Bedingungen für den Beginn und das Ende einer Partie, formuliert werden, sind zwar notwendig, aber nicht hinreichend, um den Verlauf einer Partie zu erklären. In ähnlicher Weise können nun zunächst Turniere und Meisterschaften und schließlich die Schach-Berichterstattung als weitere emergente Ebenen betrachtet werden. Von Ebene zu Ebene wandelt sich die Semantik. Es wird auf neue Entitäten, z. B. Eröffnungsvarianten oder typische Spielverläufe, Bezug genommen, und andere Bezüge werden möglicherweise fallengelassen.

Vergleiche hinken: Die Ähnlichkeiten zwischen den Emergenzbeziehungen zwischen Physik und Chemie sowie zwischen Spiel und Partie hören dort auf, wo zur Erläuterung der Partie auf eine Realität außerhalb des Spiels, also auf Rahmenbedingungen des Spiels Bezug genommen werden muss. Dies ist im Falle der Physik nicht möglich. Was chemisch beschrieben wird, besteht ausschließlich aus physikalischen Vorgängen und ließe sich im Prinzip auf diese zurückführen. Dasselbe scheint beim Übergang von lebloser Materie zu Organismen der Fall zu sein. Auch hier kommen keine Existenzweisen hinzu, die jenseits der Physik liegen würden. Vielmehr tritt die Materie in einer Organisationsform auf, die sich der Reduktion auf grundlegendere Ebenen bisher weitgehend entzogen hat. Wenn die Beschreibungsweisen der Welt als Ganzes betrachtet werden, dann können emergente Phänomene immer nur eine Ordnung einer tieferen Ebene „zusammenfassen“, etwa so, wie bestimmte Anordnungen von Backsteinen sinnvollerweise – aber nicht notwendigerweise! – als Haufen, als Haus oder als Backsteinlager beschrieben werden. Für Häuser und Lager sind freilich die Ordnungsprinzipien allgemein bekannt, da diese Anordnungen schon absichtlich hervorgebracht wurden. Mit dem Leben und dem Bewusstsein verhält es sich gerade umgekehrt, und das erschwert zwar die Sache beträchtlich, spricht aber nicht gegen diese Interpretation.

Auf der Ebene der Lebewesen und damit zugleich auf der Ebene ihrer Aktivitäten treffen sich die Sprachen der Kausaldeterminiertheit (Mechanik,

chemische Reaktionen etc.), der funktionalen Beziehungen (Interdependenz von Organen) und der Teleologie (Zielbezogenheit aller Lebensvorgänge, Kognition, Interpretation). Und damit schließt sich auch wieder der Kreis zum Ausgangsproblem, nämlich dem Verhältnis von Geist und Materie. Analog zum Verhältnis von Physik, Chemie und Biologie lässt sich auch Sinn als emergentes Phänomen verstehen, nämlich als „Meta-Struktur" neuronaler Prozesse. Selbst wenn diese Prozesse im Einzelnen als kausaldeterminierte beschrieben werden, bleibt die Möglichkeit bestehen, das emergente Phänomen Sinn als teleologisches zu beschreiben.

Konzepte von Selbstorganisation, insbesondere jenes der Autopoiesis, versuchen, teleologische mit kausaldeterministischen Phänomenen zu versöhnen. Die simpelste Variante ist der Regelkreis, der einem „Eigenwert" zusteuert, wie wir es vom Thermostaten her kennen. Nach demselben Prinzip, nur komplizierter, ist die automatische Verwaltung elektronischer Datenträger organisiert. Man kann durchaus schon von der Datenselbstverwaltung eines Personal Computers sprechen, wenngleich dieses Selbst mit einem menschlichen Selbst erst geringe Ähnlichkeiten aufweist. Aber immerhin, auch Sinn organisiert sich selbst. Erlebnisse werden vor dem Hintergrund vergangener Erfahrungen interpretiert und dadurch zu neuen Erfahrungen (womit die vorangegangenen Erfahrungen ebenfalls in alte Erfahrungen uminterpretiert werden). Obwohl wir Interpretationsvorgänge als „freie" Prozesse betrachten, sind uns auch deterministische Einflüsse nicht unbekannt: Müdigkeit, Drogen, Medikamente und mechanische Einflüsse auf das Hirn verändern unsere Fähigkeiten des Wahrnehmens, Denkens, Erinnerns und Fühlens.

Zwei Überlegungen sollen im Folgenden erstens zeigen, dass sich für einen Beobachter innerhalb eines deterministischen Kontextes leicht Unbestimmtheit und damit eine Form von Indetermination ergeben kann. Zweitens soll gezeigt werden, dass, selbst wenn Sinn oder Bedeutung als eine neuronale Struktur begriffen wird, keine Möglichkeiten bestehen, eine eindeutige und stabile Zuordnungsrelation oder Repräsentationsrelation zwischen Bedeutung und neuronalen Strukturen anzunehmen. Genau eine derartige Relation wäre jedoch eine notwendige Voraussetzung, um generell die Beschreibung von Sinn auf diejenige von Materie reduzieren zu können.

Man stelle sich zunächst eine Maschine vor, die automatisch Daten speichert. Sie lege die Daten nicht einfach fortlaufend ab, weil dies den Zugriff auf die Daten erschwere, sondern befolge dabei eine Ordnung. Die Daten werden nach Arten klassiert und nur innerhalb der Klassen in zeitlicher

Folge abgelegt. Bald weisen die Datenklassen sehr unterschiedliche Datenmengen auf; die Regale im Datensupermarkt sind unterschiedlich voll.

Für einen Außenstehenden Beobachter sei die Ordnungsweise der Datenverwaltung bekannt, aber der Füllgrad der Regale nicht ersichtlich. Dieser Beobachter ist im Prinzip in der Lage, die Ablage der Daten anzugeben. Weil er die Arbeitsweise der Verwaltung kennt, kann er für die erste Sequenz von Daten problemlos die Klassierung und die zeitliche Position innerhalb der Klasse erschließen. Um dies auch für die zweite oder irgendeine weitere Sequenz leisten zu können, muss ihm die Datenmenge pro Klasse bzw. der „Füllgrad der Regale“ bekannt sein. Er könnte dies allenfalls aufgrund der Kenntnis aller zuvor eingegangener Daten rekonstruieren. Doch gerade davon soll der Automatismus ja entlasten. Und nur falls die gesamte Geschichte der Datenablage detailliert bekannt wäre, könnte ein Beobachter auch rückblickend die Lokalisation irgendeiner Datenreihe erschließen. Fehlt diese „Buchhaltung“ im Archiv, dann erzeugt die Maschine für den Beobachter zwar Ordnung, aber zugleich auch Unbestimmtheit, und dies sogar notwendigerweise, denn es handelt sich immer noch um einen vollkommen deterministischen Prozess.

Einfache Kartenspiele, z. B. Schwarzer Peter, können dieses Verhältnis von Determiniertheit und Indeterminiertheit illustrieren. Wären die Karten des Gegenübers bekannt, und würden sich alle Spieler gleichermaßen „rational“ (einfallslos, ohne Bluff, ohne Konzentrationsschwäche etc.) verhalten, ließe sich der Spielverlauf aus der Anfangssituation ableiten. Der Witz der Kartenspiele liegt also darin, durch Informationsmangel innerhalb eines eigentlich deterministischen Zusammenhanges – die Spielregeln führen ja keinen Zufall ein! – eine Sphäre der Unbestimmtheit zu erzeugen, die dann die Spieler durch ihre Strategien und Taktiken so lange zu vernichten versuchen, bis wieder ein vollkommen determinierter Zustand erreicht wird. Genau dann ist die Partie entschieden. Der Reiz des Schachspieles dürfte unter anderem darin liegen, derart komplexe Möglichkeiten zuzulassen, dass sie auch von den hellsten Köpfen nicht vollständig und detailliert „verwaltet“ werden können.

Selbst die Annahme, ein vollkommen determiniertes „Universum“ zu beobachten, erlaubt es dem Beobachter, mit Unbestimmtheit (Zufall, Freiheitsgraden, Strategie etc.) zu operieren, vorausgesetzt, ihm seien nicht schon alle Strukturen bzw. Eigenschaften des Universums bekannt. Letzteres haben wir Menschen und Wissenschaftler kaum zu befürchten. Somit steht die Mög-

lichkeit offen, zwischen Materie und Sinn (bzw. Bedeutungen) eine unbestimmte Beziehung zu postulieren, selbst wenn Sinn als vollkommen kausaldeterminiertes Phänomen begriffen würde!

Die Neurowissenschaften sind im Prinzip in der Lage, Materie und Sinn zusammenzuführen: Eine Empfindung „grün“ lässt sich neurologisch von den Rezeptoren im Auge über Nervenbahnen ins Hirn weiterverfolgen. Zumindest eine Reihe von Aspekten von „grün“ sind neurologisch eindeutig beschreibbar. Angenommen, es sei der Naturwissenschaft gelungen, den Kernbestand der Bedeutung von „grün“ physikalisch, biochemisch und physiologisch zu beschreiben. Wurde nun Sinn auf Materie reduziert? Ja und nein.

Sobald nämlich gefragt wird, was „grün“ bedeutet, wird die Aufmerksamkeit auf die Aura der Assoziationen verlagert. „Grün“ ist nicht nur die Farbe der Vegetation, sondern auch das Symbol der Hoffnung, ein Zeichen von Unreife und zugleich die entsprechende Metapher. Es ist auch die Farbe des Islams, militärischer Uniformen und vieler Straßenschilder. Wir können uns jederzeit dazu entscheiden, „grün“ weitere Bedeutungen zu verleihen und „grün“ mag uns an Erlebnisse erinnern. Das heißt, das Bedeutungsspektrum von „grün“ ist individuell verschieden und es kann beliebig und endlos erweitert werden. Bedeutungen sind nicht als vollkommen isolierte Entitäten zugänglich, sondern vielmehr als „Knoten“ in einem „Netz“ von Assoziationen. Darüber hinaus verändert sich dieses Netzwerk laufend, und obwohl sich viele Bedeutungen für die Handelnden durch den Verlauf ihrer Erfahrungen quasi passiv „ergeben“, machen sie doch häufig von der Möglichkeit Gebrauch, Bedeutungen konventionell festzulegen (wobei sich notwendigerweise immer weitere unkontrollierbare Assoziationen „ergeben“). Sinn besitzt nicht nur eine relationale, sondern geradezu eine holographische Struktur. Indem sich alles mit allem durch Assoziationsketten verbinden lässt, eröffnet jede „Bedeutung“ gleichsam den Zugang zu einem nicht begrenzbaren und dynamischen Universum. Die Möglichkeit, konventionell Bedeutungen festzulegen und beliebige Differenzierungen und Dimensionen einzuführen, bedeutet, dass Sinn eine selbstgenerative oder autopoietische Struktur aufweist.

Die strukturellen und dynamischen Möglichkeiten scheinen auf der Ebene des Sinns unendlich zu sein. Umgekehrt sind die Möglichkeiten eines Körpers stets begrenzt, und damit auch die Möglichkeiten seiner neuronalen Zustände. Weil einerseits Kommunikation körperliche Zustände (z. B. Puls,

Schweißausbrüche) beeinflussen kann, und andererseits körperliche Einflüsse (Drogen, Medikamente, Müdigkeit) die Verarbeitung von Sinn ebenfalls stark beeinflussen können, kann Sinn eine Existenz als neuronale Struktur zugestanden werden. Es scheint allerdings nicht möglich zu sein, die oben charakterisierte Struktur von Sinn durch eine eindeutige Relation auf materielle Strukturen zu reduzieren. Materie kann Sinn nicht standardisiert repräsentieren. Daher besteht letztlich keine Möglichkeit, die Sprache der Bedeutungen durch die Sprache der Naturwissenschaften vollkommen zu ersetzen. Dasselbe neuronale Muster kann für verschiedene Bedeutungen stehen, und die Sphäre der Bedeutungen ist relativ autonom gegenüber materiellen Strukturen. (Die Struktur der Lagerungsmöglichkeiten eines Archivs ist relativ autonom gegenüber den gelagerten Inhalten und umgekehrt.)

Beobachten ist eine Operationsweise, die nicht unbedingt auf der Ebene des Sinns angesiedelt werden muss. Organismen, einzelne Zellen, ja selbst Maschinen sind in der Lage, Sachverhalte zu unterscheiden. Inwiefern die Sinnesorgane schon mit Sinn operieren, ob Gefühle, Emotionen schon Sinn sind, ist eine Frage, die umfangreiche Begriffsklärungen voraussetzt. Jedenfalls sind alle Beobachtungen im Medium der Sprache auf der Ebene des Sinns angesiedelt. Aus der „Binnenperspektive“ des Sinns, wird diese Ebene vorzugsweise als nicht-deterministisch beschrieben. Sinn erlaubt kontingente Beziehungen, gibt der Willkür und dem Zufall Raum, strotzt vor Rückbezüglichkeiten, generiert sich selbst, „lebt“. Materie erscheint somit als kausaldeterministischer Zusammenhang. Damit ist nicht impliziert, dass es immer möglich sein muss, die Zusammenhänge auch beschreiben zu können. Vielmehr sind verschiedenste Situationen denkbar, die dem Beobachter unbestimmt erscheinen müssen, wie z. B. Spiele oder alle Phänomene, die die Wissenschaft durch Wahrscheinlichkeitsrechnungen erschließt.

Wenn es aber möglich ist, Sinn eine materielle, kausaldeterministische Existenzweise zuzusprechen und ihn zugleich in einer nicht-deterministischen Semantik zu beschreiben, dann kann das, was Descartes als ontologische Differenz betrachtete, auch als epistemologisches bzw. semantisch-pragmatisches Problem behandelt werden. Es ist nicht nötig, Aussagen über die Existenzweise der Welt aufzustellen, denn es reicht, von der Annahme auszugehen, dass zwischen den Phänomenen in der Welt eine Verbindung besteht und daher auch eine durchgängige Existenzweise. Welcher Art diese Existenzweise ist, muss nicht angegeben werden. Es empfiehlt sich sogar, dies zu vermeiden, denn es fehlen die Gründe, um eine Beschreibungsweise

als privilegiert, oder sogar als „einzig richtig“ ausweisen zu können. Deshalb ist von verschieden organisierten Bereichen in der Welt auszugehen, und für sie sind verschiedene Repräsentationsweisen vorzusehen.

In Giddens’ Strukturationstheorie lässt sich ein gesellschaftlicher Sachverhalt entweder als strategisches Tun der Individuen oder als soziale bzw. institutionelle Struktur beschreiben, nur nicht im selben Atemzug. Ein analoges Verhältnis besteht zwischen den Sprachen der Physik und der Chemie. Von Luhmanns Systemtheorie lässt sich schließlich lernen, dass sich in der Welt Bereiche differenzieren lassen, ohne zu ontologischen Aussagen im strengen Sinn gezwungen zu sein. Diese Möglichkeiten sollten genutzt werden, und für Sinn und Materie sollten verschiedene Repräsentationsweisen vorgesehen werden. Eine Repräsentationsweise umfasst dabei mehr als nur eine Semantik. Zur Repräsentation von Sinn und Materie werden auch unterschiedliche Konzeptionen der Wirksamkeit sowie Strategien der Erklärung von Ereignissen bemüht.

Da sich die Wahl der Repräsentationsweise auf die Organisationsweise eines Phänomenbereiches bezieht, ist es denkbar, dass sich keine scharfen Abgrenzungen vornehmen lassen, und dass daher von mehr oder weniger breiten „Grenzsäumen“ auszugehen ist. In der Tat bereitet es keine Mühe, solche Grenzphänomene, wo sich zwei Repräsentationsweisen um die Zuständigkeit streiten, zu finden. Bei welcher Art selbstreproduzierender Strukturen beginnt und endet das Leben?[4] Sind Sinneseindrücke nun materielle oder sinnhafte Phänomene, sind sie determiniert oder weisen sie Freiheitsgrade auf? Welche „Sprache“ ist der Nanotechnologie angemessen, Physik, Chemie oder Biologie?

Kommunikation übersetzt Sinn in Materie (Laute, Schriftzeichen, Gesten) und Materie in Sinn. Schütz hatte das schon klar gesehen und die Verbindung zwischen dem individuellen Bewusstsein und der Gesellschaft anhand solcher Grenzüberschreitungen bei Anzeichen, Merkzeichen, Zeichen und Symbol – die „kleinen Transzendenzen der Lebenswelt“ – zu systematisieren versucht (vgl. Schütz 1971c). Worin liegt nun der Unterschied der Belastung eines Körpers mit Worten (Schall), Schriftzeichen (Licht) oder mit chemi-

4 Es geht dabei nicht nur um die Grenze zwischen Aminosäuren und Einzellern, sondern beispielsweise auch um die Gaia-Hypothese, um künstliche Intelligenz oder um die Definition des Todes. Schließlich lassen sich Spielregeln für die Kreation und die Vernichtung von Steinen auf Schachbrettern aufstellen, die zu einem endlosen Prozess sich vermehrender und stets neuer Formen führen. Das Spiel wurde „Leben“ genannt, aber ist es Leben?

schen Substanzen? Während wir für gewöhnlich die ersten beiden Fälle als relativ willkürliche Interpretationsweisen bzw. als Koordination von Sinn thematisieren, neigen wir dazu, letzteren Fall als kausaldeterministisches Einwirken aufzufassen. Denken wir an Gifte, so scheint dies sehr plausibel zu sein. Denken wir jedoch an Aromen, z. B. Parfums, so kommen wir doch wieder in die Nähe der Kommunikation. Schütz hat also erkannt, dass die Grenzüberschreitungen der quasi-ontologischen Sphären für das menschliche Zusammenleben konstitutiv sind. Der Grenzen werden wir uns jedoch jeweils nur dort bewusst, wo wir uns nicht mehr auf allgemein gebräuchliche Kodes der Strukturierung des Mediums verlassen können. Dann werden Worte zu Geräuschen, und Schriftzeichen werden zu visuellen Mustern. Konsequenterweise hat sich Schütz auf das Problem der Kodierung bzw. der Verwendung von Zeichen eingelassen.

Weder prinzipielle Gründe noch transzendentale Apriori, sondern nur pragmatische Gründe oder Gründe der Erfahrung und der Zweckmäßigkeit entscheiden darüber, ob Strukturen der Welt in der einen oder der anderen Semantik beschrieben werden. Ein ontologisches Problem, das zu metaphysischen Argumentationen verleitet, würde in eine sprachpragmatische Frage überführt, die mit empirischen Argumenten, ja sogar auf der Basis von Konventionen, verhandelt werden kann. Ich möchte nicht behaupten, die Wende zur Sprache und zu ihrer Pragmatik hätte diese Entwicklung erzwungen. Vielmehr wurde eine Position gewonnen, die diesem philosophischen Kontext entspricht, und auf der sich eine sprachpragmatische Handlungstheorie aufbauen lässt. Zunächst steht aber noch die Bestimmung der „sozialen Welt“ aus.

2.4 Wo bleibt die soziale Welt?

Während die oben diskutierten Autoren die Unterscheidung von physischer und subjektiver Welt mit zwar unterschiedlichen Worten dennoch auf durchaus vergleichbare Weise vornehmen, sind ihre Bestimmungen der „sozialen Welt“ nicht nur unterschiedlich, sondern teilweise auch nicht sehr eindeutig. Obwohl Werlen in Bezug auf Schütz von sozialer Welt spricht und diese Redeweise durch den Titel Schütz’ ersten Buches – „Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt“ – gedeckt zu sein scheint, bleibt es doch fraglich, ob bei Schütz Intersubjektivität und soziale Welt einfach gleichgesetzt werden dürfen.

In seinem Aufsatz „Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns“ (1971a) erläutert Schütz die Strukturen der „Sozialwelt“ als Strukturen der individuellen Erfahrung von der zeitlich, räumlich und nach Bedeutungen differenzierten Koexistenz von Menschen. Die soziale Welt ist bei Schütz der Lebenskontext, der teilweise durch andere Handelnde gestaltet und durch sie schon vor-interpretiert wurde. Deshalb liegt der sozialen Welt schon eine sinnhafte Ordnung zugrunde, die das in sie hineingeborene Individuum für sich erschließen kann und zu deren Wandel es beitragen kann. Die soziale Welt, in die der Mensch hineingeboren wird, umfasst bei Schütz auch physische Elemente wie Werkzeuge, Spielsachen und Zeichensysteme (Laute, Schrift etc.) (vgl. Schütz 1972b, S. 206ff.). Aufgrund solcher und ähnlicher Ausführungen bei Schütz halte ich es für sinnvoll, seine Begriffe der sozialen Welt und der Intersubjektivität sorgfältig zu unterscheiden. Wobei Intersubjektivität in etwa die Rolle spielt, die Popper seiner Welt 3, den objektiven Ideen zugesprochen hat. Schütz spricht im Übrigen, Max Webers „unglücklicher Terminologie“[5] (1972b, S. 204) folgend, ebenfalls von objektivem Sinn und kommt Poppers Auffassung in diesem Punkt relativ nahe. Er lässt jedoch keinen Zweifel daran, dass er dem objektiven Sinn, im Gegensatz zum subjektiven und intersubjektiven Sinn, keine eigenständige Existenz außerhalb des Beobachters zubilligt. Objektiver Sinn ist immer eine Interpretation von Interpretationen, eine Abstraktion von Sinnstrukturen, eine Konstruktion zweiten Grades.

Im Lichte dieser Deutung scheint Schütz an einer mehrstufigen Konstellation festzuhalten. Zunächst wird zwischen einer physischen Welt (Materie) und vielen subjektiven Welten (Sinn) unterschieden. Innerhalb der Welt des Sinns lassen sich die individuellen (subjektiven) von den gemeinsamen (intersubjektiven) Wissenselementen unterscheiden. Schließlich lassen sich von den intersubjektiven Wissenselementen noch allgemeinere, „objektive“ Strukturen – nicht ableiten! –, sondern begrifflich abstrahieren. Es ist Wissen, es sind Bedeutungsstrukturen, die allgemein anerkannt werden und deshalb dem Subjekt quasi als „objektiv“ vorgegeben erscheinen, wie die Grammatik einer Sprache beispielsweise oder andere Verhaltensregeln. Die intersubjektiven Wissenselemente sind für die Ordnung des Zusammenlebens zwar nicht von ausschließlicher, aber doch von herausragender Bedeutung. Folgt man im Wesentlichen dem Weg, den Schütz der Handlungstheorie

5 Die Unglücklichkeit der Terminologie zeigt sich beispielsweise daran, dass einzig der subjektive Sinn für einen Beobachter objektive Existenz haben kann.

gewiesen hat, dann scheint es zweckmäßig zu sein, den Begriff des Sozialen nur noch in einem vagen Sinn und als Kürzel zu verwenden. Eine präzise Definition einer sozialen Welt ist nicht nur unnötig und verwirrend, sondern auch gar nicht zu erreichen.

Davon unberührt bleibt freilich die Terminologie für koordiniertes oder zusammenhängendes Handeln. Es ist natürlich weiterhin sinnvoll, eine Serie von Spielen ein „Turnier“ oder eine „Meisterschaft“ zu nennen, oder eine Ansammlung mehr oder weniger polemisch argumentierender Personen einen „Rat“ zu nennen. Wichtig ist hingegen, nicht zu vergessen, dass eine Meisterschaft und ein Rat nur objektive Sinngehalte für einen Beobachter darstellen. Sie existieren nicht als „Gegenstände“, ihnen kann letztlich keine externe und objektive Einheit zugesprochen werden. Dies ganz im Gegensatz zu den Vorstellungen von Turnier, Meisterschaft oder Rat, die jeweils das Handeln der beobachteten Individuen anleiten. Diese Vorstellungen sind nicht nur Gegenstände mit derselben Widerständigkeit wie materielle Körper, auch wenn sie sich nicht sinnlich beobachten lassen, sondern sie sind darüber hinaus auch konstitutiv für diejenigen Gebilde, die die Beobachter als Turnier, Meisterschaft oder Rat identifizieren mögen – oder auch als etwas anderes. Daran zeigt sich: Selbst wenn das Konzept einer sozialen Welt sui generis so radikal wie möglich verabschiedet wird, muss kein Jota der Fähigkeit, das Zusammenleben der Menschen zu beschreiben, eingebüßt werden!

Wurde nun die Dreiteilung der Welt aufgegeben oder nicht? In ontologischer Hinsicht kann ein Monismus vertreten werden. Aus pragmatischen Gründen ist jedoch an einem epistemologischen oder semantischen Pluralismus festzuhalten. Dieser dient den Beobachtern des Zusammenlebens dazu, in der Welt der durchgängigen Existenzweise unterschiedlich organisierte Bereiche zu unterscheiden. Für die Sozialwissenschaften steht die Unterscheidung von Sinn und Materie im Vordergrund. Für die Biologie dürfte hingegen die Grenze des Lebens, oder der Autopoiesis, um mit Maturana und Varela (1987) zu sprechen, von primärem Interesse sein. Weitere Differenzierungsweisen sind nicht auszuschließen. Innerhalb der materiell existierenden Welt und innerhalb des sinnhaft organisierten Bereichs, wird wiederum aus pragmatischen Gründen bzw. zu heuristischen Zwecken zu weiteren terminologischen oder konzeptuellen Differenzierungen gegriffen. Hierbei geht es jedoch nicht länger um die Organisationsweise der Phänomene, sondern einerseits um aggregierte Merkmale (intersubjektiver Sinn) oder um

Abstraktionen (objektiver Sinn). Da es sich bei beiden um Formen der Verallgemeinerung handelt, kommt es leicht zu Verwechslungen. Auch auf dieser Ebene lassen sich weitere Semantiken keineswegs ausschließen. Aus der zunächst so überzeugend und bestimmt erscheinenden Konzeption von drei Welten ist ein semantischer Pluralismus auf mehreren Ebenen geworden. Er ist darüber hinaus relativ unbestimmt, d. h. die Verwendung von Begriffen und Konzepten erscheint als kontingent und daher diskutabel. Einige Aspekte der Wahl lassen sich mit empirischen Argumenten begründen, weil sie von Umständen abhängen, die nicht dem Beobachter zuzurechnen sind. Andere Aspekte liegen im Bereich der Willkür des Beobachters und sind deshalb nur Überlegungen zur Zweckmäßigkeit zugänglich. Ontologische Argumentationen oder Überlegungen zu Sachverhalten, die jenseits unserer Erfahrungsmöglichkeiten liegen – also Metaphysik und Transzendentalphilosophie[6] – haben sich hingegen als obsolet erwiesen.

Wie verhält sich dieser Vorschlag nun zu den Konzeptionen der oben diskutierten Theoretikern? Giddens' Terminologie kommt meinem Vorschlag relativ nahe. Sein Begriff der „epoché" verweist nicht nur auf die Phänomenologie, sie findet sich auch schon (allerdings nicht unter dieser Bezeichnung) als wichtiges Element in Schütz' Methodologie: „Jedes soziale Phänomen kann man unter dem Bezugsschema der sozialen Beziehung oder der sozialen Gruppe untersuchen (oder, wie wir hinzufügen können, sozialen Institutionen), mit der gleichen Rechtfertigung aber auch unter dem Schema der sozialen Handlungen oder der sozialen Personen" (Schütz 1972a, S. 8). Dies entspricht für Schütz der Unterscheidung eines objektiven und subjektiven Interpretationsschemas des Beobachters, je nachdem, ob er sich auf den individuellen Sinn der Handelnden oder auf einen allgemein akzeptierten und von der einzelnen Situation abstrahierten Sinn von Handlungsweisen bzw. von sozialen Strukturen bezieht.

Werlens Revision von Giddens' methodologischem Vorschlag folgt übrigens in diesem Punkt implizit Schütz' Linie. Für Werlen erlauben es forschungsökonomische Gründe, unter bestimmten Voraussetzungen, die subjektiven

6 Hier beziehe ich mich auf die klassische Transzendentalphilosophie, die mit Kant nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, die jenseits der erfahrbaren Welt liegen gefragt hat. Die zeitgenössische Transzendentalphilosophie, z. B. bei Apel, fragt hingegen nach den empirischen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis. Im zweiten Fall wird nur die gegenwärtige Situation transzendiert, nicht aber der Bereich des überhaupt Erfahrbaren.

Sinngebungen und ihre Varianz in Klammern zu setzen. „Unter Beibehaltung der gleichen Grundannahmen in Bezug auf die soziale Wirklichkeit konzentriert man sich auf einen besonderen Aspekt derselben, ohne die übrigen zu bestreiten“ (Werlen 1995, S. 72). Weder Schütz, noch Giddens oder Werlen unterscheiden aber hinreichend zwischen den „Strukturen“ im Sinn der handlungsleitenden, mehr oder weniger intersubjektiven Wissenselemente der beobachteten Individuen auf der einen, und den „Strukturen“ im Sinne des von den Regelmäßigkeiten des Handelns abstrahierten objektiven Sinnes. Kurzum, hier gilt es das Problem von Handlung und Struktur scharf von dem der subjektiven und objektiven Perspektive zu trennen. Denn es ist ebenso denkbar, einen objektiven Sinn individuellen Handelns zu beschreiben (z. B. Spieltheoretische Erklärungen), wie die subjektiven Sinnsetzungen „hinter“ Konglomeraten von Handlungen zu rekonstruieren (z. B. Verständnisse einer Organisation in den Augen einzelner Mitglieder). Allerdings arbeiten die entsprechenden Beobachter jeweils mit unterschiedlichen Arten von Einklammerungen.

Habermas verwendet zwar den Begriff „soziale Welt“, weist ihm in seiner Terminologie jedoch eine Position zu, die nicht dem Sinn der sozialen Welt in Werlens Rekonstruktion von Schütz entspricht. Für diese Funktion ist in Habermas’ Werk der Begriff der Intersubjektivität reserviert. Um seiner Terminologie gerecht zu werden, darf nicht vergessen werden, dass er sie – leider mehr implizit als explizit – von der Standard-Situation des sprechenden Subjektes aus entwickelt. Intersubjektivität tritt als eine nicht weiter thematisierte Voraussetzung auf. Habermas schiebt sozusagen Schütz zwischen sich und Weber. Während Weber noch keine Analysen der Konstitution von Sinn kannte, setzt sie Habermas stillschweigend voraus, um auf dieser Grundlage eine Differenzierung des Sprechhandelns – nicht aber jeglichen Handelns – zu erarbeiten (vgl. 1981, Band 2, S. 182-228).

Habermas’ innovativer Beitrag beruht darauf, zu erkennen, dass Schütz keine Analyse der sprachlichen Konstitution von Sinn angeboten hatte, sondern nur eine auf der Ebene des Bewusstseins. Schütz versuchte die Gesellschaft als Koexistenz psychischer Systeme zu konzipieren, während Luhmann und Habermas zwar nicht die Bedeutung der psychischen Systeme für die Konstitution von Sinn in Abrede stellen, aber gegenüber Schütz für die Zwecke der Sozialwissenschaften der Ebene der Kommunikation den Vorrang einräumen. Denn wenn Sinn in sprachlicher Form auftritt, dann lässt sich diese Form nicht aus der Struktur psychischer Operationen ableiten bzw. nicht auf

diese reduzieren. Propositionaler Sinn tritt gegenüber der Psyche als emergenter und relativ autonomer Bereich der Existenz in Erscheinung.

Giddens versucht diesem Umstand innerhalb seines bewusstseinsphilosophischen Rahmens Rechnung zu tragen, indem er Michael Polanyis (1958) Konzeption des tacit knowledge aufgreift und zwischen praktischem und diskursivem Wissen unterscheidet (vgl. Giddens 1984a, S. 129). Während Luhmann den sprachlich geformten Sinn als eigene, weitgehend autonome Sphäre behandelt, bindet Giddens den propositionalen Sinn an ein individuelles Bewusstsein. Luhmann hingegen treibt die Autonomie der Sprache auf die Spitze, wenn er Kommunikationen bzw. soziale Systeme als autopoietische und operationell geschlossene Entitäten betrachtet. Allerdings hatte schon Wittgenstein gezeigt, dass sich Sprache nicht als individuelles Phänomen, nicht als „Privatsprache“ verstehen lässt (vgl. Kenny 1987, S. 208-236).

Wird das Privatsprachen-Argument im Wesentlichen akzeptiert, dann ist Schütz’ Versuch, das Fremdverstehen ausschließlich als subjektive Interpretationsleistung zu rekonstruieren, zum Scheitern verurteilt. Denn Sprache kann sich dann nur durch Interaktion entwickeln. Vereinfacht gesagt, ziehen Habermas und Luhmann daraus die Konsequenz, indem sie die Konstitution sprachlich geformten Sinns durch die Analyse sprachlicher Interaktionen zu klären versuchen. Auch wenn Intersubjektivität die Voraussetzung für das Verstehen von Aussagen ist, so kann doch die Verständlichkeit von Aussagen nur durch Prozesse der Verständigung erzeugt und gesichert werden. Schütz’ Analyse hat sich sozusagen auf die relativ statische Struktur des gegenseitigen Verstehens beschränkt. Habermas versucht darüber hinaus begriffliche Grundlagen zur Analyse von Verständigungsprozessen bereitzustellen. Für Schütz bestand das Problem der sozialen Ordnung in der Koordination von Sinn: Wie kommt Intersubjektivität zustande? Er dachte noch, diese Frage durch die Analyse der allgemeinen Strukturen subjektiver Interpretationsakte beantworten zu können. Das ist zweifellos eine notwendige Voraussetzung. Nur bietet sie noch keine Erklärung dafür, wie propositionaler Sinn als konventionelle und verbindliche Struktur in Interaktionen aufgebaut wird. Genau darauf zielt Habermas’ Theorie kommunikativen Handelns. Für die Sozialwissenschaften, die am Fremdverstehen interessiert sind und die Konstitution von Sinn erfassen wollen, sind die Leistungen psychischer und sozialer Systeme komplementäre Aspekte desselben Sachverhal-

tes. Für sie beleuchten Schütz und Habermas jeweils verschiedene Seiten derselben Medaille.

Eine Sprache zu verstehen heißt, einerseits ihre Konstruktionsregeln zu akzeptieren und dadurch andererseits auch Mitglied in einer Kommunikationsgemeinschaft zu werden. Hierin liegt nun ein Modell für die Analyse anderer kollektiver Gebilde: Die Handelnden werden Mitglieder einer Gemeinschaft – ganz weit gefasst, im Sinne eines Komplexes koordinierter Handlungen –, indem sie den konstitutiven Normen folgen. Insofern sollte nun zu verstehen sein, wie Habermas dazu kommen kann, die Welt der Gesamtheit legitim geregelter interpersonaler Beziehungen als soziale Welt anzusprechen (vgl. Habermas 1981, S. 149). Es sollte zugleich auch erkennbar werden, inwiefern in der Analyse von verständigungsorientierten Akten und ihren Abweichungen ein methodologischer Schlüssel zum Problem der sozialen Ordnung gesehen werden kann. Wenn aber Sprache, und damit das herausragende Medium und die praktische Voraussetzung jeder Form menschlichen Zusammenlebens, nur durch verständigungsorientiertes Handeln reproduziert und entwickelt werden kann, dann ist dies von enormer Bedeutung für jede Form von Ethik. An dieser Stelle lässt sich schon erahnen, wie Habermas dazu kommt, aus der Analyse von Sprechakten eine Meta- oder Verfahrensethik zu entwickeln.

Obwohl verständigungsorientiertes Handeln für komplexere gesellschaftliche Ordnungen konstitutiv ist, sieht Habermas wohl, dass lange nicht alles Handeln diesem Idealtyp nahe kommt. Vielmehr scheint unsere Welt mindestens ebenso sehr von strategischem Handeln geprägt zu sein. D. h., die Individuen nehmen aufeinander Bezug, ohne sich an den Sinngebungen des Gegenübers zu orientieren, ja gelegentlich mit der Absicht, das Gegenüber über die eigenen Interpretationen (z. B. Situationsdeutungen und Absichten) zu täuschen. Zwar lassen sich Menschen durchaus wie nicht-sprachfähige Lebewesen oder sogar wie unbelebte Maschinen behandeln. Doch jede ausgefeiltere und elegantere Form strategischen Handelns instrumentalisiert das Verständnis des Gegenübers. Wie wir aus der Politik, aber auch aus Spielen wissen, ist genau dies wiederum die Chance des Gegenübers. Jedenfalls tritt deshalb strategisches Handeln primär als Derivat oder als parasitäre Form des kommunikativen Handelns auf.

Nun zeichnen sich gerade die großen „Systeme“ der modernen Gesellschaft wie Recht, Politik, Ökonomie, Wissenschaft, Verwaltung etc. durch einen hohen Grad an strategischem Handeln aus. Strategisches Handeln ist sogar

konstitutiv für diese Systeme, wenngleich auch in klar definierten Grenzen. Solche Grenzen unterscheiden beispielsweise die (rechtlich) legitimierte und systematische Übervorteilung der Marktteilnehmer von betrügerischen oder mafiösen Strukturen. Ansätze, die die Gesellschaft aus der Perspektive der Lebenswelt und auf der Grundlage von Intersubjektivität rekonstruieren wollen, stoßen schnell an ihre Grenzen (vgl. 1981, Band 2, S. 183, sowie S. 223ff.). Habermas sieht deshalb vor, die Gesellschaft zugleich als Lebenswelt und als System zu konzipieren. Verständlich wird diese Unterscheidung durch ihre dynamische Grundlage: Habermas unterscheidet nämlich parallel dazu zwischen Sozial- und Systemintegration (1981, Band 2, S. 226f.), das heißt, zwischen der Koordination von Handlungsorientierungen einerseits und derjenigen der Handlungsfolgen andererseits. Was sich die Personen in einem Produktionssystem, z. B. am Fließband, denken, ist zweitrangig, solange sie ihre Funktion erfüllen. In diesem und allen ähnlichen Fällen ist der sozialwissenschaftliche Beobachter nicht gezwungen, zur Erklärung des Vorganges oder der Struktur die subjektiven Sinnsetzungen der involvierten Akteure zu rekonstruieren. Es genügt, sich auf den „objektiven Sinn", z. B. auf den allgemein verständlichen funktionalen Zusammenhang, zu berufen. Im Falle einer Revolution dürfte dieser Zugang versagen, und die Situationsdeutungen und Ideologien der Akteure dürften ein unverzichtbares Element von Erklärungen sein. In diesem Sinn sind Gesellschaften für Habermas „systemisch stabilisierte Handlungszusammenhänge sozial integrierter Gruppen" (1981, Band 2, S. 228).

Gegenüber Schütz', Giddens' und Werlens Vorschlag ist zunächst einmal Habermas' „Einklammerung" präziser gefasst. Sie bezieht sich nur auf einen scharf formulierten Teilaspekt der Differenz von subjektivem und objektivem Sinn. Auch wenn die systemische Handlungskoordination in der Regel Handlungsroutinen und Handlungsabläufe konstituiert, so kann dennoch auf sie Bezug genommen werden, um Einzelereignisse, wie z. B. den Konkurs eines Unternehmens, zu erklären. Die meisten Anwendungen der rational choice Theorien operieren in Bezug auf systemische Handlungskoordinationen und können gleichermaßen individuelles Handeln, die Funktion von Kollektiven oder häufige Handlungsweisen erklären.

Ein weiterer, zentraler Unterschied zu Schütz, Giddens und Werlen besteht darin, dass Habermas die Ebene der sprachlichen Sinnkonstitution erschließt. Damit wird sich das nächste Kapitel noch detailliert befassen. Hier kann zumindest festgehalten werden, dass sich damit das Bedeutungsspektrum der

sozialen Welt erweitert, und dass das Verständnis von Intersubjektivität an Komplexität gewinnt. Mein Vorschlag, von Materie auszugehen, um darin jeweils engere Bereiche des Lebens (der Autopoiesis), des Sinns und darin jene des subjektiven, intersubjektiven und objektiven Sinns zu unterscheiden, scheint durchaus mit Habermas Konzeption verträglich zu sein. Umgekehrt lässt sich von Habermas und Wittgenstein lernen, weshalb in der Handlungstheorie, innerhalb der bisherigen Dreiteilung von Sinn, nochmals eine Unterscheidung von propositional geformtem und anderem Sinn eingeführt werden sollte. Für sozialwissenschaftliche, wissenschaftstheoretische, ethische und andere philosophische Zwecke kommt der Sphäre des propositionalen Sinns (bzw. den sozialen Systemen) nicht nur Autonomie, sondern auch selbst-konstitutiver Status zu, obwohl sie auf einem Substrat psychischer Verarbeitung von Sinn aufbaut.

Habermas konzentriert sich auf Sprechhandlungen, ohne die Gesellschaft darauf zu reduzieren. Anders Luhmann; er definiert die Gesellschaft als aufeinander bezogene Kommunikation. Auf diese Weise schafft es Luhmann, nicht nur eine Konzeption von sozialer Welt sui generis beizubehalten, er radikalisiert sie sogar noch. Nicht, dass er die körperliche Existenz vergessen würde! Sie habe jedoch keinerlei Einfluss auf die Operationen sozialer Systeme, denn diese seien vollkommen autonom, vollkommen operationell geschlossen. Diese Begriffswahl mag vielleicht durch ihre Konsistenz überzeugen. Der Thematisierung von nicht verbalem Sinn, von physischen Handlungsfolgen und von Prozessen, die nicht Handlungen zuzurechnen sind (Natur), setzt diese Terminologie sehr enge Spielräume. Damit zieht sich die Begrifflichkeit allerdings auf einen Teil des Problemfeldes zurück, das traditionellerweise von den Sozialwissenschaften mit spezifischer Begrifflichkeit bearbeitet wird! Luhmann beruft sich immer wieder darauf, dass nichtsprachliche Vorgänge für die Kommunikation nur relevant werden können, sofern und indem sie in der Kommunikation thematisiert werden. Das trifft freilich zu. Luhmann versäumt es dadurch jedoch, die Relevanz materieller Strukturen für die Fortsetzung der Kommunikation systematisch zu berücksichtigen. Weil er nicht analysiert, wie physische Sachverhalte Möglichkeitsräume für Kommunikation darstellen, entgeht ihm auch die Bedeutung der alltäglichen Choreographien für das Zustandekommen von Kommunikation, für den „Fluss“ von Aussagen und für die Thematisierung von Sachverhalten. Unser Alltagsverstand sagt uns aber immer wieder: „Wären wir nicht dabei gewesen, dann würden wir wohl anders reden!“

Luhmann engt auf diese Weise das Spektrum soziologischer Fragestellungen dermaßen ein, dass die Soziologie keine Antwort mehr auf die Frage geben kann, wie es zu den Formen des Zusammenlebens der Menschen gekommen ist. Denn dazu müssten auch die Prozesse des Stoffwechsels menschlicher Organismen, also die Materialität der Ökonomie, sowie die zeit-räumlichen Differenzierungen der Interaktion, also die Mobilität von Menschen, Gütern und Informationen systematisch berücksichtigt werden. Bei genauerem Hinsehen ist Luhmann freilich gezwungen, all dies durch die Hintertüre seiner Konzeption wieder einzuführen – z. B. wenn er die gesellschaftliche Bedeutung von Schrift und Massenmedien analysiert (vgl. Luhmann 1996).

2.5 Was wird gewonnen?

Ich bevorzuge es, auf Totalisierungen des Begriffs der sozialen Welt und auf einseitige Bestimmungen sozialer Strukturen zu verzichten, ja möglichst ohne solche Begriffe zu arbeiten, aber dafür alle Ebenen der Existenz systematisch miteinzubeziehen. Die von mir vorgeschlagene Konzeption entspricht dem Nachvollzug der philosophischen Wende zur Sprache und ihrer Pragmatik. Statt transzendentaler, ontologischer Sachverhalte, wie bei Descartes oder Kant, statt Konstitutionsleistungen eines Bewusstseins, wie bei Schütz, sind es nun kommunizierende Subjekte, die ihre Wirklichkeit in verschiedenste Bereiche unterteilen und ihnen spezifische Semantiken zuordnen.[7] Die Trinität von Materie, Sinn und Sozialem wird nicht mehr als universelle Struktur begriffen, sondern zu einer Pluralität erweitert. Sie wird darüber hinaus als ein kontingentes Produkt und zugleich als konstitutive Voraussetzung der Kommunikation betrachtet.

An der Unterscheidung von Sinn und Materie hängt die Möglichkeit, menschlichen Aktivitäten Autonomie zuzusprechen. Das ist wiederum die Voraussetzung für Konzeptionen der Verantwortung, der Schuld, des Lernens, ja überhaupt der Verständigung. Indem der Descartsche ontologische Dualismus in einen Pluralismus teilweise komplementärer, teilweise konkurrierender Repräsentationsweisen transformiert wird, verändert sich auch die Grundlage der Zurechnung von Autonomie. Die sozialwissenschaftliche Repräsentation von Handlungsmöglichkeiten, Handlungskoordinationen und Handlungsfolgen wird auf eine vergleichsweise differenziertere und flexib-

7 Strukturell entspricht dies der Position von Richard Rorty (1987), der sich jedoch nicht weiter mit der Grundlagenproblematik der Sozialwissenschaften befasst.

lere Basis gestellt, und sie erfährt neue Begründungen. Gerade der letzte Punkt ist wichtig, denn die Begründungen berufen sich nicht mehr auf unveränderliche Tatsachen („Metaphysik"), sondern auf Sachverhalte, die durch Menschen hergestellt wurden, und die daher selbst eine Zurechnung auf Personen, Interessen, Handlungsweisen, Zeitgeist usw. erlauben und verlangen. Wenn das Zurechnungsproblem, bzw. seine Auflösung in Konzepten der „agency", als strukturelle Voraussetzung jeder Thematisierung von Macht verstanden wird, dann läuft die vorgeschlagene Variante darauf hinaus, die Thematisierung von Macht selbst als Form der Machtausübung thematisieren zu können und zu müssen.

Anders gesagt: Die Konstitutionsleistungen hinter vermeintlich universalen (oder transzendentalen) Kategorien geraten in den Blick. Dies betrifft insbesondere die Kategorien von „Natur" und „Gesellschaft" bzw. „Kultur", die oft als legitimierende und delegitimierende Konzepte verwendet wurden und in dieser Rolle enorme „Kräfte" entfaltet haben. Unter Bezugnahme auf solche und ähnliche Konzepte werden laufend soziale Ordnungen verhandelt, heute beispielsweise die Umweltprobleme, die Anerkennung nicht-menschlicher Lebewesen, oder auch die Beziehungen der Geschlechter.

Mit dieser Interpretation rücke ich in die Nähe von Bruno Latour (1995, 1996a) und den „Science and Technology Studies (STS)" bzw. der daraus hervorgegangenen „Actor Network Theory (ANT)" (Law und Hassard 1999), sowie dem weiten Feld poststrukturalistischer Ansätze (vgl. Gibson-Graham 2000; Hasse und Malecek 2000 bzw. Geographica Helvetica 2/2000; Thrift und Dewsbury 2000). Diese Ansätze thematisieren die Konstitutionsleistungen erkennender, sozialisierter Subjekte. Aus ihrer Sicht gibt es keine Wesen, die die Wissenschaft entdecken könnte. Vielmehr werden durch vielfältige Erkenntnispraktiken, in die die unterschiedlichsten Dinge und Vorstellungen miteinbezogen sein können, bestimmte Auffassungen von Gegenständen und Zusammenhängen entwickelt, stabilisiert oder revidiert. Wie Menschen die Dinge ordnen, ist historisch und kulturell relativ. Michel Foucault (1990) hat diese Ordnungszusammenhänge, die eine Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis darstellen, „epistemologische Räume" (S. 11) oder auch „Episteme" (S. 24) genannt. Diese gehen den in einer Epoche üblichen Klassifikationsweisen voraus. Mit der philosophischen Wende zur Sprache und zur Pragmatik der Sprache haben sich die Koordinaten des epistemologischen Raumes verschoben; ein Epistem wurde durch ein neues abgelöst. Dass die Repräsentationsweisen für Materie, Leben, Bewusstsein,

Sinn, Soziales usw. als kontingent begriffen werden heißt, dass sie in ständigem Streit stehen um „Territorien“, für die sie zuständig sind. Für die Handlungstheorie folgt daraus, sich selbst nur als ein Sprachspiel mit begrenzter Reichweite und Gültigkeit und als eines neben anderen ausgeben zu können.

In der Geographie scheint sich für derartige Perspektiven der Begriff „non-representational theory“ (vgl. Thrift 1999) einzubürgern. Damit wird der Umstand angesprochen, dass Theorien nicht eine ihnen vorausliegende objektive Realität repräsentieren, sondern durch ihre Anwendung selbst „Realitäten“ konstituieren. Wie wir schon mit Rorty (1987) festgestellt haben, sind Theorien kein Spiegel der Natur. Ich werde jedoch nicht das Attribut „non-representational“ verwenden, sondern je nach Umstand anderen Semantiken folgen und von nicht-essentialistischen Theorien, von nachmetaphysischem oder relationalem Denken sprechen. Dies einerseits, weil mir diese Charakterisierungen weniger missverständlich erscheinen, denn Theorien haben weiterhin den Zweck etwas zu repräsentieren, auch wenn sie dieses Etwas nun selbst konstituieren und daher das Repräsentieren anders verstanden wird. Andererseits ist mir der Ausdruck zu eng gefasst. Es geht mir nämlich um mehr als nur die Frage, wie Realität und Theorie zueinander stehen. Mit den Begriffen „Sprachpragmatik“ und „relationales Denken“ werden Vorstellungen der Konstitution von Sinn im Allgemeinen, also nicht nur von „Theorien“, angesprochen, und „nachmetaphysisches Denken“ bezieht in diesem Sinn auf eine Veränderung des Kerns von Denkstrukturen, die unsere westliche Kultur während Jahrhunderten geformt haben.

* * * * *

Materie, Sinn und Soziales sind Pfeiler sozialgeographischer und umweltsozialwissenschaftlicher Terminologien. Sprachphilosophische Erkenntnistheorien können solche und ähnliche Differenzierungen der Existenz nicht als unveränderliche Gegebenheiten voraussetzen. Vielmehr werden die Differenzierungen als Aspekt von Aktivitäten begriffen. Die mit den entsprechenden Praktiken verfolgten Zwecke konstituieren die verschiedenen Realitätsbereiche. Durch diese Praktiken machen sich Kommunikationsgemeinschaften und Individuen die Welt verfügbar. Man könnte sich die Realität auch anders vorstellen, aber es scheint lebenspraktisch äußerst zweckmäßig zu sein, Menschen Intentionalität und Handlungsfähigkeit zuzusprechen. In diesem Sinn werden, aufbauend auf eine detaillierte Diskussion des Konzeptes

„Sprechakt“, im folgenden Kapitel in Hinblick auf sozialwissenschaftliche Handlungstheorien methodologische Konsequenzen aus dem sprachphilosophischen Paradigma gezogen. Damit wird ein vorläufiges sprachpragmatisches Verständnis von Gesellschaft gewonnen. Nach einem Exkurs zu den Möglichkeiten normativer Argumentation und kritischer Sozialwissenschaft in Kapitel vier, wird Kapitel fünf wieder auf die Grundordnungen der Realität zurückkommen und in eine Reihe von Perspektiven einführen, die die Dichotomie von Kultur und Natur, die sich dem modernen Denken noch fraglos als Implikation der menschlichen Handlungsfähigkeit dargestellt hatte, überwinden. Sie führen uns zu relationalem Denken und einem relationalen Verständnis von Gesellschaft.

3 Sprachpragmatik

„Bindende Kraft gewinnt ein Sprechaktangebot dadurch, dass der Sprecher mit seinem Geltungsanspruch eine glaubhafte Gewähr dafür übernimmt, diesen erforderlichenfalls mit der richtigen Sorte von Gründen einlösen zu können."

(Jürgen Habermas 1992, S. 70)

3.1 Die tätigkeitsbezogene Perspektive in der Geographie

Eine der grundlegendsten methodologischen Entscheidungen besteht für die Geographie darin, zwischen zwei Perspektiven zu wählen. Die eine bezieht sich primär auf „den Raum" oder räumliche Sachverhalte und möchte das Fach von diesen her entwickeln. Die andere bezieht sich hingegen auf Tätigkeiten und möchte die Humangeographie methodologisch betrachtet als Sozialwissenschaft konzipieren. Dieser zweiten Perspektive bieten Erkenntnistheorie, Wissenschaftstheorie, Philosophiegeschichte und die Geschichte der Sozialwissenschaften reichlich Argumente und Vorbilder an, die dafür sprechen, einen wissenschaftlichen Zugang zur menschlichen Existenz zu erarbeiten, der menschliche Aktivitäten mit Sinn in Verbindung bringt. Der Umstand, dass sich Sinn (im Gegensatz zu neuronalen Prozessen) nicht kausaldeterministisch beschreiben lässt, ist in der wissenschaftlichen Repräsentation menschlicher Aktivitäten angemessen zu berücksichtigen.

Hatte es einst so ausgesehen, als ob die Physik als methodologisches Vorbild aller Disziplinen gelten könnte, so haben die philosophischen Debatten des frühen 20. Jahrhunderts eindrücklich gezeigt, dass vielmehr wissenschaftliches Arbeiten, auch die Methodologie der Naturwissenschaften, in sozialwissenschaftlichen Begriffen zu erfassen ist. Insofern wurden die Verhältnisse also auf den Kopf gestellt: Physiker können zwar weiterhin ihrer gewohnten Methodologie folgen und ihre Gegenstände als Entitäten betrachten, die sich nicht selbst interpretieren. Würden sie jedoch eine reflexive Einstellung einnehmen, über ihr eigenes Arbeiten nachdenken und ihre eigene Methodolo-

gie zum Gegenstand ihres Forschens machen, dann müssten sie in Rechnung stellen, dass sich ihr "Gegenstand" schon selbst durch Interpretationen konstituiert. Ihren Interpretationen stehen möglicherweise die Interpretationen ihres Gegenstandes, d. h. die in den beobachteten Aktivitäten involvierten Bedeutungen, gegenüber. Wie zwischen konkurrierenden Interpretationen entscheiden? Wenn das Beobachten der Wissenschaftler zum Gegenstand ihres Beobachtens wird, können sie ihr Beobachten nicht mehr an der einfachen Vorstellung von objektiv vorgegebenen Sachverhalten, die zu beobachten wären, ausrichten. Vielmehr müssen die Wissenschaftler auf eine Methodologie zurückgreifen, die ihre Fähigkeiten des Beobachtens und Interpretierens zum Ausgangspunkt nimmt.

Auch dies ist eine Konsequenz, die aus der philosophischen Wende zur Sprache zu ziehen ist. Denn die Suche nach objektiven linguistischen Grundlagen der Philosophie und nach einer idealen Sprache nach dem Vorbild der Mathematik endete schließlich bei der Einsicht in die Unsinnigkeit dieses Vorhabens. Die Vorstellungen, die diese Suche begründet hatten, wurden verabschiedet. An ihre Stelle ist eine Soziologisierung der Philosophie, insbesondere der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie getreten. Und aus einer interaktionistischen Warte konnte die Repräsentationsfunktion der Sprache konsequenterweise als ein Aspekt der Pragmatik der Sprache verstanden werden.

Freilich lässt sich die Geographie weiterhin als Disziplin, die von der Landschaftsanalyse oder der Analyse räumlicher Zusammenhänge und Prozesse ausgeht, konzipieren. Werden jedoch die philosophischen Auseinandersetzungen um die Bedingungen der Möglichkeit, Wissenschaft zu betreiben, berücksichtigt, dann lassen sich diese Zugänge nicht länger als konstitutiv für eine Disziplin Geographie ausweisen. Sie haben allenfalls den Status von Methoden. Zwischen der traditionellen, auf die Analyse des Raumes verpflichteten Geographie und der gegenwärtigen Wissenschaftsphilosophie oder auch den „science and technology studies", die mit ethnologischem Blick die Wissenschaft als Konglomerat kontingenter Praktiken analysieren, klaffen zwar nicht Welten, aber intellektuelle Schluchten. Werden die Entwicklungen in Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie akzeptiert, dann kann heute eine Humangeographie nur noch als sozialwissenschaftliche Disziplin aufgezogen werden.

Vielleicht wird der von mir vertretene Standpunkt, die Humangeographie als Sozialwissenschaft zu begreifen, innerhalb der Geographie selten mit solcher

Deutlichkeit und Vehemenz vertreten, aber neu ist er eigentlich nicht. In der Folge des Booms neo-marxistischen Denkens nach 1968 hat in der Geographie eine Auseinandersetzung mit sozialwissenschaftlichen Grundlagen eingesetzt, die sich bis heute weiter intensiviert hat. Mit der Humanistic Geography, der Time Geography und der Rezeption der Strukturationstheorie hat sich die Humangeographie international handlungstheoretischen Grundlagen zugewendet. Für die deutschsprachige Geographie wurde die Handlungstheorie vor allem durch Werlen (1987) fruchtbar gemacht. Zur Weiterentwicklung besonders dieser Tradition möchte ich im Folgenden beitragen.

3.2 Der Begriff der Handlung

Max Weber hat die Soziologie darauf verpflichtet, das Zusammenleben der Menschen durch die Analyse von Handlungen zu erklären (vgl. 1985, S. 1). Handlungen hat er als sinngeleitete Aktivitäten begriffen. Alfred Schütz hat es sich zur Aufgabe gemacht, diese Konzeption (bewusstseins-)philosophisch zu klären (vgl. 1981, S. 21). Die Architektur seiner Handlungskonzeption geht zunächst davon aus, zwischen vergleichsweise passiv konstituierten Erlebnissen und aktiv konstituierten Erfahrungen zu unterscheiden: „Erlebnisse heben sich im Bewusstseinsstrom ab; Erfahrungen sind durch Aufmerksamkeit ausgezeichnete Erlebnisse“ (Schütz und Luckmann 1984, S. 13). Indem Erlebnisse nachträglich bzw. reflexiv zueinander in Beziehung gesetzt werden, erhalten sie einen Sinn. „Manche Erfahrungen haben jedoch eine merkwürdige Zeitstruktur – und dementsprechend eine eigenartige Sinndimension –, die sie vor allen anderen Erfahrungen auszeichnet. Wenn Erfahrungen nicht nur schlicht ablaufen, nicht nur sozusagen nachträglich sinnvoll gemacht werden, sondern einem Entwurf folgen, erhalten sie ihren wesentlichen – hier können wir sogar sagen: aktuellen – Sinn aus ihrer Beziehung zum Entwurf. Selbstverständlich kann diese Beziehung eine der nahezu völligen Erfüllung des Entwurfs, der nur teilweisen Erfüllung und teilweisen Nichterfüllung oder auch des Scheiterns sein. Erfahrungen, die ihren Sinn aus ihrer Beziehung zu einem Entwurf des Menschen schöpfen, nennen wir Handlungen. Handlungen sind Erfahrungsabläufe, die nicht von sich aus, sondern von mir aus geschehen. Sie sind motiviert. Das treibende Motiv der Handlung ist die Erreichung eines Ziels, und dieses Ziel ist vom Handelnden vorentworfen worden“ (S. 14).

Eine Handlung ist also nicht einfach eine Sequenz körperlicher Bewegungen, sondern ein sinnvoller und zielbezogener Zusammenhang von Tätigkeiten.

Eine Handlung ist also eine gedachte Einheit verschiedener Erlebnisse. Diese müssen nicht körperlicher Art sein und sie müssen sich auch nicht ohne Unterbruch folgen. Es ist für das Verständnis von Handlungen äußerst wichtig, diesen Begriff abstrakt genug zu denken. An dieser Stelle muss ich nicht näher auf die komplizierten Details der Sinnkonstitution von Handlungen eintreten (vgl. Schütz 1981, S. 62-136, oder Werlen 1987, S. 143-160). Entscheidend ist, dass sich Handlungen aus unterschiedlichsten Elementen zu einem sinnvollen Zusammenhang ergänzen – etwa so, wie ein Rezept verschiedene Zutaten und Vorgänge zu einem sinnvollen Ganzen kombiniert. Und ähnlich, wie sich das Kuchenbacken durch ein Rezept leiten lässt, folgen Handlungen einem Entwurf. Ein Entwurf kann als Vorinterpretation einer Handlung verstanden werden. Handlungen lassen sich jedoch ebenso nachträglich interpretieren oder als hypothetische Zusammenhänge von Aktivitäten verstehen. Auch in diesen Fällen fasst der „Entwurf“ gewisse Tätigkeiten zu einer sinnvollen Einheit zusammen.

Begrifflich lassen sich als Elemente einer Handlung Ausgangssituation, Ziel, Mittel und Folgen unterscheiden. Diese Elemente können nun aus verschiedenen Perspektiven betrachtet werden: vom handelnden Subjekt aus oder von einem externen Beobachter, mit Blick in die Zukunft oder in die Vergangenheit sowie als Gegenwart. Handlungen erscheinen daher als etwas, das getan wurde, das getan wird oder das getan werden wird, kann, muss, soll, möchte, darf etc. Es sind die Handlungen des Beobachters oder die Handlungen Anderer. Sie haben die Erwartungen, die dem Entwurf zugrunde liegen, erfüllt, sie waren also erfolgreich, oder sie sind gescheitert. Sie können abgeschlossen oder im Gang sein. Sie können real oder hypothetisch sein. Handlungen können zueinander in logischen und faktischen Beziehungen stehen. Ihre Ziele können sich konkurrenzieren oder ergänzen, desgleichen die Mittel. Handlungen können als Teilhandlungen von übergeordneten Handlungen, von Projekten oder Handlungskomplexen verstanden werden. Handlungen können aufgrund von unzureichenden Situationsdeutungen oder von falschen Plänen scheitern oder zum Scheitern verurteilt sein. Sie können unerwartete Folgen nach sich ziehen, die sich als glückliche Fügung, als irrelevante Erscheinung oder als unangenehme Last erweisen.

Alles, was zur Erreichung eines Ziels bzw. zur Umsetzung eines Entwurfes in all den erwähnten Modi als relevant erachtet wird, kann als Element einer Handlung auftreten. Dies ist alleine eine Frage des Handlungskontextes bzw. der Relevanzen, von denen aus auf Erlebnisse Bezug genommen wird. Das-

selbe körperliche oder auch geistige Geschehen kann Bestandteil verschiedener Handlungen sein. Innerhalb eines bewusstseinsphilosophischen Rahmens lässt sich „Handlung“ folglich als flexibles und vielfältig gestaltbares Interpretationsschema für sinngeleitete menschliche Aktivitäten begreifen.

Wenn sich Handlungen aus Situationen, Zielen, Mitteln, Entwürfen und Folgen zusammensetzen, wenn sie durch Absichten motiviert sind und Entwürfen folgen, dann liegt es nahe, sie in erster Linie als sprachlich geordnete Entitäten zu begreifen. Denn als präzise abgegrenzte Einheiten menschlicher Aktivität lassen sich Handlungen nur ihm Rahmen des propositional strukturierten Sinns vorstellen. Insofern scheint es angebracht zu sein, Handlungen als sprachliche Formen zu begreifen, mit denen wir unsere Aktivitäten nicht nur selbst ordnen, sondern zudem auch kommunizieren können. Handlungen sind dann aber nicht nur sprachlich interpretiertes Tun, sondern zugleich Schablonen, mit denen wir uns gegenseitig unser Verständnis des Tuns mitteilen wollen, sei es als Versprechen, als Drohung, als Kritik, als Erklärung, als Rechtfertigung, als Bitte, als Anweisung usw.

Werden Normen als (verbalisierbare, legitimier- und kritisierbare) Handlungsanweisungen begriffen, dann wird an ihnen exemplarisch deutlich, wie Handlung als Form der Konstitution sozialer Ordnung dienen kann. Gerade deshalb ist es zweckmäßig, das Zusammenleben der Menschen auch durch diese Form reflexiv zu erschließen. Das ist der Sinn, aber auch die Stärke und Schwäche der Handlungstheorie. Andere Formen, wie z. B. „System“ und „Beobachtung“, sind damit keineswegs ausgeschlossen, und verschiedene Formen müssen sich nicht notwendigerweise gegenseitig ausschließen. Doch ihre Verwendung ist immer eine Selektion, eine Kanalisierung von Aufmerksamkeit und von Sinnbezügen. Sie hat deshalb ihren spezifischen Wert und fordert ihren spezifischen Tribut. Während die Form „Handlung“ einerseits den unvermittelten Anschluss an die Alltagskommunikation erlaubt, erschwert diese Intimität die Abstraktion und verleitet zu einem „going native“. An dieser Stelle kann hingegen die Systemtheorie ihre Stärken ausspielen.

Wird nun durch die sprachpragmatische Konzeption von Handlung nicht die bewusstseinsphilosophische außer Kraft gesetzt? Nicht notwendigerweise. Diese Frage entscheidet sich an der Möglichkeit, Handlungen ohne Rückgriff auf sprachlich strukturierten Sinn eindeutig abgrenzen zu können. Erst eine Abgrenzung, eine Differenzierung hebt Aspekte des Bewusstseinsstromes hervor und ordnet sie teleologisch. Allem Leben kann in unterschiedli-

chem Maß teleologisch strukturierte Aktivität zuerkannt werden. Doch wann genau soll von Handlungen die Rede sein? Wann behandelt ein Lebewesen Aspekte seiner Situation als Mittel, wann folgen seine Aktivitäten einem Entwurf, wann verfolgt es ein Ziel? Solange solche Fragen nicht geklärt sind, sollte die Möglichkeit, Handlungen nicht im Rahmen sprachlichen Sinns zu bestimmen, nicht ausgeschlossen werden. Doch auch für die sprachpragmatische Konzeption gilt, dass Handeln und Handlungen an Bewusstseinsleistungen gebunden sind. Folglich kann letztlich keine Instanz außer dem Handelnden selbst entscheiden, worin eine Handlung besteht, bzw. welcher Ordnung seine Aktivitäten folgen. Für andere Subjekte ist immer nur ein zeitlich kontinuierliches körperliches Verhalten oder dann ein Konglomerat materieller Handlungsfolgen beobachtbar. Nur ein Handelnder verfügt über begrenzte Möglichkeiten, sein eigenes Denken zu beobachten. Indem sie als Handlungen beschrieben werden, lassen sich Tätigkeiten anderen Personen verständlich machen, was nicht heißt, dass die Adressaten auch der Interpretation folgen müssen.

Werlen (1987, S. 143) präsentiert das phänomenologisch erarbeitete Handlungskonzept als „verständigungsorientiertes Handlungsmodell“. Weil Werlen an jener Stelle weitgehend Schütz und nicht Habermas folgt, sollte das Handlungskonzept präziser nur „verstehensorientiert“ genannt werden. Verständigung kann sowohl auf Verstehen als auch auf Einverständnis abzielen. Bei Habermas finden wir eine Konzeption des Handelns, die zwar weitgehend die phänomenologischen Grundlagen akzeptiert, aber darauf aufbauend die interaktive Suche nach Einverständnis mitberücksichtigt. Dieser Aspekt wird von Werlen nicht weiter thematisiert. Habermas’ Handlungskonzeption rechnet er zwar dem „verständigungsorientierten Handlungsmodell“ zu, bezeichnet sie jedoch als präskriptive Form (vgl. S. 143, Fußnote 254).

Dass gegenseitiges Verstehen als Voraussetzung der Verhandlung eines Einverständnisses anzusehen ist, ist offensichtlich. Dass jedoch umgekehrt auch das Bestreben nach Einverständnis eine zwar nicht stets aktuelle, wohl aber evolutionäre Bedingung der Möglichkeit des gegenseitigen Verstehens ist, das ist sicher nicht offensichtlich. Varianten des Privatsprachen-Argumentes sprechen allerdings für diese Interpretation: Wenn sich sprachlicher Sinn nur durch Kommunikation entwickeln kann, und wenn sich Kommunikation nur unter der Bedingung konventioneller (auf Einverständnis beruhender) Kodierungen entwickeln kann, dann kann von einem zirkulärem Verhältnis von

Verstehen und Einverständnis ausgegangen werden, dann sind beide als gleichursprünglich zu betrachten.

Ich möchte nicht behaupten, dass in dieser Hinsicht das letzte Wort schon gesprochen sei, dass die Art der Autonomie der Sprache bzw. des sprachlich geformten Sinns restlos geklärt sei. Doch die vorläufigen Antworten auf diese Frage sind von großer Relevanz für die Wahl des grundlegenden Handlungsmodells. Vieles spricht heute dafür, das Konzept der Handlung nicht direkt vom Bewusstsein her, sondern von der Kommunikation her zu entwickeln. Deshalb sollten bis auf weiteres beide Auslegungen von „verständigungsorientiert" berücksichtigt werden.

3.3 Sprechakte

Für die Gestaltung des Zusammenlebens der Menschen ist die Sprache von außerordentlicher Bedeutung. Einerseits weist der Sinn, der Tätigkeiten leitet, unter anderem sprachliche Ordnungen auf. Andererseits können sich sprachliche Ordnungen nur auf der Grundlage konventioneller Bedeutungszuweisungen entwickeln. Somit ist eine besondere Form der Interaktion, nämlich verständigungsorientierte Kommunikation, impliziert. Dies ist erst die eine Seite der Bedeutung der Sprache. Auf der anderen Seite treffen wir auf die Sprache als das entscheidende Medium menschlicher Interaktionen und als eine herausragende Möglichkeit, verbindliche Ordnungen des Zusammenlebens zu schaffen. Sprache ist eine Voraussetzung, um komplexere Koordinationen von Tätigkeiten zu erreichen.

Durch Vorschriften, Versprechen, Erklärungen, Bitten, Anfragen, Angebote, Vereinbarungen, Verträge, Anweisungen, Drohungen, Beschimpfungen, Liebesbezeugungen, durch Lob und Tadel, Kritik, Rechtfertigungen usw. reproduzieren oder wandeln Handelnde die Strukturen ihres Zusammenlebens. Alle erwähnten Begriffe bezeichnen Klassen von Sprechakten. Die Liste ist unvollständig und kaum abschließbar. Alle Institutionen sind aus Sprechakten „aufgebaut", ja existieren primär in Form von Sprechakten. Es lässt sich konsumieren und produzieren, ohne zu sprechen. Aber es kann keinen Tausch, keine Märkte, keine Unternehmen, keine Wirtschaftspolitik und keine Wirtschaftswissenschaften ohne Sprechakte geben. Obwohl Handelnde in vielerlei Hinsicht auf materielle Strukturen angewiesen sind, obwohl viele Handlungen die Veränderungen physischer Sachverhalte bezwecken, bestehen die gesellschaftlichen Strukturen primär aus Sprechakten. Es trifft zwar

nicht in jedem Fall zu, aber im Allgemeinen sind physische Sachverhalte als Bedingungen der Möglichkeit im Spiel, wogegen Sprechakte eine der Möglichkeiten konkretisieren. Aus diesen Gründen können Sprechakte als sozialwissenschaftliches Kernkonzept betrachtet werden.

Die Theorie der Sprechakte hat ihre Ursprünge allerdings in der Philosophie der normalen Sprache, die wiederum vom späten Wittgenstein stark beeinflusst ist. Schon Wittgenstein hatte die Sprache als Sprachspiel, im Sinne eines durch Regeln konstituierten Sinnzusammenhanges, der sozusagen gewisse „Spielzüge“ erlaubt, thematisiert (vgl. Harris 1988). Ihm war klar, dass es eine Vielfalt solcher Spiele geben kann, und dass ein Spiel immer auf eine „Lebensform“, d. h. auf einen Bereich oder Kontext menschlichen Zusammenlebens verweist (vgl. Kenny 1987, S. 191f.). In einem Konzept von Sprache als Spiel scheint schon eine auf Interaktion bezogene oder pragmatische Vorstellung der Sprache auf. John L. Austin (1985) hat diese Perspektive radikalisiert und analysiert, wie sich “Dinge mit Worten tun” lassen. Indem er von der Analyse der Gültigkeit, Richtigkeit, Verständlichkeit etc. von Aussagen (lokutionärer Akt) zur Analyse der fehlschlagenden oder erfolgreichen Verwendung verschiedenster Aussagetypen (illokutionärer Akt) sowie ihren Effekten beim Rezipienten (perlokutionärer Akt) fortschreitet, verleiht er der von Wittgenstein initiierten Wende zur Pragmatik innerhalb der Sprachphilosophie systematische Konturen. Obwohl sich heute darin ohne weiteres Grundlagen für eine Analyse der Produktion, Reproduktion und Reformation sozialer Strukturen erkennen lassen, scheint Austin nur einen sprachphilosophischen Kontext vor Augen gehabt zu haben. Das mag damit zusammenhängen, dass seinem Buch eine Vorlesung in Philosophie zugrunde liegt.

Ich möchte an dieser Stelle nicht weiter auf Austins Begrifflichkeit eingehen und auch Searles frühere Beiträge zur Weiterentwicklung der Sprechakttheorie (vgl. 1988, 1982) überspringen, denn für meine weitere Argumentation ist entscheidend, dass erst Jürgen Habermas die Sprechakttheorie aus sozialwissenschaftlicher Perspektive rezipiert, und sie mit der Schützschen Handlungstheorie verbindet. Ich werde mich deshalb im Weiteren zunächst an Habermas’ Begrifflichkeit halten.

Sprechakte sind eine besondere Klasse von Handlungen. Ein Sprechakt wird vollzogen, indem eine Aussage geäußert wird. Die Handlung besteht also weder alleine im Inhalt der Aussage, noch alleine im Vollzug einer Äußerung, sondern im Zusammenspiel beider. Die Äußerungen bzw. Aussagen

sind nur die Mittel, mit denen eine Handlung vollzogen wird. Deshalb kann auch dieselbe Aussage in einem anderen Kontext Bestandteil eines ganz anderen Sprechaktes sein. Zitat, Erzählungen, Zeugenaussagen sind beispielsweise Sprechakte, die vollzogen werden können, indem sie die Aussagen beliebiger anderer Sprechakte wiederholen.

In der Regel bezwecken Sprechakte eine bestimmte „Wirkung“ bei ihren Adressaten. Diese Wirkung äußert sich in einem Akt des Publikums, der den Absichten des ersten Sprechers entspricht. Aus der Sicht des sprechenden Individuums definiert ein Sprechakt Qualitäten eines Spielraumes von Anschlusshandlungen der Rezipienten. Somit impliziert schon der Sprechakt selbst den Maßstab zur Beurteilung seines eigenen Erfolges, obwohl der erfolgreiche Vollzug erst an der Reaktion des Adressaten abzulesen ist.

Diese seltsame Struktur wird verständlicher, wenn der Sprechakt noch einmal vom Handlungsbegriff her aufgerollt wird. Handlungen sind Tätigkeiten, die das Erreichen eines Zieles, das Herstellen einer bestimmten Situation bezwecken. Handlungen sind zeitlich betrachtet, Folgen eines Entwurfes, aber logisch betrachtet, Folgen einer Absicht. Der Entwurf ist der Handlungsplan, also die Wahl der Mittel, die eine gegenwärtige Situation in eine zukünftige überführen sollen.

Handlungen können nun daran scheitern, dass sich Entwürfe als undurchführbar erweisen. Aber sie können auch daran scheitern, dass ein erfolgreich realisierter Entwurf nicht zum Ziel führt, weil er andere als die beabsichtigten Folgen zeitigt. Für den Erfolg einer Handlung ist letztlich aber immer entscheidend, ob das Ziel erreicht, ob die Absicht erfüllt wurde. Mit der Absicht erhebt jede Handlung einen Anspruch auf Erfolg. Es ist die Absicht von Sprechakten, bei angesprochenen Personen etwas zu erreichen. Der Adressat entscheidet deshalb letztlich darüber, ob der Anspruch auf Erfolg eingelöst werden kann. Das ist in der Regel dann der Fall, wenn der Adressat den Sprechakt so erkennt und anerkennt, wie es vom Sprecher beabsichtigt war.

Ein Versprechen wurde dann erfolgreich vollzogen, wenn es für den oder die Adressaten gilt. Dieser Sachverhalt ist für die Strukturierung des Zusammenlebens von Handelnden enorm wichtig. Sprechakte wollen mit Worten etwas erreichen, und deshalb erheben die Aussagen von Sprechakten immer einen Anspruch auf Geltung, im Sinne der Anerkennung ihrer Authentizität. Wird dieser Anspruch vom Adressaten verstanden und akzeptiert, dann sind Sprechakte erfolgreich. Täuschungsmanöver spielen mit diesem Umstand.

Viele Sprechakte weisen eine exhibitionistische Struktur auf: „ich erkläre“, „ich befehle“, „ich beantrage“, „ich bitte“ etc. Täuschungen weisen uns jedoch darauf hin, dass der Akt und die Aussage strikt zu trennen sind. Dies führt uns zu Sprechakten, deren Intention nicht durch die Aussage kundgetan wird, oder sogar zu solchen, die sich nicht-verbaler Äußerungsformen bedienen. Beides lässt sich häufig an rituellen Sprechakten beobachten. Aussagen wie „Ciao“ oder „Tschüss“ leiten ihren (lokutionären) Sinn von ihrer Verwendung (illokutionärer Sinn) ab. Sie besetzen noch keinen systematisch vernetzten Platz in der deutschen Semantik, sie sagen uns eigentlich nichts, haben keine Bedeutung außerhalb ihrer Verwendung. Ganz anders etwa die Verben „grüßen“ oder „wiedersehen“, die in verschiedenen Formen wie „Grüß Dich!“ oder „auf Wiedersehen!“ für äquivalente Sprechakte verwendet werden und semantische Rückbezüglichkeit (Redundanz!) ermöglichen. Rituale machen uns darauf aufmerksam, dass nicht nur irdische, sondern auch überirdische (Gottheiten), nicht nur anwesende, sondern auch abwesende (der Liebsten gedenken) oder sogar imaginierte Adressaten (Glücksbringer) angesprochen werden können. Zudem können Sprechakte individuell (Gruß) oder im Kollektiv (Feiern) vollzogen werden. Rituale wie Festmahl, Krönung, Fasten oder die Hand zum Gruß erheben zeigen uns, dass wir auch eine Vielfalt non-verbaler Sprechakte berücksichtigen müssen. Auch mit Gesten lässt sich Lügen, ja sogar mit Labels, Logos und natürlich mit Geldnoten („Blüten“), die allesamt als Derivate von Unterschriften (Signaturen) unter Verträge begriffen werden können.

Die Grenzen zwischen verbalen und non-verbalen Sprechakten sind fließend. Schmuck und Mode sind in einer Grauzone angesiedelt, die bewusst werden lässt, dass Sprechakte letztlich immer auf verständliche Mitteilungen angewiesen sind. Wo Intersubjektivität abbricht, wo keine Konventionen herrschen, laufen Sprechakte schließlich ins Leere. Sprechakte lassen sich nur auf der Grundlage eines vorausgehenden Verständnisses realisieren. Sie setzen Intersubjektivität voraus und unterscheiden sich dadurch von „einfachen“ Handlungen. Derselbe Sachverhalt lässt sich vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen auch anders aufschlussreich formulieren: Sprechakte lassen sich nur als Interaktion realisieren. Oder auch: Sprechakte lassen sich nicht in der physischen Welt vollziehen, sondern setzen Bezüge zur Welt des Sinns voraus. Noch einmal anders: In Sprechakten versetzt ein Handelnder andere Handelnde in die Rolle des Mittels, ganz unabhängig davon, ob sie zugleich auch in gewisser Hinsicht als Element des angestrebten Ziels betrachtet werden oder nicht. Damit stellt sich gleich die Frage, auf

welche Weise die Adressaten als „Mittel“ behandelt werden. Dafür bestehen Spielräume, mit denen ich mich unter 3.5 noch eingehend befassen werde.

Zunächst kommt es darauf an, den Unterschied zwischen Sprechakten und einfachen, auf rein physische Wirkung ausgelegten Handlungen zu begreifen. Natürlich kann jede physische Veränderung von Beobachtern interpretiert werden, und somit auch Sinn vermitteln, ja in gewisser Weise sogar Handlungen koordinieren. In solchen Fällen kommt die Koordination sozusagen „ergonomisch“ zustande, also durch die Eigenschaften physischer Entitäten, wie z. B. Werkzeuge oder Infrastruktur: Es braucht keine vorgängigen Absprachen, um einen Griff zum Fassen, eine Treppe zum Steigen, eine Rampe zum Fahren zu benutzen. „Absprachen“ sind vielmehr genau dann notwendig, wenn eine Wiese nicht zum Spielen, eine Wand nicht zum Bemalen oder eine Rampe nicht zum Skaten benutzt werden sollen. Umgekehrt lassen sich Buchstaben, Geldscheine und Computerprogramme zwar als physische Objekte für verschiedenste Zwecke gebrauchen, aber als Schrift, Geld und Software können sie nur aufgrund von Konventionen verwendet werden.

Sprechakte beruhen zwar auf dem Modell einfacher Handlungen, instrumentalisieren jedoch zugleich andere Handlungen. Sie sind Handlung und Interaktion zugleich: Wie eine russische Puppe bergen sie andere Handlungen in sich. Deshalb sind sie nicht mehr als „einfache“, sondern in einem spezifischen Sinn als „mehrfache“ Handlungen zu begreifen. Die Handlung des Adressaten, seine Reaktion, ist notwendiger Bestandteil des Entwurfes, und insofern besteht ein Sprechakt notwendigerweise aus einem doppelten Entwurf, auch wenn der Realisierung des zweiten Entwurfes mehr oder weniger große Spielräume zugestanden werden. Sprechakte implizieren einen Handlungszyklus. Genau in diesem Sinn sind sie zirkulär.

Ich werde mich im Folgenden noch öfters mit Jürgen Habermas’ Theorie kommunikativen Handelns auseinandersetzen. Sie wird vom Konzept des Sprechaktes aus entwickelt. Ich möchte Habermas weitgehend folgen, sehe mich jedoch an einigen Stellen dazu genötigt, im Detail andere Wege zu verfolgen und andere Konzepte anzubieten. So kennt Habermas (vgl. 1992, S. 63ff.) ebenfalls eine Unterscheidung zwischen einfachen Handlungen und Sprechakten. Unglücklicherweise bezeichnet er einfache Handlungen jedoch als „Zwecktätigkeiten“, obwohl er klar sieht, dass allen Handlungen eine teleologische (zielgerichtete) Struktur zugrunde liegt. Ich werde dieser Terminologie nicht folgen. Sprechakte charakterisiert er als „verständigungsori-

entiert“. Man wird sich sogleich fragen, inwiefern ein Befehl, dessen Sinn es ja gerade ist, Widerspruch zu eliminieren, noch als verständigungsorientiert betrachtet werden kann? Doch Habermas operiert ungeniert mit diesem Beispiel, und – wie ich noch genauer zeigen werde – mit einer gewissen Berechtigung. Begnügen wir uns im Moment damit, dass Befehle zwar nicht beabsichtigen, das gegenseitige Verständnis zu erweitern. Sie können jedoch immerhin insofern als verständigungsorientiert betrachtet werden, als jeder Befehl das intersubjektive Verständnis der aktuellen Herrschaftsverhältnisse nicht nur voraussetzt, sondern durch seinen Vollzug zugleich reproduziert: „Haben wir uns verstanden?“ Es ist nicht zweckmäßig, Sprechakte auf den Fall zu begrenzen, in dem sich Sprecher und Hörer nicht als Objekte, sondern „als Angehörige der intersubjektiv geteilten Lebenswelt, d. h. als zweite Person“ (S. 67) begegnen. Mit anderen Worten: Der Unterschied zwischen einem Bemühen, Verständigung zu erzielen, und dem parasitären oder instrumentellen Gebrauch vorgängiger Verständigung sollte nicht verwischt werden. Dies wäre sicher nicht im Sinne von Habermas. Folglich: Nur wenn „verständigungsorientiert“ sehr weit gefasst wird, kann ich mich Habermas’ Charakterisierung von Sprechakten provisorisch anschließen.

Habermas (vgl. 1992, S. 64f.) schreibt darüber hinaus Sprechakten eine zirkuläre Struktur zu. Für ihn besteht sie darin, dass ein Sprechakt die Intention des Sprechers zu erkennen gibt. „Sprechhandlungen interpretieren sich selbst; sie haben nämlich eine selbstbezügliche Struktur. (...) Austins Einsicht, dass man etwas tut, indem man etwas sagt, hat eine Kehrseite: indem man eine Sprechhandlung ausführt, sagt man auch, was man tut“ (1992, S. 65). In der Tat eröffnen Sprechakte die Möglichkeit, die Handlung im Vollzug zu beschreiben, bzw. sie durch ihre Selbstbeschreibung zu vollziehen. Doch das ist bei weitem keine konstitutive Bedingung für Sprechakte. Ein Satz wie „ich werde kommen“ beschreibt nichts weiter als eine zukünftige Tätigkeit. Nur der Kontext kann dem Adressaten darüber Aufschluss geben, ob diese Aussage als Feststellung eines künftigen Sachverhaltes, als Willensbekundung, als relativ unverbindliche Zusage, als heiliges Versprechen oder aber als Lüge geäußert wurde. Ganz abgesehen davon, dass in all den genannten Fällen keine Garantie dafür bestehen kann, dass der Sprecher auch tatsächlich kommen wird. Aber das ist ein anderes Problem.

Mit Habermas gehe ich einig, dass Sprechhandlungen als Mittel zur Verständigung dienen können und dass Sprechhandlungen vollzogen werden können, indem sie sich selbst beschreiben. Im Unterschied zu Habermas kann

ich diese Sachverhalte allerdings nur als Möglichkeiten einer bestimmten Klasse von Sprechakten anerkennen, aber nicht zur Charakterisierung von Sprechakten im Allgemeinen heranziehen. Zur idealtypischen Charakterisierung von Sprechakten, und um sie damit zugleich von einfachen Handlungen zu unterscheiden, schlage ich folgende Merkmale vor:

a) Vollzug durch Äußerung;
b) Bezug auf Konventionen der Interpretation (Sprache i.w.S.);
c) Vorwegnahme der Reaktion als Teil des Entwurfes der eigenen Handlung.

Im letzten Punkt zeigt sich übrigens eine wichtige Parallele zu Luhmanns Theorie autopoietischer Systeme, die ich schon mehrmals als Äquivalent oder Analogie zur sprachpragmatischen Handlungstheorie angesprochen habe. Luhmanns soziale Systeme bestehen aus Kommunikationen. Eine Kommunikation wird als solche aber erst dadurch erkennbar, dass ein Adressat den Empfang einer Mitteilung quittiert. Eine Kommunikation wird erst dann zu einer Operation des Systems, wenn sich eine weitere Operation daran anschließt. „Alles, was als Kommunikation bestimmt wird, muss durch Kommunikation bestimmt werden“ (Luhmann 1997, S. 95; vgl. auch Pfeiffer 1998, S. 23ff.). Indem wir Sprechakte als Äquivalent der Kommunikationen sozialer Systeme auffassen, gewinnen wir einen Schlüssel, um die Theorie sozialer Systeme für die Handlungstheorie fruchtbar machen zu können (und umgekehrt). Ich werde gelegentlich davon Gebrauch machen.

Nachdem ein Grundverständnis der Konzeption des Sprechaktes gewonnen wurde, will ich nun die Voraussetzungen erarbeiten, um dieses Konzept zur Analyse von Interaktionen bzw. von Beziehungen verwenden zu können. Im letzten Kapitel wurde die Handlung unter anderem als Vermittlungsinstanz zwischen verschiedenen „Welten“ bestimmt. Schon dort wurde zwischen quasi-ontologischen Welten, wie Materie, Sinn, Soziales einerseits, und den „Welten“ im Sinne von Bereichen der Realität, auf die sich Aussagen beziehen können, unterschieden. Um zu verstehen, was Habermas aus der Konzeption des Sprechaktes zu entwickeln versucht, ist die sorgfältige Unterscheidung quasi-ontologischer und sprachpragmatischer Weltbezüge unerlässlich. Die quasi-ontologische Differenzierung von Welten kann auf das Problem zurückgeführt werden, wie sich verschieden organisierte Bereiche der Existenz sprachlich repräsentieren lassen.

Von ganz anderem Zuschnitt ist jedoch die Differenzierung von Weltbezügen, die sich aus der Grundsituation eines sprechenden Individuums ergibt.

Sein Sprechen soll im Folgenden nicht zu eng aufgefasst werden, sondern als weitgehend standardisierte Äußerung verstanden werden und den gesamten Bereich konventioneller Interpretationsweisen umfassen. Zur Situation eines Sprechers zählen nicht nur seine Innenwelt, sondern auch Adressaten und eine allen Beteiligten gemeinsame Umwelt. Aufgrund dieser unausweichlichen Umstände, ergeben sich für jeden Sprecher zunächst drei Realitätsbereiche, auf die er mit Aussagen Bezug nehmen kann. Ebenso nahe liegender Weise wie unglücklicherweise leitet Jürgen Habermas die Differenzierung von Weltbezügen des Sprechhandelns von Poppers Differenzierung der Weltbezüge des Handelns her (vgl. Habermas 1991, Bd. 1, S. 114-151). Er schlägt damit nicht nur einen umständlichen Weg ein, sondern provoziert auch Missverständnisse. Habermas muss zunächst die ontologische Differenzierung durch eine „konstitutionstheoretische“ (d. h. phänomenologische oder konstruktivistische) ersetzen, um dann die Frage nach den Bedingungen der Gültigkeit von Deutungsmustern aufwerfen zu können (vgl. 123f.). Diese Frage ist in der Tat zentral, nur möchte ich sie auf andere Weise erreichen.

Aufgrund der allgemeinen Sprechsituation lassen sich drei Bereiche der Realität unterscheiden, zu denen Sprecher und Adressaten unterschiedliche Beziehungen aufnehmen können. Zunächst ist dem Sprecher seine Innenwelt zwar unmittelbar und ausschließlich als Erlebnis zugänglich. Darauf kann er sich mit Aussagen, mit expressiven Äußerungen beispielsweise, beziehen. Zweitens kann er sich auf seine Außenwelt, die zugleich auf analoge Weise die Außenwelt seiner Adressaten ist, Bezug nehmen. Des Sprechers Innenwelt kann freilich als besonderer Teil der Außenwelt der Adressaten thematisiert werden. Aber diesen Spezialfall, der die hypothetische Übernahme der Perspektive des Adressaten impliziert, möchte ich hier beiseite lassen. Schließlich kann sich der Sprecher auf Sachverhalte beziehen, die nur in der Form von Vereinbarungen oder Einverständnissen zwischen ihm und seinen Adressaten bestehen können (ob sie tatsächlich bestehen ist dann in der Regel das Thema solcher Bezüge).

Der springende Punkt ist nun, dass die Sachverhalte, die diese Welten bevölkern, aus der Perspektive des Sprechers auf kategorial verschiedene Weise zustande kommen. Ereignisse seiner Innenwelt mögen äußere Anlässe haben, aber sie lassen sich – abgesehen von einigen Spezialfällen wie Besessenheit – keinen anderen Personen als dem Sprecher selbst zurechnen. Sogar wenn seine Außenwelt an den Ereignissen seiner Innenwelt beteiligt ist, hat doch nur der Sprecher zu ihnen einen unvermittelten, privilegierten Zugang.

Nur er erlebt sie direkt. Ereignisse der Außenwelt mögen zwar von Sprecher und Adressaten beeinflusst werden, aber sie können auch vollkommen unabhängig von ihnen zustande kommen. Sprecher und Adressaten können sich auf gleiche Weise auf sie beziehen. Vereinbarungen, Konventionen, Normen sind hingegen Sachverhalte, die nur als intersubjektive Konstrukte vorgestellt werden können. Individuen können zwar an sie glauben, doch wenn dieser Glaube nicht von ihrem Gegenüber geteilt wird, existieren keine gemeinsamen Sachverhalte. Spielregeln, Verträge, Normen sind nur existent, insofern sie Handlungen anleiten (und sei es als bewusste Verletzung einer Vorschrift!). In der Regel richten sich Vereinbarungen an einen Kreis von Personen und sie „gelten“ nur so lang, als in diesem Kreis ihre Anerkennung weitgehend durchgesetzt wird.

Die unterschiedlichen Möglichkeiten, zu den Sachverhalten in den drei Welten Beziehungen aufzunehmen, stellen zugleich die Bedingungen dar, unter denen zu verhandeln ist, ob eine Aussage über Sachverhalte in diesen Welten zutrifft, oder nicht. Mit anderen Worten: Die Weltbezüge differenzieren die Gültigkeitsbedingungen von Aussagen. Aussagen über die gemeinsame Außenwelt von Sprecher und Adressaten können nur an der Außenwelt überprüft werden; sie verlangen einen empirischen Nachweis. Aussagen über Vereinbarungen müssen zwischen den Parteien verhandelt werden. Sie sind im Prinzip der Willkür ausgesetzt und können deshalb nur durch ein „Netz“ weiterer Vereinbarungen „eingebunden“ werden, so dass letztlich beide Parteien im Befolgen der Vereinbarung die vorteilhaftere bzw. überzeugendere Option erkennen. Hilfreich ist jeweils die gemeinsame Konstruktion einer unabhängigen Schiedsinstanz, die mit Durchsetzungsgewalt versehen ist. Persönliche Erlebnisse sind der Beurteilung durch die Adressaten weitgehend entzogen. Körperliche Symptome (Schamröte, Tränen, Schockzustände) können zwar aktuelle Hinweise geben, doch in der Regel lassen sich innere Zustände höchstens am weiteren Verlauf des Handelns überprüfen. In diesem Sinn spricht Habermas (1981, Bd. 1, S. 149) von drei Weltbezügen, denen er die drei Geltungsansprüche der Wahrheit, der Richtigkeit und der Wahrhaftigkeit zuordnet (vgl. Tab. 3).

Geltungsanspruch	Weltbezug
Wahrheit	*Objektive Welt* (Gesamtheit aller Entitäten, über die wahre Aussagen möglich sind)
Richtigkeit	*Soziale Welt* (Gesamtheit aller legitim geregelten interpersonalen Beziehungen)
Wahrhaftigkeit	*Subjektive Welt* (Gesamtheit der privilegiert zugänglichen Erlebnisse des Sprechers)

Tab. 3: Weltbezüge und Geltungsansprüche von Sprechakten (Nach Habermas 1981, Bd. 1, S. 149).

Ein vierter Geltungsanspruch von Aussagen, nämlich ihre Verständlichkeit, muss eingelöst werden, um sich überhaupt mitteilen zu können. Diesem Anspruch lässt sich keine eigene Welt zuordnen. Verständlichkeit ist eine von vielen Rahmenbedingungen, die hinreichend erfüllt sein müssen, um Kommunikation zu ermöglichen. Das schließt freilich den kuriosen Fall nicht aus, dass Zwei meinen, sich glänzend zu verstehen, obwohl sie diametraler Auffassung sind. Aus ihrer Perspektive besteht kein Zweifel daran, sich hinreichend verständlich gemacht und sich darauf hin sogar verständigt zu haben. Nur der außenstehende Beobachter erkennt den spezifischen Misserfolg der Kommunikation – und befürchtet Schlimmes.

Logisch betrachtet sind die Differenzierung der Realität in Weltbezüge eines Sprechers und die Einteilung in quasi-ontologisch unterschiedliche Welten verschiedene Paar Stiefel. Doch die Unterscheidung von Innen- und Außenwelt eines Sprechers könnte dazu verleiten, die Weltbezüge von Aussagen quasi-ontologisch zu interpretieren. In der Tat besteht hier eine begrenzte Parallele, eine kleine Interferenz. Die prinzipielle Unabhängigkeit der beiden 3-Welten-Schematas zeigt sich jedoch darin, dass sich innerhalb der drei „Weltbezüge“ quasi-ontologische Differenzierungen vornehmen lassen. Dass physische Phänomene als objektive Gegebenheiten betrachtet werden, bedarf keiner Erläuterung. Aber auch mentale und soziale Sachverhalte lassen sich problemlos als Aspekte der objektiven Welt thematisieren – nämlich immer dann, wenn über Dritte gesprochen wird. Sachverhalte der sozialen Welt (im Sinne von Habermas) erstrecken sich notwendigerweise über alle drei quasi-ontologischen Welten: Sie bestehen als Gedanken in Gehirnen und sie weisen intersubjektive Merkmale auf. Subjektive Sachverhalte (im Sinne von Habermas) können ebenso als Sinn oder als neuronale Struktur thematisiert werden; sie weisen allerdings nicht notwendigerweise intersubjektive Merk-

male auf. Äußerst verwirrend ist natürlich, dass beide Differenzierungsdimensionen mit dem Wort „Welt“ operieren, was allerdings bei kategorialen Unterscheidungen verständlich ist.

Habermas Unterteilung in Welten beruht auf dem Interesse des Sprechers, Sprechakte erfolgreich zu vollziehen. Dazu muss er sich Klarheit über die Instanzen der Gültigkeit von Aussagen verschaffen. Es geht hierbei um Argumentationsweisen. Die quasi-Ontologie ist hingegen eine Lösung für das vorausliegende Problem der Wahl einer Repräsentationsweise. Diese ist sozusagen das Vehikel mit dem sich Argumentationsweisen mobilisieren lassen.

3.4 Das Spiel der Geltungsansprüche

Was bedeuten nun die verschiedenen Geltungsansprüche für den Vollzug von Sprechakten? Über den Erfolg eines Sprechaktes entscheidet die angesprochene Person. Sie verfügt nur über drei prinzipielle Möglichkeiten, auf ein Sprechaktangebot zu reagieren und dadurch die Interaktion zu vervollständigen. Sie kann erstens den Sprechakt zur Kenntnis nehmen und die erhobenen Geltungsansprüche akzeptieren. Sie kann zweitens aber auch einen oder mehrere der mit dem Sprechakt erhobenen Geltungsansprüche kritisieren. Das heißt, der Sprechakt wird zwar formell als Sprechakt anerkannt, aber inhaltlich zurückgewiesen. Schließlich bleibt noch die Möglichkeit, den Sprechakt als solchen anzuerkennen oder ihm die Anerkennung zu verweigern. Um allerdings einen Sprechakt absichtlich ignorieren zu können, muss der Adressat dem Sprecher zumindest die Absicht eines Sprechaktes zusprechen. Daher kann das Ignorieren als Grenzfall der formellen Anerkennung und der inhaltlichen Kritik betrachtet werden. Sie lässt sich dem zweitem Reaktionstyp subsumieren. Die erste Reaktion ist nicht weiter problematisch und für kommunikationstheoretische Überlegungen entsprechend uninteressant. Dasselbe gilt für das Missverständnis.

Inzwischen lässt sich schon erkennen, dass sich die Verkettung von Sprechhandlungen entlang der Beurteilung von Geltungsansprüchen entwickelt. Aus sozialwissenschaftlicher Sicht ist deshalb der zweite Reaktionstyp der interessanteste. Er hält das Ergebnis in der Schwebe; er lässt den Sprechakt beginnen, ohne ihn zum Abschluss kommen zu lassen. Antworten dieses Zuschnitts eröffnen Möglichkeiten für neue, eventuell unvorhergesehene Ergebnisse. Die Kommunikation wird fortgeführt, indem der von Sprecher A

begonnene Sprechakt durch einen Sprechakt von Sprecher B thematisiert wird. Formelle Anerkennung bei gleichzeitiger Kritik führt zu einem Rollentausch: Nun liegt es an A, die Kritik von B erstens als Sprechakt und zweitens als Kritik an seinem vorausgegangenen Sprechakt anzuerkennen, sowie drittens ihre Berechtigung zu Beurteilen.

Betrachten wir ein Beispiel: A kommt später als erwartet nach Hause.

A: „Hallo mein Schatz, hier bin ich!“
B: „Ist Deine Uhr hin?“
A: „Soll das eine Begrüßung sein?“
usw.

Zwar wird der Gruß von A als solcher anerkannt, aber B weist die Berechtigung zurück, um diese Zeit noch ohne vorauseilende Entschuldigung heimzukehren. A spricht daraufhin B die Legitimität ab, die Klärung der Situation auf diese Weise zu beginnen. Die Auseinandersetzung nimmt einen uns bestens bekannten Verlauf. Auf die Ankunft von A hätte B auch mit „Schön dass Du da bist“ reagieren und damit den Gruß vollumfänglich anerkennen können. Umgekehrt hätte A leicht die mürrische Bemerkung von B ignorieren und das Thema wechseln können: „Grüße von C. Das Essen war wunderbar.“ Diese Antwort hätte B vielleicht zu einem „Du nimmst mich in letzter Zeit nicht mehr ernst!“ provozieren können. Hätte B jedoch nach dem Gruß in ethnomethodologischer Manier gefragt „Was meinst Du mit »mein«?“ oder mit „Hyvää iltaa!“ geantwortet, wäre die Verständigung irritiert oder unterbrochen worden. Mit einer Gegenfrage „Wieso fragst Du so?“ oder „Was heißt das?“ wäre wieder an einer verständlichen Basis angeknüpft worden.

Sprechakte legen die Reaktionen des Gegenübers keineswegs fest, sondern bieten nur Ausgangsmaterial an, auf das hin die Reaktion des Adressaten meistens beurteilt wird. Sprechakte selektieren Kommunikation also nicht durch den Ausschluss von Möglichkeiten, sondern durch ein Angebot von Möglichkeiten.[1] Ein notwendiger, aber impliziter Bestandteil des Angebots ist der Beurteilungsmaßstab für Reaktionen. Dieser ergibt sich aus der Absicht des Sprechaktes. In der Regel muss die Urteilsbasis verständlich sein, um mit dem Sprechakt Erfolg zu haben. Der Adressat weiß dann auch

1 Ausschlussleistungen sind jedoch ein Teil dieser Möglichkeiten, weil z. B. eine Zusage (z. B. ein Zuschlag bei einer Versteigerung) nur einmal erteilt werden kann, weil ein Witz nur das erste mal witzig ist usw.

meistens ungefähr, welche Reaktion welche Konsequenzen nach sich ziehen wird. Drohungen machen diesen Umstand explizit, Lügen versuchen ihn zu verdecken. Dennoch können beide Fälle als Koordination von Handlungen mit einer für sie charakteristischen Verbindlichkeit analysiert werden.

Geltungsansprüche lassen sich kritisieren, indem ihnen erstens implizit oder explizit alternative Geltungsansprüche gegenübergestellt werden, und indem mit der Kritik zugleich ein Geltungsanspruch auf einer Metaebene geäußert wird. Wenn B fragt, weshalb A so spät heimkehrt, und wenn A antwortet, weil die Gastgeber das Essen erst so spät serviert haben, dann versucht A die Berechtigung, spät heimzukehren durch den Hinweis auf plausible Gründe zu verteidigen. B könnte misstrauisch sein und nachfragen: „Hat denn das wirklich so lange gedauert?“ Daraufhin müsste A seine Gründe verfeinern, um B auf dieselbe Weise zufrieden zu stellen. B könnte allerdings ganz andere Urteilsmaßstäbe ins Spiel bringen, und einfach behaupten: „Das ist kein Grund, sich so zu verspäten!“

Jeder denkbare Geltungsanspruch lässt sich auf irgendeine Weise kritisieren und begründen. Deshalb eröffnen alle Sprechakte notwendigerweise die Möglichkeit, ein Spiel um bessere Gründe zu beginnen. Dieses Spiel wird – formell betrachtet – als Verkettung von Reaktionen des zweiten Typs gespielt. Vermutlich lassen sich keine näheren Anfangs- oder Abbruchkriterien angeben, außer, dass einer der an der Kommunikation Beteiligten nicht alle involvierten Geltungsansprüche schluckt, sowie dass schließlich alle auf die Äußerung von Kritik verzichten (was nicht heißt, dass sie mit der Situation einverstanden sein müssen). Wir sind es uns nicht gewohnt, Sprechakte mit autoritärem Charakter, wie Befehle, Vorschriften, Schiedssprüche etc. als Einladungen zu einem Streit um bessere Gründe zu begreifen. Solche Sprechakte bezwecken nämlich gerade, Auseinandersetzungen zu verhindern oder sie zu beenden.

Doch weil kein mechanischer bzw. deterministischer Durchgriff auf den Sinn anderer Lebewesen möglich ist, sind wird zur Koordination von Aktivitäten auf eine Abstimmung von Interpretationsweisen angewiesen. Sprechakte können darauf abzielen, gegenseitige Verständigung herzustellen. Diese ist schon eine notwendige Voraussetzung, um überhaupt sinnvoll streiten zu können. Andere Sprechakte verhalten sich schon parasitär zu diesem Grundverständnis und streben nur noch eine Auseinandersetzung über die Gültigkeit von Geltungsansprüchen an. Schließlich kann auch dieses Einverständnis in Sprechakten schon unterstellt werden, um direkt die Koordination von

Handlungen anzustreben. Daraus wird verständlich, weshalb im Militär und in der Verwaltung ganz bestimmte Kommunikationsformen vorherrschen und sich Probleme und Konflikte einstellen, wenn sie auf andere Situationen wie Familienleben, Schule, Politik oder Arbeitswelt übertragen werden. Zugleich wird auch offensichtlich, dass keine Garantie dafür bestehen kann, immer auf die Basis des Verstehens und des Einverständnisses zurückgreifen zu können. Das Spiel um bessere Gründe lässt sich nicht ausschließen, es sei denn durch physische Gewalt. Deshalb ist physische Gewalt auch dort das letzte Mittel, wo Verständigungsbemühungen scheitern. Umgekehrt ist auch durch Gewalt keine Verständigung zu erzielen. Aufgrund dieser Ebenen dürfte nun schon deutlicher geworden sein, weshalb Habermas dazu tendiert, Sprechakte nach dem Modell des verständigungsorientierten Handelns zu beschreiben: Es ist das Grundmodell, das umfassendste Modell, von dem sich verschiedene Typen eingeschränkterer Kommunikationsweisen ableiten.

Teilnehmer einer Kommunikation versetzen sich laufend gegenseitig in die Position, die erhobenen Geltungsansprüche zu beurteilen. Freilich nimmt dies meistens die Form stillschweigender Absegnungen an, indem Akt auf Akt ohne Kritik folgt. Die Möglichkeit, die reibungslose Koordination durch Infragestellung von Geltungsansprüchen zu unterbrechen, besteht jederzeit und kann nicht unterbunden werden. Man kann sich unwissend oder unfähig stellen und diese Möglichkeit sogar systematisch ausnützen – gerade dort, wo sonst Einspruch nicht vorgesehen ist, z. B. im Militär. Aber was immer man tut, es hat Konsequenzen. Daran, dass jeder Sprechakt dem Adressaten die Chance bietet, einen Wettbewerb um bessere Gründe zu eröffnen, zeigt sich der höchst ambivalente Charakter von Sprechakten: Einerseits sind sie Instrumente, um Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu produzieren und zu reproduzieren. Andererseits kann die Auseinandersetzung um bessere Gründe als Möglichkeit der Argumentation, als Möglichkeiten einen Appell an die Vernunft zu äußern, verstanden werden. Sind beide Gesprächsparteien bereit, nach besseren Gründen zu suchen, suspendieren sie zumindest vorläufig die Anwendung von Gewalt oder Formen verbaler Machtausübung zugunsten einer „zwanglosen“ Einigung auf ein unbekanntes Ergebnis.

3.5 Prozedurale Vernunft und soziale Reproduktion

Habermas konzipiert Vernunft als die Bereitschaft und Fähigkeit, den besseren Gründen zu folgen (vgl. 1981, Bd. 1, S. 44). In diesem spezifischen Sinn sind Sprechakte die Voraussetzung von Vernunft. Wenn Vernunft als die

Akzeptanz gut begründeter Positionen begriffen wird, und das scheint mir ein sehr tragfähiges Verständnis von Vernunft zu sein, dann lässt sie sich nicht mehr einer einzelnen Person zuschreiben, sondern wird zur Frage der Gestaltung von Auseinandersetzung, von Argumentationsprozessen. Vernunft wird zu einem sozialen Problem. Das ist eine der spektakulärsten Konsequenzen der Wende zur Sprache: Vernunft kann man nicht haben, vernünftig kann man nicht sein, sondern Vernunft kann nur durch Auseinandersetzungen angestrebt werden. Wenn Vernunft die Suche nach guten und besseren Gründen bezeichnen soll, dann wird das Wort seiner alten Bedeutung gerecht: Es geht tatsächlich darum, etwas passiv zu vernehmen oder jemanden aktiv zu vernehmen. Alle mögen für ihre Ansichten Gründe haben, aber nicht alle diese Gründe mögen gleichermaßen berechtigt sein. Um feststellen zu können, welche Gründe und Ansichten vorzuziehen sind, müssen zuerst alle möglichen Gründe vernommen werden. In diesem Sinn kann Vernunft als kollektives Projekt verstanden werden. Sind einmal alle originären Gründe auf dem Tisch, muss ihr Wettbewerb organisiert werden. Erst hierbei kommen nun diejenigen Fähigkeiten, die gemeinhin mit Verstand und persönlicher Vernunft assoziiert werden, zum Tragen. Sie sind nur eine förderliche, aber keine notwendige Voraussetzung. Sie sind eine Ressource für kollektive Argumentation.

Sind Handelnde bereit, alle möglichen Geltungsansprüche zu prüfen, dann handeln sie im zweifachen Sinn verständigungsorientiert. Sie streben erstens hinreichende Verständlichkeit an, um sich zweitens über die Geltung von Gründen verständigen zu können. Sich an Verständigung zu orientieren heißt nicht, alles und jedes immer hinterfragen zu müssen. Diese Orientierung bezeichnet vielmehr die Bereitschaft, sich mit Geltungsansprüchen auseinander zu setzen, sobald Kritik an ihnen laut wird. Deshalb lässt sich die Orientierung an Verständigung oder Argumentation nicht nur als persönliche Einstellung, sondern ebenso als eine Eigenschaft sozialer Beziehungen bzw. von Kommunikationsverhältnissen betrachten.

Wird diese Sichtweise akzeptiert, dann lassen sich mit Habermas die Kommunikationsverhältnisse (oder sozialen Strukturen) nach der Verwirklichung der Orientierung an Kommunikation beurteilen. Wird ein Interaktionszusammenhang betrachtet, beispielsweise das politische System eines Staates oder die Organisation eines Unternehmens, dann lässt sich fragen, auf welche Weise sich welche Geltungsansprüche kritisieren lassen. Mit anderen Worten: Es wurde ein abstrakter Maßstab für die Vernunftfähigkeit sozialer Ver-

hältnisse gewonnen. Obwohl die unterschiedlichsten Konstellationen denkbar sind, schlägt uns Habermas vor, die Analyse gesellschaftlicher Zustände anhand zweier idealtypischer Begriffs-Komplexe voranzutreiben.

In diesen Komplexen nehmen die Konzeptionen von kommunikativer Rationalität und instrumenteller Rationalität eine zentrale Position ein (vgl. Habermas 1981, Bd. 1, S. 28). Ihnen entspricht die Gegenüberstellung von kommunikativem und strategischem Handeln.[2] Kommunikatives Handeln liegt grob gesprochen dann vor, wenn sich Handelnde an Verständigung orientieren. Dann sind sie bereit, andere Akteure als interpretierende Instanzen wie sich selbst zu betrachten. Hinsichtlich irgendwelcher Urteile wird für den eigenen Standpunkt nicht a priori Gültigkeit beansprucht. Vielmehr soll sie sich durch Argumentationen hindurch erweisen, oder der Standpunkt muss entsprechend revidiert werden. Mit anderen Worten: Der Handelnde lässt sich auf die Deutungen seiner Adressaten ein, um seine eigenen Interpretationsweisen aufgrund der Einsicht in gute Gründe zu revidieren. Verfolgen Handelnde jedoch nur ihre eigenen Ziele, ohne bereit zu sein, auf die Gründe eines Gegenübers einzugehen, dann handeln sie strategisch, dann folgen sie einer instrumentellen Rationalität (vgl. Habermas 1992, S. 68ff., sowie 1981, Bd. 1, S. 114-151). Das heißt weder, dass sie unmoralisch handeln, noch dass sie vollständig unvernünftig wären. Vielmehr beziehen sie sich in dieser Situation so auf andere Handelnde, als wären diese nicht verständigungsfähige Instanzen. Die Adressaten der Interaktion werden als Instrumente, als Ausführende von Funktionen behandelt. Auch darin liegt eine Vernunft, z. B. ein gegenseitiger Vorteil, und solche Handlungszusammenhänge dürfen deshalb nicht a priori als illegitim beurteilt werden.

Vorerst sind die Konzeptionen kommunikativer und instrumenteller Rationalität als analytische Begriffe zu verstehen, die erst in einem weiteren Schritt und nur unter bestimmten Voraussetzungen zur moralischen Beurteilung sozialer Verhältnisse herangezogen werden dürfen. Genau das versucht Habermas allerdings zu erreichen, indem er einen Nachweis führt, inwiefern die Konzeption kommunikativer Rationalität eine Voraussetzung menschlichen Zusammenlebens darstellt und deshalb mit allgemeiner Anerkennung als regulative oder prinzipiell leitende ethische Idee – analog zur Idee der

2 Um präzise zu sein, müsste Habermas von kommunikativen und strategischen Handlungen sprechen. Dem Handeln selbst können diese Attribute nicht zukommen, weil es ja nur den Verlauf der bewussten Steuerung von Aktivitäten bezeichnet, nicht aber sinnvolle Einheiten des Tuns (die sich aus Ziel, Absicht, Situation, Mittel und Folgen zusammensetzen).

Gerechtigkeit – rechnen darf (vgl. Habermas 1983). Von dieser Grundlage aus entwickelt er seine kritische Gesellschaftstheorie der Moderne.

Für meine Argumentation ist wichtig, dass sich anhand des Umgangs mit Geltungsansprüchen grundlegende Typen der Handlungskoordination unterscheiden lassen. Aus den Reaktionsmöglichkeiten des Adressaten von Sprechakten ergibt sich eine idealtypische Unterscheidung von einerseits Sprechakten, die Einverständnis anstreben, und andererseits solchen, die nur eine funktionale Koordination von Handlungen verfolgen. Parallel zu den Begriffen des kommunikativen und des strategischen Handelns führt Habermas die Idealtypen der sozialen und systemischen Handlungskoordination ein (vgl. 1981, Bd. 2, S. 179 und S. 226). Während die soziale Integration der Gesellschaft darauf beruht, die Handlungsorientierungen der Individuen durch Prozesse der Verständigung aufeinander abzustimmen, beruht systemische Integration nur auf einer funktionalen Koordination der Handlungsfolgen. Es ist leicht einzusehen, dass sich die systemische Integration parasitär zur sozialen verhält: Ohne ein Mindestmaß an Verständnis und Einvernehmen wird keine kompliziertere funktionale Organisation realisierbar sein. Mit anderen Worten: Innerhalb des Bereichs systemischer Integration besteht ein notorisches Begründungsproblem. „Ideologie“ und erkaufte Zustimmung können vorübergehende Lösungen dieses Problems sein. Auf lange Zeit jedoch dürfte kaum ein Weg um die argumentative Bereinigung, um die Auseinandersetzung mit Kritik herumführen. Das bedeutet allerdings immer, das Verhältnis von sozialer zu systemischer Integration in einer Gesellschaft zu wandeln, um ihre gesamte Integration fortsetzen zu können.

Habermas benutzt diese beiden Idealtypen der Handlungskoordination als Scharniere zwischen der auf Individuen bezogenen Theorie der Sprechakte und einer auf aggregierte Strukturen bezogenen Terminologie. Auf dieser allgemeineren Ebene gesellschaftlicher Strukturen will er nun die Unterscheidung sozialer und systemischer Integration dazu benutzen, die Gesellschaft zugleich als Lebenswelt und als System zu konzipieren (vgl. 1981, Bd. 2, S. 180). Die Lebenswelt ist, einfach ausgedrückt, der Boden gemeinsamer und weitgehend selbstverständlicher Sinngehalte. Das System sind hingegen die nach Kriterien der Zweckmäßigkeit ausgerichteten Organisationsweisen. Man muss sich davor hüten, diese beiden Begriffe mit Lebensbereichen wie Familie, Vereine, soziale Bewegungen einerseits und Ökonomie, Politik, Wissenschaft, Verwaltung andererseits gleichzusetzen. Lebenswelt und System sind sehr abstrakt zu denken. Es sind Aspekte von Handlungszu-

sammenhängen, die alle eben genannten Organisationen und Lebensbereiche durchziehen, obwohl die Sozialisation in der Familie primär als soziale Integration und ein Unternehmen oder die Strukturen der Marktwirtschaft primär als systemische Integration vorzustellen sind.

Im Verhältnis von System und Lebenswelt – präziser: in der Ausgestaltung der Autonomie des Systems gegenüber der Lebenswelt – findet Habermas seine Leitlinie der Analyse der modernen Gesellschaft. Aus der Perspektive der Individuen geht es um die Möglichkeiten, Geltungsansprüche vorzubringen und zu kritisieren, um daraufhin auf der Basis von Verständigung eine gewaltlose und faire Umgestaltung der sozialen Verhältnisse erreichen zu können. Weil sich sowohl die soziale als auch die systemische Integration argumentativ weiterentwickeln lassen, freilich einmal in Richtung Verständigung, das andere Mal in Richtung Effizienz, kann Habermas auch die gesellschaftliche Entwicklung als Rationalisierungsprozess fassen, ohne damit eine positive Bewertung verbinden zu müssen. Zweifelsohne verfügen spätere Generationen über einige bessere Gründe, aber zugleich stehen sie vor anderen Problemen, und es ist keineswegs ausgemacht, dass sich die Gesellschaft insgesamt auf bessere Zustände hin bewegt. Indem Habermas Sprechakte zugleich als elementare Form der Handlungskoordination und der Rationalisierung begreift, kann er von diesem Konzept aus Schritt für Schritt zu einer kritischen Analyse von Gesellschaftsstrukturen vorstoßen (vgl. 1981, Bd. 2, S. 229-293, sowie S. 445-593).

Sprechakte verwenden Aussagen und unterbreiten sie dem Adressaten zur Zustimmung. Dem Adressaten wird mit einem Sprechakt die Aufgabe übertragen, sich zur Geltung von Ansprüchen zu äußern. Damit wird, wie oben erläutert wurde, immer die Möglichkeit eröffnet, in einen Argumentationsprozess einzusteigen. Kritik und Gegenargumente können allerdings auch immer nur in der Form weiterer Sprechakte vorgebracht werden. Daher können Sprechakte auch als die allgemeine Form der Beurteilung von Aussagen betrachtet werden. Im Rahmen der Terminologie der Sprechakte lassen sich nun die allgemeinen Rahmenbedingungen der Prüfung der Ansprüche an Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit analysieren.

Während sich Wahrheit und Richtigkeit diskursiv erörtern lassen, können Geltungsansprüche der Wahrhaftigkeit nur einer therapeutischen Kritik unterzogen werden (vgl. Habermas 1981, Bd. 1, S. 41-45). Dies liegt daran, dass das Innenleben, die Erlebniswelt des Sprechers nur diesem selbst, nicht aber den Adressaten unvermittelt zugänglich ist. Aus der Sicht der Adressa-

ten fungiert der Sprecher immer als Vermittler, der notwendigerweise immer im Verdacht steht, sich nicht wahrhaftig zu äußern. Wahrhaftigkeit verlangt den Tatbeweis. Immerhin kann die Sprachpragmatik als terminologische und konzeptuelle Grundlage für eine kommunikative Theorie der Wahrheit und eine kommunikative Ethik dienen. Während Habermas die sprachpragmatische Wahrheitstheorie eher sporadisch entwickelt hat (vgl. Habermas 1989, S. 7 und 127ff., 1999, S. 230ff.), hat er zusammen mit seinem Kollegen Karl-Otto Apel intensiv um die Entwicklung einer Diskursethik bemüht (vgl. Apel 1990, Habermas 1983 und 1991) und damit eine breite Auseinandersetzung initiiert. Somit bietet sich die Sprachpragmatik nicht nur als sozialwissenschaftliche Terminologie an, sondern zugleich als Basis einer Wissenschaftstheorie und als Reflexionsinstanz einer kritischen Gesellschaftstheorie.

3.6 Normative Argumentation

Normen sind Handlungsanweisungen. Das Wort „Norm“ wird allerdings in zwei sehr unterschiedlichen, aber doch verwandten Bedeutungen verwendet. Einerseits sind Normen Konventionen, die uns die Koordination von Tätigkeiten ermöglichen sollen. Schriftzeichen oder Masse von Steckdosen sind typische Beispiele. Normen dieses Typs lassen sich durch um-zu- oder wenn-dann-Sätze ersetzen: „Wenn Du diese Zeichen verwendest, kann ich Dich verstehen.“ „Wenn wir Stecker mit solchen Abmessungen benutzen, dann können wir uns vernetzen.“ „Wählen Sie Nummer xyz, um uns gratis zu erreichen.“ Usw. Der Inhalt der Norm ist kontingent. Es kommt nicht darauf an, wie die Schriftzeichen aussehen, sondern nur darauf, dass wir dieselben auf dieselbe Weise verwenden. Gerade weil diese Normen kontingent sind, bestehen häufig konkurrierende Vorschläge, deren Anerkennung mit Vor- und Nachteilen für verschiedene Parteien verbunden sind. Wie auch immer die Normierung ausfällt, sie ist an sich weder als legitim noch als illegitim zu beurteilen – zumindest solange, als sie den Zweck erfüllt und keine problematischen Nebenfolgen nach sich zieht.

Normen ganz anderer Art sind beispielsweise die zehn Gebote des alten Testaments. Sie stellen nicht Zweck-Mittel-Relationen dar, sondern Formen kategorischer Geltung. Die meisten Gesetze, Verordnungen, Reglementierungen etc. haben diesen Charakter. Im Übrigen werden oft Normen der ersten Art zu Normen dieser zweiten Art erhoben. Man muss dann rechts auf der Strasse fahren, obwohl eigentlich nichts dagegen spricht, links zu fahren,

außer dass es andere nicht tun. Der springende Punkt ist, dass in diesem Fall abweichendes Verhalten schwere Schäden verursachen könnte. Wenn wir hingegen ohne Adapter ins Ausland reisen und unseren Föhn oder den Radio nicht ans Netz anschließen können, schmerzt das das Hotel kaum. Nicht alle kategorischen Normen lassen sich leicht durch einen Hinweis auf die Beeinträchtigung Dritter begründen. Was tut's meinem Nächsten, wenn ich ihn nicht liebe? Solche Normen beziehen sich oft auf tradierte Vorstellungen eines guten Lebens und Zusammenlebens.

Kategorische Normen müssen nicht universale Gültigkeit beanspruchen. Sie definieren meistens ein Verhalten für bestimmte Personen in bestimmten Situationen. Solche Anwendungsbedingungen sind naturgemäß umstritten. Du sollst nicht töten! Gilt das auch gegenüber ungeborenem Leben und gegenüber Soldaten einer feindlichen Macht? Gilt es auch gegenüber Tieren? In der Regel können kategorische Normen als moralische Normen begriffen werden. Sie sind daran zu erkennen, dass zu ihrer Begründung oder um sie zu kritisieren, auf Attribute wie „gut / schlecht" oder „an sich wertvoll" Bezug genommen wird.

Zwischen einmaligen Anweisungen und kategorischen Normen besteht ein Kontinuum verschiedenster Sprechakte. Von Normen sprechen wir sinnvollerweise, wenn es sich um Handlungsanweisungen für eine unbestimmte Anzahl typischer Fälle handelt. Immer sind Normen jedoch als Sprechakte zu verstehen, auch wenn sie niemand aktuell ausspricht. Es ist immer wieder daran zu erinnern, dass Handlungen als äußerst abstrakte Sinn-Einheiten des Tuns zu verstehen sind. In diesem Sinn sind die zehn Gebote auf Ewigkeit angelegte Sprechhandlungen. Es ist ihr Anspruch, dass wir uns auch heute noch als Adressaten begreifen. Konventionen und technische Normen lassen sich als Beschreibungen objektiver Sachverhalte auffassen und mit dem Geltungsanspruch der Wahrheit assoziieren: Erreiche ich mit meiner Tätigkeit den beabsichtigen Effekt oder nicht? Moralische Normen beziehen sich hingegen auf den Geltungsanspruch der Richtigkeit. Die moralische Handlungsanweisung erhebt den Anspruch, zwischen richtigem und nicht richtigem Handeln zu unterscheiden. Das Wort „richtig" wird hier nicht im Sinne von zweckmäßig verstanden. Man kann sein Ziel sehr wohl erreicht haben, und dennoch nicht richtig (also schlecht, verwerflich) gehandelt haben.

Die Struktur der Sprechakte erlaubt es nun im Prinzip, den Anspruch an Richtigkeit jederzeit zurückzuweisen und ihm einen alternativen Anspruch, eine andere Grenzziehung zwischen richtigem und falschem Handeln entge-

genzustellen. Daraus erwächst das Problem, einen allgemein gültigen Referenzpunkt zu gewinnen. Für dieses Problem kann es mehrere praktische Lösungen geben: Normen lassen sich gewaltsam durchsetzen; man kann versuchen, die Diskussion durch den Hinweis auf eine absolute Größe (Gott, die Natur) als hinfällig erscheinen zu lassen; man kann sich auf die Suche nach einer letzten Begründung machen; oder man kann sich mit den bestehenden Einverständnissen befassen und zusehen, ob man nicht auf deren Grundlage zu einer wechselseitig befriedigenden Koexistenz findet. Habermas und Apel haben die Letztbegründung versucht und sind bei den mundanen Einverständnissen gelandet. Bevor ich mich jedoch mit dem Problem der Vergewisserung des moralischen Standpunktes befassen werde, will ich noch darlegen, weshalb diese Frage für die Sozialwissenschaften von Relevanz ist.

Beobachten wir Wissenschaftler eine geologische Formation, den Stoffwechsel einer Pflanze oder die neurologischen Aktivitäten eines Kleinsäugers, so ist es diesen Existenzen ziemlich egal, was wir über sie sagen. Zumindest für sie selbst haben unsere Erkenntnisse keine Bedeutung, aber vielleicht für die Menschen, die mit ihnen zu schaffen haben. Beobachten wir hingegen Menschen und ihre Aktivitäten, dann sind unsere Erkenntnisse für sie immer von Bedeutung. Ob sie jeweils verstehen, was wir sagen, ist ein ganz anderes Problem. Zentral ist, dass sich eine Vergleichsmöglichkeit zwischen unseren Beobachtungen und ihrer Selbstbeobachtung, bzw. den Beobachtungen, die sie untereinander machen, ergibt. Was immer wir beobachten, wir produzieren damit eine Referenzmöglichkeit. Da gegenseitiges Wahrnehmen und Beobachten die Grundlage für unser Zusammenleben darstellt, ist auch jede wissenschaftliche Beobachtung selbst eine Form des Zusammenlebens. Es gibt für die Wissenschaft keine Möglichkeit, einen Standpunkt außerhalb der Gesellschaft einzunehmen, um die Gesellschaft von außen zu beobachten (vgl. Luhmann 1988).

Beobachtungen lassen sich nur in Form von Aussagen anderen zugänglich machen. Mit kommunizierten Beobachtungen werden unweigerlich spezifische Geltungsansprüche erhoben: Beobachter gehen meistens davon aus, dass ihre Aussagen zutreffen. Sonst werden sie als Vermutungen, Hypothesen, Szenarien etc. deklariert. Zudem nehmen sie in Anspruch, dass es gerechtfertigt ist, die Ergebnisse mitzuteilen. Auf diese Weise unterstellen sie ihre eigenen Sprechakte der Beurteilung auf Wahrheit und Richtigkeit durch ihre Adressaten. Wissenschaftliche Aussagen und wissenschaftliches

Arbeiten muss sich rechtfertigen. Vor allem der erste Teil dieser Einsicht dürfte Allgemeingut sein.

Sozialwissenschaftler beobachten soziale Beziehungen und damit meist auch normativ geregelte Handlungszusammenhänge. Während die beobachteten Sprechakte Ansprüche der Richtigkeit erheben, erhebt die wissenschaftliche Beschreibung dieser Sprechakte nur den Anspruch auf Wahrheit. Doch schon diese Beschreibung kann Interpretationen verfügbar machen, die denjenigen einiger beobachteter Personen widersprechen und andere bestätigen. Die Interpretationen der Wissenschaftler können daraufhin zur Thematisierung der in der Situation involvierten Geltungsansprüche benutzt werden. Mit anderen Worten: Wissenschaftliche Interpretationen sind in der Hand der Beobachteten potentielle Gründe zur Neuverhandlung sozialer Situationen. Ergebnisse der Sozialwissenschaften können als legitimierende und delegitimierende Ressource verwendet werden. Wir Sozialwissenschaftler bringen uns immer ins Spiel, denn wir liefern Bausteine der Kritik.

Sozialwissenschaftler, die verschiedene Formen der Handlungskoordination untersuchen, treffen auf Formen von sozialer und von systemischer Integration. Sie sind folglich in der Lage aufzuzeigen, welche Möglichkeiten bestehen, Geltungsansprüche zu thematisieren. Anders gesagt: Sie zeigen die Schwierigkeiten auf, die Betroffene haben, ihre Lage und ihre Ansprüche bei den darüber entscheidenden Instanzen zur Geltung zu bringen. Welche Möglichkeiten haben Angestellte, die Probleme, mit denen sie an ihrem Arbeitsplatz konfrontiert sind, in der Chefetage zur Sprache zu bringen? Welche Möglichkeiten haben die Vorgesetzten, Spannungen zwischen ihren Angestellten oder andere Probleme zu thematisieren? Welche Möglichkeiten haben die Konsumenten, für die Produktionsbedingungen Mitverantwortung zu übernehmen? Mit der Analyse sozialer Strukturen werden mehr oder weniger explizite Antworten auf solche Fragen gegeben. Das kann in unterschiedlichen Terminologien geschehen, doch sobald geregelte Handlungszusammenhänge zur Sprache kommen, sind Formen der Handlungskoordination und Formen der gesellschaftlichen Integration angesprochen. Werden den beobachteten Personen nur Sachverhalte aufgezeigt, die ihnen im Wesentlichen bekannt sind, werden wissenschaftliche Ergebnisse für sie kein Anlass sein, sich neu zu orientieren. Sie dienen dann allenfalls dazu, bestehende Ansichten mit höheren Weihen auszustatten. Sobald jedoch bisher unerkannte Möglichkeiten ausgewiesen werden, oder sobald erläutert wird, wie soziale Alternativen und Optionen ausgeschlossen worden sind, liefern

die Sozialwissenschaften Munition für Auseinandersetzungen. Da Wissenschaftler nicht nur Gemeinplätze nachplappern wollen, sondern auch auf Erkenntnisse aus sind, ist es ihr indirektes Ziel, solche Munition zu erarbeiten. Da sie aber zugleich nur selektiv arbeiten können und sich einer bestimmten Semantik bedienen müssen, stellt sich immer die Frage, in wessen Hände sie arbeiten. Man wird uns also immer fragen, ob es richtig sei, was wir tun.

Selbstverständlich wird diese Frage selten so direkt gestellt. Es soll allerdings schon vorgekommen sein, dass wissenschaftliche Arbeiten von Fachkollegen, Journalisten oder Interessenvertretern als unhaltbar, als einseitig, als unvollständig, als inkompetent, als selektiv, als voreingenommen, ja als Gefälligkeit beurteilt wurden. In solchen Urteilen mischt sich meist Kritik am Inhalt[3] mit solcher der Richtigkeit. Da Wissenschaftler nicht vermeiden können, sich mit ihren Aussagen in moralische Auseinandersetzungen einzumischen, tragen sie eine moralische Verantwortung. Zugleich wird damit auch die Möglichkeit der bewussten moralischen Argumentation eröffnet. Denn auch das Schweigen kann unter Umständen als moralische Position gedeutet werden. Wir sind deshalb wohl gut beraten, uns über unseren normativen bzw. moralischen Standpunkt zu vergewissern. Aber wie vorgehen? Anhand des Versuchs von Habermas und Apel, die Normen der Diskursethik letztzubegründen, bzw. anhand der Gründe für das Scheitern dieses Versuches, werden die Möglichkeiten der normativen Argumentation im Rahmen einer sprachpragmatischen Perspektive deutlich.

---

3 Ich ziehe es vor, hier von Inhalt statt von Wahrheit zu sprechen, um die Konnotation der absoluten Wahrheit zu vermeiden. Aus sprachpragmatischer Perspektive sind Aussagen wahr, wenn und solange sie gut begründet erscheinen. Da zu Aussagen immer eine Spezifizierung des Gültigkeitsbereichs gehört, können Aussagen zugleich in gewisser Hinsicht wahr und in anderer falsch sein. „Die Sonne geht auf“ kann problemlos als wahre Aussage gelten, solange sich die Kommunizierenden darüber einig sind, was mit dieser Aussage gemeint ist, und was nicht. Deshalb besteht kein notwendiger Widerspruch zur Aussage „Die Erde dreht sich um die Sonne“. Umgekehrt kann aber auch jede Aussage zu jeder anderen in Widerspruch gesetzt werden, wenn nur ihr impliziter Deutungs- und Geltungsbereich genügend weit ausgedehnt wird. Genau das ist jedoch zu verhandeln, zu begründen, und deshalb kann von einer diskursiven oder kommunikativen Wahrheit gesprochen werden. Verzichtet man auf irgendwelche impliziten Apriori, reinigt man die Debatte von verstecktem Transzendentaldenken, dann wird der Wahrheitsbegriff erfreulich unproblematisch.

3.7 Möglichkeiten von Begründungen

Die Diskursethik ist eine Metaethik: Sie ist eine Ethik des Umgangs mit moralischen Konflikten. Für die individualistische und kulturell pluralistische Gesellschaft ist diese Ebene der Vermittlung verschiedener moralischer Standpunkte von entscheidender Bedeutung. Denn weder darf auf eine Letztbegründung moralischer Positionen, noch auf eine substantielle Einigung gehofft werden. Für Apel und Habermas geht es darum, überzeugende Gründe für die allgemeine Akzeptanz von leitenden Konzepten zur praktischen Bewältigung normativer Konflikte zu finden.

Habermas und Apel gehen davon aus, dass jede Argumentation ethische Grundsätze impliziert. Um diese in der Argumentation implizierten Normen zu bestreiten, müsste ein Opponent jedoch selbst argumentieren. Gelingt es, die in jeder Argumentation implizierten Normen aufzuzeigen, so sind sie nicht weiter bestreitbar. Habermas und Apel betrachten das als funktionales Äquivalent zur Letztbegründung moralischer Normen. Diesen Aufweis versuchen die beiden Autoren allerdings auf unterschiedliche Weise zu erreichen. Apel setzt primär mit der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Argumentation an und nennt seinen Ansatz „Transzendentalpragmatik“. Habermas legt hingegen das Schwergewicht darauf, universelle Regeln der Argumentation als gattungsgeschichtliches Faktum zu rekonstruieren. Er nennt seinen Ansatz deshalb „Universalpragmatik“. Apel beansprucht, die Diskursethik letztbegründet zu haben. Ohne Apels Argumentationsgang als solchen zu bestreiten, sieht Habermas jedoch nur die Möglichkeit, die Alternativenlosigkeit der Diskursethik aufzuzeigen (vgl. Zierhofer 1994, S. 168ff.).

Ich möchte hier Habermas’ Begründungsweg (vgl. Habermas 1983, S. 53-125) folgen, weil er die sprachpragmatische Argumentation differenzierter aufzeigt. Normen lassen sich nicht auf lange Zeit ausschließlich gewaltsam durchsetzen. Sie werden nur dauerhaft anerkannt, wenn sie sich auch allgemein überzeugend begründen lassen (vgl. S. 72). Die Idee der Gültigkeit von Normen impliziert immer unbegrenzte Verallgemeinerungsfähigkeit.[4] Damit

4 An dieser Stelle muss sorgfältig zwischen zwei Aspekten der Gültigkeit unterschieden werden, die leider oft miteinander vermengt werden. Normen sind Sollenssätze. Als solche sind sie in der Realität immer an irgendeine Kategorie von Personen adressiert (z. B. die Christen, die Bürger, den Vertragspartner). Ich kann nun aber Normen, wie z. B. das Mindestalter für den Alkoholkonsum, als gerechtfertigt oder als ungerechtfertigt beurteilen,

dürfte Habermas kaum meinen, dass diese Normen keinen Anwendungsbedingungen unterliegen und von allen Personen immer und überall befolgt werden müssten. Für das Verständnis von Normen ist entscheidend, zwischen Gültigkeit und Befolgung zu unterscheiden. Ich kann eine Norm durchaus als gültig erachten, aber zugleich mich nicht als Adressat betrachten und sie konsequenterweise nicht befolgen. Die Frage der Gültigkeit ist zwar für konkrete Anwendungsfälle zu beantworten, sie stellt sich jedoch auch außerhalb der fraglichen Situationen. Wäre dem nicht so, hätte Ethik bzw. die Reflexion von Moral keinen Sinn.

Folglich ist die Bedingung der allgemein überzeugenden Begründung von Normen so zu verstehen, dass sich die Geltung der Norm auf alle Fälle bezieht, die die Randbedingungen erfüllen und dies ganz unabhängig davon, wer in diese Situation gerät. In diesem Sinn gelten Normen gleichermaßen für alle Personen. Erst unter dieser Voraussetzung der prinzipiellen Gleichbehandlung aller möglicherweise Betroffenen, wenn also aus der Norm keine systematischen Vorteile gewisser Klassen von Personen erwachsen, und nur wenn zugleich gute Gründe für diese Norm sprechen, kann für diese Norm allgemeine Zustimmung erwartet werden. So kommt Habermas zur Forderung, dass Normen, denen nicht alle möglicherweise Betroffenen mit gutem Grund zustimmen können, ausgeschlossen werden sollen. Aber Normen, die einen allgemeinen Willen ausdrücken, sollen gelten dürfen (vgl. S. 73). Folglich lautet der Universalisierungsgrundsatz ›U‹: „So muss jede gültige Norm der Bedingung genügen, dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines *jeden* Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von *allen* Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können“ (S. 75f.).

Habermas will diese Argumentationsregel für praktische Diskurse „auf dem Wege der Untersuchung der pragmatischen Voraussetzungen von Argumentation überhaupt“ begründen (S. 86). Dazu greift er zunächst auf Apels Vorschlag einer transzendentalpragmatischen Begründung der Ethik zurück: Ein Skeptiker wird als erstes die Möglichkeit der Verallgemeinerung bezweifeln und behaupten, es sei unmöglich, eine universalistische Moral zu begründen.

---

selbst wenn sie sich als Sollenssätze nicht an mich wenden. Nur für diese Art von Gültigkeit strebt jede Begründung Universalität an.

Apel sieht in diesem Einwand einen performativen Widerspruch.[5] Denn der Skeptiker nimmt selbst schon Regeln der Argumentation in Anspruch, wenn seine Äußerung als Einwand verstanden werden soll (vgl. S. 91). Indem Apel die Regel des zu vermeidenden performativen Widerspruchs auf Argumentation im Allgemeinen anwendet, gewinnt er einen fundamentalen Bezugspunkt zur Analyse der in jeder Argumentation notwendig vorausgesetzten Normen (vgl. S. 92). Das transzendentalpragmatische Argument soll nachweisen, dass die in jeder Argumentation vorausgesetzten Regeln schon das zu begründende Verallgemeinerungsprinzip enthalten (vgl. S. 96). Wenn die Verfahrensregeln der Argumentation ihr selbst transzendental vorausliegen, sind sie durch Argumentation nicht verhandelbar.

Welches sind nun die unter Argumentierenden stillschweigend vorausgesetzten und gegenseitig erwarteten Diskursregeln? Es sind diejenigen Bedingungen, die ein Verfahren beschreiben, das dazu dient, alle relevanten Gründe der Auseinandersetzung verfügbar zu machen. Diese Diskursregeln lassen sich unterschiedlich ausdrücken. Habermas folgt der von Alexy vorgeschlagenen Formulierung:

1. Jedes sprach- und handlungsfähige Subjekt darf an Diskursen teilnehmen.
2. a) Jeder darf jede Behauptung problematisieren.
   b) Jeder darf jede Behauptung in den Diskurs einführen.
   c) Jeder darf seine Einstellungen, Wünsche und Bedürfnisse äußern.
3. Kein Sprecher darf, durch innerhalb oder außerhalb des Diskurses herrschenden Zwang, daran gehindert werden, seine in 1. und 2. festgelegten Rechte wahrzunehmen (vgl. S. 99).

Von Argumentierenden wird vorausgesetzt, diese Regeln würden von allen am Diskurs teilnehmenden erfüllt, „gleichviel ob und in welchem Masse diese Unterstellung im gegebenen Fall *kontrafaktischen Charakter* hat oder nicht“ (S. 102). Die Unterstellungen oder Erwartungen beschreiben eine Idealvorstellung von Diskurs, die unter den vielfältigen Beschränkungen der Praxis angestrebt wird, aber nicht erreicht werden kann. Analog zu unseren Vorstellungen von Gerechtigkeit und Gleichberechtigung drücken auch die

5 Ein performativer Widerspruch besteht nicht zwischen zwei Aussagen, sondern zwischen der Aussage eines Sprechaktes und dem Vollzug oder auch der Absicht eines Sprechaktes. Der Sprechakt wird paradox und läuft grosse Gefahr, kritisiert zu werden.

Diskursregeln eine regulative Idee aus. Weil diese Diskursregeln notwendige Voraussetzungen jeder Argumentation darstellen, lässt sich jeder Argumentierende auf Verfahrensbedingungen ein, die einer impliziten Anerkennung von ›U‹ gleichkommen. Damit ist der Universalisierungsgrundsatz transzendentalpragmatisch begründet worden. Die Diskursethik fordert, dass moralische Konflikte argumentativ zu bewältigen seien. Mit anderen Worten: der Universalisierungsgrundsatz ist zu berücksichtigen! Somit „kann *die Diskursethik selbst* auf den sparsamen Grundsatz ›D‹ gebracht werden, dass nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)“ (S. 103).

Selbst wenn diese „Begründung“ der Diskursethik akzeptiert wird, könnte ein Skeptiker fragen, ob nicht die Anerkennung von etwas Vorausgesetztem im Unterschied zur Anerkennung von etwas Begründetem stets hypothetisch, nämlich von einer vorgängig akzeptierten Zwecksetzung abhängig ist? Habermas hält entgegen, dass die implizierten Voraussetzungen umso weniger hypothetisch seien, je allgemeiner der Fall sei. „Mit dem ‚Zweck‘ von Argumentation überhaupt können wir nicht so arbiträr verfahren wie mit kontingenten Handlungszwecken; dieser Zweck ist mit der intersubjektiven Lebensform sprach- und handlungsfähiger Subjekte so verwoben, dass wir ihn aus freien Stücken weder setzen noch umgehen können“ (S. 104f.).

Apels transzendentalpragmatisches Argument bzw. der Nachweis des performativen Widerspruchs identifiziert zwar Regeln, ohne die das Argumentationsspiel nicht funktioniert. Aber erst Habermas’ universalpragmatisches Argument zeigt, dass die Orientierung an Argumentation eine prinzipielle soziale Verbindlichkeit darstellt, der wir nur entfliehen können, indem wir unsere gesellschaftliche Existenz aufgeben. Die beiden Argumente ergänzen sich gegenseitig. Für Habermas wurde damit die Diskursethik nicht letztbegründet, sondern nur nachgewiesen, dass es in der sozialen Praxis auf lange Sicht zur Orientierung an Argumentation keine Alternativen gibt. Es bleibt festzuhalten, dass sich der Anwendungsbereich der Diskursethik nur auf Fragen bezieht, die rational und mit der prinzipiellen Aussicht auf einen Konsens erörtert werden können. Moralische Normen erfüllen diese Bedingung, Präferenzen und Werturteile hingegen nicht. Die Diskursethik darf auch nicht auf einen Streit zwischen Weltsichten, wie sie in Religionen oder Kulturen verankert sind, angewendet werden, wohl aber auf Konflikte, die sich im Zusammenleben von Kulturen ergeben.

Weil sich keine Verpflichtung zur Argumentation für den Einzelfall begründen lässt, heißt es nur, dass zur Argumentation auf lange Sicht keine Alternative bestehe. Man kann sich durchaus Fälle denken, in denen strategisch zu handeln ist, um in einer Lebensgemeinschaft auf lange Sicht eine Orientierung an Kommunikation weiterentwickeln zu können. Ich hatte oben schon erwähnt, dass Habermas durchaus berücksichtigt, dass Aspekte des Zusammenlebens systemisch integriert werden. Solche Koordinationen von Handlungsweisen sind zwar nicht direkt an Argumentation orientiert, aber der sie konstituierende Rahmen kann (aber muss nicht) diskursiv legitimiert worden sein. Karl-Otto Apel hat deutlich erkannt, dass man es mit der Begründung der Diskursethik nicht bewenden lassen kann, sondern auch ihre Anwendungsbedingungen im Sinne der Diskursethik ethisch reflektieren muss. Dies bezweckt sein Vorschlag einer komplementären Verantwortungsethik (vgl. 1990, S. 103-153).

Für Apel strebt die Diskursethik ideale Kommunikationsverhältnisse an. Der Verantwortungsethik weist er nun die Aufgabe zu, solche Leitsätze für die Anwendung der Diskursethik zu formulieren, die dazu beitragen, das gewonnene Niveau argumentativer Konfliktlösung in einer Kultur zu erhalten und darüber hinaus die Diskrepanz zwischen realen und idealen Kommunikationsverhältnissen zu verringern. Zugunsten dieser Ziele darf und soll sogar strategisch gehandelt werden (unter Berücksichtigung der Nebenfolgen). In diesem Sinn lassen sich eine bewahrende und eine emanzipatorische Komponente der Verantwortung unterscheiden.

Apels Verantwortungsethik lässt sich allerdings nicht wie die Diskursethik aus den mit jeder Argumentation implizierten Normen ableiten. Für Habermas sind deshalb dafür schon die real geführten, praktischen Diskurse zuständig (vgl. 1991, S. 196ff.). Vielmehr scheint sich die Begründung der Verantwortungsethik aus dem Willen zur Argumentation, der ja mit der Diskursethik notwendigerweise impliziert wird, abzuleiten. In praktischer Hinsicht ist der Status der Begründung der Verantwortungsethik ziemlich irrelevant. Von Bedeutung ist hingegen der Zugang zur ethischen Beurteilung des Verhältnisses von kommunikativem und strategischem Handeln. Hier führt die Verantwortungsethik weiter.

Im Prinzip kommt Apel hier zu einem Punkt, den Habermas schon mit seinen Überlegungen zum Verhältnis von System und Lebenswelt angesprochen hatte. Habermas wendet sein Konzept der kommunikativen Rationalität ins Normative. Er kann das vor dem Hintergrund der Begründung der

Diskursethik tun, sofern er damit auch nur ihre begrenzte, aber doch recht weit reichende Geltung beansprucht. Aus dieser Sicht erscheint die kommunikative Rationalität als Struktur einer idealen Kommunikationsgemeinschaft. Solange sich die mit Formen systemischer Handlungskoordination implizierten Geltungsansprüche noch in den Situationen, in denen die Rahmenbedingungen dieser Koordination entschieden werden, thematisieren und argumentativ beurteilen lassen, ist die systemische Integration in einer kommunikativen Rationalität eingebunden. Mit anderen Worten: Die Lebenswelt umfasst das System. Es ist aber durchaus denkbar und in der Moderne auch beobachtbar, dass sich das System gegenüber der Lebenswelt weitgehend verselbständigt. Menschen können ihre Ansprüche nicht mehr an den entscheidenden Stellen zur Geltung bringen, d. h. sie werden nicht mehr argumentativ geprüft. Habermas spricht in diesem Zusammenhang von einer Kolonialisierung der Lebenswelt durch das System und von pathologischen Effekten (vgl. Habermas 1981, Bd. 2, S. 229ff. sowie Ulrich 1987, S. 68ff.). Die Strukturen menschlichen Zusammenlebens beruhen zwar nicht ausschließlich auf moralischen Normen, aber ihre Legitimität kann jederzeit eingeklagt werden. Sie stehen stets unter moralischem Begründungsdruck. Weil die Diskursethik eine ethische Orientierung zur Lösung normativer Konflikte anbietet, fasst sie Apel als Metainstitution aller sozialer Verhältnisse auf (vgl. 1990, S. 37). Seine Verantwortungsethik kann deshalb auch als Orientierung zur Gestaltung des Verhältnisses von sozialer und systemischer Integration begriffen werden und Habermas' Analysen von System und Lebenswelt entsprechend ergänzen.

Apels und Habermas' Analysen haben keine Normen letztbegründen können. Aber sie haben nachgewiesen, dass die von ihnen und ihren Opponenten gelebte Praxis gerade jene Normen impliziert, deren Gültigkeit die Opponenten in Zweifel gezogen haben. In dieser methodischen Hinsicht stellt der Versuch, die Diskursethik zu begründen, den paradigmatischen Fall für den sozialwissenschaftlichen Umgang mit normativen Fragen dar. Denn Apel und Habermas arbeiten mit soziologischen Mitteln an sprachphilosophischen Fragen zu ethischen Zwecken. Es ist kein Anhaltspunkt dafür auszumachen, dass die Sprachpragmatik eine normative Vorgabe ultimativ begründen könnte. Vielmehr deutet alles daraufhin, dass sich das Konzept der Sprechakte bestens dazu eignet, normative Beziehungen zu analysieren, um sie dadurch einer differenzierten Beurteilung zuführen zu können. Dabei können insofern moralische oder ethische Argumente gewonnen werden, als die mit

bestimmten Positionen schon implizierten normativen Grundlagen aufgewiesen und ins Spiel gebracht werden.

3.8 Sozialwissenschaftliche Kritik

Der primäre normative Ansatzpunkt der Sprachpragmatik ist daher die interne Kritik, eine Kritik, die von denjenigen moralischen Prinzipien ausgeht, die von den beobachteten Subjekten in der einen oder anderen Form schon in Anspruch genommen werden. Dadurch kann es die soziologische Analyse vermeiden, ihren eigenen Standpunkt den untersuchten Subjekten aufzuerlegen, obwohl sie sich nicht aus normativen Konflikten heraushalten kann. Darüber hinaus gewinnen die Sozialwissenschaftler aber auch ein Reflexionsinstrument, das es ihnen erlaubt, ihre eigenen normativen Positionen sorgfältig und explizit als eigene in den Diskurs einzubringen. Auf diese Weise wird auch externe Kritik möglich, weil sie sich nicht anmaßt, den endgültigen Maßstab zu besitzen, sondern sich damit begnügt, Gründe zur argumentativen Auseinandersetzung beizusteuern. Die Kritikformen, die dadurch ermöglicht bzw. begründbar werden, sind jedoch als Teil der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und der mit ihr verbundenen Strukturen der Legitimation zu betrachten. Mit anderen Worten: Es geht letztlich auch immer um das aktuell akzeptierte Verständnis von Wissenschaft, Expertentum und ihren gesellschaftlichen Aufgaben –, doch auch dieses Verständnis unterliegt ständiger Verhandlung.

Indem mit Apel und Habermas die Diskursethik bzw. die kommunikative Rationalität als soziale „Metainstitutionen“ begriffen werden, wird ein zugleich äußerst abstrakter und allgemeiner Maßstab für die Beurteilung gesellschaftlicher Verhältnisse gewonnen. Aus seiner Anwendung lassen sich Argumente für gesellschaftliche Veränderungen gewinnen. Diese Argumente darf die kritische Sozialwissenschaft allerdings nicht einfach als Planungsgrundlagen begreifen und auf direkte Umsetzung drängen, denn das würde gerade der kommunikativen Rationalität widersprechen. Vielmehr sind die gewonnenen normativen Einsichten als Beiträge zu einem Diskurs unter den Betroffenen zu betrachten.

Akzeptiert man die Verantwortungsethik, so lassen sich aus ihr Leitgedanken für die Realisierung von Diskursen entwickeln. Die Forderung, alle diskursfähigen Betroffenen an Diskursen teilnehmen zu lassen, wirft v.a. Probleme der Repräsentation auf: Was geschieht mit den diskursunfähigen aber mögli-

cherweise Betroffenen? Wie sollen Diskussionen geführt werden, wenn die Teilnehmerzahl sehr groß ist, und wie sollen Personen außerhalb der raumzeitlichen Reichweite miteinbezogen werden? Aus praktischen Gründen ist es oft unmöglich, alle Betroffenen an Diskursen direkt zu beteiligen. Das heißt, man wird zu einer Form der nicht-diskursiven (systemischen) Handlungskoordination greifen müssen; man wird auf Formen der Repräsentation, der Stellvertretung und des advokatorischen Handelns abstellen müssen. Je nach kulturellen Voraussetzungen sind dafür die unterschiedlichsten Modelle denkbar. Im Sinne der Verantwortungsethik lässt sich allerdings ein Grundprinzip advokatorischen Handelns angeben: jedem Argument und jedem Anspruch muss die Chance zur Prüfung eingeräumt werden! Aus der Teilnahme an Diskursen ist für die Betroffenen ja noch nichts gewonnen. Sie scheint vielmehr eine Voraussetzung zur Berücksichtigung ihrer Ansprüche zu sein, und nur um letzteres geht es am Ende. Deshalb stehen beim Gedanken der Partizipation nicht die Personen, sondern ihre Ansprüche im Vordergrund. Die Ansprüche in den Entscheidungssituationen zur Geltung zu bringen, das ist der zentrale Punkt der Diskursethik! Und dieser Gedanke lässt sich als Leitlinie zur Gestaltung von Repräsentationsverhältnissen heranziehen.

Hier wird denn auch gleich ein erstaunliches Entwicklungspotential für die kommunikativen Strukturen von Demokratien offensichtlich. Formell betrachtet zählt in den meisten demokratischen Systemen nur die Stimme, nicht das Argument. Aus der Perspektive der kommunikativen Vernunft können Abstimmungen nur als Mechanismus des Abbruches von Argumentationsprozessen betrachtet werden. Das hat durchaus seine Berechtigung, denn Konsense werden sich nicht immer finden lassen, und die Folgen einer endlosen Diskussion lassen sich auch nicht verantworten. Zu berücksichtigen ist ferner, dass in politischen Institutionen zwar die Regeln des Zusammenlebens verhandelt werden, dass jedoch die meisten der diskutierten Geschäfte als Konglomerate von moralischen Problemen und Interessengegensätzen zu begreifen sind. Interessengegensätze lassen sich aber nicht argumentativ auflösen, allenfalls verändern sich Interessen aufgrund von Einsichten in bessere Gründe. Aber da Menschen zugleich in verschiedenen Situationen und mit knappen Mitteln zusammenleben, können Interessengegensätze nur ausgeglichen, aber nicht vernünftig gelöst werden. Hierfür bietet die Stimme eine beschränkte Garantie, nämlich solange sich keine Tyrannei der Mehrheit etablieren kann. Aus diskursethischer Perspektive sind daher erstens die Möglichkeiten der Nichtanwesenden, auf die Gestaltung der Traktandenliste

einwirken zu können, entscheidend. Zweitens kommt es darauf an, Diskussionsverfahren so festzulegen, dass die vorgebrachten Ansprüche auch wirklich argumentativ geprüft und alle Perspektiven ernsthaft erwogen werden sowie weiterhin Argumente von nicht Entscheidungsbefugten eingebracht werden können.

Nicht die Regeln des Entscheidungsprozesses, sondern die Regeln, die die Auseinandersetzung im Vorfeld der Entscheidung gestalten, sind für die Realisierung von Argumentationen von primärer Relevanz. Weil Argumentation letztlich auf persönlichen Fähigkeiten und dem Willen der Diskursteilnehmer beruht, lässt sie sich nicht direkt institutionalisieren. Aber sowohl das Vermögen zu argumentieren als auch die prinzipielle Motivation dazu lassen sich in den Formen des Zusammenlebens kultivieren. Um Argumente auf flexible Weise in den unterschiedlichsten Gremien repräsentieren zu können, reicht es wohl selten, eine breit gefächerte Vertretung vorzusehen. Dies ist sicher ein förderlicher Umstand. Entscheidend sind jedoch die Strukturen der Öffentlichkeit und der Massenkommunikation. Aus der Perspektive der Entscheidenden ist Öffentlichkeit eine der Voraussetzungen, um überhaupt die Ansprüche, die an anderen Orten von anderen Instanzen (nicht unbedingt nur Menschen) in fremden Kontexten erhoben werden, wahrnehmen zu können. Für die Betroffenen bedeutet Öffentlichkeit die Möglichkeit, die Hintergründe von Entscheidungen ergründen zu können, sowie die Chance, ihre eigenen Ansprüche zur Geltung bringen zu können (vgl. Zierhofer 1998, S. 32-51).

3.9 Das bessere Argument

Argumentative Konfliktlösung anzustreben heißt, sich an das bessere Argument zu halten. Sofort stellt sich die Frage, wer es denn bestimme oder woran es denn zu erkennen sei? Die Frage unterstellt, dass es sich um einen persistenten Gegenstand handelt. Aus der Struktur des Sprechaktes lässt sich kein Hinweis auf irgendeinen Fixpunkt, auf irgendeine letzte Position gewinnen. Sprachpragmatisch betrachtet ist deshalb das bessere Argument als Station in einem Prozess zu begreifen. Das bessere Argument ist sozusagen von Natur aus „zukünftig“; es kann immer nur in der Gegenwart für die Vergangenheit bestimmt werden, aber nicht für die Zukunft. Seine Eigenschaften sind daher radikal offen, unbekannt, unbestimmbar.

Zweitens lässt sich auch aus der Struktur von Aussagen und Geltungsansprüchen kein Ansatzpunkt für irgendeinen inhaltlichen Fixpunkt gewinnen. Das bedeutet, dass auch die Kriterien, nach denen die Güte von Argumenten beurteilt werden, selbst der Argumentation unterworfen sind. Sogar eine sinnvolle Fassung des Argumentationsbegriffes kann aus dieser Perspektive nur diskursiv bestimmt werden. Uns modernen, uneingestandenen Metaphysikern bereitet die prinzipielle Verflüssigung aller Urteile ein Unbehagen, das jenem eines Kindes, das sich die Unendlichkeit vorzustellen versucht, kaum nachsteht. Doch die prinzipielle und jederzeitige Revidierbarkeit aller Urteile und aller Urteilsmaßstäbe zieht uns noch lange nicht den Boden unter den Füßen weg, denn dazu werden – paradoxerweise – bessere Argumente benötigt. Woher sollten diese Argumente denn gewonnen werden, wenn nicht von dem Boden, auf dem wir stehen?

Überzeugende Argumente lassen sich immer nur durch Rückgriff auf plausible Vorstellungen gewinnen. Paradoxerweise ist somit das fraglos Akzeptierte zugleich die Ressource zur Verflüssigung der gewohnten und eingeschliffenen Sichtweisen. Indem wir ein Element unseres Weltbildes „aushebeln“, bestätigen wir indirekt die zum Aushebeln verwendeten anderen Elemente. Verunsicherungen drohen kaum von besseren Argumenten, selbst wenn nichts vor ihnen gefeit ist, sondern von alternativen Perspektiven, die selbst schon eine systematische Struktur aufweisen. Konkurrierende Weltbilder, Ideologien, Paradigmen etc. unterminieren unseren Stand. Aber auch sie bieten uns einen neuen Stand an und eröffnen uns Handlungsspielräume. Zudem erfolgt der Wechsel ja nicht wie im Supermarkt als Wahl zwischen zwei Büchsen Bohnen verschiedener Marken, sondern durch einen Prozess, der argumentativ begleitet ist, obwohl sich kaum je ein letztes, bestes Argument einstellen wird. Am Beispiel des Wechsels vom bewusstseinsphilosophischen zum sprachphilosophischen Paradigma in der Philosophie wurde schon deutlich, dass neue Sichtweisen ältere umschließen und in sich aufnehmen können. Dabei werden die Grundfesten des Denkens nicht einfach argumentativ zurückgewiesen, sondern mit Argumenten wird ein neuer Interpretationsrahmen entwickelt, der ältere Probleme obsolet erscheinen lässt, indem er sie in Probleme anderer Art transformiert.

Gerade dieser philosophische Paradigmawandel kann nur als Ergebnis einer kollektiven und kommunikativen Suche nach dem besseren Argument verstanden werden. Es wurde sozusagen laufend und problemlos gefunden, konnte aber nie „dingfest“ gemacht werden. Somit empfiehlt es sich, das

„bessere Argument“ als Orientierung und als Prozess aufzufassen, aber nicht als dessen Ergebnis. Sei es in analytisch-kognitiver Hinsicht (Wahrheitstheorien), sei es in moralisch-normativer Hinsicht (Ethiken), es zählt die Suche nach dem besseren Argument und nicht seine vorläufigen Bestimmungen. Diese Bestimmung muss selbstverständlich auf sich selbst angewendet werden: Sie stellt sich zur Diskussion.

Weshalb sollten Leute dem besseren Argument folgen? Wie funktioniert die Bindekraft der Rede? „Bindende Kraft gewinnt ein Sprechaktangebot dadurch, dass der Sprecher mit seinem Geltungsanspruch eine glaubhafte Gewähr dafür übernimmt, diesen erforderlichenfalls mit der richtigen Sorte von Gründen einlösen zu können“ (Habermas, 1992, S. 70.). „Seine Garantie kann der Sprecher im Falle von Wahrheits- und Richtigkeitsansprüchen diskursiv, also durch das Beibringen von Gründen, im Falle von Wahrhaftigkeitsansprüchen durch konsistentes Verhalten einlösen“ (Habermas, 1983, S. 68f., vgl. auch Habermas, 1992, S. 81.). Gründe können also zunächst einmal auf weitere Gründe zurückgreifen, mit der Chance, dass sie vom Gegenüber akzeptiert werden. Letztlich sind aber nicht argumentative Handlungen entscheidend dafür, ob Geltungsansprüche akzeptiert werden. Wer viel für sich in Anspruch nimmt, wird dafür immer wieder auf die Probe gestellt werden. In sportlichen Titelwettkämpfen ist dieses Prinzip institutionalisiert, aber auch die repräsentative Demokratie beruht beispielsweise auf ständiger Erneuerung der Legitimation durch Tatbeweise der Politiker und deren Anerkennung durch die Wählerschaft. Die Gesellschaft hat jedoch erkannt, dass es unpraktisch ist, den Tatbeweis jeweils dann erbringen zu müssen, wenn der Geltungsanspruch zur Diskussion steht. Dafür wurden Institutionen der Zertifizierung geschaffen. Sie bezeugen Fähigkeiten. Das beginnt mit den Schulzeugnissen und endet bei Wirtschaftsstatistiken. Die Verlässlichkeit von Geltungsansprüchen wird gesamtgesellschaftlich durch ein relativ kompliziertes, aber zugleich erprobtes System von Verweisen auf punktuelle Tatbeweise gestützt. Als Tatbeweise dürfen allerdings nicht einfach körperliche Tätigkeiten vorgestellt werden, vielmehr kommen dafür alle möglichen Formen des Nachweises von Sachverhalten in der objektiven, der subjektiven und der sozialen Welt (im Sinne von Habermas), auf die sich Aussagen beziehen können, infrage.

Sobald wir einen Bezug oder eine Verweiskette glaubhaft repräsentieren können, ist es uns gelungen, unser Gegenüber mit guten Gründen zu einer bestimmten Handlungsweise zu bewegen. Anders gewendet: Solange die

Kette der Verweise auf einer konkreten Bestätigung beruht, lässt sich ein Gegenüber mit Gründen motivieren. Dieser „Mechanismus“ ist der Kern der Strukturierung der Gesellschaft und Rationalisierungsprozesse sind seine Erscheinungsweise. Wer den Wandel sozialer Verhältnisse anstrebt, wird versuchen, schwache Punkte in der Kette oder im Netz der Verweise aufzuspüren, um diesen Verweisen die Tragfähigkeit abzusprechen. Vielfach sind die Beziehungen zwischen Gründen impliziter und selbstverständlicher Natur. Die Plausibilität von Zusammenhängen ist eine Struktur des praktischen Wissens. Das heißt aber auch, dass die Reproduktion sozialer Strukturen in hohem Masse auf Vertrauen beruhen kann und nicht etwa auf explizite Begründbarkeit, auf Transparenz oder Kalkül angewiesen ist. Umgekehrt eröffnen sich damit freilich auch emotionale Argumentationsstrategien: Wo implizite und selbstverständliche Verhältnisse plötzlich dem Zweifel ausgesetzt werden, fehlen oft verteidigende Worte und Unbehagen oder Angst nistet sich ein. Fragen scheinen nichts zu behaupten und können deshalb Begründungen einfordern, wo bis jetzt keine verfügbar sind, ohne die fragende Partei selbst in Begründungsnot zu stürzen. Üble Nachrede und Verleumdungen, insbesondere wenn sie massenmedial verbreitet werden, nutzen den Umstand, dass die Personen, deren Vertrauensvorschuss unterminiert werden soll, sich nicht zur selben Zeit zu den meist relativ neutral gehaltenen, aber selten nachprüfbaren Aussagen äußern können. Asymmetrische Voraussetzung zur Mobilisierung von Gründen sind ein Nährboden für strategische Kommunikation.

Wenn der Wechsel von der Bewusstseinsphilosophie zur Sprachphilosophie von einem individualistischen und psychologischen Konzept der Rationalität zu einem kollektivistischen und kommunikativen führt, dann können die vielfältigen prinzipiellen Schwierigkeiten, Gründe zu explizieren, als eine kollektiv-kommunikative Form von Irrationalität begriffen werden. Wie die Begriffe der Rationalität und der Rationalisierung, muss auch ihr Komplementärbegriff rein formal verstanden werden. Zunächst sind Irrationalitäten ein unvermeidlicher Bestandteil kollektiven Lebens. Aber es ist auch leicht einzusehen, dass unhinterfragte Strukturen gerade deshalb verdunkelt bleiben, weil sie zur Reproduktion der Machtbasis derjenigen Personen von Vorteil sind, die die Macht zur Gestaltung von Kommunikationsverhältnissen innehaben. Andererseits können Irrationalitäten auch dazu benutzt werden, offene Kommunikationsverhältnisse unter Druck zu setzen, zu verschleißen – z. B. mit beängstigenden Szenarien. Doch welcher Typ von Rationalität die Kommunikation prägen mag und welches Verhältnis von Rationalität zu

Irrationalität darin bestehen mag, es handelt sich immer um verbale Formen, die zu bestimmten Handlungsweisen motivieren, indem sie spezifische Verbindlichkeiten erneuern oder aber auflösen.

3.10 Gesellschaftstheorie jenseits der Dichotomien von Mikro und Makro sowie von Statik und Dynamik

Jürgen Habermas' theorietechnisch zentraler Beitrag liegt darin, das Konzept des Sprechaktes zur Thematisierung zwischenmenschlicher Bindungen heranzuziehen. Sprechakte sind zugleich Handlung und Interaktion, weil sie als Handlung Interaktion bezwecken und erst durch letztere als Handlung ihren Abschluss und damit ihre Einheit finden. Mit dieser Doppelidentität als Handlung und Interaktion weist die Konzeption des Sprechakts über den individualistisch gefassten Handlungsbegriff der bewusstseinsphilosophischen bzw. phänomenologischen Tradition hinaus. Der philosophische Paradigmawechsel führt auch auf der Ebene des Handlungsbegriffes nicht dazu, dass ein früherer Begriff einfach aufgegeben würde, sondern dazu, dass er erweitert und in einen neuen Rahmen gestellt wird. Mit der erweiterten Begrifflichkeit werden neue Phänomene „sichtbar". Diese erlauben es wiederum, das Problem der Konzipierung sozialer Ordnung einer neuen Lösung zuzuführen.

Mit dem Paradigmawechsel von der Bewusstseinsphilosophie zur Sprachphilosophie ist eine Wende von individuellen Tätigkeiten (Denken) zu kollektiven Tätigkeiten bzw. Interaktionen (Kommunikation) verbunden. Im Rahmen der Handlungstheorie leistet die Konzeption des Sprechaktes diese Verschiebung der Perspektive. Für die Sozialwissenschaften ist nun daran entscheidend, dass die Doppelstruktur als zugleich individuelles wie kollektives Phänomen die Verabschiedung der Mikro-/Makro-Dichotomie impliziert. Wie Handlungen, sind natürlich auch Sprechakte Prozesse, deren Einheit durch ihren Sinn, d. h. die Relationen zwischen Situation, Ziel, Mittel und Folgen, bestimmt wird. Mit anderen Worten: Die Struktur einer sozialen Beziehung bildet die Einheit des Verlaufs des Sprechaktes. In diesem Sinn unterläuft die Konzeption des Sprechaktes auch die alte Dichotomie von Statik und Dynamik.

Habermas arbeitet geschickt die Koordinierungsfunktion der Sprechakte als Grundlage der Produktion und Reproduktion komplexer und wandelbarer Handlungszusammenhänge heraus. Auf der Basis einer phänomenologisch

interpretierten Sprechakttheorie gewinnt er eine neue Konzeption der Genese und Reproduktion gesamtgesellschaftlicher „Strukturen“, die einige Schwierigkeiten und Umständlichkeiten früherer Zugänge vermeiden kann.

Ein Vergleich mit der alternativen sprachpragmatischen Konzeption sozialer Realität von John Searle (1996) macht auch die Bedeutung der Sprechakte für die Vernunftthematik deutlich. Searle stellt zunächst auf „kollektiven Intentionen“ ab. Darunter versteht er Vorstellungen von koordinierten Aktivitäten, an denen sich die Individuen orientieren. Kollektive Intentionen sind folglich keine Form von kollektiver Intentionalität, sondern bloß individuelle Vorstellungen von gemeinsamem und aufeinander bezogenem Handeln. Sofern diese Formen intersubjektiv auftreten, bilden sie auch die Grundlage zu erfolgreichem kollektiven Handeln und damit zum Aufbau sozialer Realität. Auch für Searle sind Sprechakte die ausgezeichnete Form von Interaktionen und die Grundlage aller Institutionen. Doch im Gegensatz zu Habermas greift Searle nicht auf die phänomenologische Analyse der Handlung zurück. Seine Intentionalität impliziert keinen Erfolgsanspruch und somit kennt er auch keine Konzeption von Geltungsansprüchen. In der Folge verschließt er sich damit diesen, für Habermas so wichtigen, Zugang zum Komplex der Begründungen, der wiederum als Scharnier zu den Problematiken der Rationalität und der kritischen Sozialwissenschaft dient. Darüber hinaus ist die Konzeption des Geltungsanspruchs und seiner Begründung Habermas’ Schlüssel zur Analyse normativer Bindungen, die auch für Searle einen zentralen Aspekt sozialer Strukturen darstellen. Zunächst unscheinbare Unterschiede auf der Ebene der grundlegenden Begriffe führen am Ende zu recht verschiedenen Soziologien.

Vernachlässigt Searle als Sprachphilosoph sozusagen die phänomenologische Grundlage der Handlungstheorie, so dringt der Soziologe Giddens nicht zur Sprachphilosophie vor. Zwar erhebt auch Giddens den Anspruch, mit seinem Konzept der Dualität von Handlung und Struktur die Mikro-/Makro-Dichotomie hinter sich zu lassen, eine dynamische Sichtweise der Gesellschaft anzubieten (nämlich als Strukturationsprozess) sowie kritische Sozialwissenschaft zu betreiben (vgl. 1992). Doch sieht sich Giddens genötigt, der Dualität von Handeln und Struktur mit einem komplementären Einklammern von entweder der institutionellen Analyse (Struktur) oder der Analyse strategischen Handelns (Agency) Rechnung zu tragen. Sein Fortschritt besteht darin, zwei sozialwissenschaftliche Zugangsweisen in einem Konzept zu ver-

einen, das Bedingungen für die Wahl unterschiedlicher Analyse- oder Repräsentationsweisen angeben kann.

Eine Perspektive, die Sprechakte und Geltungsansprüche thematisieren kann, schafft sich dieses Problem erst gar nicht. Habermas ist nicht genötigt, sich jeweils auf einem Auge blind zu stellen, wenn er gesellschaftliche Sachverhalte beobachten will! Die Theorie kommunikativen Handelns bietet eine durchgängige Terminologie für Handlungszusammenhänge jeglicher Größenordnung und Komplexität an. Das schließt nicht aus, dass Habermas Begriffe für Aggregate, für Strukturen verwendet, wie z. B. System und Lebenswelt, soziale Bewegung oder Öffentlichkeit. Er ist jedoch in der Lage, sie begrifflich von individuellem Handeln herzuleiten, ohne dazu irgendeinen Perspektivenwechsel oder sonstigen methodologischen Kunstgriff verwenden zu müssen. Habermas muss erst gar nicht zwischen Handlung und Struktur unterscheiden, er benötigt keine Zweiteilung der Beobachterperspektive, weil er mit Begriffen operiert, die sich auf die Koordinationsweisen von Handlungen beziehen, und daher zugleich Individuelles wie Kollektives bezeichnen. In dieser Hinsicht kann das Prinzip von Habermas' Terminologie als Vorbild für die konsequente Weiterentwicklung des Weberschen und Schützschen Projektes verstanden werden. Giddens' Strukturationstheorie will hingegen die Dualität von Struktur und Handlung durch einen Wechsel zwischen strategischer und institutioneller Analyse überwinden. Das bedeutet aber, Anleihen bei strukturalistischen bzw. kollektivistischen Denkmodellen zu tätigen.

Diesen Preis muss Giddens zahlen, weil es ihm nicht gelingt, die Wende zur Sprachphilosophie im Rahmen seiner Begrifflichkeit nachzuvollziehen. Rückblickend scheinen Giddens konstruktiv-kritische Kommentare zu Habermas' Theorie kommunikativen Handelns symptomatisch für seine Perspektive zu sein. Giddens anerkennt zwar durchaus die Bedeutung der Konzeption der Geltungsansprüche für die Thematisierung von Rationalität und damit für die kritische Auseinandersetzung mit der Moderne (vgl. 1985, S. 128ff. sowie 1987, S. 229ff.). Aber den Bezügen zur Sprechakttheorie und ihrer Bedeutung zur Überwindung einiger Schwächen der Schütz'schen Handlungstheorie schenkt er keine weitere Beachtung.

Jürgen Habermas verfolgt seine kritische Analyse der Moderne in der Tradition soziologischer Klassiker, insbesondere von Max Weber. Dies führt ihn dazu, sich auf Fragen der Rationalität und der Legitimität von Herrschaftsformen zu konzentrieren. In diesem Kontext ist die zentrale Stellung von

idealtypischen Konzepten wie kommunikative und instrumentelle Rationalität, soziale und systemische Integration oder Lebenswelt und System zu verstehen. Habermas hat sich damit recht selektiv begriffliche Werkzeuge für seine Gesellschaftsanalyse geschaffen. Er hat zielstrebig seine besonderen Interessen verfolgt. Diese, und nicht etwa ein genuin grundlagentheoretisches Interesse, haben auch seine Auseinandersetzung mit den soziologischen Grundlagen im Allgemeinen geprägt.

Ein Seitenblick zu Niklas Luhmann zeigt uns, dass durchaus andere Formen sprachpragmatischer Begriffssysteme denkbar sind. Luhmann differenziert nämlich die Gesellschaft ebenfalls nach Formen der Handlungskoordination. Seine sozialen Systeme bestehen aus aneinander anschließenden Kommunikationen. In den jeweils auf eine Funktion spezialisierten Subsystemen sieht Luhmann die zentrale Differenzierung der modernen Gesellschaft. Diese Systeme unterscheiden sich primär durch den Kode (z. B. wahr / falsch für die Wissenschaft), an dem sich ihre Kommunikationen ausrichten. Das ließe sich auch so interpretieren, dass ein Kode jeweils eine Klasse von Sprechakten bezeichnet, und dass Sprechakte einer solchen Klasse jeweils den Kern institutioneller Ordnungen darstellen. Programme regeln die Anwendungsbedingungen der Kodes. Sie sind zwar ebenfalls Kodes, aber nicht konstitutiv für das System und seine Funktion, sondern dafür verantwortlich, dass es seine Operationen weiterhin ausführen kann. Auch die Programme sind folglich als Sprechakte aufzufassen. Sie sichern die Reproduktion der Klassen von Sprechakten und damit der institutionellen Strukturen. Wird Luhmann auf diese Weise sprechakttheoretisch interpretiert, so lässt sich die Strukturierung der Gesellschaft nicht nur anhand der Idealtypen sozialer und systemischer Integration, sondern auch von den „Programmen“ der funktional spezialisierten Subsysteme her aufrollen. Hinsichtlich vormoderner Gesellschaften könnten die Systeme der Mythologie, der Verwandtschaft oder der Feudalherrschaft ähnliche Funktionen erfüllen.

Eine sprachpragmatische Perspektive muss sich diesbezüglich keineswegs festlegen, und die Möglichkeiten terminologischer Gebäude müssen sich auch nicht gegenseitig ausschließen. Entscheidend ist nur, die Möglichkeiten, die sich aus dem Konzept des Sprechaktes prinzipiell ergeben, auch zu erkennen. Jedoch aufgepasst: Indem sich Habermas auf Sprechakte konzentriert und Handlungskoordinationen ausschließlich über das Konzept der Sprechakte thematisiert, verliert er die Handlungskoordinationen über einfache Handlungen aus den Augen. Gerade die Geographie und die Umweltwis-

senschaften dürfen die Formen der Handlungskoordination, die auf Infrastrukturen, auf Werkzeugen, auf Umweltveränderungen, also auf physischen Gegebenheiten beruhen, keinesfalls aus den Augen verlieren. Materielle Artefakte, einerlei ob beabsichtigte oder unbeabsichtigte Handlungsfolgen, können von anderen Handelnden als Bedingungen ihrer Handlungssituationen interpretiert werden, und auf diesem Weg in die Strukturierung von Interaktionen einfließen. In ähnlicher Weise können sich allerdings auch nicht-materielle Handlungskoordinationen „am Rande" von Sprechakten einstellen. Ebenso berühmt wie instruktiv sind die Relationen von Angebot, Nachfrage und Preis, die sich als unbeabsichtigte Folge von Sprechhandlungen innerhalb des normativen Rahmens von Märkten einstellen. Habermas' Begrifflichkeit ist nicht dazu weiterentwickelt worden, solche Phänomene differenziert zu erfassen. Seine Instrumente lassen sich allerdings als Beispiele interpretieren, von denen Bauprinzipien für weitere sprachpragmatische Terminologien abzuleiten sind.

Auf Habermas' Grundlage lässt sich jedoch die Dynamik gesellschaftlichen Wandels noch weiter differenzieren. Sprechakte sind immer als Prozesse zu verstehen. Alle Formen sozialer Beziehungen, die sie produzieren oder reproduzieren, beruhen immer auf einer bestimmten Struktur von Geltungsansprüchen und darauf, dass diese akzeptiert werden, oder dass gegen sie Kritik in Form alternativer Ansprüche und expliziter Begründungen vorgebracht wird.

Weil die sprachpragmatische Handlungstheorie nach Habermas nicht mehr von einem substanziellen Konzept von Vernunft oder Rationalität ausgehen kann, sondern nur noch von einem prozeduralen, kann (oder muss sogar) jedes Vorbringen von Gründen als Rationalisierung betrachtet werden. Mit diesem Konzept von Rationalisierung ist nun allerdings keine Bewertung im Sinne von vernünftiger oder weniger vernünftig verbunden. Es ist ganz formal zu verstehen. Einzig aus der Teilnehmerperspektive macht die Rede von besseren und schlechteren Argumenten Sinn. Als Beobachter müssen wir uns damit begnügen, zwischen verworfenen und vorläufig akzeptierten Argumenten zu unterscheiden. Wir können allenfalls auf Lücken, Missverständnisse und Widersprüche hinweisen, aber schon mit diesen rein prozeduralen Argumenten wird die Grenze zur Teilnehmerperspektive erreicht.

In dem Maß, in dem soziale Verhältnisse überhaupt durch Sprechakte produziert und reproduziert werden, sind sie auch durch Sprechakte gestaltbar. So weit diese Voraussetzung gegeben ist, soweit nicht einfache Handlungen und

deren Folgen betrachtet werden, lässt sich die Auseinandersetzung um Geltungsansprüche und um Gründe als Grundprozess gesellschaftlichen Wandels begreifen. Unter derartige Rationalisierungsprozesse fallen daher nicht alle Aspekte der gesellschaftliche Strukturbildung, aber immerhin alle, die mit der Gestaltung von Institutionen oder normativen Beziehungen verbunden sind. Diese sind für die persistenten gesellschaftlichen Strukturen entscheidend. So scheint es nicht sinnvoll zu sein, die täglichen Aktienkurse als Ergebnis eines Rationalisierungsprozesses zu thematisieren, aber sicher alle Wandlungen der Institution Börse, seien sie regulativer Natur (z. B. Kapitalgewinnsteuern) oder technischer Natur (z. B. Computerisierung). Sobald sich Aussagen auf einen Sachverhalt beziehen, lässt sich dieser als Element eines Rationalisierungsprozesses ansprechen. Auf diese indirekte Weise sind die klassischen geographischen oder umweltwissenschaftlichen Sachverhalte wie Landschaften, Ökosysteme, Standorte, Distanzen, Stoffflüsse usw. an Rationalisierungsprozessen beteiligt und durch das Konzept der Sprechakte erfassbar.

Rationalisierungsprozesse lassen sich in drei analytische Phasen unterteilen, die sich meistens, aber nicht notwendigerweise auch in dieser Reihenfolge beobachten lassen:

1. In Frage stellen: Geltungsansprüche (z. B. Zweckmäßigkeit, Legitimität) von Handlungsweisen, die bisher akzeptiert waren, werden bezweifelt und zur Diskussion gestellt. Dies kann durch explizite Kritik oder Forderungen von Betroffenen oder Interessenvertretungen erfolgen. Aber es können auch Handlungsweisen als Alternative oder stiller Kontrast zu den gewohnten Handlungsweisen zu beobachten sein.

2. Argumentative Einigung: Für und Wider verschiedener Alternativen werden in die Auseinandersetzung eingebracht. Ein beschränkter Kreis von Personen ist in die Diskussion involviert; es sind immer nur Teil-Öffentlichkeiten beteiligt, selbst wenn die Teilnehmer von großer Zahl sind oder rund um den Globus verteilt sind. Die Beurteilung von Argumenten kann den unterschiedlichsten Rationalitäten folgen. Das ganze Spektrum vom böswilligen Abtausch von Verleumdungen, über Gefechte mit Schlagwörtern und emotionalen Parolen bis hin zur sorgfältigen und auf Verständigung bedachten Debatte kann dieser Phase zugeordnet werden. In der Regel entwickeln sich Auseinandersetzungen zu einem Thema als eigenständiger Topos aus einem Geflecht weiterer Themen für eine gewisse Zeit heraus, um wieder in anderen Themen und

nachfolgenden Problemen aufzugehen. Meistens erfolgt das Auflösen, nach dem Eintritt in die dritte Phase.

3. Neugestaltung der Praxis: An entscheidenden Stellen, seien es Einzelpersonen (z. B. Konsumenten) oder Gremien (z. B. Regierungen, Direktorien, Ausschüsse) setzen sich mit der Zeit neue Lagebeurteilungen, neue Sichtweisen durch. Handelt es sich bei der entscheidungskompetenten Instanz um ein Kollektiv, dann kommen Veränderungen erst aufgrund einer neuen Machtbasis (z. B. Mehrheit) zustande. Oft werden die neu regulierten Handlungsweisen zur Selbstverständlichkeit und ebenfalls oft rufen sie Nebenfolgen hervor, die den Betroffenen wiederum Anlass für weitere Rationalisierungsprozesse mit anderen Themen bieten.

Mit dem Begriff der Rationalisierung ist der rein formale Umstand gemeint, dass Gründe für oder gegen Handlungsweisen vorgebracht werden. Diese Gründe können „gute“ Gründe sein oder die abstrusesten Vorstellungen. Es können ebenso Drohungen der Gewaltanwendung wie Appelle an die Vernunft oder die Toleranz sein. Die Art der Auseinandersetzung kann strategisch oder verständigungsorientiert ausfallen. Es kann sich um kurze Kommunikationen weniger Beteiligter oder um endlose gesellschaftliche Debatten handeln. Immer bezieht sich der Begriff jedoch auf Sprechakte und auf einen Wettbewerb von Interpretationsweisen, dessen Ausgang für die Reproduktion oder den Wandel einer Praxis relevant ist. Der Sinn dieses recht einfachen Konzeptes liegt darin, sich in der empirischen Forschung präzise an die Beobachtung der entscheidenden Akteure und ihre verbalen Auseinandersetzungen zu halten. Erst nachdem dies erfolgt ist, sollte entschieden werden, ob ein typisches Modell von Handlungskoordination, wie z. B. die vier Weberschen Rationalitätstypen, eines der Konzepte des Gefangenendilemmas, des Trittbrettfahrers, des komparativen Kostenvorteils, der Statusinkonsistenz oder wie sie sonst noch heißen mögen, zur Erklärung des beobachteten Verhaltens herangezogen werden kann, oder ob es sich um einen spezifischen und vielleicht sogar recht komplexen Einzelfall (z. B. philosophischer Paradigmawechsel) handelt.

Das Konzept der Rationalisierung stellt keine Erklärungen bereit, sondern bietet erst die begrifflichen Voraussetzungen, um Erklärungen formulieren zu können. Es ist so gefasst, dass es dem Schütz’schen Postulat der Rekonstruktion des die Handlungen leitenden Sinnes (Sinn-Adäquanz), das selbst-

verständlich auch im Rahmen einer sprachpragmatischen Perspektive gilt, zur Nachachtung verhilft (Schütz 1971a, S. 28f.).

Rationalisierung meint darüber hinaus auch die Reproduktion oder den Wandel von Kommunikationszusammenhängen. Anhand der Habermas'schen Idealtypen der kommunikativen und instrumentellen Rationalität lassen sich die Möglichkeiten analysieren, Geltungsansprüche zu thematisieren. Es ist durchaus denkbar, weitere und andere Qualifizierungen des Umgangs mit Gründen einzuführen. Differenzen wie diskursiv vs. praktisch (bzw. performativ), explizit vs. implizit oder auch Verstand vs. Emotion bieten sich dazu an. Rationalisierungsprozesse lassen sich daher auch als Prozesse der Veränderung der Rationalität des Zusammenlebens begreifen. Die Strukturen des Zusammenlebens werden neu interpretiert und unter Bezugnahme auf andere Sachverhalte begründet. Mit den Gründen verändert sich die legitimatorische Basis des Zusammenlebens. Auch in dieser Hinsicht darf Rationalisierung nicht als Fortschreiten von weniger zu mehr Vernunft, sondern nur als Bewegung von einem Komplex von Gründen zu einem anderen betrachtet werden. Das schließt jedoch keineswegs aus, dass auch aus der Perspektive des Beobachters normative Ideale ins Spiel gebracht werden, so wie dies Habermas, Apel und andere mit dem Konzept der kommunikativen Rationalität und der Diskursethik versuchen. Allerdings stellt sich dann immer das Begründungsproblem ein: Welche gute Gründe sprechen dafür, sich diesen oder jenen Maßstab der Beurteilung anzueignen? Sofern explizit jede dogmatische Gültigkeit bestritten wird, sondern nur normative Perspektiven vorgeschlagen werden, läuft der Beobachter kaum Gefahr, die beobachteten Subjekte zu bevormunden (also ihre Ansprüche nicht zur Geltung zu bringen) oder einen Fehlschluss vom Sein (Rationalitätskonzeption) auf das Sollen (akzeptiertes Ideal) zu vollziehen. Auf diese Weise sollte die Konzeption der Rationalisierungsprozesse also auch einen kritischen Zugang zur sozialen Realität eröffnen.

3.11 Die Leistungsfähigkeit der Sprachpragmatik

Vergegenwärtigen wir uns kurz die Konstruktionsweise einer sprachpragmatischen Perspektive, um die prinzipielle Leistungsfähigkeit eines derartigen Zugangs diskutieren zu können: Die Konzeption des Sprechaktes ist der Schlüssel zu sozialen Strukturen, indem individuelle Handlungsorientierungen mit Formen der Interaktion verbunden werden. Im Detail wird die Koordination von Handlungen über das Konzept des Geltungsanspruches und die

subjektiven Gründe, ihn zu akzeptieren oder ihn zurückzuweisen, erschlossen. Auf dieser Grundlage lassen sich nun nicht nur Formen der verbalen Strukturierung von Gesellschaft rekonstruieren, sondern es lassen sich auch Rationalitätstypologien und normative Konzeptionen von Vernunft entwickeln.

Das Besondere der sprachpragmatischen Terminologie ist, dass sie erfassbar macht, wie Menschen einander beeinflussen, indem sie sich auf Gründe beziehen. Die Interaktionspartner „wirken" aufeinander, ohne dafür physische Mittel einzusetzen. Damit leistet die Sprachpragmatik einen Beitrag zur Erklärung sozialer Ordnung. Als Gründe kommen so unterschiedliche Sachverhalte wie Tradition, das Selbstverständliche, Gewohnheiten, Affektion, gegenseitige Vorteile und die Drohung physischer Macht in Frage. Diese und weitere Koordinationsweisen des Handelns lassen sich problemlos im Rahmen einer sprachpragmatischen Begrifflichkeit beschreiben. Insofern steht dieser Ansatz den meisten anderen sozialwissenschaftlichen Grundlagen in nichts nach. Gegenüber ihren Konkurrenten kann die Sprachpragmatik jedoch einen entscheidenden Vorteil ausspielen: Durch den Bezug auf Gründe bzw. das gleichzeitige subjektive und intersubjektive Prozessieren von Sinn in Sprechakten, ist es ihr möglich, die Einsicht oder die Vernunft als „Mechanismus" der Handlungskoordination zu thematisieren. Dazu muss nicht unbedingt auf Habermas' Terminologie zurückgegriffen werden, sondern es können dafür auch funktionale Äquivalente verwendet werden – sofern sie verfügbar sind.

Geltungsansprüche lassen sich als Bausteine der gesellschaftlichen Verbindlichkeit betrachten. Mit Gründen, also in Rationalisierungsprozessen, wird verhandelt, was im Zusammenleben nicht nur persönliche, sondern geteilte Gültigkeit beanspruchen darf. John R. Searle (1996) macht deutlich, dass komplexere soziale Ordnungen, die über das Zusammenleben in einem Rudel von Tieren hinausgehen, nur als hierarchische Struktur von Institutionen denkbar sind. Eine Institution ist die Vereinbarung einer Sollgeltung, eine Norm. Searle gibt dafür eine allgemeine Formel an: X zählt als Y in der Situation C. Es ist denkbar, dass irgendein Gegenstand X in einer Situation C als Y verwendet wird. In der Regel benutzen wir im alltäglichen Zusammenleben jedoch „zählt-als"-Relationen, die ganz unabhängig von den Eigenschaften des Gegenstandes einfach durch Konvention, sei es aus Gewohnheit, sei es durch Beschluss, festgelegt sind. Als Schriftzeichen oder als Geldstücke kommen verschiedenste Dinge in Frage. Sie können als solche

jedoch nur verwendet werden, wenn sich die Interaktionspartner an denselben Kode halten. Sprachpragmatische Terminologien stellen Instrumente dar, um solche Geltungsbeziehungen detailliert analysieren zu können. Somit führt die Sprachpragmatik zur Analyse verschiedenster gesellschaftlicher Steuerungsmedien wie z. B. Geld, Befugnis, Prestige, Moral, Vertrauen, Vorteil, Drohung oder Argumentation. Mit anderen Worten: Sie eröffnet einen differenzierten Zugang zu Fragen der Macht.

Die Sprachpragmatik darf jedoch nicht mit einer Gesellschaftstheorie verwechselt werden! Sie macht keinerlei Aussagen über die Machtverhältnisse in einer Gesellschaft oder über die Ausdifferenzierung von Handlungsbereichen bzw. funktional spezialisierten Subsystemen. Vielmehr stellt sie die Instrumente dafür bereit, und genau diese Leistung lässt sich in der „Theorie kommunikativen Handelns“ (Habermas 1981) beispielhaft studieren. Obwohl sich die Begriffe Handlungstheorie und Systemtheorie eingebürgert haben, halte ich sie für partiell irreführend. Natürlich gibt es eine Theorie der Handlung und des Systems, so wie es eine Theorie natürlicher Zahlen oder der Inflation geben mag. Ein Teil von Schütz’ Arbeiten können in diesem Sinn der Handlungstheorie zugerechnet werden. Auch die Analyse der Struktur von Sprechakten und der Grundtypen der Rationalität können als Theorie kommunikativen Handelns bezeichnet werden. Sind jedoch sozialwissenschaftliche Disziplinen daran interessiert, eine konsistente Perspektive auf gesellschaftliche Sachverhalte zu entwickeln, dann greifen sie auf solche Handlungs- oder Systemtheorien zurück und verwenden diese als Instrumente für weitere Analysen, nämlich für die Entwicklung einer Gesellschaftstheorie. Vor diesem Hintergrund ist dann eine phänomenologische oder sprachpragmatische Handlungstheorie als Vokabular, als Terminologie, als konzeptuelle Grundlage zu betrachten. Sie dient dem Sozialwissenschaftler in einer Weise, wie etwa Typologien von Objekten, Maßeinheiten und mathematische Operationen dem Naturwissenschaftler dienen.

Wo aber liegen nun die Grenzen der Sprachpragmatik? Ich habe immer wieder darauf hingewiesen, dass es neben den Sprechakten noch einfache Handlungen gibt. Und neben den Handlungen existiert ebenfalls noch eine Realität des Zusammenlebens, die als nicht intentional strukturiert betrachtet wird („Natur“). Gerade Disziplinen wie die Geographie sind an Sachverhalten interessiert, die sich nicht vollständig menschlicher Interaktion zurechnen lassen, sondern sich im Zusammenspiel von sozialen, subjektiven und physischen Strukturen ansiedeln. Wir müssen uns der Grenzen der Konzeption

„Sprechakt“ vergewissern, um ihren Anwendungsbereich bestimmen zu können. Auch wenn ich weiterhin von einer sprachpragmatischen Perspektive sprechen werde, meine ich damit nicht, dass alle Erscheinungen menschlichen Zusammenlebens auf die Koordinierungsfähigkeit von Sprechakten reduziert werden sollten. Im Gegenteil, Sprechakte sind komplexe Strukturen, die auf einfacheren Strukturen beruhen und diese stets voraussetzen. Sie setzen Handlungen voraus, diese Intentionalität, und diese neuronale Strukturen usw. Sprechakte lassen sich gegenüber einfachen Handlungen als emergente Struktur begreifen. Einfache Handlungen sind zwar Bedingung der Möglichkeit von Sprechakten, aber Sprechakte gewinnen ihnen gegenüber eine bestimmte Form von Autonomie. Diese Autonomie äußerst sich in den Möglichkeiten, komplexe institutionelle Strukturen aufzubauen. Sprechakte strukturieren sich weitgehend selbst; sie bilden autopoietische Systeme. Man kann in diesem spezifischen Sinn sagen, die Analyse der Sprechakte befasse sich mit den dominierenden gesellschaftlichen Strukturen. Und deshalb scheint es mir auch gerechtfertigt zu sein, von einer sprachpragmatischen (oder mit Blick auf Luhmann: kommunikationstheoretischen) Perspektive in den Sozialwissenschaften zu sprechen.

Wenn ich von Sprachpragmatik spreche, so ist zwischen dem Ansatz oder der Perspektive mit diesem Namen und der eigentlichen Analyse von Sprechakten zu unterscheiden. Die sprachpragmatische Perspektive ist eine Sicht auf das Zusammenleben der Menschen, die zwar Sprechakte als zentralen Aspekt der Reproduktion sozialer Strukturen hervorhebt. Sie beschränkt sich aber keineswegs auf die Thematisierung von Sprechakten, sondern strebt im Gegenteil die Repräsentation der gesamten Koexistenz an, weil sie nichts von vornherein oder a priori aus ihrem Gegenstandsbereich ausschließen will. Im Rahmen der sprachpragmatischen Perspektive steht daher die Analyse von Sprechakten nicht nur neben der Analyse von einfachen Handlungen sondern auch neben den Analysen der unterschiedlichsten existenziellen Beziehungen, soweit diese für das Erkenntnisinteresse relevant werden.

Im Verlauf dieses Buches wird nicht nur die These vertreten werden, dass die sprachlich strukturierten Aspekte der Realität mit geeigneten Mitteln analysiert werden sollen, sondern auch, dass die unterschiedlichsten Existenzen in die Analyse dessen, was gemeinhin als „Gesellschaft“ bezeichnet wird, miteinbezogen werden sollen. Selbst wenn man den Begriff der Gesellschaft nur auf die Interaktionen von Menschen beschränken wollte, dürfte

unbestritten sein, dass diese Interaktionen ein organisches, chemisches, physikalisches „Substrat“ bzw. eine entsprechende materielle „Infrastruktur“ voraussetzen. In gesellschaftlichen Strukturierungen sind notwendigerweise die unterschiedlichsten Entitäten involviert. Nicht nur für die Geographie, sondern für die Sozialwissenschaften im Allgemeinen, lautet die Frage dann: Welchen Anteil an der Strukturbildung wollen wir den nicht-sprachlichen, den nicht-menschlichen Kreaturen zugestehen?

Klar ist, dass sie als Voraussetzungen, als Bedingungen der Möglichkeit mit ihm Spiel sind. Ebenso offensichtlich dürfte sein, dass Dinge menschliche Aktivitäten simulieren und ersetzen können – sonst bräuchten wir kaum Maschinen. Spannend wird es, wenn wir den Blick darauf lenken, wie Menschen ihre Aktivitäten um nicht-menschliche Sachverhalte herum organisieren, und ob wir davon ausgehen sollen, dass es eine gesellschaftliche Strukturierung gibt, deren Dynamik sich nicht von der Dynamik menschlicher Aktivitäten, sondern von jener nicht-menschlicher Prozesse herleitet. Das Familienleben beispielsweise richtet sich ebenso nach dem Fernsehprogramm, wie die Bauern ihre Arbeiten den Jahreszeiten folgen lassen. Wenn Schneestürme Landstriche isolieren und Grippeviren Belegschaften lahm legen, dann sorgen diese Vorfälle nicht nur für Gesprächsstoff. Sie werfen auch die Frage auf, inwiefern und auf welche Weise solche und viele weitere nicht-menschliche Entitäten als Faktoren der gesellschaftlichen Strukturbildung von den Sozialwissenschaften zu berücksichtigen sind. An dieser Stelle möchte ich diesbezüglich noch nicht zu weit vorgreifen, sondern nur festhalten, dass es für die Geographie und alle anderen Disziplinen, die an der Umwelt oder an den materiellen Lebensumständen von Menschen interessiert sind, von vitalem Interesse ist, solche Fragen differenziert klären zu können.

Neben der einen Grenze der Anwendung des Konzeptes des Sprechaktes, die sozusagen gegen außen, gegen andere Handlungs- und Prozesskonzepte gezogen wird, verläuft auch eine Grenze im Inneren. Austin und Searle haben eine Sprechakttheorie entwickelt, die von der propositionalen Rede ausgeht. D. h., was man mit Wörtern tut, tut man, indem man klare und verständliche Aussagen formuliert. Ihr Blick ist auf die Wirksamkeit des expliziten und sprachlich strukturierten Inhaltes der Aussage gerichtet. Das ist zweifellos eine wichtige, für das gesellschaftliche Leben wahrscheinlich sogar die zentralste Dimension. Aber ebenso unzweifelhaft können Aussagen auch auf andere Weise wirken, und das Spektrum der Wirkungen sollte aus

sozialwissenschaftlicher Perspektive nicht zu früh eingeengt werden. Die allgemeine Frage lautet deshalb: Auf welche Weise gelingt es, durch sprachliche oder nicht-sprachliche Äußerungen andere Menschen oder sonstige Lebewesen zu Handlungen oder gewissen Verhaltensweisen zu bewegen?

Ein Beispiel: Indem wir etwas feststellen, können wir Bedürfnisse wecken. Bedürfnisse halten unsere Ökonomie am Laufen. Es ist denkbar, dass die Feststellung ganz andere Ziele verfolgte und keineswegs Bedürfnisse wecken oder auf eine ähnliche Art motivieren wollte. In diesem Beispiel ist die Motivation der Adressaten erstens nicht-propositional und zweitens nur eine unbeabsichtigte Nebenfolge. Die Feststellung bleibt jedoch ein Sprechakt. Nehmen wir ein weiteres Beispiel: Was ist bewegender als Liebeserklärungen? Natürlich ist mit ihnen auch ein Geltungsanspruch verbunden. Dies gilt ja für jede Tätigkeit, die auf ein Ziel hin gerichtet ist und erfolgreich sein will. Aber die Motivation von Liebeserklärungen liegt nicht auf derselben Ebene wie die Motivation eines mathematischen Beweises. Es wäre nicht nur zu einfach, sondern auch qualitativ ziemlich unangemessen, eine Liebeserklärung als einen reinen Argumentationszusammenhang begreifen zu wollen. Emotionale Resonanz ist mehr und anderes als verstandesmäßige Einsicht. Und dennoch sind gerade Liebeserklärungen eine sehr deutliche Form der Pragmatik der Sprache.

Will die Sprachpragmatik ihrem Namen gerecht werden, muss sie die Konzeption des Sprechaktes über die Sphäre der Bindung durch Gründe hinaus erweitern, und beispielsweise Emotionen und Intuition mit einbeziehen. Die Kategorie des Argumentierens, die sich hinter der Systematik der Geltungsansprüche verbirgt, ist zwar nicht falsch angesetzt, aber nicht hinreichend für eine allgemeine Sprachpragmatik. In dieser Hinsicht ist noch viel Entwicklungsarbeit im Anschluss, mit und gegen die Theorie kommunikativen Handelns zu leisten.

3.12 Bedeutung für die Sozialgeographie

Inwiefern geht eine sprachpragmatische Grundlage über die in der Sozialgeographie bisher rezipierte Handlungstheorie von Schütz und die Strukturationstheorie von Giddens hinaus? Zunächst ist klarzustellen, dass zwischen diesen Ansätzen kein unüberwindbarer Widerspruch besteht. Im Gegenteil, ebenso wie die Strukturationstheorie setzt auch die sprachpragmatische Handlungstheorie den Handlungsbegriff von Schütz voraus. Die von Habermas erarbeitete Konzeption von Sprechakt und Geltungsanspruch leistet

allerdings eine Verdichtung und Weiterentwicklung der Handlungstheorie in dem für die Sozialwissenschaften zentralen Bereich der Handlungskoordination. Sprachpragmatische Ansätze eröffnen somit einen alternativen Zugang zur grundsätzlichsten methodologische Frage sozialwissenschaftlicher Forschung, nämlich: Wie erklärt man soziale Strukturen?

Der bewusstseinsphilosophisch entwickelte Handlungsbegriff erhellt zunächst nur das Phänomen der Intersubjektivität. Damit ist zwar eine Voraussetzung für soziale Verbindlichkeiten geklärt, nicht aber die Struktur einer intersubjektiven Sollgeltung. Genau hier führt die Sprachpragmatik weiter. Sie ist in der Lage, soziale Verbindlichkeiten und ihren Wandel in einer Tiefe zu erklären, die die Möglichkeiten der „Interpretativen Soziologie" übersteigen. Wenn erdraum- oder umweltbezogene gesellschaftliche Prozesse in einer neuen Begrifflichkeit erschlossen werden, verändern sich auch Aufmerksamkeiten und Differenzierungsmöglichkeiten. Probleme werden anders formuliert, es werden andere Fragen gestellt und neue Einsichten gewonnen.

„Wo bleibt denn der Bezug zum Raum?" mögen traditionelle Geographen fragen (vgl. Zierhofer 1999). Natürlich werden Veränderungen physischer Sachverhalte auch weiterhin als Effekte körperlicher oder durch Maschinen vermittelter Tätigkeiten dargestellt. Doch darauf zielt ja das Erkenntnisinteresse gar nicht. Vielmehr wollen die Gründe gewusst werden, die zu dieser oder jener Entwicklung geführt haben. Die sprachpragmatische Perspektive stützt sich auf Konzepte, die relativ direkt zum Spiel der Gründe führen. Indem differenziert Gründe für Handlungsweisen rekonstruiert werden, lassen sich auch komplexe Veränderungen physischer Ordnungen adäquat erklären. Nicht die Baumaschinen sind für die Entwicklung von Siedlungen verantwortlich, sondern die Standortentscheide von Unternehmen, die Anlagestrategien von Pensionskassen, die Mehrheitsverhältnisse im Gemeindeparlament usw. Semantik und Zeichensysteme repräsentieren physische Sachverhalte und machen sie in Argumentationen hypothetisch verfügbar. Es sind meistens institutionalisierte Kommunikationszusammenhänge wie Planungsverfahren, Gesetzesvorlagen, Zonenplanrevisionen, touristische Werbung oder auch Architektur und Geographie, in denen die Gestaltung der Erdoberfläche verhandelt wird. Mit anderen Worten: Speech acts matter! Sprechakte regeln, dass gewisse Aktivitäten mit physischen Folgen ausgeführt oder unterlassen werden.

* * * * *

Kapitel drei hat die Grundzüge sprachpragmatischer Handlungstheorie erläutert. Eine zentrale Rolle für das Verständnis sozialer Ordnungen spielen dabei die Begriffe „Sprechakt“ und „Geltungsanspruch“. Während Handlungstheorien im Rahmen des bewusstseinsphilosophischen Paradigmas zur Erklärung sozialer Sachverhalte auf Intersubjektivität abstellen, sieht die sprachpragmatische Handlungstheorie darin nur eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung. Vielmehr müssen darüber hinaus die Ansprüche, die Handelnde wechselseitig an ihre Interpretationsweisen, Absichten und Handlungsweisen stellen, akzeptiert werden, um diejenige „Bindekraft“ zu erzeugen, die Ordnungen für eine beschränkte Dauer bestehen lässt. Indem Geltungsansprüche Handlungsweisen zueinander in Beziehung setzen, sind sie der Schlüssel zur Koordination von Handlungen und damit zugleich auf der Mikro- und der Makroebene sozialer Sachverhalte angesiedelt.

Die Intentionalität von Handlungen impliziert Ansprüche an Erfolg, und damit an die Geltung von Interpretationsweisen. Da diese Ansprüche kontingent sind, sind sie auch stets verhandelbar. Somit eröffnet der Begriff der Geltungsansprüche auch einen Zugang zu Konzepten von Argumentation, Legitimität und Kritik. Ausgehend vom Gedanken, dass jeder sozialwissenschaftliche Beitrag notwendigerweise Stellungnahmen zu den Geltungsansprüchen der beobachteten Handelnden impliziert, nimmt Kapitel vier die Problematik von „Argumentation“ auf und baut sie zu einer Diskussion der Möglichkeiten kritischer Sozialwissenschaft aus.

4 Grundlagen kritischer Sozialwissenschaft

„In ihrer Interpretenrolle, in der sie zwischen dem Expertenwissen und einer orientierungsbedürftigen Alltagspraxis vermittelt, kann die Philosophie von diesem Wissen Gebrauch machen und dazu beitragen, (…) Deformationen der Lebenswelt zu Bewusstsein zu bringen. Dies aber nur als kritische Instanz, denn im Besitze einer affirmativen Theorie des richtigen Lebens ist sie nicht mehr."

(Jürgen Habermas 1992, S. 59)

4.1 Die Schwäche des utopischen Realismus

Doppelte Hermeneutik nennt Giddens den zentralen Unterschied zwischen Sozialwissenschaft und Naturwissenschaft (vgl. Giddens 1984a, S. 95 und 179). Sozialwissenschaftliche Forschung interpretiert nicht einfach Gegenstände, denn ein Teil ihrer Gegenstände besteht selbst aus Interpretationen. Während die Naturwissenschaften Aussagen über physikalische, chemische oder biologische Sachverhalte erarbeiten, beziehen sich die meisten Aussagen der Sozialwissenschaften auf andere Aussagen, auf Instanzen, die zu Aussagen fähig sind, oder auf Sachverhalte, die unter anderem durch Aussagen konstituiert wurden. Die Interpretationen der Sozialwissenschaften beziehen sich folglich auf vorgängige Interpretationen. Schütz spricht deshalb von Konstruktionen zweiten Grades (vgl. 1971a, S. 7). In der Regel wird dieser Umstand nur aus der Sicht der Sozialwissenschaften betrachtet: Welche methodologischen Konsequenzen sind daraus zu ziehen, dass sich Forschungsgegenstände durch Interpretationsweisen konstituieren?

Weshalb nicht einmal die Blickrichtung umkehren, und die doppelte Hermeneutik aus der Perspektive der beobachteten Subjekte betrachten? Als erstes werden die beobachteten Subjekte feststellen, dass sie zwar der Forschungs-

gegenstand sind, dass sich aber zugleich auch die Forschungsergebnisse an sie richten. Wenn der Beobachter im Sinne der doppelten Hermeneutik der zweite Interpret ist, so sind die Beobachteten zugleich der erste und der dritte (und vorläufig letzte) Interpret. Die Beobachteten werden aber darüber hinaus erkennen, dass die Sozialwissenschaftler, die auch an der sozialen Welt teilhaben, ebenfalls ihrem eigenen Forschungsgegenstand zuzurechnen sind, und dass sich daraus weitere zirkuläre Verhältnisse ergeben. Das mögen alles mehr oder weniger kuriose Begleitumstände sein, die wohl für die meisten Konsumenten sozialwissenschaftlicher Ergebnisse nicht von unmittelbarer Bedeutung sind. Sobald jedoch Sozialwissenschaftler nicht nur die Interpretationen der von ihnen beobachteten Individuen nacherzählen, sondern andere Terminologien und andere Bezüge ins Spiel bringen, stellen sie damit die Interpretationen der beobachteten Subjekte in Frage. Mit anderen Worten: Die Sozialwissenschaften erheben mit ihren Interpretationen unvermeidlich konkurrenzierende Geltungsansprüche. Das ist ihr Nutzen und darauf beruht ihre Legitimation. Doch mit ihren Analysen unterminieren sie zugleich die Legitimationsbasis der einen Aktivitäten und unterfüttern sie diejenige der anderen Aktivitäten. Sie können sich dieser Form von Kritik praktisch nicht enthalten.

Ihre Autorität erlangen sozialwissenschaftliche Aussagen in der Regel, indem sie sich über ein Netz von Verweisungszusammenhängen, wie z. B. Theorien und Methodologien, auf Komplexe von mehr oder weniger gut geprüften Gründen stützen. Diese Gründe sind meist Ansichten, welche die Wissenschaftler mit ihrem Publikum teilen. Egal, welche Form von Kritik mit Aussagen impliziert wird, und egal, welche Art von Geltungsansprüchen bestritten oder bestätigt wird, diese Verweise auf eine gemeinsame Basis sind die Grundlage der Akzeptanz sozialwissenschaftlicher Aussagen. Somit sind sie auch die Bedingung der Möglichkeit kritischer Sozialwissenschaft.

Traditionellerweise wurde kritische Gesellschaftstheorie als idealisierter Gegenentwurf zu bestehenden Verhältnissen formuliert. Mit Utopien wurde der Anspruch verbunden, die gesellschaftlichen Strukturen sollten sich auf diesen Zustand hin entwickeln. Die Wünschbarkeit des in der Utopie skizzierten Lebens wurde als hinreichende Begründung betrachtet. Aufgrund der prinzipiellen und vielfältigen Rückbezüglichkeit sozialen Lebens, haben die Gesellschaftstheoretiker der Gegenwart das Vertrauen in die Möglichkeiten der gesellschaftlichen Gesamtgestaltung verloren – zu Recht, wie ich meine. Weder lässt sich aus der Entwicklung der Kulturen eine zukünftige Entwick-

lungsrichtung, ein Telos der Geschichte, erschließen, noch besteht (glücklicherweise?) die Hoffnung, gesellschaftliche Verhältnisse im Ganzen planmäßig wie ein Gebäude herstellen zu können. Den heutigen Umständen scheint am ehesten eine Vorstellung von Gesellschaft als unübersichtliches Spiel aller mit und gegen alle, mit unterschiedlichen Einsätzen, Spielmöglichkeiten und Strategien, zu entsprechen. Planungen sind an verschiedenen Orten und in verschiedenen Situationen durchaus möglich und erfolgversprechend. In anderen Kontexten dürfen immerhin noch Vereinbarungen oder zumindest lose Koordinationen erwartet werden. Aber es gibt auch immer wieder Entwicklungen, deren Verlauf sich jeder Vorhersage und Steuerung zu entziehen scheint.

Unter diesen Umständen muss sozialwissenschaftliche Kritik ziemlich bescheiden auftreten. Beziehen sich ihre alternativen Interpretationen auf Sachverhalte, so kann sie auf das normale und allgemein akzeptierte Repertoire wissenschaftlicher Begründungen zurückgreifen. Aber welche Möglichkeiten hat die Sozialwissenschaft, alternative normative Positionen zu begründen? Mit welchen Ansprüchen kann sie über die Analyse von Sachverhalten hinausgehen und begründen, weshalb andere Szenarien gesellschaftlicher Entwicklung erstrebenswerter sein sollen?

Es ist sicher keine neue Einsicht, dass es die Praxis Sozialwissenschaft mit sich bringt, sich auf mehr oder weniger direkte Weise in die untersuchten Verhältnisse einzumischen. Ebenso bekannt ist die Frage, wie der dabei eingenommene Standpunkt zu legitimieren sei. Werlen hat die Frage der Grundlagen einer kritischen Gesellschaftstheorie für die Humangeographie aus einer Handlungs- bzw. strukturationstheoretischen Perspektive aufgegriffen (vgl. 1997, S. 143-148). Er bezieht sich unter anderem auf eine Schrift von Giddens (1992), die sich ausschließlich dieser Frage widmet. Aus der bisher erläuterten sprachpragmatischen Perspektive zeigt sich in den meisten Punkten Übereinstimmung. Doch indem das Konzept der Handlung durch jenes der Sprechhandlung komplementiert wird, ergeben sich andere Perspektiven hinsichtlich der Begründung normativer Positionen.

Werlen erläutert Giddens Position zunächst grob anhand des Gegensatzes zu den Konzeptionen der älteren kritischen Theorie und zu Habermas. Weder die Kritik einer bestehenden Gesellschaft in Bezug auf eine noch nicht verwirklichte „vernünftigere“ Gesellschaft, noch Habermas’ Versuch, in herrschaftsfreien Kommunikationen gemeinsame Standards zu entwickeln, seien für Giddens durchführbar. Sehen wir von der irreführenden Habermas-Inter-

pretation[1] ab, dann teile ich diese grobe Positionierung mit Giddens. Mit Giddens teile ich ebenfalls die Ansicht, dass die Resultate der Sozialwissenschaften in die Konstitution und Reproduktion der sozialen Praxis einfließen und dadurch notwendigerweise ein kritisches Potential aufweisen (vgl. Werlen 1997, S. 143f.).

Giddens geht das Problem der Begründung normativer Positionen ebenfalls durch eine Reflexion der Geltung von Aussagen an. Da alle Aussagen logisch dem Zweifel unterzogen werden können, provozieren sie immer einen Legitimationsbedarf. Sie können am Ende jedoch nur jene Autorität beanspruchen, die menschliches Bemühen um Rechtfertigung aufbieten kann. Für Giddens führt der methodische Zweifel die Forderung mit sich, sich auf Argumente einzulassen. Mit den Institutionen der Moderne sei eine Verpflichtung zum methodischen Zweifel verknüpft. Diese setze ihrerseits gesellschaftliche Bedingungen voraus, in denen die ‚Kraft des besseren Arguments' angestrebt werden kann (vgl. Giddens 1992, S. 21). Diese Ausführungen konvergieren mit Apels und Habermas' Ansicht, dass die kommunikative Vernunft einer Lebensform bedürfe, die ihr entgegenkomme. Doch Giddens hält dezidiert daran fest, dass sich die Verpflichtung zur Argumentation weder aus der Struktur der Sprache noch aus irgendwelchen Charakteristika des Menschseins ableiten lasse. „Ein Ziel kritischen Denkens wäre es, die Bedingungen aufrechtzuerhalten und zu erweitern, unter denen gesellschaftliches Leben diskursiver Rechtfertigung zugänglich ist. Aber dieses Engagement für die Moderne selbst muss immer anfechtbar bleiben" (S. 24f.). Ob Giddens diese Verpflichtung, anfechtbar zu bleiben, aus der Moderne selbst ableitet, oder aus einer anderen Position, bleibt ebenso unklar wie die Gründe für die Verpflichtung auf die Moderne und ihre Institutionen.

Für Giddens hat die späte Moderne jede Form teleologischer Geschichtsdeutung eingebüßt, und die „kritische Theorie muss vollständig mit dem

1 Habermas hat zwar in den Siebzigerjahren mit dem Begriff der herrschaftsfreien Kommunikation operiert, aber sein späteres Werk, insbesondere seine Schriften nach der Theorie kommunikativen Handelns, schließt die Vorstellung der Möglichkeit herrschaftsfreier Kommunikation aus. Vielmehr wird Kommunikation selbst als Herrschaftsmedium konzipiert! Der springende Punkt an der kommunikativen Rationalität ist, dass Herrschaft nicht zu Repressionszwecken eingesetzt wird, sondern den Rahmen für Diskurse eröffnet. Die Unterdrückung von Geltungsansprüchen soll suspendiert werden, um soziale Verhältnisse, die durchaus Herrschaftsstrukturen und systemische Koordinationen sein können, zu legitimieren. Es geht nicht um Herrschaft, sondern um deren Legitimität!

Vorsehungsdenken brechen, in welcher Gestalt es sich auch immer präsentieren mag“ (S. 41). Andererseits verleihen die selbst produzierten Risiken des alltäglichen Lebens der Moderne eine apokalyptische Dimension. Im Bewusstsein der Problematik utopischen Denkens möchte Giddens dennoch die zentrale Bedeutung der Utopie für die gegenwärtige kritische Theorie betonen: „Ich nenne diesen Ansatz *utopischen Realismus*. ‚Realismus‘, weil eine kritische Theorie ohne historische Garantien reale Wandlungsprozesse zu erfassen suchen muss, um Vorgangsweisen und Strategien vorschlagen zu können, die einige ausgewiesene Chancen auf Erfolg haben. ‚Utopisch‘, weil in einem sozialen Universum, das zunehmend von institutioneller Reflexivität durchdrungen ist und in dem mögliche Zukunftsentwürfe andauernd nicht nur im Verhältnis zur Gegenwart abgewogen werden, sondern aktiv zu deren Konstituierung beitragen, Modelle von dem, was der Fall sein könnte, direkt den Anstoß dafür geben können, was der Fall sein wird. Die Sehweise eines utopischen Realismus erkennt, dass – unter den Bedingungen entwickelter institutioneller Reflexivität – Geschichte auf der Basis von Darstellungen immanenten Wandels nicht einfach von Menschen ‚erfasst‘ und kontrolliert werden kann“ (S. 43). Ein besseres Verständnis der Geschichte bedeute nicht automatisch mehr Transparenz der Handlungsabläufe und größere Kontrolle über ihren Verlauf. Für Giddens zeigt die Analyse der Spätmoderne Widersprüche und konkrete Entwicklungstrends auf, die Möglichkeiten radikaler sozialer Transformation beinhalten (vgl. S. 44).

Giddens sieht nun selbst sehr deutlich, dass die Frage der Wertbasis, der Parteilichkeit, der normativen Verankerung der kritischen Theorie damit noch keineswegs gelöst ist: „Mir scheint, dass die Triebkraft kritischer Theorie immer von der Postulierung universalisierbarer Interessen herrührt, die ihrerseits Wertmaßstäbe voraussetzen. Wenn wir fragen, ‚für wen?‘ implizieren wir auch ‚mit Bezug auf welche Wertstandards?‘ Angriffe auf Ungleichheit, zum Beispiel, tragen in sich eine implizite Anerkennung universeller Kanons von Gerechtigkeit. Wir sind jedoch die erste Generation auf dieser Erde, für die ethische Universalien auch mit empirischen Universalien konvergieren. Mit anderen Worten: es gibt nun bestimmte ‚Grundlinien‘ kritischer Theorie aufgrund globaler Bedrohungen, bezüglich derer es naheliegend ist, dass der Wunsch des Überlebens der Menschheit den ersten Wert darstellt. Es ist wirklich seltsam, dass ethischer Nihilismus zu solch einem vorherrschenden Einfluss werden konnte, wenn derart globale Probleme so offensichtlich uns allen gemeinsam sind“ (S. 54f.).

Wenn wirklich nur globale Bedrohungen menschlicher Existenz eine allgemeine Zustimmung zu gewissen „Werten“ verbürgen können, dann ist allerdings für die tägliche Praxis kritischer Sozialwissenschaft nicht viel gewonnen. Zu allen jenen Sachverhalten, die nicht global auftreten, die aber gewöhnlich als „Missstände“ bezeichnet werden, könnte sich die Gesellschaftstheorie nicht kritisch äußern, weil sie gemäß Giddens kaum mit Zustimmung rechnen könnte. Wir wissen, dass die sozialwissenschaftliche Kritik an den Umständen, die wir gewöhnlich als Diskriminierung, Ausbeutung, Machbarkeitswahn usw. bezeichnen, glücklicherweise sehr wohl auf allgemeine Zustimmung zählen kann. Offensichtlich ist die normative Basis selbst über verschiedene Kulturen hinweg größer, als Giddens es zu hoffen wagt. Doch wo verläuft die Grenze der Zustimmung?

Giddens utopischer Realismus kann jedenfalls den Partikularismen nichts entgegensetzen, weil er die Legitimität eines sozialwissenschaftlichen Standpunktes an eine derart breite empirische Zustimmung bindet, die offensichtlich nur im Falle globaler Existenzbedrohungen einzuklagen ist. Eine universale empirische Zustimmung ist freilich nur für die allerwenigsten Werte oder Standards zu finden. Ein „utopischer Realismus“, der sich sowohl jenseits des reinen Dezisionismus, wie auch jenseits der Letztbegründung von Werten oder Normen ansiedelt, ist meiner Einschätzung nach in den Sozialwissenschaften weit verbreitet. Diese Position scheint mir auch typisch für diejenige kritische Geographie zu sein, die sich keinem orthodoxen Marxismus verschrieben hat. Ihre Gesellschaftskritik vertraut auf breite Zustimmung und begreift sich selbst als kritisierbaren Beitrag zur Diskussion.

Giddens, so zeigt der letzte Satz des Zitats, will sich auch deutlich vom Nihilismus abgrenzen. Nihilistische Positionen begründen sich in der Regel durch Hinweise auf die Unbegründbarkeit jeglicher substanzieller normativer Position. Die damit eingeklagte Illegitimität aller moralischer Ansprüche ist zugleich der beste Schutz für Partikularinteressen. Sie entziehen sich der Legitimationsproblematik, weil es nichts einzuklagen gibt, wo nichts zu begründen ist. Indem Giddens nur einen schwachen Appell an das gemeinsame Überleben ausrufen kann, der bei weitem nicht ausreicht, die von ihm eingeklagte Verpflichtung auf die Moderne für die Mitglieder moderner Gesellschaften einzulösen, schafft er am Ende selbst dem Nihilismus gehörig in die Hände – ganz entgegen seiner Absicht. Aufgrund einer unfreundlichen Auslegung könnte Giddens sogar derselbe Vorwurf des Naturalismus und des Fehlschlusses vom Sein auf das Sollen gemacht werden, den sich viele

Aktivisten der Ökologiebewegung gefallen lassen müssen. Denn er leitet Normen aus einer ökologischen Gefährdung ab. Es liegt kaum in seiner Absicht, dies so zu verstehen. Tatsache bleibt jedoch, dass er sich weder mit der Möglichkeit der Verallgemeinerbarkeit von Normen noch mit den Möglichkeiten ihrer Begründung systematisch auseinandersetzt.

4.2 Sprachpragmatisch begründete Metaethik

Dass die Frage, wie mit der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Begründung moralischer Grundlagen umzugehen ist, keine triviale Frage ist, kann folgende Episode verdeutlichen: In einer Podiumsdiskussion, an der unter anderem Richard Rorty und Karl-Otto Apel teilnahmen, lautete Rortys letzte Antwort auf die Frage nach den Grundlagen der Moral sinngemäß: "It's just common sense, I am just an American, we have just to persuade the others that our way is the right one." Woraufhin Apel etwas konsterniert zurückfragte: "Could I also simply say: I am just a German. It's just common sense." Denn im Dritten Reich wurde unter Berufung auf den common sense bzw. das gesunde Volksempfinden, wie es damals hieß, unter anderem das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit und der Grundrechte in Frage gestellt. Freilich hatte Rorty den common sense der angelsächsischen Tradition vor Augen, doch zeigt sich darin das Problem, dass ohne einen Anspruch an kulturenübergreifende moralische Grundlagen, also eine postkonventionelle Moral (die als Verfahrensethik formuliert werden kann), den kulturellen Partikularismen kaum beizukommen ist (vgl. Apel 1990, S. 409). Mit anderen Worten: Spätestens seit dem nationalsozialistischen Massenwahn ist in der ethischen Debatte deutlich geworden, dass faktische Zustimmung vielleicht eine politische, aber sicher keine *moralische* Legitimität begründen kann. Diese Differenz sollte nicht verschüttet werden!

Das (implizite) Argument, dass die Überzeugungskraft von Rortys angelsächsischem common sense vielleicht gerade in seinen universalistischen Annahmen liegt, war Rorty in jener Podiumsdiskussion wahrscheinlich aus ähnlichen Gründen verdächtig wie Giddens die Begründungsversuche einer universalistischen, postkonventionellen Moral (wie z. B. der Diskursethik). Doch so, wie sich Rortys Aussage gegen ihn lesen lässt, lassen sich auch die Ergebnisse von Habermas' und Apels Bemühungen um Letztbegründung gegen ihre eigenen Intentionen interpretieren. In diesem Sinne habe ich oben zu zeigen versucht, dass sich sehr wohl Verpflichtungen zur Orientierung an Argumentation aus der Struktur der Sprache (entspricht im Prinzip dem

transzendentalpragmatischen Argument) wie auch aus der Einsicht in Bedingungen des Menschseins (entspricht im Prinzip dem universalpragmatischen Argument) herleiten lassen. Der entscheidende Punkt ist allerdings, dass diese Verpflichtungen keinen absoluten Anspruch begründen können! Die Begründung kann sich keiner metaphysischen Argumente bedienen. Sie findet keine Verweiskette auf unverrückbare, jedem Zweifel enthobenen Tatsachen. Vielmehr ist sie nur in der Lage, auf weltliche Konsequenzen hinzuweisen: „Bitte, wer bereit ist, diese einzugehen, dem können wir nichts mehr entgegenhalten." Sich aus allen realen Kommunikationsgemeinschaften zu verabschieden ist eine mögliche, aber extreme Haltung. Sie lässt sich als Konsequenz nicht ausschließen. Aber weil sie derart folgenschwer ist, kann ihre Ablehnung einem Gegenüber bis auf ausdrückliche Widerrufung unterstellt werden. Von wem dürfte denn angenommen werden, sich selbst aus der Gemeinschaft aller Kommunizierenden und Interagierenden ausschließen zu wollen? Das ist nun der Punkt, an dem der common sense doch noch im Rahmen der Begründung zum Tragen kommt.

Wenn wir dies als äußere Grenze des Geltungsanspruches einer kommunikativen Vernunft betrachten wollen, dann können wir auch eine innere Grenze in Betracht ziehen. Sie rührt daher, dass sich jede Formulierung einer regulativen Idee auf einen historisch bzw. kulturell relativen Kontext beziehen muss. Sowohl die Semantik, in der Konzeptionen postkonventioneller Moral bzw. Metaethiken abgefasst sind, als auch die Verweisungszusammenhänge, auf die sich deren Begründungen berufen, können selbst keine überkulturelle oder zeitlose Akzeptanz beanspruchen. Doch auch wenn wir immer nur die Möglichkeit haben, regulative Ideen aus dem Kontext unserer eigenen Kultur zu formulieren, besteht doch dieselbe Möglichkeit auch für Sprecher aus anderen kulturellen Kontexten. Zweitens lässt sich daraus keine dem Diskurs vorauseilende Bevorzugung irgendeiner Position, kein moraltheoretischer „Heimvorteil" ableiten. Und drittens wird damit die Berechtigung für Kritik gegenüber anderen Kontexten in Anspruch genommen wie auch die Berechtigung für Kritik an der eigenen Position gewährt wird.

Auf diese Weise sollte es auch innerhalb einer sozialwissenschaftlichen Argumentation möglich sein, die Augen für Missstände offen zu behalten und eine Mitverantwortung der beobachtenden und räsonierenden Intelligenz für das Zusammenleben auf dem gesamten Planeten zu entwickeln. Ich erachte dies als Grundlage eines fairen Angebots. Denn es wird in keiner Weise ein unverrückbarer Standpunkt impliziert, sondern nur die Bereit-

schaft, gemeinsam die bestehenden Standpunkte weiterzuentwickeln. Die Gültigkeit der in sozialwissenschaftlichen Argumentationszusammenhängen entfalteten Gesellschaftskritik ist eine bis auf weiteres, bis nämlich bessere Gründe zur Revision des Standpunktes drängen. Und die Berufung auf metaethische Positionen und deren Begründung stellt auf nicht mehr und auf nicht weniger ab als der Unterstellung des Willens zum Zusammenleben. Wer sich dieser Botschaft stellt, und sei es noch so skeptisch, der demonstriert schon diesen Willen.

Sprachpragmatisch lässt sich das normative Problem kritischer Sozialwissenschaft präzise fassen: Was sind hinreichende Bedingungen für die Akzeptanz moralischer Geltungsansprüche? In dieser Abstraktheit formuliert, wird deutlich, dass dieses Problem im Kern mit der Frage der Begründung von Normen im Allgemeinen zusammenfällt. Und aus diesem Grund können die Versuche, eine Metaethik zu begründen, zugleich als Versuche, die normativen Grundlagen der Sozialwissenschaften aufzuzeigen, betrachtet werden. So einfach die Frage ist, so einfach fällt auch die Antwort aus: Es darf niemand bessere Einwände vorbringen können. Da sich diese Möglichkeit kaum für alle Zukunft ausschließen lässt, darf man erstens nicht von letztbegründeten Werten ausgehen. Zweitens sollten, ähnlich wie wissenschaftliche Hypothesen im Rahmen des kritischen Rationalismus, auch moralische Imperative solange harten Prüfungen ausgesetzt werden, bis sie als unzulänglich erkannt werden. Mit anderen Worten: Die prinzipiellen Möglichkeiten kritischer Sozialwissenschaft lassen sich innerhalb des Rahmens einer Diskurs- und Verantwortungsethik diskutieren. Im Gegensatz zu solchen Positionen, wie sie beispielsweise Giddens vertritt, orientiert sich die hier vorgeschlagene Position nicht mehr an Zustimmung. Sie muss nicht nach Applaus schielen, um es einmal spitz auszudrücken. Dennoch entgeht sie sowohl dem Relativismus wie auch der Dogmatik und der Selbstherrlichkeit, weil sie sich immer noch an kommunikative Prozesse bindet. Innerhalb dieser Prozesse wird die Differenz zwischen Zustimmung und Ablehnung durch diejenige zwischen besser begründeter Zustimmung und besser begründeter Ablehnung ersetzt.

Diese Nuance ist freilich folgenschwer, weil sich kein verlässlicher Anhaltspunkt für das Urteil angeben lässt. Denn die Kriterien für die Güte von Argumenten sind selbst argumentativ verhandelbar. Solche Anhaltspunkte sind andererseits nicht mehr nötig, denn dass sozialwissenschaftliche Urteil begreift sich aus dieser Perspektive selbst nur noch als Argument, als disku-

tablen Beitrag, der zunächst nur hypothetische, normative Geltungsansprüche formuliert. Die Kritik muss zwar selbst vorgebracht werden, aber das Ergebnis der Auseinandersetzung sollte im Idealfall von allen Beteiligten gemeinsam verantwortet werden. Die Bescheidenheit des Anspruches auf Gültigkeit der eigenen Aussage erlaubt es, normative Positionen mit ethisch prinzipiellem bzw. universalem Anspruch zu vertreten. Mit anderen Worten: Der normative Gehalt orientiert sich am besseren Argument, an hart geprüften und lange verhandelten ethischen Konzeptionen. Für diese muss keine letzte oder allgemeine Gültigkeit beansprucht werden. In sprachpragmatischer Perspektive kann somit kritische Sozialforschung betrieben werden, ohne die eigenen moralischen Argumentationen als Repräsentation zwar weit verbreiteter, aber doch immer noch partikularer Sichtweisen zu begreifen. Es wird möglich, Positionen gegen Mehrheiten zu vertreten, nicht aber gegen bessere Gründe! Wie jede Teilnahme an konkreten und daher unzulänglichen bzw. nicht-idealen Diskursen, unterstehen auch die Beiträge der Sozialwissenschaften, die sie zur diskursiven Gestaltung des Zusammenlebens leisten, den konservativen und emanzipatorischen Postulaten der Verantwortungsethik.

4.3 Kritik der Kommunikationsverhältnisse

Die durch die Analysen moralischer Zusammenhänge ausgewiesenen grundlegenden Normen lassen sich gegen die empirisch rekonstruierten Verhältnisse der Gegenwart einklagen. Klagen lässt sich niemals mit absolutem Anspruch, aber immerhin genau mit demjenigen Anspruch, der durch Versuche der Begründung eben dieser Normen ausgewiesen werden konnte. Für die Sozialwissenschaften ergeben sich daraus zwar kaum Möglichkeiten, so etwas wie Geschäftspraktiken oder Tischsitten zu begründen. Ihre Ansatzpunkte der Kritik liegen zunächst genau dort, wo es die sozialen Verhältnisse gewissen Individuen erschweren oder verunmöglichen, ihre Ansprüche bei den entscheidenden Instanzen zur Geltung bringen zu können. Allgemein betrachtet, trägt die sozialwissenschaftliche Arbeit in erster Linie zur „Verflüssigung“ sozialer Verhältnisse bei. Darin stimmen “utopischer Realismus“ und „kommunikative Vernunft“ noch überein. Die Unterschiede der Perspektiven führen allerdings dazu, dass sie zur Beobachtung gesellschaftlicher Sachverhalte andere Begriffe und Konzepte heranziehen und daher zu ihrer Beurteilung anderen Verweisungszusammenhängen nachgehen und andere Argumente mobilisieren können.

Sobald in der Gesellschaft von Problemen die Rede ist, macht eine Partei A neue oder alternative Ansprüche gegenüber einer Partei B geltend. A fühlt sich durch Aktivitäten von B „betroffen“, sei es, indem A daraus Nachteile erwachsen, sei es, dass sich A erhofft, einen Vorteil aushandeln zu können. Vorgänge dieser Art lassen sich im Rahmen einer sprachpragmatischen Perspektive als Rationalisierungsprozesse thematisieren, denn A wirbt bei B oder weiteren einflussreichen Instanzen mit guten und weniger guten Gründen für seine Ansichten oder versucht mit anderen Gründen das Ergreifen von Sanktionen glaubhaft zu machen.

Der klassische und paradigmatische Fall, dass ein A durch die Aktivitäten von B betroffen ist, wurde in der Ökonomie, insbesondere der Umweltökonomie, unter dem Namen „externe Effekte“ als formales Modell gefasst. Der Kerngedanke ist, dass das, was bei A anfällt, egal ob Vorteil oder Nachteil, nicht in der (betriebswirtschaftlichen) Rechnung von B erscheint. Den Effekten, auch wenn sie bekannt sein mögen, wird kein Wert beigemessen und sie werden weder vermieden, noch abgegolten. Dies kann allerdings nur solange der Fall sein, als A kein Recht besitzt, seine Beeinträchtigung bei B einzuklagen (z. B. in Form von Abgeltungen) und als B kein Recht besitzt, sich die Vorteile, die A verschafft wurden, abgelten zu lassen. Solche Rechte werden in der Regel durch Verweise auf Kausalzusammenhänge und auf moralische Standards (Zumutbarkeit, Gerechtigkeit, Solidarität, Verhältnismäßigkeit, etc.) erstritten. Das ökonomische Modell, das sich gerade an der problematischen Stelle der Übersetzung praktischer, funktionaler, moralischer Werte in monetäre Werte ansiedelt, lässt sich verallgemeinern. Es ist nicht notwendig, sich auf monetäre Werte zu beziehen, um Auseinandersetzungen um die Internalisierung von Externalitäten beschreiben zu können. Geld tritt in diesem Zusammenhang nämlich nur als Maß auf, das einen Vergleich von Handlungsoptionen ermöglichen und in diesem Sinn die Wahl „rationalisieren“ soll. Die darin aufscheinende Rationalität ist von sehr begrenzter und rein formeller Art.

Dieser Rahmen lässt sich ohne weiteres in Richtung einer kommunikativen Rationalität erweitern. Dann werden nicht mehr Preise von Alternativen gegeneinander abgewogen, sondern alternative Ansprüche argumentativ geprüft. So besehen, erscheinen die ökonomischen „externen Effekte“ als Spezialfall von Rationalisierungsprozessen im Allgemeinen. Mit den unterschiedlichsten sprachlichen Mitteln wird um die Verbindlichkeit von Deutungen kausaler und normativer Zusammenhänge gerungen. Solche Prozesse

ergeben sich allerdings nur dort, wo Grund dazu besteht. Dies ist vor allem dann der Fall, wenn einige der „Betroffenen“ von den Entscheidenden als „Externe“ behandelt werden. Auch im allgemeinen Fall sind „externe Effekte“ eng mit den Mitsprachemöglichkeiten verbunden. Sie können als Ausdruck der kommunikativen Verhältnisse begriffen und analysiert werden.

Anhand der Auffassungen, mit denen sich die Parteien in einem Rationalisierungsprozess begegnen, lassen sich vier verschiedene idealtypische Probleme unterscheiden. Sie lassen sich in der einen Dimension danach unterscheiden, ob im Sinne der Zweckrationalität nur die Wahl der Mittel und die Folgen thematisiert werden, oder ob im Sinne der Wertrationalität die Legitimität von Zielen, gewählten Mitteln und Folgen hinterfragt wird. Zweitens lässt sich unterscheiden, ob das Wissen über die sozialen Gegebenheiten als objektiv und unveränderlich angesehen wird, oder ob es als etwas betrachtet wird, das sich erst durch die Interaktion von Subjekten ergibt.

Durch diese Differenzierungen ergeben sich die in Tabelle 4 dargestellten Problemtypen: Rein technologisch sind Problemstellungen, die sich nur um die Verfügung materieller Dinge drehen. Strategische Fragen beziehen sich darüber hinaus auf Situationen, in denen andere Handelnde für das Erreichen des Ziels relevant werden. In beiden Fällen orientiert sich das Handeln jedoch nur an der Verwirklichung des Ziels, aber nicht an der Legitimität des Vorgehens. Ein normatives Problem liegt dann vor, wenn allgemein akzeptierte Prinzipien legitimen Handelns berücksichtigt werden. Ein kommunikatives Problem stellt sich ein, wenn ein Einverständnis über Sachverhalte oder über legitime Handlungsweisen erst durch Argumente erreicht werden muss. Somit ist das kommunikative Problem die umfassendste Problemlage.

Häufig gehen die Parteien in Rationalisierungsprozessen von unterschiedlichen Situationsdeutungen aus. So kann nicht nur die Betroffenheit an sich umstritten sein, sondern auch die Frage, um welchen Typ von Problem es sich handelt. Was die einen nur als technisches Problem betrachten, stellt für die anderen vielleicht eine ethische Frage dar. Nun stehen sich die dabei bezogenen Positionen allerdings nicht symmetrisch gegenüber. Vielmehr laufen eingeschränktere Problemverständnisse immer Gefahr, aus einer umfassenderen Sicht in Frage gestellt zu werden, vor allem, wenn nicht alle Betroffenen zur Definition des Problems einbezogen wurden. Andererseits lassen sich die umfassenderen Problemsichten auch immer kritisieren, indem ihnen entgegenhalten wird, dass es sich eigentlich (im Kern, im Wesentlichen) nur um ein eingeschränkteres Problem handelt. Worin das Problem

besteht, kann nur durch die an der Auseinandersetzung Beteiligten bestimmt werden. Ein feststehender Referenzpunkt lässt sich nicht angeben.

	Objektive Perspektive	**Subjektive Perspektive**
Zweckrationalität	*Technologisches Problem*	*Strategisches Problem*
Wertrationalität	*Normatives Problem*	*Kommunikatives Problem*

Tab. 4: Problemtypen und Handlungsorientierungen

Weil sich die Auseinandersetzungen nicht in einem Machtvakuum ansiedeln, bestehen für die Parteien stets Möglichkeiten, sich über die Argumente oder Forderungen der anderen Seite hinwegzusetzen und Aspekte ihrer eigenen Problemdefinition durchzusetzen, bzw. gemäß ihrer Sicht bestimmte Verbindlichkeiten zu sanktionieren. Somit lässt sich die in Tab. 4 dargestellte Typologie als Typologie idealtypischer „Problemlagen“ und „Problemreduktionen“ re-interpretieren (vgl. Abb. 1). Menschen können mit Dingen gleichgesetzt werden. Moralische Fragen lassen sich hinter Sachfragen verstecken und unterschiedliche Auffassungen über Sachverhalte und Normen können negiert werden. Nicht selten sind sogar Kombinationen dieser drei „Reduktionismen“ anzutreffen.

Technologisches Problem	**Menschen wie Gegenstände behandeln** ←	Strategisches Problem
Moral auf Sachverhalte reduzieren ↑		↑ **Moral auf Sachverhalte reduzieren**
Normatives Problem	← **Unterschiedliche Auffassungen negieren**	Kommunikatives Problem

Abb. 1: Reduktionistische Problembeschreibungen.

Für die Sozialwissenschaften ist mit diesem Schema erst eine analytische Orientierung gewonnen. Sofern sich in Auseinandersetzungen solche Reduktionen von Problemlagen beobachten lassen, dienen sie erst als möglicher Ansatzpunkt normativer Kritik in Hinblick auf die Annäherung der sozialen Verhältnisse an das Ideal der kommunikativen Vernunft. Ganz unabhängig

davon können die beobachteten Argumente auch formal-logisch (z. B. Fehlschlüsse) oder sachlich kritisiert werden. Diese Form wissenschaftlicher Kritik ist trivial. In diesem Sinn besitzt sozialwissenschaftliche Forschung immer das Potential, irgendwelche Behauptungen über gesellschaftliche Verhältnisse und Zusammenhänge durch Verweis auf Ergebnisse empirischer Untersuchungen zu bestätigen oder zu kritisieren.

Nicht trivial und wohl ein ständiger Diskussionspunkt sind hingegen die normativen Beiträge der Sozialwissenschaften zur Auseinandersetzung um künftige soziale Verhältnisse. Mit welcher Legitimation darf in Auseinandersetzungen Partei ergriffen werden? Meine bisherigen Überlegungen laufen darauf hinaus, dass es keine prinzipielle Grenze für normative Argumentation gibt, solange sich solche Aussagen begründen lassen. Aus sprachpragmatischer Perspektive sind prinzipiell keine letzten oder absoluten Begründungen verfügbar (auch nicht für die hier vertretene Ansicht!), und aufgrund dieser Einsicht sind normative Äußerungen stets nur als Beiträge zur weiteren Diskussion zu betrachten. Ihre Legitimität können normative Äußerungen nur durch Verweise auf gute, anerkennungswürdige Argumente beziehen. Relativ starke Formen der Kritik beziehen sich daher erstens auf eine normative Basis, die von den beobachteten oder kritisierten Individuen geteilt wird, oder zweitens auf jene Basis, die dem Projekt der Wissenschaft als Ganzes Legitimität verleiht und es an ein Ethos der individuellen Grundrechte and der Nicht-Willkürlichkeit bindet. Schließlich kann man sich drittens auch auf die Normen berufen, die durch ethische Reflexion begründet wurden. Diese Normen lassen sich präzise mit jenem begrenzten Anspruch an Geltung einklagen, der mit ihrer Begründung ausgewiesen wurde. Die konkreten Möglichkeiten dieser drei Formen der Kritik bleiben selbst jedoch verhandelbar; sie stellen nur vorläufige, nur prekäre Ausgangspunkte dar. Das ist jedoch hinreichend, um sich als Sozialwissenschaftlerin oder Sozialwissenschaftler an Auseinandersetzungen kritisch beteiligen zu können.

* * * * *

Mit Kapitel vier ist ein Zwischenstand in der Auseinandersetzung um das Verständnis von Gesellschaft erreicht: Die wesentlichen Züge und Implikationen einer modernen sprachpragmatischen Handlungstheorie wurden erläutert und diskutiert. Damit sind jedoch erst die erkenntnistheoretischen und fachtheoretischen Grundlagen erarbeitet, die in den folgenden Kapiteln für

eine radikale, nämlich relationale und a-moderne Neubestimmung des Gesellschaftsverständnisses vorausgesetzt werden. Die sprachpragmatische Variante der Handlungstheorie wird im Folgenden die Grundlage für eine relationale Erkenntnistheorie abgeben. Relational heißt in diesem Zusammenhang, dass Entitäten, einerlei ob Lebewesen, materielle Dinge, Ideen, Eigenschaften oder Ereignisse, nicht als für sich selbst bestehende Einheiten begriffen werden, sondern als Einheiten, deren Identität durch Beziehungsgefüge unterschiedlichster Art gebildet werden. Konkretisiert werden Identitäten schließlich, indem bestimmte Beziehungen in bestimmen Handlungskontexten artikuliert werden. Darin besteht die Radikalisierung der Sprachpragmatik.

Bevor jedoch Kapitel sechs in relationales Denken und Kapitel sieben in eine relationale Konzeption von Gesellschaft einführen werden, sollen im folgenden Kapitel Perspektiven vorgestellt und diskutiert werden, die sich vom klassischen modernen Verständnis von Gesellschaft absetzen und ein Stück weit in Richtung der angestrebten relationalen Konzeption führen. Zusammengenommen verleitet mich die Fülle ihrer kritischen Argumente dazu, von einer Krise des modernen Gesellschaftsbegriffes zu sprechen. Darüber hinaus bieten diese Ansätze reiches Anschauungsmaterial, auf dem die späteren Kapitel aufbauen können. Schließlich lässt sich Kapitel fünf auch als eine wissenschaftshistorische Kontextualisierung meiner eigenen Bemühungen verstehen – ohne Anspruch auf Vollständigkeit.

5 Die Krise des modernen Gesellschaftsbegriffes

„Seit den Klassikern, seit etwa 100 Jahren also, hat die Soziologie in der Gesellschaftstheorie keine nennenswerten Fortschritte gemacht."

(Niklas Luhmann 1997, S. 20)

5.1 Das Gesellschaftsverständnis der Moderne

Wir Modernen waren und sind es gewohnt, Natur und Gesellschaft einander gegenüberzustellen. Entweder ist etwas Natur oder es ist Gesellschaft. Dritte Möglichkeiten sind nicht vorgesehen. Es ist in mancher Hinsicht recht praktisch, die Welt auf diese Weise in zwei Bereiche einzuteilen. Der eine ist von Gesetzen beherrscht, die sich durch keine Diskussion beeindrucken lassen. Der andere Teil ist von Diskussionen beherrscht, die sich an keine Gesetze halten, sondern diese erst setzen. Während wir noch bis weit ins 20. Jahrhundert hinein unser täglich Brot im Schweiße unseres Angesichts erarbeiten mussten und es dann auch redlich verdient hatten, so fliegen uns industrialisierten Westlern heute fast die gebratenen Tauben in den Mund. Doch zugleich raufen wir uns die Haare angesichts der Folgen unseres Tuns. Wir können weder die Früchte der Natur, noch diejenigen unserer Arbeit unbeschwert genießen. Aus der Vermählung von Natur und Arbeit geht heute eine explosive Mischung hervor: Immer mehr scheint machbar und immer weniger bleibt kontrollierbar!

Es häufen sich die Situationen, in denen hinter Vorgängen, die einst fraglos der Natur zugerechnet wurden, nun anthropogene Ursachen vermutet werden. Was vor wenigen Jahren noch als natürliche Ordnung galt, ist heute Ausdruck und Folge menschlichen Gestaltungswillens. Immer tiefer durchdringt menschliches Handeln die Existenzen, und so wissen wir Modernen immer seltener, was wir als natürlich und was als künstlich betrachten sollen. Die klaren und einfachen Kategorien von Kultur und Natur, von Gesellschaft und Umwelt lassen sich nicht mehr ohne weiteres anwenden. Sie repräsentieren uns die Welt nicht mehr adäquat genug. Die Begriffe von Natur und Gesellschaft sind zu einem virulenten Problem geworden. Vorerst scheint

sich dieses Problem in den Sozialwissenschaften durch den Handlungsbegriff, der verschiedene „Welten“ miteinander vermitteln soll, wieder aufzulösen. Aber es verschiebt sich nur ein wenig, denn wenn Handlungen als Vermittler zwischen subjektiven, physischen und sozialen Welten gelten sollen, was ist dann die Gesellschaft? Ist es noch die Sphäre der Intersubjektivität, der Kommunikation, der menschlichen Interaktionen?

Will man mit Werlen (1995, S. 57-66) daran festhalten, Handlungen als „Atome“ der Gesellschaft bzw. als die Einheiten am Beginn gesellschaftlicher Analysen zu betrachten, dann muss wohl scharf zwischen der sozialen Welt einerseits und der Gesellschaft andererseits unterschieden werden. Soll nicht an den Bestimmungen der drei quasi-ontologischen Welten gerüttelt werden – und dazu sehe ich keinen Grund –, dann ist die Gesellschaft konsequenterweise als ein Sachverhalt zu verstehen, der zugleich in allen diesen drei Welten anzutreffen ist und der sich nicht durch eine der drei entsprechenden Repräsentationsweisen allein bestimmen lässt. Indem wir Gesellschaft nun nicht länger als rein sinnhaften (sozialen und/oder subjektiven) Sachverhalt, sondern zugleich und immer auch als physischen konzipieren, handeln wir uns ein interessantes und ein lästiges Problem ein.

Das interessante Problem besteht darin, „Gesellschaft“ neu zu fassen. Aus der Not eine Tugend machend, kann der Zwang der gewohnten Konzeption überwunden und die Sache aus sprachpragmatischer Perspektive neu aufgerollt werden. Die Inkongruenz von sozialer Welt und Gesellschaft könnte dafür ein Anlass sein, einen alten und relativ verfestigten Begriff ein wenig zu verflüssigen, um ihn weiterentwickeln zu können.

Lästig ist der Umstand, dass dieser Weg quer zur sozialwissenschaftlichen Tradition verläuft. Zwar wird der Natur und der physischen Umwelt bei einigen Klassikern der Soziologie (Marx, Durkheim, Simmel) noch relativ unvermittelte Aufmerksamkeit geschenkt, doch stellen alle dominierenden Bestimmungen von „Gesellschaft“ im 20. Jahrhundert auf eine rein menschliche Sphäre des Zusammenlebens ab (vgl. Groß 2001). Das hat seine Gründe – Gründe, die heute zwar immer noch gelten, aber nicht mehr unbedingt zu denselben Schlussfolgerungen führen.

Weder die Moderne noch ihr Gesellschaftsverständnis, das ich im Folgenden charakterisieren möchte, sind homogene Größen. Vielmehr beziehen sich beide Begriffe auf Familien ähnlicher und zusammengehörender Sachverhalte. Es sind Kürzel für komplexe Konzepte. Jenseits aller Auseinandersetzungen um die richtige oder die vorzuziehende Vorstellung von Gesellschaft,

werden jedoch von den meisten modernen Gesellschaftstheoretikern einige grundlegende Auffassungen geteilt. Um diese und um deren Schwächen geht es in diesem Kapitel.

Zunächst muss zwischen den Bedeutungen von Gesellschaft als „society“ (das Zusammenleben) und „association“ (eine Vereinigung) unterschieden werden. Leider muss diese Differenz auf Deutsch umständlich umschrieben werden. Im Folgenden geht es um die Charakterisierung der Gesellschaft im Allgemeinen bzw. im Sinne von „society“, auch wenn Gesellschaften (im Sinne von „associations“) als Teile, Elemente oder Aspekte der Gesellschaft in die Bestimmung von Gesellschaft mit einfließen können. Im Weiteren lässt sich das Problem auf die Diskussion der Grundlagen unterschiedlichster gesellschaftlicher Ordnungen eingrenzen; sie sind die Voraussetzung, um in der Folge beispielsweise von Feudal-, Industrie- oder Informationsgesellschaften sprechen zu können. Schließlich erhebt meine Darstellung nicht den Anspruch einer Definition, sondern nur den einer vereinfachenden Illustration eines begrenzten Spektrums von Auffassungen.

In jeder sozialwissenschaftlichen Bestimmung von Gesellschaft steht das Zusammenleben von Menschen im Zentrum. Worin das Zusammenleben besteht, welche Aspekte davon als Teil der Gesellschaft anerkannt werden und was nicht zur Gesellschaft gezählt wird, das kann recht unterschiedlich ausfallen. In den folgenden Absätzen versuche ich eine Charakterisierung derjenigen Gemeinsamkeiten moderner Verständnisse von Gesellschaft anzubieten, die für die Frage, was zur Gesellschaft gezählt wird und was nicht, relevant sind.

Zunächst werden Gesellschaften als intern strukturierte Gebilde begriffen. Sie weisen eine Ordnung auf, der systematischer Charakter zugeschrieben wird. Obwohl diese Ordnung in ihren wesentlichen Zügen eine hohe Permanenz aufweist, ist sie stets wandelbar. In welchen Grenzen, das ist umstritten. Jedenfalls besitzt die Ordnung eine Dynamik. Aufgrund ihrer Ordnung ist Gesellschaft zugleich ein Netzwerk von Beziehungen. Die gesellschaftliche Ordnung, der soziale Raum, ermöglicht Positionen und Mobilität. Durch ihre Aktivitäten reproduzieren Individuen ihre Beziehungen. Daher ist die Gesellschaft zugleich Voraussetzung und Produkt menschlicher Aktivitäten. Sie wird manchmal als autopoietisches System betrachtet, und ihr wird in manchen Schulen eine eigenständige Existenz gegenüber menschlichen Individuen oder Handlungen eingeräumt. Die Gesellschaft wird manchmal als umfassender Zusammenhang, ja fast als Behälter für Menschen bzw. ihre

Aktivitäten betrachtet. Es ist umstritten, inwiefern sie als Totalität, als das alles Gesellschaftliche umfassende System anzusehen ist.

Arbeit, Interaktion, Organisation, Kommunikation lauten die häufigsten Bestimmungen der gesellschaftsbildenden Aktivitäten. Während sich Arbeit immer auch auf Veränderungen physischer Sachverhalte bezieht, ist mit Kommunikation nur das Prozessieren von Sinn angesprochen. Auf der Ebene der Gesellschaft werden die wichtigsten Aspekte des Zusammenlebens erschaffen und organisiert. Die Gesellschaft ist das größte soziale System, mit dem sich Individuen identifizieren. Es ist die umfassendste menschengemachte Ordnung ihres Zusammenlebens. Diese Ordnung zeichnet sich (unter anderem) durch funktionale Zusammenhänge aus, d. h. sie ist eine Voraussetzung, um bestimmte Zwecke verfolgen zu können.

Im Rahmen der Ausdifferenzierung einer räumlich und körperlich scharfen Identifikation von Machtsphären seit dem 17. Jh. überträgt sich der Begriff „Gesellschaft“ von der höfischen Gesellschaft auf den gesamten Bereich des Zusammenlebens, der durch das Zentrum der Macht „repräsentiert“ wird (vgl. Opello und Rosow 1999, S. 72f.). Staat und Gesellschaft werden schließlich im Konzept der Nation zusammengefasst und daher in der Moderne meist territorial gedacht. Sie zeichnen sich durch eine gemeinsame Kultur und Lebensweise der Menschen aus. Verschiedene Gesellschaften sind relativ unabhängig voneinander und ihre Mitglieder unterhalten mit ihren Nachbarn mehr oder weniger intensive Interaktionen. In der Regel wird die Gesellschaft der (äußeren) Natur (als Lebensraum) und der (inneren) Natur des Menschen gegenübergestellt. Arbeit vermittelt zwischen Natur und Gesellschaft; durch Arbeit eignet sich der Mensch die (äußere) Natur an und überformt sie (gesellschaftlich).

Menschliche Tätigkeiten, menschliche Interaktionen unterliegen nicht der Kausaldeterminiertheit. Die Gesellschaft beruht auf Freiheiten, auf Setzungen. Während geistige Sachverhalte wie Theorien, Modelle, Ansichten, Meinungen, Ideen usw. für die menschliche Gestaltung materieller Sachverhalte bestimmend sind, können materielle Sachverhalte keine Bedeutungen determinieren. Die Gesellschaft wird durch Sinn bzw. Interpretationen konstituiert und unterscheidet sich hierin von der Natur, wie sie die Naturwissenschaften untersucht. Deshalb sind gesellschaftliche Sachverhalte auch nicht als solche sinnlich wahrnehmbar, sondern nur ihre physischen Aspekte und Folgen.

Zwischenmenschliches Handeln wird von Normen und Konventionen geleitet, die für die gesellschaftliche Ordnung konstitutiv sind. Die Individuen haben jedoch eine gewisse Autonomie gegenüber diesen Normen und Konventionen. Normen können gewaltsam oder durch Androhung von Gewalt durchgesetzt werden. Immer beruht jedoch das Zusammenleben der Menschen in hohem Maß auf stillen oder expliziten Einverständnissen. Daraus erwächst den Einzelnen eine begrenzte Freiheit und ein gewisser Schutz vor Willkür. Und insofern kommt der Gesellschaft Vertragscharakter zu, selbst wenn man in Gesellschaften hineingeboren wird und sich die Zugehörigkeit nur beschränkt aussuchen kann. Alle normativen Aspekte der Gesellschaft verweisen auf menschlichen Gestaltungswillen, doch soziale Strukturen sind nur begrenzt zielstrebig gestaltbar. Die Bedeutung unbeabsichtigter Handlungsfolgen für die Ordnung des Zusammenlebens ist nicht zu unterschätzen. Darüber hinaus werden gesellschaftliche Strukturen auch durch Aktivitäten produziert und reproduziert, die durch ein praktisches Wissen oder durch das Unbewusste geleitet werden.

Für den weiteren Verlauf meiner Argumentation ist der Umstand zentral, dass die cartesianische Konzeption von „res extensa“ und „res cogitans“, die Unterscheidung von Sinn und Materie, vielen Aspekten des modernen Gesellschaftsverständnisses zugrunde liegt. Weil nur Menschen in der Lage sind, klare, sprachlich geformte Gedanken zu produzieren und zu kommunizieren, sind auch nur sie in der Lage, Konventionen auszuhandeln und gesellschaftliche Institutionen zu konstituieren. Zwar ist offensichtlich, dass Menschen mit anderen Entitäten zugleich koexistieren. Doch jeder Versuch, Nichtmenschliches, ja Nichtsinnliches in die Konzeption von Gesellschaft aufzunehmen, scheint uns Moderne in Schwierigkeiten zu bringen und das gesamte „Gebäude“ zu bedrohen. Deshalb führt die Entwicklung des Gesellschaftsbegriffes auch von allen körperlichen Verunreinigungen weg: Weg vom Zusammenleben der unterschiedlichsten Existenzen und hin zum Zusammenleben der Menschen. Weg vom menschlichen Individuum und seinem Körper und hin zu seinen Aktivitäten. Weg von der Arbeit und anderen körperlichen Aspekten von Aktivitäten und hin zu rein symbolischer Interaktion. In Luhmanns Konzeption von Gesellschaft als System sich selbst reproduzierender sprachlicher Kommunikation hat dieser moderne Reinigungsprozess seinen vorläufigen Höhepunkt erreicht. Gesellschaft ist nur noch eine Struktur rein geistiger Sachverhalte. Alles materielle, alle nicht ausschließlich sinnhaft existierenden Entitäten, also auch die Menschen und ihre Handlungen, sind zur Umwelt der Gesellschaft zu zählen.

Mit Luckmann (1980, S. 56) können wir feststellen, dass in den Hauptströmungen der Gesellschaftsphilosophie die Übereinstimmung der sozialen Ordnung mit dem Gefüge zwischenmenschlicher Beziehungen als gegeben hingenommen wird. Für Luckmann ist das uns so selbstverständlich erscheinende Zusammenfallen von Sozialem und Menschlichem keineswegs universal gültig. So würden Kinder unserer Kultur diese Einteilung der Wirklichkeit von den Erwachsenen übernehmen, und in anderen Kulturen würden die Grenzen der Sozialwelt[1] sogar nach anderen Kriterien gezogen.

Akzeptiert man die Beobachtung, dass verschiedene Formen der Einteilung der Wirklichkeit vorkommen, dann stehen zwei prinzipielle Interpretationsmöglichkeiten offen: „Erstens – die Einteilung der Wirklichkeit in einen sozialen und einen nichtsozialen Bereich beruht auf einem ontologischen Prinzip. Das menschliche Bewusstsein kann dieses Prinzip erkennen und dies führt zur Gleichsetzung von Sozialwelt und Menschenwelt. Besondere Umstände können jedoch ein fehlgeleitetes Erkennen dieses Prinzips bewirken – das Resultat sind dann so eigenartige Konzeptionen wie Animismus und Totemismus. Zweitens – die Grenzen der sozialen Welt sind in menschlichen Interpretationen der Wirklichkeit enthalten, einer Wirklichkeit, die nicht starr vorbestimmt ist in ihrer Differenzierung nach Sozialem und Nichtsozialem. Die Konturen der Sozialwelt müssen verwickelten sozialen und kulturellen Bedingungen zugerechnet werden, die ihrerseits vom historischen Zusammenhang geprägt sind, in dem sie entstehen. Das schließt allerdings die Möglichkeit nicht aus, dass es ein allgemeingültiges Element in der formalen Struktur dieser Interpretationen gibt“ (S. 57). Entscheidend ist somit, ob von ontologischen Differenzierungen, im Sinne transzendentaler Apriori ausgegangen wird, oder ob die Konstitutionsbedingungen von Differenzierungen kontingent gesetzt werden.

Mit phänomenologischen Argumenten arbeitet Luckmann im Folgenden heraus, dass „Mensch“ ebenso wie „Tier“ – und ich darf erweiternd annehmen: „Pflanze“ sowie alle anderen Gattungsbezeichnungen – keine transzendentalen Kategorien sein können, sondern nur Elemente einer Typologie von Objekten der Lebenswelt (vgl. 1980, S. 59-63). Solche Differenzierungen werden durch Erfahrungen gewonnen: „Weltsichten entstehen in den vor-

1 Luckmann spricht hier von Sozialwelt und sozialer Wirklichkeit. Da es ihm aber gerade um die Diskussion der Grenzziehung der Mitgliedschaft geht, also um die denkbare (und wie auch immer geartete) Berücksichtigung nichtmenschlicher Wesen, betreffen seine Ausführungen ebenso den Gesellschaftsbegriff.

herrschenden gemeinsamen Relevanzsystemen geschichtlicher Gesellschaftsformen. Diese Relevanzsysteme sind von mehreren Umständen bedingt: der räumlichen Gliederung eines Gebietes, der Ökologie eines natürlichen Lebensraumes, der Abhängigkeit von bestimmten Pflanzen und Tierarten, der Rollendifferenzierung im Verwandtschaftssystem, der Verteilung von Macht und Herrschaft, dem Stand der Technik, etc. (...) In der Entwicklung einer Weltsicht wirken jedoch über diese ‚funktionalen Erfordernisse' hinaus auch Gliederungsprinzipien wie Wichtigkeit, Dringlichkeit, Vertrautheit, Über- und Unterordnung, die dem sozialen Handeln selbst entspringen, entscheidend mit. ‚Natur' wie ‚Sozialstruktur' wie Handeln selbst gehen also in die Taxonomie von gesellschaftlich relevanten Beziehungen ein" (S. 76f.). So unterscheiden sich die Relevanzstrukturen von Wildbeutergesellschaften, früh-bäuerlichen Gesellschaften und modernen komplexen Gesellschaften erheblich. Die sehr unterschiedlichen Logiken gesellschaftlicher Klassifikationssysteme seien von außen nur schwer zugänglich. Sie dienen jedoch als Grundlage für die Organisation des Zusammenlebens und stellen für das Individuum ein (nahezu) zwingendes System von Auslegungen dar, das dazu tendiert, sich selbst zu reproduzieren (vgl. S. 77f.).

Wenn sich Relevanzsysteme entlang der von Luckmann erwähnten Sachverhalte entwickeln, dann sind diese Sachverhalte auch als Faktoren der gesellschaftlichen Strukturierung zu betrachten. Wenn sich aber schon die konkrete Ausprägung der zwischenmenschlichen Interaktionen nur erklären lässt, indem die typischen Handlungssituationen mitberücksichtigt werden, dann sind diese Kontexte oder Umwelten auch als konstitutive Bedingungen der Gesellschaft anzuerkennen. Darauf zu verzichten, wäre etwa dem Versuch gleichzusetzen, das Schachspiel zu erklären, ohne auf Spieler, Brett und Figuren zu verweisen. Es bliebe die logische Struktur des Schachspiels – freilich kann man sich auch damit zufrieden geben, nur entspricht dies nicht mehr der allgemeinen Bedeutung des Schachspiels. In analoger Weise lässt sich die Thematisierung des Zusammenlebens auf die Verkettung sprachlich geformter Kommunikationen reduzieren, nur deckt dies nicht mehr den phänomenalen Bereich ab, der von den Sozialwissenschaften traditionellerweise als Gesellschaft bezeichnet und als ihr Forschungsgegenstand betrachtet wird.

Luckmann ist bestrebt, die Entstehung der modernen Grenzen der Sozialwelt zu erklären. Zwei Erfahrungsbereiche sind dafür von herausragender Bedeutung. Erstens wird der eigene Leib als Ausdrucksfeld wahrgenommen, und

diese Wahrnehmung wird auf andere „Leiber“ ausgedehnt: Gegenstände der sinnlichen Erfahrung sind potentielle Träger einer inneren Dynamik; alles kann im Prinzip als belebt oder beseelt betrachtet werden (vgl. S. 78f.). Zugleich scheint hier auch schon die Grundlage für eine Differenzierung von Geist und Materie auf. Zweitens sieht er auch in der Sprache bzw. der Verständigungsmöglichkeit eine zentrale Erfahrung, die zur Differenzierung von Entitäten herangezogen wird (vgl. S. 84f.), also einerseits zur Abgrenzung des Menschen von Tieren, aber auch zur Abgrenzung von uns „Menschen“ von jenen „Barbaren“.

Wir können uns aber auch ganz andere Erfahrungszusammenhänge vorstellen, die für Differenzierungen der Koexistenz von Entitäten von hoher Relevanz sein können, wie z. B. Beobachtungen unter dem Mikroskop oder Empfindungen, die uns Nahrungsmittel und Drogen vermitteln, oder auch Definitionen oder Offenbarungen von Instanzen, deren Autorität und Kompetenz wir nahezu vorbehaltlos anerkennen, die Beobachtung von äußeren Merkmalen (Rassen) und Verhaltensweisen (Eskimo: „Fleischesser“) usw.

Luckmann charakterisiert vor diesem Hintergrund die abendländische Kulturgeschichte als Ent-Gesellschaftung (vgl. S. 86). Immer unplausibler wird die Übertragung der Leiberfahrung auf andere Entitäten. Die Dinge verlieren ihr Innenleben, und immer weniger Entitäten werden der Sozialwelt zugerechnet. In traditionellen Gesellschaften, mit einfachen Technologien, starker Abhängigkeit vom natürlichen Lebensraum, geringer sozialer Differenzierung und daher relativ homogener Sozialisation, ist die Glaubwürdigkeit der Weltsicht fester verankert als in komplexen Gesellschaften, in denen sich Kontexte und Perspektiven differenzieren können, so dass ständig mit konkurrierenden Deutungsmustern zu rechnen ist. Im modernen Kontext werden die Grenzen der Sozialwelt prekär, was jedoch offensichtlich nicht bedeutet, dass sie als Ganzes ständig hinterfragt und verhandelt würden.

Luckmanns Überlegungen zu den Grenzen der Sozialwelt können zugleich als Rechtfertigung nicht-moderner wie moderner Gesellschaftsverständnisse interpretiert werden. Er versucht uns verständlich zu machen, wie es zu unterschiedlichen Ansichten bezüglich der Konstitution von Gesellschaft kommt und dass die moderne Sichtweise keine Selbstverständlichkeit, sondern das Produkt einer historischen Entwicklung darstellt. Fassen wir das Grenzkriterium „Mensch“ nur als vorläufigen Entwicklungsstand auf, dann können wir Luckmanns „Ent-Gesellschaftung“ einen Schritt vorantreiben und mit Luhmann sogar noch etwas weniger als den Menschen – nämlich

nur die sprachlich geformte Kommunikation – in die Gesellschaft mit einbeziehen. Oder aber wir können mit einer Reihe von Kritikern der Moderne und ihres Verständnisses von Gesellschaft und Natur wieder mehr und anderes als den Menschen in die Gesellschaft mit einbeziehen. Einige dieser Perspektiven möchte ich im Folgenden diskutieren. Die „umweltsoziologische" Debatte – der Begriff lässt es schon befürchten – wird jedoch durch moderne Positionen dominiert (vgl. Groß 2001).

5.2 Nichtanthropozentrische Ethiken

Auf relativ indirekte, aber trotzdem grundlegende Art wird das moderne Gesellschaftsverständnis durch die seit den Sechzigerjahren intensiv geführte Debatte um das Verhältnis der Gesellschaft zu Natur und Umwelt herausgefordert. Im Zentrum dieser breiten gesellschaftlichen – und nicht nur akademischen – Auseinandersetzung steht nicht die Frage, ob sich die Modernen eine angemessene Vorstellung von Natur, Umwelt, Kultur und Gesellschaft machen, sondern, ob sich die Gesellschaft ihrer Umwelt gegenüber richtig verhält. Die Umweltdiskussion wurde zunächst primär als moralische, ethische und politische Kritik geführt.

Vor allem in der Philosophie und in der Ökonomie konnten sich Teile dieser Auseinandersetzung auch institutionalisieren, nämlich als Umweltethik und als Umweltökonomie. Während sich die Umweltökonomie (im Gegensatz zur ökologischen Ökonomie, auf die ich noch zu sprechen komme) darauf beschränkte, klassische ökonomische Konzepte auf einen neuen Problembereich anzuwenden, schickten sich einige Philosophen dazu an, die Grundkategorien ethischen Argumentierens in Frage zu stellen. Mit anderen Worten: Während in der Ökonomie die Dichotomie zwischen den wirtschaftenden Menschen und ihrer bewirtschafteten Umwelt weiterhin als Orientierungsgrundlage und gemeinsame Referenz der (menschlichen) Kontrahenten diente, wurde von Philosophen gerade die Selbstverständlichkeit dieser Gegenüberstellung kritisiert. In der Hoffnung, von einer ethischen bzw. moralischen Umorientierung aus, auch ein anderes, besseres Verhältnis der Gesellschaft zu ihrer Umwelt zu entwickeln, plädierten sie dafür, auch Tiere, Pflanzen oder sogar Ökosysteme ethisch zu berücksichtigen. In diesem Bemühen lassen sich grob drei Strömungen oder Ansätze der Umweltethik unterscheiden. Der radikalste unter ihnen bezieht zwar seine Stoßkraft aus Anleihen bei den Naturwissenschaften, doch implizieren diese Argumente eine grundlegend andere Konzeption des existenziellen – und nicht nur des

moralischen – Verhältnisses von Gesellschaft und Umwelt, von Kultur und Natur (vgl. Tab. 5).

Position	**These**
Anthropozentrismus	Nur der Mensch ist moralisch relevant, denn nur er ist fähig, Werturteile zu fällen.
Pathozentrismus	Alle leidensfähigen Kreaturen sind moralisch relevant, denn Glück und Schmerz sind moralisch relevante Kategorien.
Biozentrismus	Alle Lebewesen sind moralisch relevant, denn Leben drückt immer einen Eigenwert aus.
Ökozentrismus (auch Physiozentrismus)	Ökosysteme sind moralisch relevant, denn sie sind die Voraussetzungen dazu, irgendwelche Werte zu verwirklichen.

Tab. 5: Grobe, idealtypische Einteilung umweltethischer Positionen.

Als Referenz- und Ausgangspunkt der Diskussion wird von den Umweltethikern die klassisch anthropozentrische Weltsicht gewählt. Sie stellen sich in Opposition zu den darauf aufbauenden Ethiken. Das Attribut „anthropozentrisch" ist nicht sehr präzise und sollte zunächst einmal metaphorisch verstanden werden: Solche Ansätze stellen den Menschen ins Zentrum, gehen vom Menschen aus.[2] Vereinfacht gesprochen beruhen anthropozentrische Ansätze auf einer kategorialen Gegenüberstellung von Mensch vs. Nichtmensch. Auf diese Dichotomie beziehen sie sich, um die moralische Urteilsfähigkeit und die moralische Berücksichtigungswürdigkeit von Entitäten zu diskutieren.

Über alle umweltethischen Positionen hinweg wird anerkannt, dass kein anderes Wesen im selben Sinn wie der Mensch moralische Urteile fällen

2 Dietmar v. d. Pfordtens (1996, S. 18ff.) Terminologie kennt zwar eine feine Differenzierung von Ebenen, auf denen sich Ethiken auf den Menschen oder auf andere Entitäten beziehen können. Aus seiner Perspektive müssten verschiedene Formen der Anthroporelationalität und nicht-Anthroporelationalität besprochen werden. Sein Begriff der „Relationalität" teilt allerdings mit dem „relationalen Denken", das ich in diesem Kapitel vorbereite und im nächsten erläutern werde, nichts ausser den Namen. Im Gegenteil, seine Rekonstruktion umweltethischer Positionen beruht gerade auf ontologischen und epistemologischen Grundannahmen, die im Verlauf der Radikalisierung umweltethischer Argumentationen zunehmend in Frage gestellt wurden. Im Rahmen meiner Terminologie liegt seiner Argumentation gerade jene klassisch moderne Perspektive zugrunde, die im folgenden transformiert werden soll. Eine Klärung der Prämissen und anschliessende Re-Interpretation verschiedener ethischer Ansätze würde allerdings den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

kann. Umstritten ist hingegen, erstens, ob andere Entitäten selbst Werte erkennen bzw. zusprechen können, sowie zweitens, inwiefern anderen Entitäten Werte zukommen bzw. zukommen sollten. In den philosophischen Debatten wird leider nicht immer klar zwischen einem epistemologischen und einem ethischen Anthropozentrismus unterschieden. Dies wahrscheinlich, weil diese beiden Ebenen interferieren können. Im Rahmen der umweltethischen Debatte geht es um den ethischen Anthropozentrismus, also um die Frage, ob nur Menschen oder doch auch andere Entitäten Werte für sich beanspruchen dürfen. Ihre Erkenntnisfähigkeit kann allerdings ein Argument für die eine oder andere Position sein.

Klassisch anthropozentrische Denkansätze (vgl. Birnbacher 1991, S. 281f.; v.d. Pfordten 1996, S. 18ff.). sprechen zugleich nur dem Menschen moralische Urteilsfähigkeit und direkte, unbedingte moralische Relevanz zu. Werte sind ausschließlich innerhalb der menschlichen Existenz, im Individuum oder in Interaktionszusammenhängen, verankert. Nichtmenschliche Existenzen werden nur insofern moralisch berücksichtigt, als sie für menschliche Individuen relevant werden. Derartige Auffassungen lassen sich auf verschiedene Weisen begründen. Für uns ist hier entscheidend, dass alle solche Begründungen ein Menschliches kategorial einem Nichtmenschlichen Gegenüberstellen und ihre Relevanzkriterien auf diese Dichotomie beziehen. Weil sich in ethischen Diskussionen oft verschiedene Argumente wechselseitig bedingen – es stehen sozusagen komplexe Muster oder Texturen in Konkurrenz, und nicht einfache lineare Schlussfolgerungen –, lassen sich verschiedene Positionen auch nicht auf unterschiedliche Ansichten bezüglich eines bestimmten Sachverhaltes zurückführen. Dennoch kommt der Interpretation der Unterscheidung zwischen Menschen und anderen Entitäten eine herausragende Bedeutung für die umweltethische Debatte zu.

Tabelle 5 weist eine Entwicklungslogik von oben nach unten auf: Von Anthropozentrismus bis Ökozentrismus wird der Kreis der moralisch relevanten Sachverhalte stets weiter gezogen. Zuerst werden nur Menschen, dann leidensfähige Wesen, dann alle Lebewesen und schließlich sogar Lebensbedingungen im Allgemeinen berücksichtigt. Dabei verschiebt sich gleichzeitig auch der moralische Bezugspunkt von den Menschen, über das Leiden und das Leben zur Existenz im Allgemeinen.

Im Gegensatz zu den meisten anthropozentrischen Ansätzen binden die pathozentrischen die moralische Relevanz nicht an die Urteilsfähigkeit von Instanzen oder ihre Fähigkeit, Werte zuschreiben zu können, sondern an die

Leidensfähigkeit (oder auch Glücksfähigkeit). Hinsichtlich dieses Ausgangskriteriums ist die Unterscheidung Mensch vs. Nichtmensch sekundär. Sicher sind Menschen auf besondere Weise fähig zu leiden, aber die Fähigkeit des Leidens lässt sich keineswegs auf Menschen beschränken. Für Immanuel Kant, den „klassischen" Vertreter anthropozentrischer Ethiken, war das Leiden der Tiere zwar nicht irrelevant, aber doch nur insofern relevant, als es für Menschen Folgen hat bzw. relevant wird. Jeremy Bentham, ein „Klassiker" des Utilitarismus und des Pathozentrismus, hielt dem entgegen: "The question is not, Can they *reason*? nor, Can they *talk*? but, Can they *suffer*?" (Birnbacher 1991, S. 282[3]). Noch heute ist der Pathozentrismus vor allem im englischsprachigen Kontext (z. B. „Animal Rights" bzw. „Animal Liberation") stark vertreten (vgl. v. d. Pfordten 1996, S. 123ff.; Zimmermann et al. 1993, S. 22ff.). Aus der moralischen Anerkennung des Leidens (oder Glücks) anderer Wesen alleine lassen sich allerdings noch keine Handlungsanweisungen begründen. Pathozentrische Argumente bestreiten daher zunächst nur den Anspruch auf Ausschließlichkeit bzw. auf direkte Berücksichtigung menschlicher Belange, der von anthropozentrischen Ansätze erhoben wird. Die konkrete Ausgestaltung der Ethiken kann am Ende sehr ähnlich sein – sogar für die ausgeschlossenen oder mitberücksichtigten Wesen.

Biozentrische Ansätze stützen sich in analoger Weise auf ein weiteres plausibles Kriterium moralischer Relevanz: Für sie stellt das Leben selbst einen Wert (einen intrinsischen Wert) dar, den es moralisch zu berücksichtigen gilt (vgl. Birnbacher 1991, S. 283). Damit erweitern sie den Kreis der moralisch zu berücksichtigenden Entitäten auf alle Lebewesen. Wie die pathozentrischen stellen auch die biozentrischen Ansätze nicht menschliche Fähigkeiten oder die Unterschiede zwischen Menschen und anderen Lebewesen in Frage, sondern nur den Anspruch der Menschen, in jeder Hinsicht moralischen Vorrang oder moralische „Zentralität" beanspruchen zu dürfen. Die Unterscheidung Mensch vs. Nichtmensch spielt für die Frage der moralischen Berücksichtigung keine Rolle, dürfte jedoch für die Art der Rechte und Pflichten weiterhin entscheidend sein. Statt nur empfindungsfähige Kreaturen in moralische Erwägungen miteinzubeziehen, fordern biozentrische Ansätze, die Argumentation auf alle Lebewesen auszudehnen. Dabei stellt sich freilich das Problem, wie die Ansprüche nicht artikulationsfähiger Wesen berück-

3 Bentham (1789/1948): An introduction to the principles of morals and legislation. New York. S. 311.

sichtigt werden können. Die Lösung dieses Problems wird im Prinzip durch die Art und Weise wie künftige Generationen berücksichtigt werden können, vorgezeichnet: Durch advokatorische Argumentation. Man versucht, über die Grenzen von Generationen oder Spezies hinweg Bedürfnisse und Ansprüche zu beurteilen.

Alle drei bisher betrachteten Ansätze haben einiges gemeinsam: Sie stellen einen Sachverhalt – Urteilsfähigkeit, Empfindungsfähigkeit, Leben – ins Zentrum moralischer Erwägungen. Weiter betrachten sie alle Entitäten als isolierte Einheiten, als Etwas, das scharf (kategorial) von einer Umwelt unterschieden werden kann und muss. Schließlich sind sie problemlos mit der Vorstellung von Gesellschaft als rein menschlicher Angelegenheit vereinbar, denn die Gesellschaft muss nicht notwendigerweise mit der Menge der moralisch relevanten Entitäten identisch sein.

Würde man nun dieser Logik folgen, müssten ökozentrische (bzw. „physiozentrische“ oder auch „holistische“) Ansätze das Sein an sich als moralisch relevant betrachten. Mir ist kein Ansatz bekannt, welcher der reinen Existenz von Entitäten schon Wert an sich zusprechen würde.[4] Lovelocks GAIA-Hypothese, wonach die Erde (eigentlich nur die Ökosysteme der Erdoberfläche und Atmosphäre) als Lebewesen betrachtet werden könnte, ließe auch nur eine entsprechende Ausweitung der biozentrischen Position auf diesen Superorganismus zu (vgl. v.d. Pfordten 1996, S. 186f.). Dennoch, denkbar wären Existenz-zentrische Ansätze schon.

5.3 Ökozentrische Perspektiven

Verschiedene Denkrichtungen, die im englischen Sprachraum unter „ecocentrism“[5] zusammengefasst werden (vgl. Eckersley 1992, S. 49ff., Birnbacher 1991, S. 284f.) gehen jedoch von einer ökologischen Verbundenheit des Lebens aus. Ihre Opposition zu anthropozentrischen Ansätzen beruht nicht

4 Ethiken, welche die gesamte Existenz als moralisch zu würdigenden Ausdruck eines Schöpfers betrachten, ziehe ich hier nicht in Betracht, weil sie sozusagen anthropomorph „schöpfungszentrisch“ sind und strukturell den anthropozentrischen Ansätzen gleichen.

5 Die prominentesten Vertreter sind sicherlich „deep ecology“ und „ecofeminism“. Manchmal werden sie zusammen mit der „land ethics“ und mit „social ecology“ auch als „radical ecology“ bezeichnet. Innerhalb der deep ecology ist die „transpersonal ecology“ als eigenständiger Ansatz hervorzuheben. Es darf nicht vergessen werden, dass sich diese Begriffe nicht auf reine Ethiken beziehen, sondern auf philosophisch reflektierte Weltsichten, in denen ethischen – neben epistemologischen, ästhetischen und politischen – Aspekten eine grosse Bedeutung zukommt.

unbedingt darauf, dass diese die Frage der ethischen Relevanz von menschlichen Wertsetzungen aus aufrollen. Vielmehr ist es aus Sicht der ökozentrischen Ansätze notwendig, auch die existenziellen Voraussetzungen des moralisch Relevanten zu berücksichtigen. Und genau dadurch erstreckt sich folglich die moralische Relevanz auch über das rein Menschliche hinaus.[6] In einfachen Worten: Wenn mir das Leben etwas wert ist, dann sind es mir auch die Lebensmittel und die Lebensräume. Ihre Opposition gegenüber dem Anthropozentrismus ergibt sich daher primär aus dessen philosophiegeschlichtlich dominanter Stellung und seiner traditionellen Rolle, die Verfügungsgewalt des Menschen über „seine" Natur direkt oder indirekt zu legitimieren. Aber eigentlich spielt es für ökozentrische Ansätze keine Rolle, ob intrinsische Werte nun menschlicher Urteilsfähigkeit, der Empfindungsfähigkeit komplexerer Tiere oder der Zielgerichtetheit des Lebens zugesprochen werden, denn alle diese Ethiken argumentieren mit isolierten, „atomistischen" Entitäten.

Ökozentrische Ansätze argumentieren nicht mehr „-zentrisch", sondern in der einen oder anderen Form „relational". Leider wurde diesem Aspekt bis jetzt kaum Beachtung geschenkt und so konnte sich die mehr oder weniger unzutreffende Bezeichnung halten.[7] Der Grund liegt freilich darin, dass Vorstellungen von Ökosystemen, die den Naturwissenschaften bzw. der Disziplin Ökologie entlehnt wurden, den Hintergrund für systemisches, beziehungsorientiertes oder relationales Argumentieren abgeben. In diesem Sinn fokussieren diese Ansätze wohl auf ökologische Zusammenhänge, nur führt das Denken in Zusammenhängen eben zu einer radikalen Dezentrierung in praktisch jeder Hinsicht.

---

6 Ironischerweise liesse sich schon Kants Konzeption moralischer Pflichten „in Ansehung anderer Wesen" (zitiert in v.d. Pfordten 1996, S. 43) als Extensionsprinzip der Ethik interpretieren. Ökozentrische Ansätze wären in dieser Hinsicht Nachfolger, die ihre Extension statt auf „Ansehung", auf „ökologische Verbundenheit" abstellen. So betrachtet liesse sich vielleicht sogar Arne Naess' Postulat der „Self-realization" (vgl. 5.3) als individualistische Radikalisierung der Kantschen Pflicht des Menschen gegenüber sich selbst deuten.

7 Auch die Bezeichnung „holistisch" trifft höchstens insofern zu, als nichts a priori von der Berücksichtigung ausgeschlossen wird. In einem erkenntnistheoretischen Sinn läuft zwar relationales Denken darauf hinaus, die Zusammenhänge zwischen allem zu bedenken. Sollte sich holistisch auf diesen Umstand beziehen, müssten konsequenterweise auch alle differenztheoretischen Denkansätze (z. B. die klassische Logik oder der typische moderne common sense) als holistische Ansätze bezeichnet werden, da sie die Differenzen zwischen allem bedenken. Absurd wäre schliesslich der gelegentlich unterstellte Anspruch, alles erkennen zu wollen. Das kann nicht gemeint sein. Relationales Denken ist so selektiv wie jedes andere auch.

Die Frage, welches der primäre moralische Bezugspunkt ist – so meine vorauseilende Interpretation –, tritt in den Hintergrund. Sie ist sozusagen nur noch von rein „akademischem“ Interesse, denn sie tritt nur dort auf, wo es darum geht, moralische Berücksichtigung überhaupt zu begründen. Zuvor wurde jedoch schon aus rein sachlichen Gründen, nämlich aufgrund eines mehr oder weniger aktuellen naturwissenschaftlichen Weltverständnisses, erkannt, dass sich keine Entitäten a priori aus der Sphäre der moralischen Relevanz ausschließen lassen. Insofern ist die Frage der moralischen Berücksichtigung falsch gestellt, denn sie lässt sich nicht mit einem Ja oder Nein beantworten. Wenn es moralische Pflichten geben soll, dann erstrecken sie sich auf die gesamte Koexistenz, auch wenn sie sich nur an den moralisch einsichtigen Menschen richten. Erst anschließend ließe sich fragen, welche Entitäten (bis auf weiteres) als moralisch irrelevant betrachtet werden dürften. Die relationale Perspektive führt hier zur Anerkennung einer Gemeinschaft, deren Mitglieder alle irdischen Lebewesen und alle nicht lebenden Entitäten umfasst. Wie bei den anderen drei Ansätzen ist jedoch auch hiermit noch nichts über moralische Bewertungen, über Rechte und Pflichten verschiedenster Entitäten entschieden.

Während die drei zentrischen Positionen auf in sich geschlossene Identitäten abstellen, gehen relationale Ansätze von Beziehungsnetzen oder sich wechselseitig bedingenden Identitäten aus. Damit verabschieden sie sich von den modernen Gegensatzpaaren „Gesellschaft oder Umwelt“ und „Kultur oder Natur“. Die Identität des Menschen bildet sich zwar weiterhin als Differenz zu Nichtmenschen, aber dies nur auf der Grundlage der Lebensgemeinschaft mit dem Nichtmenschlichen. Wenn sich aber das, was den Menschen ausmacht, nur in Bezug auf die gesamte Koexistenz bestimmen lässt, ist es dann noch sinnvoll, das Gesellschaftliche als Sphäre des „rein Menschlichen“ zu bestimmen? Nach welchem Kriterium, aufgrund welcher Gründe, ließe sich die gewohnte Grenzziehung aufrechterhalten?

Nichts existiert für sich alleine – diese Einsicht ist der Ausgangspunkt Arne Naess’ relationalen Denkens (vgl. Naess 1989, S. 6) und zugleich das charakteristischste Merkmal des „deep ecology movement“. Anfangs der Siebzigerjahre beobachtete Naess zwei Strömungen innerhalb der Umweltbewegung; er nannte sie deep und shallow ecology. Während die shallow ecology versucht, der Umweltproblematik mit typisch modernen Denkweisen Herr zu werden, nimmt die deep ecology die Krise zum Anlass, das moderne Denken zu hinterfragen und eben: „tiefe“ Fragen zu stellen. Diesen Begriff verwen-

dete Naess seit 1973 zunächst eigentlich nur, um zwei Seiten zu unterscheiden, und um sich selbst auf der einen zu verorten (vgl. Naess 1995a). Aus der wertenden Beobachtung wurde in den Achtzigerjahren ein positiv besetztes Label für eine geisteswissenschaftliche Strömung, zu deren Vordenker Naess avancierte. Geht man von Naess' Beobachtung aus, dann sind praktisch alle „ökozentrischen" Denkrichtungen innerhalb der Umweltethik dem akademischen Flügel des deep ecology movements zuzurechnen. In politischer Hinsicht wird diese Perspektive durch Organisationen wie „Earth first!" und „Greenpeace" weltweit vertreten.

Zumindest das akademische deep ecology movement verwirft die Vorstellung von einer Umwelt, die Menschen gegenübersteht. Vielmehr werden Entitäten als Knoten in einem Feld interner Beziehungen begriffen. Eine interne Beziehungen besteht zwischen zwei Entitäten, wenn sie sich nicht unabhängig voneinander definieren lassen, wenn sie ihre Identität zumindest teilweise gegenseitig bestimmen (vgl. Naess 1989, S. 28, S. 55ff.). Vertreter des deep ecology movements begreifen also Existenzen von vornherein als etwas, dessen Einheit durch die Koexistenz bestimmt wird. Was immer ist, ist es durch die Verbindung zu Anderem.

Aus den Naturwissenschaften, insbesondere der Physik und der Biologie, erhält diese Perspektive Unterstützung: Es gibt keine vollkommen geschlossenen Systeme; es gibt nichts, das seinen Zustand nicht durch Umweltbeziehungen aufrechterhalten oder wandeln würde. Organismen erscheinen als Form, als Organisation von Stoff-, Energie- und Informationsflüssen. Sie stellen keine physisch abgeschlossene Menge dar, sondern eher ein Durchgangsstadium. Im Prinzip gilt dasselbe auch für unbelebte Dinge, mit dem Unterschied allerdings, dass sie sich nicht "selbst" (nicht teleologisch), sondern sich „wechselseitig" (kausaldeterministisch) organisieren.[8] Nicht nur die Dinge, die uns umgeben, die wir wahrnehmen, sondern auch wir selbst sind, so gesehen, nichts als Schnittpunkte sich stets wandelnder Beziehungen. Individualität geht somit nicht einfach oder ausschließlich aus Differenz hervor, sondern Differenz selbst wird erst durch Koexistenz konstituiert.

Weder Naess noch andere (mir bekannte) „ökozentrisch" argumentierende Autoren oder Autorinnen haben ein entsprechendes Verständnis von Gesell-

8 Ob diese Sicht auch noch für die jeweils „letzten" Teilchen einer Epoche (z. B. Quarks, Leptonen, Neutrinos) gilt, ist zwar fraglich, aber in diesem Zusammenhang vorderhand irrelevant.

schaft ausgearbeitet. Konsequenterweise muss die Beschränkung des Gesellschaftsbegriffes auf rein menschliche Sachverhalte auf die eine oder andere Weise aufgehoben werden, um die Sicht auf das umfassende und wechselseitig verbundene Bestehen unterschiedlichster Existenzen freizugeben, bzw. begrifflich vorzuspuren. Ansätze zu einem derartigen Gesellschaftsverständnis finden sich jedoch bei Arne Naess' zentralen Konzepten des „extended Self", der „identification" und der „Self realization" (vgl. Naess 1989, S. 84ff., S. 164ff., S. 171ff., sowie Naess 1995b).

Naess beobachtet, dass die Reifung einer Persönlichkeit darin besteht, ihr Selbst zu erweitern. Mit der Zeit erkenne und anerkenne man mehr und mehr der Welt als Teil seiner Selbst. Man wird sich seiner Verbundenheit gewahr, und wenn man etwas für andere tue, tue man es letztlich auch für sich selbst. Im Prinzip ist uns diese Vorstellung nicht nur aus der Entwicklungspsychologie und der Sozialisationstheorie bekannt, sondern auch aus unserem eigenen Alltag vertraut: Wir identifizieren uns mit der Familie, mit dem Autor dieses Buches und mit vielen anderen sozialen Gebilden. Anders als der sozialwissenschaftliche Mainstream beschränkt Naess dieses Identifizieren nicht auf andere Menschen, sondern lässt es für die ganze Welt zu. Identifizieren heißt dabei nicht, seine Individualität zu verlieren, sondern im Gegenteil, stets weitere Verbindungen zu erkennen, aus denen sich erst die Individualität ergibt.

In ethischer Hinsicht – das sei hier am Rande vermerkt – ist dabei interessant, dass Naess nicht auf Altruismus abstellen muss und auch nicht auf das Befolgen von Normen. „Self-realization" ist weder Selbstverwirklichung durch Aneignung und Konsum, noch Selbstaufopferung, denn letztere bedeutet in der Regel nur die Vernichtung eines Potentials und bringt „dem Ganzen" nichts. Selbstverwirklichung im Sinne von Naess ist, in internen Relationen zu denken: Sie beruht auf der Entfaltung, auf der Selbstverwirklichung anderer Wesen. Aus der Einsicht in die Verbundenheit, die durch Erfahrungen gestärkt und – so meine ich – auch argumentativ entwickelt und daher kultiviert werden kann, erwächst eine Motivation zur Realisierung von Potentialen im Zusammenleben. Naess spricht hier in Anlehnung an Kant davon, andere Wesen nicht nur als Mittel zu behandeln und sich selbst durch schöne (gute, stimmige) Handlungen zu verwirklichen. Das bedeutet erstens, dass Naess moralische Imperative weniger als Forderungen versteht, die Individuen gegenseitig an sich richten, sondern als Ausdruck oder Bekräftigungen des eigenen Wollens. Zweitens ergibt sich daraus eine Verlagerung

von einer Umweltethik zu einer Umweltästhetik, vom Drohfinger (und der Sanktion) zum intensiven Erlebnis (und der Pädagogik oder sogar der Therapie). Möglicherweise ist die Norm „Self-realization" sinnvollerweise gar nicht als moralische, also einklagbare Norm zu verstehen, sondern als „Lebensweisheit" oder ästhetischer Imperativ (etwa im Sinne des „Erkenne Dich Selbst!"). Jedenfalls verspricht sich Naess auch von Verzicht und Aufopferung für die Umwelt keine besonders nachhaltige Wirkung.[9] Er stellt aber auch klar, dass das Recht, sich zu entfalten, das er allen Lebensformen gleichermaßen zuspricht, auch das Recht zu töten impliziert. Wenn ich ihn richtig verstanden habe, lehnt er jedoch eine Klassifizierung der Werte von Lebewesen ab, um das Recht zu töten nicht zu pauschalisieren, sondern jeden solchen (menschlichen) Akt der Frage der Legitimation, der Reflexion oder Verhandlung von guten oder weniger guten Gründen zu unterstellen.

Sehen wir von den erkenntnistheoretischen und ethischen Seiten des Begriffs der „identification" ab, so kommt Naess' Konzeption dem Sozialisationsbegriff relativ nahe. Das Konzept der Sozialisation wird in den Sozialwissenschaften dazu verwendet, Brücken zwischen Individuen und Kollektiven herzustellen. Diese Brücken können durchaus als interne Relationen auftreten. Insofern kann umgekehrt Naess' Konzeption von „identification" als Brücke zwischen menschlichen Individuen und allgemeinen, also auch teilweise nicht-menschlichen Kollektiven betrachtet werden. Für das Individuum hat sich das Zusammenleben über die rein menschliche Sphäre hinaus ausgedehnt. Warwick Fox (1990) ist mit dem Label „deep ecology" unzufrieden, weil „tiefe Fragen stellen" kein hinreichendes Kriterium für eine ökozentrische Perspektive sei. Er stellt nun aber fest, dass Naess' Konzeption des Selbst strukturell derjenigen der „transpersonellen Psychologie" entspricht. Zwar ist diese in einem anthropozentrischen Rahmen verblieben, doch will Fox in Anlehnung daran die deep ecology in „transpersonal ecology" umtaufen (vgl. S. 197ff.).

Naess und praktisch alle deep ecologists (oder transpersonal ecologists) denken nun aber „Self-realization" und „identification" fast ausschließlich von der Seite der „Natur" aus, ohne eine Beziehung zur Gesellschaft (im her-

9 Es ist der Umweltbewegung bis heute nicht gelungen, eine Vision der Zukunft zu verbreiten, die einer grossen Mehrheit der Bevölkerung erstrebenswert erschiene. Die Werbung für Konsumgüter leistet hier bessere Arbeit. Denn die meisten Leute identifizieren sich eher mit ihrem Haus, ihrem Auto oder anderen Besitztümern, als mit den ökologischen, wirtschaftlichen und soziopolitischen Grundlagen ihrer Existenz.

kömmlichen Sinn) herzustellen. Ihnen entgeht daher, dass die Beziehung des Individuums in gesellschaftliche Institutionen gefasst ist. Das Individuum kann sich genauso gut (aber vielleicht nicht so leicht) mit „freier Natur" identifizieren wie mit der Operationsweise verschiedenster Institutionen (Geld, Staat, Unternehmen, Wissenschaft, Kirche, Verfassung, Fußballclub, Mafia usw.). Daraus können durchaus problematische Identitäten erwachsen und die Motivation, sich für politische Veränderungen zu engagieren. Mit anderen Worten: Die deep ecologists laufen Gefahr, den „Fehler" der Modernen zu wiederholen und – wider eigene Erklärungen – einen Teilbereich der Existenz aus dem relationalen Denken auszuschließen!

Einen Schritt weiter in Richtung einer relationalen Gesellschaftskonzeption geht Gary Snyder (1990). Er begreift menschliche Kulturen als Kinder der Wildnis und die Wildnis als unsere erste Schule. Seine Argumentation läuft darauf hinaus, die Dichotomie von Zivilisation und Wildnis aufzugeben, um dafür die Komplementarität, im Sinne einer internen Relation, von Wildnis und Kultur anzuerkennen. Bis vor kurzem – einige Jahrzehnte bis Jahrtausende – war es immer ein Teil der menschlichen Erfahrung, in einer Kultur der Wildnis zu leben. Umgekehrt gab es kaum eine Wildnis ohne irgendeinen Einfluss des Menschen, der nicht über Jahrhunderte oder Jahrtausende dauerte. Die Natur ist für den Menschen kein Platz, der zu besichtigen wäre, sondern sein Zuhause! Es gibt darin nur etwas bekanntere und unbekanntere, etwas nähere und entferntere Orte, aber alle sind bekannt und haben einen Namen.[10] Die sogenannten Wilden sind keinesfalls unzivilisierte Menschen. Im Gegenteil: sie kennen eine Kultur, die mit der Wildnis, statt gegen sie, lebt – im Gegensatz zu den in dieser Hinsicht „rohen" Hochkulturen.

Die Welt ist Natur und auf lange Zeit unausweichlich wild. Denn das Wilde ist der Prozess und das Wesen der Natur und daher auch eine Ordnung des Unbeständigen. Für Snyder ist die Natur die Gesamtheit der materiellen Existenz. Alles was ist, ist aus der Natur. Es gibt also auch eine vom Menschen geformte oder überformte Natur. Natur ist die körperliche Existenz der Dinge und ist somit nicht gefährdet und kann auch nicht geschützt werden. Das Wilde ist die Natur der Natur, das Werden und Vergehen aus eigener

10 Snyder argumentiert in philosophisch-kulturanthropologischen Essays; selbstverständlich ist ausserhalb der Reichweite menschlicher Handlungen unberührte Wildnis anzutreffen – bis vor kurzem an den Polen und in der Tiefsee, aber auch noch lange ausserhalb der Erde. Entscheidend ist, dass die Wiege der Kulturen in der „Wildnis" der Savannen, Wälder, Flüsse, Meere und Gebirge liegt.

Kraft. Es ist das Spontane, das Ungebändigte, das Ungezähmte und Unkultivierte, das Ursprüngliche, das Chaos, der Eros, das Unbekannte und Unbeschriebene, das Dämonische usw.

Eine Großstadt kann man als natürlich bezeichnen, aber nicht als wild. Sie ergibt sich nicht aus den Gesetzen der Natur und sie bietet nur auf eine sehr restriktive und seltsame Weise einen Lebensraum an. Wildnis ist hingegen ein Platz, an dem sich das wilde Potential voll entfaltet, wo eine Vielfalt von Lebendigem und Nichtlebendem nach seiner eigenen Ordnung blüht. Wenn ein Ökosystem voll funktioniert, dann sind, in Snyders Worten, alle seine Mitglieder an der Versammlung anwesend. Von Wildnis zu sprechen heiße daher, von Ganzheit zu sprechen. Menschliche Wesen sind dieser Ganzheit entsprungen, und die Mitgliedschaft in dieser Versammlung der Lebewesen zu erwägen, kann nicht als Rückschritt betrachtet werden (vgl. S. 12). Der Mensch ist Teil der Vielfalt der Wildnis. Wie anderes Leben beansprucht und verwandelt er Lebensräume, um seine eigene Natur verwirklichen zu können, um eine Kultur auszubilden – eine vielfältige, wilde Kultur. Nicht nur Bakterienkulturen, sondern auch menschliche Kulturen können an der Wildnis teilnehmen.

Wildheit ist nun aber nicht auf die paar Prozente Land beschränkt, die als Wildnisgebiete mehr oder weniger ungenutzt geblieben sind oder unter Schutz gestellt wurden. Wildheit ist überall; wir sind umgeben von unzähligen kleinsten, kleinen und größeren Lebewesen. Ein Geist der Wildheit schwebt in Form von Sporen und Samen im Wind um den ganzen Planeten. Schließlich haben wir Menschen unsere eigene Wildheit, in unserem Körper und in den Tiefen unseres Geistes.

Die Wildheit drängt an die Orte zurück, aus denen die Wildnis vertrieben wurde. Auch nach den gravierendsten Eingriffen in die Wildnis wird sich mit der Zeit eine neue Wildnis herstellen. Es kann aber auf geologische Zeiträume hinaus keine so reiche Wildnis sein, wie vor dem Eingriff. Wenn eine Lebensform einmal ausgerottet wurde, kann es viele Millionen Jahre dauern, bis wieder ein ähnliches Lebewesen den Planeten bevölkert – wenn überhaupt. Damit ist klar, dass die Formen der Wildnis auf unserem Planeten ein Gut sind, das sich zwar zerstören, aber in menschlichen Zeiträumen kaum ersetzen lässt. Der Mensch sei daran, in einem Zustand größter Verwirrung, sein Zuhause zu zerstören und seine Seele zu verlieren, befürchtet Snyder.

Nehmen wir Snyders Einsicht ernst und betrachten die Wildnis als unser Zuhause, dann stehen wir vor der paradoxen Situation, dass uns unsere

Zuflucht umso mehr abhanden kommt, je mehr wir an ihr Hand anlegen. Eine unvermittelt technikfeindliche Auslegung Snyders Denkens scheint mir nicht angemessen zu sein. Vielmehr dürfte es ihm um die Erkenntnis gehen, dass uns unsere Zuflucht zwar gegeben ist, aber nicht zur Verfügung steht. Erst wenn wir uns sozusagen in ihre Hände begeben, werden wir auch wieder zu uns finden. Man könnte auch sagen, wir stehen vor der Aufgabe, kollektiv zur Besinnung zu kommen, die Verbundenheit mit der Welt und der Wildnis wieder zu spüren. Snyder plädiert für eine Zivilisation, die kreativ und in ihrer ganzen Fülle mit der Wildheit zusammenlebt.

Ein wichtiger Aspekt einer Zivilisation der Wildnis ist die Ortsverbundenheit. Jeder Ort, jeder Ausschnitt der Welt ist einzigartig und zugleich in ständiger Veränderung. Sich daran zu erinnern, dass wir einmal in Orten lebten, ist Teil unserer gegenwärtigen Selbstentdeckung. Es geht darum, herauszufinden, was es heißt, Mensch zu sein. Das Englische „human“ zeigt noch die lateinische Wurzel: „Was heißt es, ein Erdling zu sein?“

Snyder vertritt zwar nicht wie Naess explizit eine relationale Perspektive, aber Natur, Kultur, der Mensch und Wildnis stehen bei ihm in asymmetrischen, aber dennoch wechselseitig konstitutiven Beziehungen. Natur wird nicht als Gegensatz zur Kultur verstanden, wird nicht außerhalb der menschlichen Sphäre, nicht außerhalb der Artefakte und Kulturgüter angesiedelt, sondern ist ein Aspekt, der die gesamte Existenz durchzieht. Für Snyder bildet die Koexistenz unterschiedlichster Entitäten den Ausgangspunkt seiner Überlegungen. In diesem Sinne vertritt er eine „ökozentrische“ Perspektive. Wie Naess vermittelt er uns zwar keine differenzierte Vorstellung von Gesellschaft, aber er spricht von der Mitgliedschaft des Menschen in der Versammlung aller Lebewesen. Damit ist eine Gesellschaft angesprochen, die über rein menschliche Interaktionen hinausreicht – auch wenn er das Wort „Gesellschaft“ vielleicht weiterhin im traditionellen Sinn verwendet.

Obwohl Snyder im Prinzip konzeptuelle Brücken zwischen Wildnis und „freier Natur“ auf der einen Seite und der modernen Gesellschaft auf der anderen anbietet, resultiert, wenn man eins und eins zusammenzählt, ein Zurück zu archaischen Kulturen. Dies mag von einer unreflektierten Nähe zu biologistischer Argumentation herrühren: Er sieht den Menschen primär als Organismus in seinem Habitat. Die Lektionen, die der Mensch nicht in der Wildnis, sondern in der Kultur – sozusagen im Rahmen seiner eigenen Domestikation – lernt, die bleiben in Snyders Ausführungen unterbelichtet. Hinsichtlich der Umweltproblematik ist jedoch die Option, auf der Grund-

lage einer High-Tech- und Informationskultur einen nicht nur schonenden, sondern „kooperativen“ Umgang mit Wildnis zu finden, durchaus vorstellbar und darüber hinaus plausibler, als das unvermittelte Anknüpfen an archaischen Vorbildern.

Innerhalb der Humangeographie wurden „ökozentrische Ansätze“ zwar wahrgenommen, aber nicht als Kritik der modernen Gesellschaftskonzeptionen verstanden. Unabhängig von dieser Debatte hat eine Auseinandersetzung mit Identitätskonzeptionen Peter Weichhart dazu geführt, der Geographie eine transaktionistische Perspektive nahezulegen. Einige der zentralen Thesen der Sozialisationsforschung bzw. der Forschungen zu einer raumbezogenen Identität „sind mit einer Reihe von gängigen Vorstellungen traditioneller sozialwissenschaftlicher Ansätze nicht kompatibel. So lassen sich manche der referierten Theoreme zur Identitätsentwicklung wie etwa das Konzept eines Aufbrechens der Subjekt-Objekt-Dichotomie kaum mit den Kausalitätsmodellen der neopositivistisch orientierten Mainstream-Psychologie in Übereinstimmung bringen“ (1990, S. 88). Vor allem unter dem Einfluss der Umweltpsychologie vollzieht sich zumindest in der Psychologie eine kontextuelle Revolution, die seit den Siebzigerjahren zur Herausbildung eines neuen Paradigmas, dem sogenannten „Transaktionismus“ geführt hat. Durch die Rezeption von Giddens Strukturationstheorie zeichnet sich für Weichhart nun auch eine ähnliche Entwicklung in der Sozialgeographie ab (vgl. S. 88f.).

Die zentralen Merkmale der transaktionistischen Perspektive definiert Weichhart folgendermaßen: „Als Basiseinheit der Weltbetrachtung werden im Transaktionismus komplexe und analytisch nicht weiter auflösbare Ganzheiten postuliert, die aus Person *und* Umwelt bestehen und sich in konkreten empirischen Untersuchungen als prozessuale *Ereignisstrukturen* darstellen lassen. Die Grundkategorie des historischen Ereignisses wird als raum-zeitliches Zusammenwirken von Personen, Settings und Handlungen aufgefasst. (...) Es wird also davon ausgegangen, dass sich die Einzelaspekte eines Ereignisses wechselseitig definieren und dass durch diesen relationalen Zusammenhang übergeordnete Ganzheiten konstituiert würden“ (S. 89).

Wie die Strukturationstheorie eine Dualität von Handeln und Struktur kennt, so geht der Transaktionismus von einer unauflösbaren wechselseitigen Bedingtheit und Verschränktheit personaler und sozialer Systeme aus. „Er führt zusätzlich noch eine weitere Dualität ein, durch die das wechselseitige

Bedingungsverhältnis zwischen Person und physisch-materieller Umwelt als dialektisches Gefüge dargestellt wird“ (S. 90).

Im Gegensatz zu den Ökozentrikern geht es Weichhart nicht primär darum, die belebte Welt als Mitwelt und moralisch relevante Welt anzuerkennen, sondern um sozialwissenschaftliche Grundlagen für die Humangeographie und die Humanökologie. In der transaktionistischen und in allen strukturell vergleichbaren Perspektiven sieht er eine Chance, die Beziehungen zwischen Gesellschaft, Individuum und Umwelt, den drei Ecken des „humanökologischen Dreiecks“, nicht länger als polare Gegensätze zu behandeln, sondern als unauflösbar ineinander verwobene Aspekte ein und derselben Wirklichkeit (vgl. 1991, S. 234). Für die Geographie ergibt sich aus dieser Perspektive auch eine Verschiebung von der Thematisierung der Beziehungen zwischen dem Raum und der Gesellschaft zu derjenigen der „Räumlichkeit“ des Handelns, womit die Lagerelationen der relevanten materiellen Gegebenheiten angesprochen sind (vgl. 1993, S. 235). Für auf Handlungen bezogene Arrangements verwendet Weichhart auch den Begriff des „Settings“, der ebenso die Gesellschaft-Umwelt-Dichotomie wie diejenige zwischen Sinn und Materie überbrückt (vgl. 1990, S. 63).

5.4 Von HEP zu NEP

In der Philosophie wurde die Umweltproblematik zum Anlass genommen, einige Selbstverständlichkeiten der eigenen Sichtweise zu hinterfragen. Dies hat zur oben erläuterten Auffächerung der Perspektiven geführt, wobei in mancher Hinsicht auf historische Vorbilder zurückgegriffen werden konnte. Auch in der Soziologie löste die Umweltproblematik Reflexionen aus, doch blieb eine Auffächerung der Disziplin aus. Rückblickend ist immerhin der Versuch zu beobachten, die Disziplin von einer anthropozentrischen zu einer „ökologischen“ – nicht aber relationalen – Perspektive zu führen. Dem Versuch war keine Breitenwirkung beschieden. Es konnte sich kein soziologischer Ansatz durchsetzen, der der shallow ecology, die im soziologischen Mainstream vertreten wird, eine deep ecology entgegensetzen könnte. Einen solchen Wandel hatten Riley E. Dunlap und William R. Catton jedoch vor Augen, als sie Ende der Siebziger- und Anfang der Achtzigerjahre in einer Serie von Artikeln für einen Paradigmawechsel in der Soziologie argumentierten.

Catton und Dunlap werfen den Sozialwissenschaften vor, sie hätten den Umstand weitgehend ignoriert, dass die menschliche Gesellschaft für ihr Überleben von einer biophysischen Umwelt abhänge. In den Sozialwissenschaften sei weitgehend unreflektiert ein Paradigma vertreten worden, das den Menschen als außergewöhnliches Wesen betrachte, das außerhalb ökologischer Zusammenhänge stehe. Das gesellschaftliche Leben wurde als Bereich konzipiert, der sich unabhängig von seiner biophysischen Umwelt organisiert. Dies sei nicht länger haltbar, wie uns die ökologische Krise zeige, und ein neues, ökologisches Paradigma tue not (vgl. Catton 1983).

Für die Vernachlässigung der Beziehungen zur biophysischen Mitwelt machen sie verschiedene Gegebenheiten verantwortlich (vgl. Catton und Dunlap 1980, S. 17ff.; Dunlap 1980, S. 5ff.). Soziologische Perspektiven entwickeln sich nicht im luftleeren Raum, sondern in einem kulturellen Umfeld. Seit bald vierhundert Jahren erlebten die abendländischen Kulturen ein Zeitalter der Reichhaltigkeit. Die Eroberung neuer Kontinente und die Entdeckung der fossilen Energieträger machten eine einmalige Expansion der Produktivität möglich. Der Mensch habe die Natur zu seiner Verfügung, und der gesellschaftlichen Entwicklung scheinen keine Grenzen gesetzt zu sein. Auf diesem Boden habe sich ein anthropozentrisches, dominantes, westliches Weltbild entwickelt. Dessen wesentlichste Merkmale sind in Tabelle 6 dargestellt.

Neben dieser komplexen gesamtgesellschaftlichen Ursache sehen sie aber auch Gründe, die spezifisch mit der Soziologie als akademischer Disziplin zu tun haben. Ihre Gründerväter mussten im ausgehenden 19. Jahrhundert darum bemüht sein, für die noch junge Disziplin einen eigenständigen Gegenstandsbereich reklamieren zu können, und sie haben die Einzigartigkeit des Sozialen herausgestrichen. Von herausragendem Einfluss waren schließlich Durkheims Konzeption sozialer Tatbestände und die Regeln der soziologischen Methode. Er erklärte die soziale Welt zu einer Realität sui generis. Das heißt, sie reproduziert sich aus sich selbst alleine. Soziale Tatbestände sind deshalb auch nur durch soziale Sachverhalte zu erklären. Damit hatte das Soziale gegenüber allem biophysischen schon weitgehende Autonomie erhalten. Diese Tendenz wurde schließlich noch durch die (berechtigte) Vermeidung jeglicher Geo- oder Umweltdeterminismen weiter gefördert. Insgesamt haben sich damit in den modernen Sozialwissenschaften sehr unökologische Sichtweisen durchgesetzt. Parallel zum dominanten westlichen Weltbild hat sich in den Sozialwissenschaften das „Human

Exemptionalism Paradigm“ (HEP) etabliert, das jedoch selten als solches wahrgenommen werde, sondern als Set von Hintergrundannahmen Wirkung entfalte.

	Dominant Western Worldview (DWW)	*Human Exemptionalism Paradigm (HEP)*	*New Ecological Paradigm (NEP)*
Assumptions about the nature of human beings	People are fundamentally different from all other creatures on Earth, over which they have dominion.	Humans have a cultural heritage in addition to (and distinct from) their genetic inheritance, and thus are quite unlike all other animal species.	While humans have exceptional characteristics (culture, technology, etc.), they remain one among many species that are interdependently involved in the global ecosystem.
Assumptions about social causation	People are masters of their destiny; they can choose their goals and learn to do whatever is necessary to achieve them.	Social and cultural factors (including technology) are the major determinants of human affairs.	Human affairs are influenced not only by social and cultural factors, but also by intricate linkages of cause, effect, and feedback in the web of nature; thus purposive human action have many unintended consequences.
Assumptions about the context of human society	The world is vast, and thus provides unlimited opportunities for humans.	Social and cultural environments are the crucial context for human affairs, and the biophysical environment is largely irrelevant.	Humans live in and are dependent upon a finite biophysical environment which imposes potent physical and biological restraints on human affairs.
Assumptions about constraints on human society	The history of humanity is one of progress; for every problem there is a solution, and thus progress need never cease.	Culture is cumulative; thus technological and social progress can continue indefinitely, making all social problems ultimately soluble.	Although the inventiveness of humans and the powers that derive therefrom may seem for a while to extend carrying capacity limits, ecological laws cannot be repealed.

Tab. 6: Das dominierende westliche Weltbild, das Paradigma des Menschen als Ausnahmewesen und das Neue ökologische Paradigma nach Catton und Dunlap (1980, S. 34).

Alte tragenden Überzeugungen können unter neuen Bedingungen plötzlich zu Hindernissen der Entwicklung einer Disziplin werden. Catton und Dunlap geben sich 1980 davon überzeugt, dass die menschlichen Gesellschaften seit

einigen Jahrzehnten in solche neue Bedingungen eingetreten sind. Das Zeitalter der Reichhaltigkeit und der zunehmenden Wachstumsraten sei an den Punkt seiner Trendwende gelangt. Doch das Festhalten am HEP habe es der Mehrheit der Sozialwissenschaftler erschwert, diese Veränderungen wahrzunehmen (vgl. S. 25ff.). Immerhin habe die offensichtliche ökologische Krise einige Soziologen dazu bewogen, den Umweltbeziehungen ihre Aufmerksamkeit zu schenken, nichtsoziale Variablen in ihre Analysen miteinzubeziehen und damit das HEP zumindest implizit in Frage zu stellen. Einige wenige haben sogar damit begonnen, die Samen einer Alternative zum HEP zu verbreiten (vgl. S. 32).

Catton und Dunlap kritisieren nicht die Auffassung, wonach der Mensch eine außergewöhnliche Art sei. “What we do deny is the belief that sociologists can still afford to suppose that the exceptional characteristics of our species *excempt* us from ecological principles and from environmental influences and constraints” (1980, S. 25). Der biophysische Kontext müsse in die Gesellschaftstheorie miteinbezogen werden. Der Mensch stehe nicht außerhalb von Ökosystemen, sondern sei nur die dominante Spezies, die aber, wie alle anderen Arten auch, den Naturgesetzen unterworfen sei. Das „New Ecological Paradigm“ betrachte die Menschen als Mitglieder eines globalen Ökosystems, wie in Tabelle 6 grob skizziert, ohne seine besonderen Eigenschaften oder die Bedeutung der soziokulturellen Faktoren in Frage zu stellen (vgl. S. 33). Ihre Existenz hänge letztlich davon ab, ob sie in der Lage sind, sich die Stabilität dieses Ökosystems zu bewahren. Mit dem Gedanken eines „steady-states“ knüpfen Catton und Dunlap an die ökologische Ökonomie an.

Die Wende von HEP zum NEP bedeutet, soziale Sachverhalte in einen neuen Rahmen zu stellen: Die Gesellschaft wird in materieller Hinsicht als Teil ökologischer Zusammenhänge begriffen, und dies solle in der Analyse zwischenmenschlicher Beziehungen mitberücksichtigt werden. Catton und Dunlap denken dabei vor allem an Fragen der Ressourcennutzung und an Umweltprobleme. Seit der Lancierung ihres NEP haben sie ihren Ansatz allerdings nicht wesentlich weiterentwickelt oder vertieft (vgl. Catton 1992, Dunlap and Catton 1994). Dies mag mit ein Grund für die ausgebliebene Breitenwirkung sein.

Letztlich bleiben ihre Überlegungen weitgehend an der Oberfläche: Ihnen ist sicher zuzustimmen, dass sich die Sozialwissenschaften mit Ressourcennutzung und Umweltproblemen beschäftigen sollen. Die Beziehungen zwischen

Gesellschaft und Umwelt, also Fragen der Ressourcennutzung, der Veränderung von Lebensräumen, der Stoffwechselprozesse, der Verschmutzung usw. lassen sich problemlos im Rahmen der unterschiedlichsten traditionellen sozialwissenschaftlichen Begrifflichkeiten abhandeln. In dieser Hinsicht geht die Kritik am NEP von Catton und Dunlap zu wenig tief, um wirklich einen Paradigmawechsel fordern zu können. Luhmanns „Ökologische Kommunikation" (1988) führt vor, dass fast die gesamte Bandbreite umweltsoziologischer, umweltpolitischer, umweltökonomischer Probleme ohne weiteres im Rahmen einer Begrifflichkeit abzuhandeln ist, die wie keine andere Soziales nur aus Sozialem und Kommunikation nur in Bezug auf Kommunikation erklärt.

Mit anderen Worten: Catton und Dunlap haben es versäumt, einen Gegenvorschlag zu Durkheims Konzeption sozialer Tatbestände zu erarbeiten. Ihre Auffassung des NEP beruht darüber hinaus auf Prämissen, die dem Menschen immer noch einen radikalen Sonderstatus einräumen und andere Entitäten aus der „Gesellschaft!" ausschließen. Sie wollen zwar nichtsoziale Variablen in die Analyse mit einbeziehen und ein neues Verständnis von Gesellschaft erreichen. Doch mit ihrer Begrifflichkeit weisen sie die Gesellschaft immer noch als Sphäre rein menschlicher Interaktion aus.

An diesem Widerspruch zeigt sich die Problematik bzw. die Grenze ihres Ansatzes: Sie ersetzen nur eine vage Vorstellung durch eine andere, ohne Rechenschaft darüber abzulegen, inwiefern die eine oder andere Vorstellung im Rahmen der verschiedenen, systematisch aufgebauten soziologischen Grundbegrifflichkeiten repräsentiert werden könnte oder schon nahegelegt wird. Hier besteht ein großer Unterschied zur deep ecology und zu den transpersonalen bzw. transaktionistischen Ansätzen. Diese kritisieren direkt die Repräsentationsweisen von Entitäten, und das lässt sich letztlich ganz unabhängig von der Umweltproblematik diskutieren und beurteilen, auch wenn die ökologische Krise das auslösende Moment solcher Überlegungen sein mag. Mit anderen Worten: Das NEP ist wirklich eine *Umwelt*-Soziologie geblieben und hat den Anspruch eines *ökologischen* Paradigmas nicht einlösen können. Mit einem Seitenblick auf die philosophische Debatte könnte man auch sagen, das NEP sei shallow ecology geblieben.

5.5 Ecological Economics

Offensichtlich dienten Catton und Dunlap gewisse Entwicklungen innerhalb der Ökonomie als Vorbild. Seit den Sechzigerjahren konnte sich eine Sub-Disziplin „ecological economics“ etablieren. Ihr Ausgangspunkt ist trivial, die Konsequenzen sind um so weitreichender: Menschliches Handeln steht nicht außerhalb der Naturgesetze, also fügt sich die menschliche Ökonomie auch in den “Haushalt” der Natur und ihre ökologischen Prozesse ein.

Der stark der Neoklassik verhaftete Mainstream der Ökonomie behandle das Wirtschaften der Menschen als ein isoliertes System, nämlich als geschlossenen Kreislauf von Tauschwerten. Das sei, „als ob ein Biologe davon ausginge, dass ein Tier zwar über einen Blutkreislauf, nicht aber über einen Verdauungstrakt verfüge“ (Daly 1995, S. 149). Darin scheint also auch in der Ökonomie das HEP auf. Wie die Soziologie das Soziale auf menschliche Interaktionen oder sogar auf sprachliche Kommunikation einschränkt, so reduziert die Standardsichtweise der Ökonomie das Wirtschaften auf Transaktionen von Tauschwerten oder sogar auf monetäre Transaktionen – jedenfalls auf Sinn, auf Sprechakte, auf „rein“ menschliche Angelegenheiten. Ökologische Ökonomen bestreiten nicht, dass die Transaktionen von Werten als operativ geschlossenes System betrachtet werden können. Für sie führt es jedoch zu unangemessenen Konsequenzen, wenn menschliches Wirtschaften nur unter diesem Gesichtspunkt betrachtet wird. Sie wollen den gesellschaftlichen „Verdauungstrakt“, die „biophysischen Grundlagen“ in die ökonomische Analyse mit einbeziehen (vgl. Proops 1989, S. 61f.).

Die Konsequenzen der beiden Perspektiven zeigen sich am drastischsten bei der Beurteilung der Möglichkeiten des wirtschaftlichen Wachstums. Beide Sichtweisen fassen Werte als subjektive Urteile, als individuellen Nutzen auf. Deshalb lassen sich keine Grenzen für den Umfang des Tausches von Werten angeben. Wird jedoch das biophysische Substrat der Werte – welche sie auch immer sein mögen – mitberücksichtigt, dann muss in Rechnung gestellt werden, dass wir in einer endlichen und gleichzeitig dynamisch verschränkten Welt leben. Es gibt Grenzen der Produktivität erneuerbarer Ressourcen, es gibt Grenzen der Verfügbarkeit nichterneuerbarer Ressourcen, und vor allem: die Leistungen, die Ökosysteme für den Menschen erbringen, werden durch ihre Beanspruchung verändert. Für die ökologische Ökonomie ist deshalb das „natürliche Kapital“ die Basis der Produktion und Reproduktion eines „menschlichen Kapitals“. Der Substitution von natürlichem Kapital durch menschliches Kapital sowie der Steigerung der technologischen

Effizienz sind durch die Naturgesetze und durch die funktionalen Interdependenzen der Ökosysteme Grenzen gesetzt. Diese Umstände sollen in die ökonomische Rationalität mit einbezogen werden. Auch die ökologische Ökonomie ist weitgehend als Antwort auf die Umweltproblematik entstanden, und so sind denn auch Konzeptionen nachhaltigen Wirtschaftens das zentrale Thema.

Der Begriff „nachhaltig“ bzw. „sustainable“ wurde übrigens in diesen Kreisen schon lange vor dem Brundtland-Bericht verwendet. Von Daly wurde auch die Bezeichnung „steady-state economics“ geprägt, wobei sich das steady auf die zukünftige Verfügbarkeit von natürlichem und menschlichem Kapital bezieht. Das ist dynamisch zu verstehen: Nichterneuerbare Ressourcen sollen genutzt werden, aber in einer Intensität, in der ihre Substitution durch andere Ressourcen problemlos vor sich gehen kann und in der die aus ihrer Nutzung entstehenden „Abfälle“ durch Ökosysteme problemlos aufgenommen werden können. Wo jeweils das optimale Niveau der Wirtschaftstätigkeit liegt, kann ebenso aus menschlicher Warte wie aufgrund der Interessen anderer Lebewesen beurteilt werden; die ökologische Ökonomie lässt das offen (vgl. Daly 1995, S. 154).

Somit weist die ökologische Ökonomie nicht unbedingt in ethischer Hinsicht über das HEP hinaus, sondern zunächst nur hinsichtlich der Aspekte menschlichen Handelns, die mit zu berücksichtigen sind. Ökologische Ökonomen orientieren sich an einer naturwissenschaftlichen Sichtweise der Existenz. So spricht Prugh (1995) in seinem Übersichtswerk von einem Paradigma der Koevolution menschlicher und natürlicher Systeme. “Thus the state or identity of each system at any given time reflects the historical influence of the others” (S. 21). Auf der Ebene der Systeme wird folglich wie in der deep ecology mit dem Konzept interner Relationen operiert. Doch ähnlich wie bei den Soziologen des NEP wird auch in der ökologischen Ökonomie diese Sichtweise nicht verallgemeinert, nicht als erkenntnistheoretischer Wandel von dichotomem Denken zu einem Denken in Feldern oder internen Relationen generalisiert. Solange mit der im Rahmen des HEP entwickelten Terminologie gearbeitet wird, solange nicht die Unterscheidung zwischen einem human capital (Kultur, Gesellschaft) und einem natural capital (Natur) reflektiert wird, so lange bleibt auch die Sichtweise der ecological economics widersprüchlich. Das Schisma zwischen shallow und deep ecology wird nur als innerökonomisches Problem angegangen, aber nicht als Problem sozialwissenschaftlicher oder erkenntnistheoretischer Grundkonzepte, und damit

nicht wirklich als Herausforderung einer wissenschaftlichen Weltsicht, als Herausforderung eines Paradigmas.

5.6 Gesellschaftsvertrag und Naturvertrag

„Unsere Kultur verabscheut die Welt“, beklagt sich Michel Serres (1990, S. 14). In den Darstellungsformen unserer Kultur kämpfen die Helden immer in einem abstrakten Raum. Egal, ob im Theater, in der Philosophie, in Hollywood: immer spielen sich die Ereignisse auf einer Bühne ab. Serres wirft den kulturellen Repräsentationsweisen, allen voran denjenigen der Kunst und der Wissenschaft, vor, die materiellen Rahmenbedingungen menschlicher Aktivitäten zu vernachlässigen.

Wir seien wie zwei Kämpfende, ständig auf unseren Gegner fixiert, und deshalb darin vereint, den Morast auf dem wir unsere Duelle austragen, nicht wahrzunehmen. Für Serres herrscht Krieg – mit Unterbrüchen, die wir vielleicht Frieden nennen mögen. Krieg ist für ihn gleichsam der allgemeinste menschliche Zustand. Die vielen Kriege in all ihren Formen, die dauernd im Gang sind, finden jedoch nicht auf einer abstrakten und reinen Bühne statt, sondern in der realen Welt. Die Kämpfenden stehen immer im Treibsand und setzen die unterschiedlichsten Mittel ein. Lassen sie die Mittel, mit denen sie ihre Auseinandersetzungen führen, ansteigen, so nehmen nicht nur die Toten und das menschliche Leid zu, sondern auch die Schäden an der Umwelt. Ihr Einsatz der Mittel erreicht globale Dimensionen und an diesem Punkt stürzt das Schema des Krieges um. Es tritt ein Schwelleneffekt auf. Der Morast, der Treibsand, die Umwelt wird zur entscheidenden Größe: „Auf einmal finden sich die beiden Feinde im selben Lager wieder, und statt einander zu befehden, kämpfen sie jetzt gemeinsam gegen einen dritten Gegner“ (Serres 1990, S. 20).

Serres’ Diagnose gleicht so weit noch derjenigen Ulrich Becks: Wir befinden uns am Übergang von der einfachen zur reflexiven Moderne. In der reflexiven Moderne ist die Regierung an die Folgen unseres Handelns übergegangen (vgl. Beck 1993, S. 12f. und S. 97). Während sich die Moderne noch im Denken des „entweder-oder“ übt, künden zwei Schlüsselereignisse den Einbruch des „und“ an: die Reaktorkatastrophe von Tschernobyl und der Zusammenbruch der Berliner Mauer. „Dort werden die Entweder-Oder-Institutionen der Industriegesellschaft, ihr Sicherheits- und Kontrollanspruch durch die Erfahrung der globalen Risikogesellschaft widerlegt. Hier zerbricht

das entweder-oder der Ost-West und der Rechts-Links-Ordnung des Politischen“ (Beck 1993, S. 9). Das Denken in Gegensätzen, in einfachen Polaritäten wird den kulturellen, politischen und ökologischen Verhältnissen nicht mehr gerecht. Der Mensch kann sich keinen distanzierten Sonderstatus in der Welt zusprechen, sondern muss seinen Weg mit ihr finden. Einmal mehr wird eine neue Sichtweise, ein neues Paradigma gefordert.

Serres trägt seine Forderungen nicht als epistemologische oder wissenschaftstheoretische Rhetorik vor, sondern greift in seinem Essay auf eine rechtliche Semantik zurück. Der Krieg ist für Serres eine Metapher, mit der er einen gemeinsamen wesentlichen Zug unterschiedlicher Interaktionsformen beschreiben will. Seine Grundstruktur ist uns aus Dialogen vertraut: Da sind also zwei, die sich verbissen widersprechen, die sich gegenseitig überzeugen wollen. Solange sie willens sind, die Diskussion fortzuführen, müssen sie eine gemeinsame Sprache sprechen. Wenn aber der eine dem anderen das Maul stopfen will, dann wechselt er das Idiom: er drückt sich in Latein aus oder durchsetzt seine Rede mit Fachausdrücken. Der verbalen Auseinandersetzung liegt nach Serres eine stillschweigende Vereinbarung zugrunde. Ein virtueller Vertrag regelt den Disput. Das sei im Krieg nicht anders, denn der Krieg sei seiner Definition nach ein Rechtszustand.

Für Serres’ Argumentation ist die Unterscheidung zwischen Krieg und roher Gewalt zentral. Dass Kriege Rechtszustände sind, ist uns nicht neu. Sie werden erklärt, sie werden in der Regel nach Regeln geführt, sie sind begleitet von diplomatischer und politischer Kommunikation, sie werden als gerecht oder ungerecht beurteilt und sie werden durch Abkommen stillgelegt (Waffenstillstand) oder beendigt (Frieden). Immer herrscht der rechtliche Rahmen vor. Wer aber, wie im Beispiel von Serres das Idiom wechselt, der führt eben keinen Krieg mehr, dem ist es nicht mehr um Auseinandersetzung getan, sondern um rohe Gewalt. Auf dieser Ebene ist keine Einigung, keine Überzeugung mehr möglich. Es kann in der Streitsache keinen Sieger geben, sondern nur Vertreibung, Vernichtung.

Möglicherweise haben wir uns heute schon zu sehr daran gewöhnt, rohe Gewalt nicht mehr von Krieg zu unterscheiden. Wenn Zivilisten massakriert, Gefangene gefoltert, Frauen vergewaltigt, Wälder entlaubt und Meere verschmutzt werden, dann hat das mit dem Krieg, wie ihn Serres beschreibt, im Prinzip nichts zu tun. Es ist ein Ausufern des Krieges über seine rechtlichen Grenzen hinaus; es ist Gewalt gegen die Welt. Sprechen wir nicht gerade dann von Kriegsverbrechen?

Der Krieg im Sinne von Serres ist also vertraglich geregelt. Die Kontrahenten stehen im Treibsand, der sie zu verschlingen droht. Ebenso läuft eine Debatte Gefahr, im Lärm zu versinken. Die Welt darf bei Auseinandersetzungen nicht außer Acht gelassen werden, denn bei gesteigertem Einsatz der Mittel wird die Erde zum gemeinsamen Feind. Während die Beziehung zwischen den Kämpfern durch einen (oft impliziten) Vertrag konstituiert wird, steht dieser Vertrag zur Welt im Verhältnis der rohen Gewalt (vgl. Abb. 2).

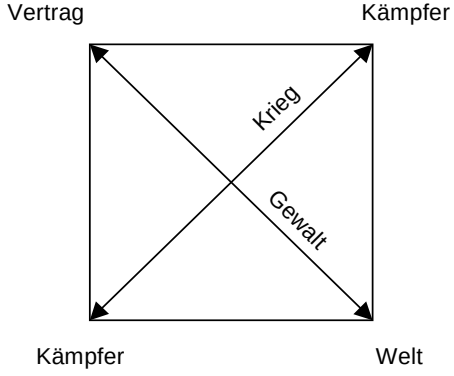

Abb. 2: Konstitution des Krieges (Interpretiert nach Serres 1990).

Für Serres spannen die Ecken des Quadrates eine mundane Welt der Verträge und eine mundiale Welt der Dinge auf. Unschwer lässt sich darin der klassische Gegensatz von Kultur und Natur erkennen, der nun allerdings innerhalb eines gemeinsamen Rahmens betrachtet wird. Aus einer kategorialen Gegenüberstellung ist unter der Hand ein Beziehungs-, ein Wirkungsgefüge geworden. Diesen Interpretationsrahmen spielt Serres mit verschiedenen gesellschaftlichen Subsystemen durch.

Es ändere sich nun nichts Grundsätzliches, wenn man vom Krieg zu den Wirtschaftsbeziehungen übergehe, denn sie seien die Fortsetzung militärischer Operationen mit anderen Mitteln. Ich interpretiere Serres so, dass der Gesellschaftsvertrag in der Ökonomie die Form einer Wirtschaftsordnung annimmt. Sie regelt Tauschbeziehungen gleicher Werte in verschiedenen Währungen. Die objektive Gewalt ist suspendiert zugunsten von Eigentumsrechten, Schuldbriefen und Kaufverträgen. Wie der Krieg, so ruht auch die Wirtschaft auf einem rechtlichen Fundament. Es sind die dadurch konstitu-

ierten Kollektive, die der Natur gegenübertreten: also die Märkte, die Volkswirtschaften, die Wirtschaft der Megalopolis. „Durch ihre Hässlichkeit und den Abfall, den sie nebenbei produzieren, lassen die chemischen Fabriken, die großen Tiermastanstalten, die Atomkraftwerke oder die Riesentanker die globale objektive Gewalt wiederaufleben“ (S. 33). Die Wirtschaft tut der Natur Gewalt an; die Konkurrenten lasten mit ihrem ganzen Gewicht auf der Welt (vgl. Abb. 3).

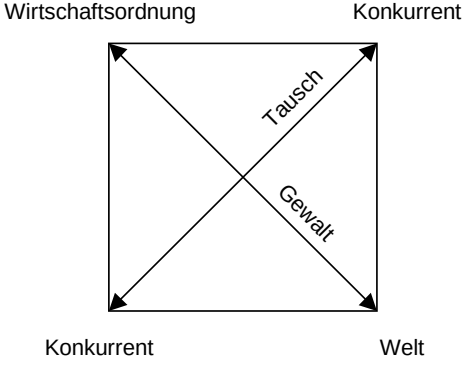

Abb. 3: Konstitution der Ökonomie (Interpretiert nach Serres 1990).

Durch ihre schiere Größe ist die menschliche Zivilisation auf dieser Erde zu einer physischen Variablen geworden. Die Megalopolis gleicht einem Meer oder einer Wüste, die das Leben und das Klima auf der ganzen Erde stark beeinflusst. Der Mensch tritt als ein Faktor in die Natur ein. Damit habe aber auch die Hinfälligkeit ihr Lager gewechselt. „So muss der Fürst, einst Hirte von Tieren, Pilot oder Kybernetiker werden, jedenfalls also Physiker“ (S. 38). Wenn wir Serres ernst nehmen, dann müssen wir unser Selbstverständnis als Menschen, unsere Beziehung zur Natur und zur Erde radikal überdenken. Hat Serres recht, so zwingt sich der Mensch durch die selbstgeschaffenen Gegebenheiten, sein Weltbild radikal zu verändern. Wenn wir nicht im Morast versinken wollen, dann müssen wir von der objektiven Gewalt Abstand nehmen und einen Vertrag mit der Natur abschließen. Das heißt: „Mindestens Krieg; im günstigsten Fall Frieden“ (S. 41).

Den Krieg können wir uns ohne Schwierigkeiten als Fortsetzung eines technokratischen Umweltschutzes in Richtung nachhaltiger Ressourcennutzung vorstellen. Doch was sollen wir unter einem Frieden mit der Natur verste-

hen? Wie sollen wir uns mit ihr versöhnen können? Ist es überhaupt möglich? Dazu müssen wir uns der Physik, mithin der Wissenschaft zuwenden. Das Bild wiederholt sich: Die Erkenntnissituation setzt nie ein Individuum zu seinem Objekt in Beziehung, sondern Forscher, die sich gegenseitig kontrollieren, kritisieren, bestätigen (vgl. S. 41f.). Ihr „Krieg“ oder „Friede“ gründet sich auf einen stillschweigenden Gelehrtenvertrag, der sie ebenso miteinander verbindet wie andere Verträge die Gesprächspartner, die Soldaten oder die ökonomischen Konkurrenten.

Der Erkenntnisprozess hat einen Rechtscharakter: Ein Kollektiv spricht Urteile über Sachverhalte und Verfahren aus. Serres spricht deshalb auch von den Tribunalen der Erkenntnis. Der Gelehrtenvertrag steht in Beziehung zu den Dingen, also zu dem, was der Fall ist. Aber er konstituiert Sachverhalte nur als Objekte der Wissenschaft. Durch die Abfolge der Tribunale der Erkenntnis werden immer wieder Sachen zu Streitsachen und Streitsachen zu Sachen. Somit erneuert sich die Beziehung zwischen Recht und Faktum, zwischen Vertrag und Welt. Indem die Wissenschaft objektive Sachverhalte in rechtliche Sachverhalte (in Aussagen mit Geltungsanspruch) verwandelt, spielt sie die Rolle des Naturrechts. Folglich setzt die Wissenschaft die Natur ins Recht und bringt sie zur Geltung.

Die das Wissen verkörpernden Gelehrtengruppen sind andererseits durchaus in der Lage, die mundiale Welt zu kontrollieren und ihr Gewalt anzutun (vgl. Abb. 4). Nicht Serres, aber andere Autoren vergleichen die experimentellen Methoden der Naturwissenschaften mit der Folter: der Natur wird das Wissen mit immer neuen Instrumenten abgerungen. Das Herstellen ist mit dem zur Rede stellen und dem Entstellen durchaus verwandt (vgl. Heidegger 1988, S. 14ff.). Auch wenn wir die Technologie selbst nicht der Wissenschaft zurechnen wollten, so hat diese durch Wissen gesteuerte Gewalt dennoch globale Masse angenommen.

Indem sie in der Lage ist, Natur und Recht zu vermitteln und Verbindungen zwischen der mundialen und der mundanen Welt zu stiften, verfügt die Wissenschaft über die Eigenschaften, die nötig sind, um einen Vertrag mit der Natur zu formulieren. Ein Vertrag im Sinne einer Liste von Paragraphen kann daher mit dem „Naturvertrag“ nicht gemeint sein. Wer außer dem Menschen sollte ein derartiges Werk auch lesen, beurteilen und unterschreiben können?

Also ist der Naturvertrag als virtueller oder impliziter Vertrag zu denken. Das kann nur heißen, die Stellung des Menschen zur Natur und in der Natur

zu überdenken. Wir waren blind für die Welt, sind zu neuen Ufern aufgebrochen und haben Wissensgebiet um Wissensgebiet erobert. Nun meldet sich die Welt zurück und fordert ihr Recht.

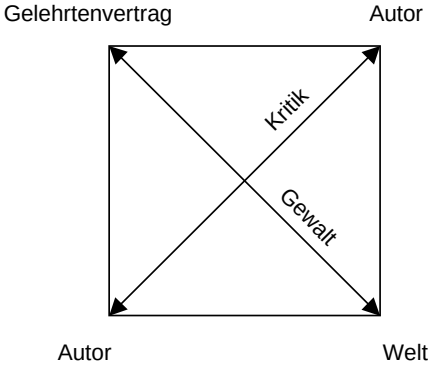

Abb. 4: Konstitution der Wissenschaft (Interpretiert nach Serres 1990).

So banal es nun klingen mag, aber Serres schlägt nichts anderes vor, als der Natur ihr Recht auch zu geben. Der Grundgedanke des Naturvertrages ist der jeden Vertrages, nämlich die Verwirklichung einer Art von Gerechtigkeit, einer Reziprozität von Geben und Nehmen. Bis jetzt haben wir auf der Erde wie ein Parasit gehaust. Ein Parasit labt sich am Wirt, bis dieser eingeht. Wir haben aber nur den einen Wirt, die eine Erde. Serres stellt dem Parasiten den Symbionten gegenüber. Hier herrscht ein Geben und Nehmen zu beiderseitigem Gedeihen.

Da es um ökologische Beziehungen geht, ist Serres' naturwissenschaftliche Metaphorik durchaus angemessen. Zudem sind die Naturwissenschaften die moderne Weise, mit der Natur zu „kommunizieren". Es ist die Sprache der Physik, in der wir heute unsere Beziehung zur Erde verstehen müssen. Denn die Ökologie des Menschen lässt sich nicht mehr hinreichend in Begriffen des Stoffwechsels von Organismen oder in Begriffen von Lebensräumen beschreiben. Die Megalopolis hat ein Ausmaß angenommen, das dem von Meeren, Wüsten und tektonischen Platten gleichkommt. Und in dieser Größenordnung ist die Natur am ehesten physikalisch zu verstehen. „Tatsächlich spricht die ERDE mit uns in Begriffen von Kräften, Verbindungen und Interaktionen, und das genügt, um einen Vertrag zu schließen. Jeder der bei-

den symbiotisch zusammenlebenden Partner schuldet dem anderen also rechtens das Leben, bei Strafe des Todes“ (S. 71).
Es muss eine Symbiose, eine Reziprozität, ein Tausch nach gleichen Werten, ein Gleichgewicht zwischen den Mächten der mundialen und der mundanen Welt erreicht werden. Die Natur gibt uns alles. Alles was ist, ist aus der Natur entstanden. Was könnte der Mensch der Welt überhaupt zurückgeben?
Wir haben gesehen, dass für Serres die Sprache der Naturwissenschaften die Bedingungen des Vertrages formuliert. Was aber ist die Sprache der Wissenschaft? Er sagt, es sei die Sprache der Vernunft, d. h. das Vermögen Gründe anzuführen. In der Sprache der Vernunft und der Naturwissenschaft werden Gründe für das Gegebene gegeben.

Oder rechtlich formuliert: Jedem Ding muss Rechenschaft gegeben werden. Gründe kann der Mensch der Welt zurückgeben, seine Vernunft, sein Wesen. Serres führt das nicht näher aus, aber ich denke, es bedeutet, dass wir der Welt ein Leben nach wissenschaftlicher und praktischer (rechtlicher) Vernunft schulden, kurz: Ein maßvolles Dasein.

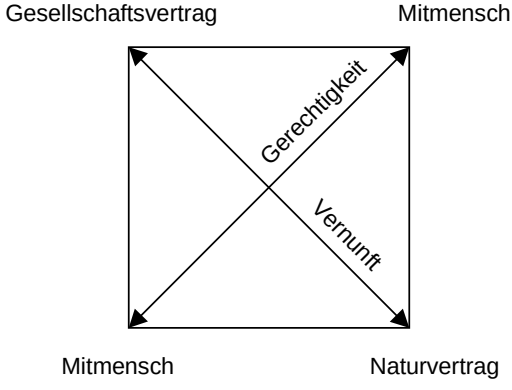

Abb. 5: Gesellschaftsvertrag und Naturvertrag (Interpretation nach Serres 1990).

Serres schafft einen Rahmen des geregelten Zusammenlebens, der über den rein zwischenmenschlichen Bereich hinausweist und auch alle anderen Existenzen miteinbezieht. Keine Entität ist a priori aus diesem Bereich der Koexistenz ausgeschlossen, keine Natur als kategorial unterschiedener Bereich der Gesellschaft gegenübergestellt. Die Konstitution der Gesellschaft,

also der Gesellschaftsvertrag, wird nicht mehr unabhängig von der Welt konzipiert. Das „entweder Gesellschaft oder Natur“ wird durch ein „und“ oder ein „mit der“ Natur ersetzt. Serres verwendet zwar nicht das Wort „Gesellschaft“. Doch darauf kommt es nicht an. Entscheidend ist vielmehr die Ordnung, die in die gesamte Existenz gebracht wird. Und hier zeigt sich nun, dass bei Serres kein Platz mehr vorgesehen ist für die kategoriale Unterscheidung von Gesellschaft und Natur, die dem Selbstverständnis der Moderne zugrunde liegt, sondern nur noch Plätze im Rahmen einer Koexistenz verschiedenster Entitäten (vgl. Abb. 5).

Wir können uns heute verwundert die Frage stellen, wie es dazu kommen konnte, dass die nicht rein zwischenmenschlichen Beziehungen aus der Thematisierung des Zusammenlebens der Menschen ausgeschlossen wurden. Jedenfalls ist leicht einzusehen, dass diese Konstruktion gewisse Vorteile hatte. Indem nämlich sowohl die Naturwissenschaften als auch die Gesellschaftswissenschaften eine eigene Sprache für die von ihnen untersuchten „Beziehungen“ entwickeln und ihren Forschungsgegenstand (Natur oder Gesellschaft) als sich selbst konstituierende Realität ausgeben, vermeiden sie das Problem, den wissenschaftlichen Beobachter zugleich innerhalb (Sozialwissenschaften) und außerhalb (Naturwissenschaften) des Forschungsgegenstandes ansiedeln zu müssen. Alle konstruktivistischen Erkenntnistheorien zeigen heute allerdings, dass dies kein unlösbares Problem sein muss: Wenn alles an seine Grenzen stößt, dann eben auch Paradoxien. Auch sie beruhen nur auf Voraussetzungen, die sich reflexiv einholen und damit kontingent ausweisen lassen.

Natur und Gesellschaft gelten den Modernen als voneinander weitgehend unabhängig, und diese Vorstellung leitet viele ihrer Praktiken. Die daraus hervorgehenden Konsequenzen weisen diese Vorstellung je länger je deutlicher als Trugschluss aus: Der Mensch tritt zunehmend als Gestalter der Natur in Erscheinung und wird sich zugleich seiner Abhängigkeiten von der Natur bewusst. Im Prinzip wusste er um dieses Wechselverhältnis schon immer, aber nur in Bezug auf eine anders verstandene Natur und in Bezug auf andersartige Abhängigkeiten. Die Welt als eine zusammenhängende Existenz zu verstehen, ist auch gleich der wesentlichste Inhalt des Naturvertrages. Ist der Mensch einmal „Physiker“ geworden, dann begreift er seine Existenz auch als Aspekt ökologischer Beziehungen. Tut er dies ernsthaft, aufrichtig und mit wachem Geist, so hat er damit den Naturvertrag bereits

unterschrieben – zunächst als Individuum, aber darauf aufbauend auch im Kollektiv.

Serres Argumentation beruht weder auf ethischen, noch auf erfahrungstheoretischen Überlegungen, sondern setzt zunächst klassisch anthropozentrisch an. Mit Klugheits-Argumenten versucht er nachzuweisen, dass unsere gewohnte Sichtweise in Schwierigkeiten gerät, überkommen ist, uns in Probleme führt. Seine Argumentation ist zwar metaphorisch formuliert und tritt als Essay auf. Doch sie beruht keineswegs auf einer die Welt wieder verzaubernden oder einer romantisierenden Sichtweise, sondern zieht nur Konsequenzen aus der Einsicht in Umweltrisiken. Im Prinzip setzt Serres mit durchaus modernen Mitteln zu einer immanenten Kritik der Moderne an.

5.7 Hybride Wesen

Weniger die Umweltproblematik, sondern vielmehr die neuen Technologien und die Frage ihrer gesellschaftlichen Entwicklung sowie der Bruch mit dem linearen Verständnis des wissenschaftlichen Fortschrittes, haben eine empirisch orientierte Wissenschaftssoziologie entstehen lassen. Sie hat die Abwendung von positivistischen Wissenschaftskonzeptionen, hin zu kulturrelativistischen und hermeneutischen Positionen (cultural turn) praktisch zu ihrem Programm erhoben. Ein Teil dieser Wissenschaftssoziologie, die sich selbst das Label „science and technology studies“ oder auch „science, technology and society“, jedenfalls „STS“ zuweist (vgl. Law 1991, S.2), versteht Wissenschaft als Teil der Kultur und betrachtet sie mit den Augen und Methoden der Kulturanthropologie. Bruno Latour, einer ihrer prominentesten Vertreter, nimmt für sich konsequenterweise die Perspektive einer symmetrischen Anthropologie in Anspruch. Er will sich offensichtlich bewusst von allen pejorativen Selbst- und Fremdbeschreibungen, welche die westliche Kultur hervorbringt, distanzieren, um untersuchen zu können, wie sie zustande kommen.

Durch diesen gleichzeitig intra- und extramodernen Zugang kommt Latour über eine immanente Kritik der Moderne hinaus und gelangt zum erstaunlichen Ergebnis, wir seien nie modern gewesen (Latour 1995). Er betrachtet die Moderne als eine geistige bzw. kulturelle Verfassung, die er nicht zeitlich, sondern inhaltlich definiert. Ihre Wurzeln, so dürfen wir annehmen, reichen bis in die Antike; ihre Blüte fällt in die jüngere Vergangenheit. Diese Verfassung ist durch zwei Dichotomien charakterisiert. Sie sind sozusagen

die gröbsten Merkmalsdimensionen eines zweidimensionalen Bedeutungsraumes (vgl. Abb. 6).

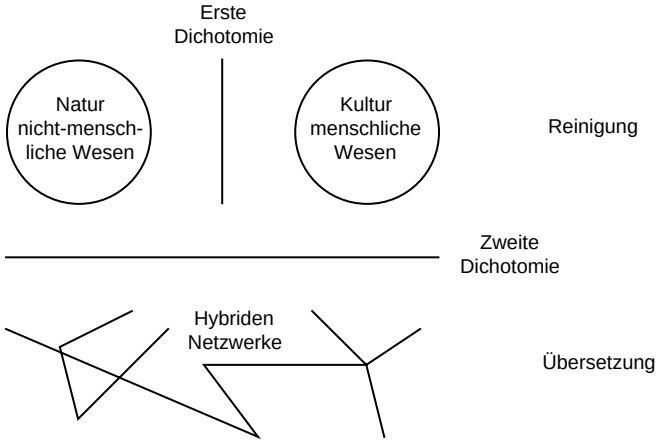

Abb. 6: „Reinigungs- und Übersetzungsarbeit" (nach Latour 1995, S. 20).

Eine erste kategoriale Unterscheidung trennt einen Bereich der reinen Natur von einem Bereich der reinen Kultur. Was existiert, wird in der Moderne einem dieser beiden Bereiche zugeordnet oder es ist aus Elementen zusammengesetzt, die einem dieser Bereiche entstammen. Eine zweite Dichotomie trennt die erste Unterscheidung insgesamt von einem Bereich, in dem diese Unterscheidung nicht zur Anwendung gelangt. Dies ist die Welt der Hybriden, der Verbindungen, der Netzwerke. Hier sind Natur und Kultur gar nicht unterschieden oder zumindest nicht restlos zu unterscheiden, jedenfalls durchdringen sie sich. Die Moderne siedelt sich selbst über dem Strich an: Sie geht davon aus, klar zwischen Natur und Kultur unterscheiden zu können. Sie hat sich vom Animismus, vom Naturrecht und von den Spielarten des deterministischen Materialismus verabschiedet. Ihr geraten Politik und Naturgesetze nicht durcheinander. Darin unterscheidet sich die Moderne von vormodernen Kulturen, die gleichsam unter dem Strich hausen und entsprechend unaufgeklärte Vorstellungen der Welt tradieren. Die erste Dichotomie, die Unterscheidung von Natur und Kultur, gilt der Moderne als transzendentales Apriori.

Latours anthropologischer Blick nimmt diese Unterscheidungen nicht fraglos hin, sondern fasst sie als kulturelle Gegebenheiten, als zivilisatorische Errun-

genschaften auf. Er lässt die Kategorien von Natur und Kultur und die Zuordnungen von Entitäten als Konstitutionsleistungen unserer Kultur auf. In dieser Hinsicht übt Latour einen phänomenologischen oder konstruktivistischen Blick. Diejenigen Praktiken, welche die kategoriale Trennung von Natur und Kultur hervorbringen, oder die zu ihrer Reproduktion beitragen, nennt Latour Reinigungspraktiken. Unter dem Strich sind hingegen Übersetzungen und Vermittlungen am Werk (vgl. 1995, S. 18ff.).

Latours Grafik illustriert eine vielschichtige kulturgeschichtliche Deutung der Moderne (bzw. ihrer Verfassung), die ich für die Zwecke meiner Argumentation auf folgende sechs Punkte reduzieren möchte:

1. Wir Modernen halten an einer kategorialen Trennung von Natur und Kultur fest (erste Dichotomie). Diese Dichotomie ist das Ergebnis besonderer Praktiken, die wir ausüben, um Natur und Kultur klar und rein unterscheiden zu können (Reinigungspraktiken). Unsere Vorstellungen von Natur, von Kultur und davon, wie beide in der Welt wirken, verändern sich durch die Weiterentwicklung unserer Differenzierungsfähigkeiten.

2. Durch dieses Verständnis der Welt, durch diese Differenzierungspraktiken grenzen wir uns ebenfalls kategorial von den Vormodernen ab (zweite Dichotomie). Entweder man kennt die Unterscheidung zwischen Natur und Kultur, oder einem geraten die Kategorien durcheinander. Dritte Positionen sind nicht vorgesehen. [11]

3. Latour behauptet nun – und das ist eigentlich seine zentrale Botschaft –, dass wir durch die beiden Dichotomien die Produktion der Hybriden und Netzwerke in unseren blinden Fleck verlegt haben. Wir sehen die vielfältigen Vermittlungen und Übersetzungen zwischen Natur und Kultur nicht. Diese kommen dem Kulturanthropologen jedoch zugleich mit den Reinigungspraktiken in den Blick.

4. Gleichsam hinter unserem Rücken, aber durchaus als Folge unseres Handelns, vermehren sich die Hybriden übermäßig und geraten uns dadurch außer Kontrolle (vgl. S. 68ff.). Auch Latour argumentiert dabei vor allem mit Umweltproblemen, die am deutlichsten das Problem der Zurechnung von natürlichen und durch Menschen verschuldeten Ent-

11 Auf den „gesperrten Gott“ der Modernen möchte ich an dieser Stelle nur der Vollständigkeit halber verweisen: vgl. Latour 1995, S. 47ff.

wicklungen aufwerfen. Man könnte die Problematik ebenso gut mit der Biotechnologie, in der letztlich menschliche und natürliche Kreativität verschmilzt, illustrieren. Doch dies sind nur die Beispiele, an denen sich die Selbstverständlichkeiten der Moderne reiben oder stoßen. Latour geht darüber hinaus und fasst die Konstitution von Entitäten im Allgemeinen als ein Ergebnis von konstitutiven Praktiken auf, seien es nun Reinigungs- oder Vermittlungspraktiken.

5. Wir mögen denken, was wir wollen, in dem, was wir tun, unterscheiden wir uns nur durch die Größenordnung der Produktion der Hybriden von den Vormodernen. Erinnern wir uns an Serres: Die Aktivitäten des Menschen haben geophysische Maße angenommen. Genau diese ungebremste Produktion technischer Gegenstände, von Entitäten, in denen sich Natur und Kultur vermählen, wurde nur möglich, so Latours These, weil wir uns nicht um die Hybriden gekümmert haben, sondern nur um die Politik hier und die Naturgesetze dort. Von den Vormodernen unterscheiden wir uns also nicht dadurch, dass wir eine kategoriale Trennung von Natur und Kultur erreicht hätten. In diesem Sinn waren wir eben nie wirklich Modern.
6. Da uns die Vermehrung der Hybriden heute offensichtlich einige Probleme beschert, müssen wir zu einer Sichtweise zurückfinden, die uns in Kontinuität mit den Vormodernen repräsentiert. Diese Perspektive wird es uns erlauben, die Produktion der Hybriden in die Demokratie zu integrieren, um ihre Vermehrung kontrollieren und mäßigen zu können. Latour fordert ein Parlament der Dinge. Ähnlich wie Serres weist er der Wissenschaft die Aufgabe zu, die Dinge zu artikulieren (vgl. 189ff.).

Die „Natur“ der Modernen ist die Natur der Naturwissenschaft, also jenes Existierende, das Gesetzen folgt, die den menschlichen Aktivitäten unabänderlich vorausliegen. Es ist die transzendentale Grundstruktur des Materiellen. „Kultur“ ist hingegen der Bereich, in dem sich das Subjekt, seine Freiheiten und seine Aktivitäten ansiedeln. Hier herrscht der Geist. Hier werden Politik, Moral, aber auch zivilisatorischer Fortschritt möglich. Die Vormodernen haben nicht mit derselben Strenge zwischen Natur und Kultur unterschieden. Sie waren sozusagen Bastler, die die unterschiedlichsten Dinge zusammenfügten (vgl. Lévi-Strauss 1973). Erst die Einsicht in die Existenz der Naturgesetze auf der einen Seite und in die Unabhängigkeit menschlicher Vorstellung auf der anderen Seite ermöglichte es den Modernen, die Mög-

lichkeiten der Natur auszuloten und in Technologien umzusetzen, sowie das zwischenmenschliche Zusammenleben nach eigenen Setzungen zu organisieren. Indem sie die Gesetze von den Kontingenzen trennten, machten sich die Modernen zugleich die Materie und die Gesellschaft verfügbar. Sie erweiterten ihre Handlungsspielräume, entwickelten ein evolutionäres Zeitverständnis und stempelten damit die Vormodernen, die immer noch in ihrer Welt der Mischwesen lebten, zu Verlierern der Geschichte.

Mit dem Kantianismus habe die moderne Verfassung ihre wahrhaft kanonische Formulierung erhalten, meint Latour. „Was bloße Unterscheidung war, wird hier zur totalen Trennung, zu einer kopernikanischen Revolution. Die Dinge an sich werden unzugänglich, während das transzendentale Subjekt sich symmetrisch dazu unendlich von der Welt entfernt“ (1995, S. 78). Bruno Latour skizziert eine Geschichte nachfolgender philosophischer Positionen, die alle auf je eigene Weise an diesen Grundzügen der Moderne festhalten – von Hegel, über Husserl und Habermas bis hin zu den Postmodernen, die immer noch „die totale Zweiteilung zwischen der materiellen und der technischen Welt einerseits und den Sprachspielen sprechender Subjekte andererseits“ akzeptierten, und darob „die untere Hälfte der modernen Verfassung“ vergessen (S. 84).

Wie sollen wir uns die Reinigungspraktiken vorstellen? Am deutlichsten sind sie wohl dort zu erkennen, wo die Natur erzeugt wird, also in den Labors der Naturwissenschaften. Das Ziel naturwissenschaftlicher Forschung ist es, die Gesetze der Natur in reiner Form herausdestillieren zu können. Sie sollen als abstrakte Aussage, als Formel, unabhängig von irgendwelchen Kontexten verfügbar werden, gerade um sie zu verschiedenen Zwecken in unterschiedlichsten Situationen anwenden zu können. Den technischen Wissenschaften, den Ingenieurwissenschaften, der angewandten Forschung fällt die Aufgabe der Rekontextualisierung zu.

Im Labor sind zunächst jedoch immer nur Ereignisse und Prozesse beobachtbar, bei denen sich noch nicht zwischen einem gesetzmäßigen Anteil und einem kontingenten, also durch die spezifischen Laborbedingungen und Manipulationen bedingten Anteil, unterscheiden lässt. Transzendentale Natur und immanente Kultur treten noch gemeinsam auf. Es sind nur Hybriden zu beobachten. Variationen der Versuchsanordnungen sollen es erlauben, das Vorbestimmte vom Bestimmbaren, das Unabänderliche vom Variablen zu unterscheiden, um deren gesetzmäßigen Zusammenhang auf die Spur zu kommen. Mit der Zeit tritt die Natur in immer reinerer Form dem arbiträren

Zusammenspiel von Ideen, Sinnesorganen, Händen und Instrumenten im Labor gegenüber. Die Vorstellungen von Gesetzen (Natur) einerseits und Anwendungsmöglichkeiten (Kultur) andererseits verdichten, entwickeln und stabilisieren sich laufend.

Unsere Vorstellungen der reinen Natur sind also nicht ohne die Vermittlungsleistungen der Laborausrüstungen und des sozialen Umfeldes zu haben. Folgen wir Latour, dann begreifen wir Natur und Kultur als Idealisierungen, die nicht etwa der Erfahrung transzendental vorausliegen, sondern aus ihr hervorgehen! Im selben Prozess, in dem die Natur fabriziert wird, werden immer auch andere Gegenstände erzeugt, mit denen wir fortan, aber nur bis auf weiteres, die Welt teilen müssen: die Gravitation, das Vakuum, Atome, Quarks, Gammastrahlen, Photonen, Supernovae, Halbleiter, Supraleiter, Bakterien, Viren, Gene ... die Liste ist nahezu endlos, wird ständig erweitert und modifiziert. Weil Objekte durch ihren Kontext bestimmt werden, spricht Latour (mit Serres) von quasi-Objekten. Das Objekthafte wird durch erkennende Instanzen hervorgebracht. Entitäten sind das Resultat eines Zusammenspiels von Praktiken der Vermittlung und der Reinigung – nicht nur im wissenschaftlichen Labor. Denn dort werden nur Praktiken, die wir laufend im Alltag verrichten, auf die Spitze getrieben.

Vielleicht sind die Übersetzungspraktiken für uns Moderne schwieriger zu verstehen. Damit sind Aktivitäten gemeint, die Wesen aus unterschiedlichen „ontologischen“ Bereichen miteinander in einen Zusammenhang bringen, also nicht nur Menschen und Maschinen, sondern auch Tiere, Pflanzen, Worte, Gedanken, Gefühle, Vergangenheit und Zukunft. In der Tat können wir uns nichts vorstellen, das empirisch existiert, von dem sich nicht mit Recht behaupten ließe, es sei mit verschiedenen Bereichen verbunden. „Der winzigste Aidsvirus bringt uns vom Geschlecht zum Unbewussten, von dort nach Afrika, zu Zellkulturen, zur DNS, nach San Francisco. Aber Analytiker, Denker, Journalisten und Entscheidungsträger zerschneiden das feine Netz, das der Virus zeichnet. Übrig bleiben nur säuberlich getrennte Schubladen: Wissenschaft, Ökonomie, soziale Vorstellungen, vermischte Nachrichten, Mitleid, Sex. (...) Aus diesem Gemenge, aus diesen Verwicklungen besteht unsere Welt“ (Latour 1995, S. 9).

Latours a-moderne Position scheint sich nicht nahtlos mit handlungstheoretischen Ansätzen vereinbaren zu lassen. Dieser Frage werde ich mich im Folgenden noch an mehreren Stellen zuwenden. An dieser Stelle sei vorläufig festgehalten, dass sich die Analyse der Konstitution von Bedeutungen im

Wesentlichen mit den Intentionen sozialphänomenologischer und (radikal-) konstruktivistischer Ansätze trifft. Weiter erfüllt bei Werlen (bzw. Popper und Schütz) das Konzept der Handlung die Aufgabe, zwischen den drei Welten des Physischen, Mentalen und Sozialen zu vermitteln. Wie erläutert, können und sollen die drei „Welten" als pragmatisch und kontextuell konstituierte Differenzierung von Repräsentationsweisen begriffen werden.

Der Handlungsbegriff selbst stammt allerdings aus einer Tradition der Sozial- und Geisteswissenschaften, die durch die Vorstellungen eines autonomen Subjektes und einer kategorialen Sonderstellung des Menschen in der Welt geprägt ist. Latours Argumentation nagt an der Überzeugungskraft solcher Auffassungen. Daraus folgt nicht notwendigerweise, dass das Konzept der Handlung obsolet geworden sei. Für alt-moderne Skeptiker mag jedoch die Befürchtung nahe liegen, wir seien mit Latour auf dem besten Weg, unsere Unmündigkeit selbstverschuldet wiederzugewinnen. Latour würde solchen Zweiflern entgegenhalten, dass wir die Postulate der Aufklärung noch nicht eingelöst haben. Gerade der Wildwuchs der Hybriden hinter unserem Rücken untergrabe nämlich unsere Handlungsmöglichkeiten. Diese Einschätzung steht nicht einsam in der Landschaft, sondern erinnert uns wieder an die Debatte um reflexive Modernisierung (vgl. Beck, Giddens, Lash 1996).

Um den Humanismus zu retten, arbeitet Latour auf eine nichtmoderne Verfassung hin, die den Menschen als Vermittler begreift. Er will dabei nicht die Unterscheidung von Natur und Kultur abschaffen, sondern nur ihre kategoriale Trennung: „Die Modernen haben sich nicht darin getäuscht, dass sie objektive nichtmenschliche Wesen und freie Gesellschaften haben wollten. Falsch war allein ihre Gewissheit, dass diese doppelte Produktion die absolute Unterscheidung der beiden Begriffe und die fortgesetzte Unterdrückung der Vermittlungsarbeit erforderte" (Latour 1995, S. 187). Gerade die Fähigkeit des Sortierens und Auswählens soll zurückgewonnen werden, denn sie erscheint für unsere Moralität wesentlich und definiert das Menschliche (vgl. S. 188). So soll die Produktion der Hybriden explizit gemacht werden, um sie im Rahmen einer erweiterten Demokratie verhandeln und mäßigen zu können. „In diesem Willen, offenzulegen, zur Sprache zu bringen, öffentlich zu machen, erkennen wir uns ebenfalls in der Intuition der Aufklärung wieder" (S. 189f.). So betrachtet, sind Latours Anstrengungen ein immer noch moderner Versuch, die „agency" oder Handlungsfähigkeit des Subjektes gegenüber überzogenen Vorstellungen der Moderne zu verteidigen.

Latours symmetrische Anthropologie läuft auf eine fundamentale Absage an alle transzendentalen Kategorien der Erkenntnis hinaus. Seine Kritik gilt Vorstellungen, die als Reste eines geistigen Absolutismus verstanden werden können. Im Gewand der Natur- und Sozialwissenschaften versteckt sich eine Metaphysik, die als (eben unerkannte) Ressource zur Legitimierung bzw. Immunisierung bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse herangezogen werden kann. Hierin trifft sich Latours Perspektive, wie ich noch zeigen werde, mit der feministischen Kritik an der Moderne. Mit der (transzendentalen) kategorialen Trennung von Natur und Kultur wird auch das Verständnis von Gesellschaft als Sphäre rein menschlichen Zusammenlebens hinfällig.

Dass die Gesellschaft nicht als rein „soziale" Angelegenheit im traditionellen Sinn zu betrachten sei, ist denn auch eine der Hauptbotschaften der STS-Vertreter an die Sozialwissenschaften im Allgemeinen. Als „Actor Network Theory" bzw. ANT (vgl. Law 1997) erlangte die Botschaft eine gewisse Popularität, selbst wenn man sich über die Berechtigung der Bezeichnung „Theorie" streiten mag. Die Soziologen zeigten eine Tendenz, ständig die Register zu wechseln; sie würden entweder vom Sozialen sprechen oder dann von den Technologien, aber nicht von beidem im selben Atemzug, moniert beispielsweise Law (vgl. 1991, S. 8). Jede soziale Ordnung sei vielmehr eine soziotechnische Ordnung. "In practice nothing is purely technical. Neither is anything purely social. (...) For reasons that I do not understand, the idea that wherever we scrape the social surface we will find that it is composed of networks of heterogenous materials remains foreign to most forms of sociological practice. And this is a mistake" (S. 10). Es gebe nichts dergleichen wie das rein Soziale, vielmehr werde die Gesellschaft durch heterogene Mittel zusammengehalten (vgl. S. 7). Soziale Strukturen existierten nicht einfach als Handlungen der Leute oder als Spuren in ihren Gedächtnissen, sondern als ein Netzwerk heterogener materieller Arrangements (vgl. S. 16). "Once we understand that entities and their relations are continuous; once we understand (as sociology does not) that they are heterogeneous; once we understand that the differences and distributions that are drawn between them could be otherwise; once we understand (as STS finds difficult) that their histories and their fates vary widely; then we will come to appreciate that we are *all* monsters, outrageous and heterogeneous collages" (S. 18).

Gesellschaft wird also als Netzwerk heterogener Assoziationen betrachtet. Die hybriden Wesen werden durch Vermittlungspraktiken konstituiert. Wie sollen wir das verstehen? “Economists teach us that interaction involves the circulation of intermediaries. Sociologists teach us that actors can only be defined in terms of their relationships. But these are two parts of the same puzzle, and if we fit them together we find the solution. This is that *actors define one another in interaction – in the intermediaries that they put into circulation” (*Callon 1991, S. 134f.).

Als Vermittler können alle Entitäten wirken – nicht nur Menschen – sobald sie andere Entitäten zueinander in Beziehung setzen. Vermittler konstituieren oder „beschreiben“ Netzwerke. Somit lassen sie sich auch als „Autoren“ verstehen und sozialwissenschaftlich „lesen“. “All groups, actors and intermediaries describe a network: they identify and define other groups, actors, and intermediaries, together with the relationships that bring these together. When such descriptions include an imputation of authorship, the actors emerge in the stopping places, asymmetries, or folds (Deleuze 1989). But the network of intermediaries accepted by an actor after negotiation and transformation is in turn transformed *by* that actor. It is converted into a scenario, carrying the signature of its author, looking for actors ready to play its roles. For this reason I speak of *actor-networks*: for an actor is also a network” (Callon 1991, S. 142). Um die „actors“ der ANT von den Akteuren anderer soziologischer Begrifflichkeiten zu unterscheiden, und um ihren nicht unbedingt menschlichen Charakter hervorzustreichen, wird in der ANT-Literatur auch von Aktanten gesprochen.

Da ein actor A einen actor B definieren kann, spricht Callon auch von Übersetzungen. Innerhalb solcher ANT-Netzwerke können wir deshalb mit internen Relationen rechnen, wie in Interaktionen der klassischen Sozialisationstheorie. Für den Aufbau und die Stabilität sozialer Ordnungen sind, so Callon, Verträglichkeiten, Konvergenzen und Normierungen entscheidend. Es ist nur konsequent, wenn Latour (1996b) von „Interobjektivität“ spricht. In Auseinandersetzung mit der Soziologie der Paviane argumentiert er, dass der entscheidende Unterschied zur menschlichen Sozietät der Einbezug materieller Objekte sei. Während das Gesellschaftsleben der Paviane ein komplexes Gefüge ständig beobachteter face-to-face Beziehungen mehrerer Dutzend Tiere ist, können wir Menschen unsere sozialen Beziehungen durch Objekte von der face-to-face Koordination entlasten und sie zeitlich und räumlich vermitteln. Für Latour ist dies nicht nur eine Folge menschlicher

Kulturentwicklung, sondern vielmehr selbst schon deren Voraussetzung. Interobjektivität ist sozusagen die Grundlage, um Intersubjektivität einigermaßen unabhängig vom Hier und Jetzt prozessieren zu können. Es ist wahrscheinlich diese große Entlastung vom permanenten Koordinationsstress der Paviane, die eine funktionale Differenzierung des menschlichen Zusammenlebens ermöglichte.

Neben dem Gedanken der heterogenen Assoziationen ist auch die Einsicht in die partielle Substituierbarkeit menschlicher Leistungen durch Leistungen anderer Entitäten (und umgekehrt) für die Revision des modernen Gesellschaftsverständnisses von herausragender Bedeutung. Aus unserer Alltagserfahrung kennen wir unzählige Situationen, in denen Leistungen, die Menschen erbringen könnten, von Vorrichtungen, Geräten, Maschinen übernommen werden. Das schafft freilich andere Beziehungsgefüge, provoziert andere Reaktionen und eröffnet andere Strategien für abweichendes Handeln usw. Versagen die materiellen Vorkehrungen ihren Dienst, werden sie oft wieder (temporär) durch Menschen ersetzt. Sind Menschen unzuverlässig, werden sie oft durch Apparate ersetzt, oder dazu gezwungen, sich mit ihnen zu arrangieren (vgl. Latour 1996a, S. 15-83). Ein Beispiel, an dem sich das Hin-und-Her von Mensch und Gerät sowie die dadurch jeweils konstituierten Beziehungen zu Dritten nahezu idealtypisch studieren lässt, sind die großen Straßenkreuzungen, an denen einmal die Ampeln durch Politessen, ein andermal die Polizisten durch Ampeln ersetzt werden. Man beachte dabei nur noch die unterschiedlichen Kommunikationsmöglichkeiten der Automobilisten, um sich den sozial-strukturierenden Effekt verschiedener materieller Settings bzw. verschiedener heterogener Assoziationen klar zu machen.

Die Sachblindheit der Sozialwissenschaften ist an sich kein neues Thema (vgl. Linde 1972). Dennoch scheint einer der wichtigsten Lernschritte, die in den Sozialwissenschaften heute anstehen, darin zu bestehen, nichtmenschliche Entitäten nicht vorschnell und unbegründet aus der Analyse auszuschließen. Doch was wäre die praktische Relevanz eines Wechsels von einem modernen (oder modern-postmodernen) Gesellschaftsverständnis zu einem nicht mehr modernen?

5.8 Das Kastensystem der Moderne

Nicht nur in der Umweltdebatte und der Wissenschaftssoziologie, sondern auch in der feministischen Literatur wurde die moderne Dichotomie von Natur und Kultur zum Stein des Anstoßes. Der Grund für die Kritik liegt dieses Mal zunächst außerhalb der ethischen oder wissenschaftstheoretischen Reflexion, nämlich bei den zentralen Herrschaftsstrukturen der Moderne. Die Gegenüberstellung von Natur und Kultur bildet in der Moderne die ideologische Basis, die zur Rechtfertigung eines bestimmten Umganges zwischen den Geschlechtern sowie zwischen geistigen und körperlichen Aspekten des Lebens herangezogen wird. Die Moderne arbeitet mit Assoziationen, die auf einer Naturalisierung der Frau und einer Hierarchisierung von Geist und Körper aufbauen.

Kritische und insbesondere feministische Literatur spricht vom „Phallogozentrismus“ der Moderne. Damit ist ein komplexer Herrschaftszusammenhang gemeint, der zugleich dem Männlichen und dem Geistigen, dem Kulturellen oder dem Logos systematisch Vorteile einräumt, indem Nichtmännliches und Nichtgeistiges als minderwertig ausgegeben werden. Entscheidend ist nun, dass sich die Herrschaftsstrukturen auf eine Reihe von Dichotomien stützen, die erstens als transzendentale Kategorien auftreten, zweitens eine Bewertung ausdrücken und drittens derart miteinander assoziiert sind, dass sie eine unbestimmt lange Assoziationskette bilden, in der sich das durch die ersten beiden Merkmale bestimmte Grundmuster ständig repliziert (vgl. Abb. 7).

Hoch bewertet:	Kultur	Geist	Mann	etc.
Tief bewertet:	Natur	Körper	Frau	etc.

Abb. 7: Assoziationsschema des Phallogozentrismus (nach Hélène Cixoux, zitiert in Andermatt Conley 1997, S. 124).

Diese semantische Kette drückt im Prinzip feministisches Allgemeingut aus. Sie ließe sich ohne weiteres um einige Dichotomien erweitern. Sicher gehören die typischen Selbstbeschreibungen der Moderne wie beispielsweise die Gegensatzpaare zivilisiert / wild, dynamisch / statisch, fortschrittlich / rückständig oder aufgeklärt/unmündig dieser Reihe an. Im geographischen Kontext interessieren zudem besonders alle Reinigungspraktiken, die dem Kode „das Selbst / das Andere“ oder einem seiner vielfältigen Derivate folgen.

Damit sind einerseits alle ethnischen, religiösen, nationalen und rassischen Ausgrenzungen eines „Fremden“ angesprochen, die uns Geographen besonders beschäftigen, weil sie meistens über territoriale Ordnungsprinzipien realisiert werden. Andererseits tritt das Andere auch, und nicht selten zugleich, als die Natur oder als die Frau auf. Im Eigenen / Fremden treffen wir freilich auf die allgemeine, Gemeinschaften konstituierende Differenz. Sie ist in allen Kulturen anzutreffen und keineswegs spezifisch modern, sondern umgekehrt: Die Moderne konstituiert sich durch eine spezifische Ausprägung der Assoziationsketten, die sich aus dem wir / ihr-Schema und seinen verschachtelten Vervielfältigungen ableitet.

Schon Reinigungspraktiken, die sich direkt am Schema selbst / andere orientieren, nehmen ein großes Spektrum in Anspruch. Sie reichen beispielsweise von ethnologischer Forschung und interkulturellem Dialog über Außenwirtschaft, Diplomatie und Fremdarbeiterpolitik bis zu Nationalismus, alltäglicher und struktureller Fremdenfeindlichkeit. Mit anderen Worten: Einem Teil der Reinigungspraktiken können wir ohne besondere Skrupel das Etikett „Diskriminierung“ verleihen. Es fällt nicht schwer, diese Überlegung für die anderen erwähnten Dichotomien zu wiederholen. Wird die Moderne als Herrschaftszusammenhang begriffen, dann ist auch mit ihren Schattenseiten (mit ihrer eigenen Gegenmoderne, wie Ulrich Beck sagen würde) zu rechnen. Aus der frechen Vermählung der Schemata von Cixoux und Latour geht eine Repräsentation des Phallogozentrismus als typische Herrschaftsform der Moderne hervor (vgl. Abb. 8). Und der Ersatz des „Selbst“ durch das „Subjekt“ führt zu einigen zentralen Gründen der postmodernen Kritik an überzogenen Subjekt- und Vernunftkonzeptionen der Moderne.

Durch die Kette assoziierter Dichotomien wird eine Grundordnung der Existenzen dieser Welt konstituiert. Es wird ein sozialer Raum, im Sinne von Bourdieu (1998, S. 13-23), aufgespannt, allerdings einer, der nicht auf menschliche Wesen beschränkt ist. Vielmehr wird der Raum von drei grundsätzlich verschiedenen Arten von Wesen bevölkert, nämlich von den Unreinen, den niederen Reinen und den hohen Reinen. Was liegt näher, als diesen Komplex als Kastensystem aufzufassen? Freilich, aus der Binnenperspektive der Modernen sehen wir nur Kastensysteme in den Welten der Vormodernen und Unaufgeklärten. Wir durchschauen ihre Reinheitsgebote als historisch entwickelten Herrschaftskomplex, der durch Mythen legitimiert und durch Diskriminierungspraktiken reproduziert wird. Nun hält uns plötzlich die symmetrische Anthropologie einen Spiegel vor!

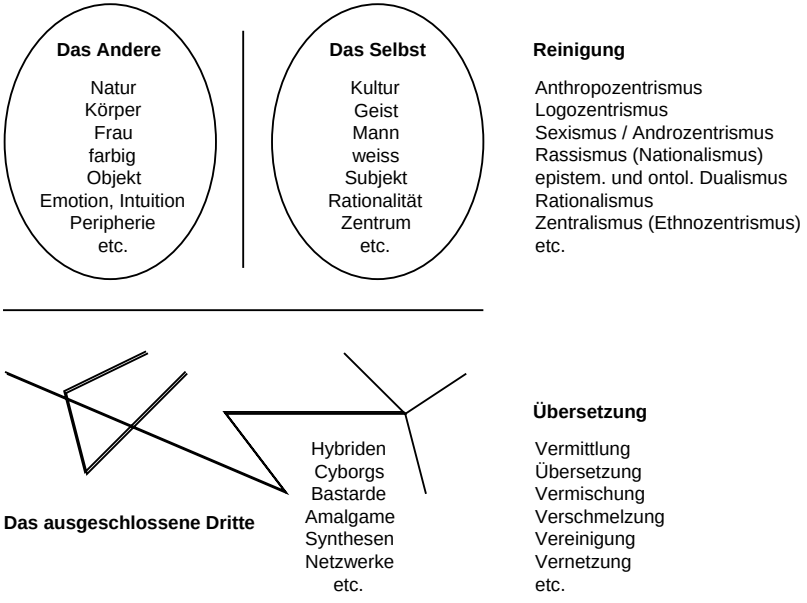

Abb. 8: Phallogozentrismus – Herrschaftsform der Moderne.

„Aber wir doch nicht!“ möchten vielleicht moderne Theoretiker antworten. „Doch, gerade wir!“ halte ich entgegen. Allenthalben zeigt sich statt kritischer, aber unvoreingenommener Prüfung verschiedenster Argumente, wie es moderne Rationalitäten eigentlich einfordern, eine systematische Bevorteilung und Immunisierung moderner Selbstverständlichkeiten. So wird beispielsweise die Umweltethische Debatte dadurch geprägt, dass sich physiozentrische Positionen gegen die anthropozentrische Tradition, die bis auf weiteres als legitimiert behandelt wird, behaupten müssen. Rein logisch betrachtet müssten sich alle Positionen gleichermaßen um Begründungen bemühen. Man könnte sogar argumentieren, dass anthropozentrische Perspektiven formal betrachtet den schwierigeren Stand haben, da sie weitreichendere Ansprüche hinsichtlich des Ausschlusses von Entitäten aus dem Anwendungsbereich der Ethik formulieren. In analoger Weise weht ökozentrischen Vorstellungen des Zusammenlebens oftmals ein gereizter rhetorischer Wind entgegen. Es trägt zur konstruktiven Beurteilung dieser ungewohnten Positionen nicht sonderlich viel bei, wenn sie an gewalttätigen Aktionen von Öko-Aktivisten (vgl. Groß 2001, 222ff.) oder an Parallelen zur

Naturschutzgesetzgebung der Nationalsozialisten (vgl. Ferry 1992) gemessen werden. Die Botschaft lautet: „Laßt die Finger von diesen Gedankengängen, denn sie sind gefährlich!“ Selbst wenn man sich auf die Ebene der Kritik anhand der Folgen radikaler, extremistischer Interpretationen von Gedankengebäuden begeben wollte, müssten wohl auch die modernen Ansätze mit den Schattenseiten der modernen Geschichte konfrontiert werden. So symmetrisch wird selten gedacht und selten argumentiert. Stattdessen lässt sich immer wieder beobachten, dass eigene Standpunkte von Kritik abgeschirmt und Herausforderer durch einfache Diffamierungsstrategien marginalisiert werden. Mit anderen Worten: Auch und gerade in der akademischen Debatte wird das Kastensystem der Moderne reproduziert: „Berühre die Unreinen nicht!“ Dass sich durch ihre Argumentationsformen auch Parias an der Reproduktion des Kastensystems beteiligen, ändert weder an seiner Struktur noch an seiner (mangelnden?) Legitimation etwas.

Die Reflexion der für die Moderne konstitutiven Praktiken weist nicht nur Reinigungs- und Vermittlungspraktiken aus, sondern führt auch zu einer Kritik der Herrschaftsform bzw. des Phallogozentrismus, die an irgendeiner Stelle der Assoziationskette ansetzen kann, um zum gesamten System vorzudringen. In kaum zu übertreffender Weise wird dies durch die Arbeiten von Donna J. Haraway (vgl. 1995) verkörpert. Wenn Sie sich selbst als natürlich-technische Existenz, eben als „*cyb*ernetic *org*anism“ versteht, definiert sie sich relational und jenseits der modernen Dualismen. “Chief among these troubling dualisms are self / other, mind / body, culture / nature, male / female, civilized / primitive, reality / appearance, whole / part, agent / resource, maker / made, active / passive, right / wrong, truth / illusion, total / partial, God / man. (...) High-tech culture challenges these dualisms in intriguing ways. It is not clear who makes and who is made in the relation between human and machine. It is not clear what is mind and what body in machines that resolve into coding practices. In so far as we know ourselves in both formal discourse (for example, biology) and in daily practice (for example, the homework economy) (...), we find ourselves to be cyborgs, hybrids, mosaics, chimeras” (1991, S. 177). Die Hybriden melden sich zurück – in uns.

Haraway denkt in Netzwerken, und es ist gerade diese Denkweise, die ihr die Potentiale für Kritik eröffnet, die es ihr auf eine spielerisch anmutende Weise erlaubt, die gängigen Beschreibungen aufs Schärfste infragezustellen. “Cyborg politics is the struggle for language and the struggle against perfect

communication, against the one code that translates all meaning perfectly, the central dogma of phallogocentrism" (1991, S. 176). In diesem einen Kode, der alle Bedeutungen perfekt übersetzt, können wir die beiden Dichotomien, die den Bedeutungsraum der Moderne aufspannen, wiedererkennen. Es sind die Achsen, entlang derer die legitimatorischen Ressourcen der Moderne gefördert und verbraucht werden. Es sind die als transzendental ausgegebenen Differenzierungen, die andere Differenzierungen undenkbar machen und damit andere Stimmen zum Schweigen verurteilen.

Haraway zeigt einen ausgeprägten Sinn für die Pragmatik der Sprache und die Politik der Diskurse. Daher bin ich versucht, sie als Verbündete für die Sache einer sprachpragmatischen Version der Handlungstheorie darzustellen. Doch nicht nur Haraway, sondern auch Latour und andere ANT / STS-Soziologen stehen der Handlungstheorie kritisch gegenüber: Latour, weil sie für ihn den anthropozentrischen Subjektbegriff impliziert, Haraway, weil sich das Handeln auf den machenden Mann beziehe, dem dann die passive oder erleidende Frau gegenüberstehe (vgl. Haraway 1995, S. 142f.). Haraways Kritik mag gegenüber der Geschichte der Geistes- und Sozialwissenschaften in einigen Aspekten berechtigt sein. Doch wird der Handlungsbegriff bei allen bedeutenden Theoretikern seit Max Weber jenseits der Herrschaftsverhältnisse zwischen den Geschlechtern konzipiert. Haraway missversteht den Handlungsbegriff zu „aktivistisch", sie begreift ihn zu wenig abstrakt. Denn im Sinne der Handlungstheorie handelt selbstverständlich auch Haraway's „leidende Frau"; d. h., ihre polemische Interpretation ist nicht gedeckt. Der Handlungsbegriff der soziologischen Handlungstheorie darf nicht mit Handlungsbegriffen von der Art, wie sie etwa Hannah Arendts „Vita activa" (1981) zugrunde liegen, verwechselt werden.

Latours Kritik ist ernster zu nehmen. Sie schließt am Vorwurf des „Voluntarismus" an, der gegen Webers Handlungstheorie erhoben wurde, und sie trifft die handlungstheoretische Tradition überall dort, wo sie der Machbarkeit das Wort redet und sich gegenüber Handlungsfolgen als blind erweist. Doch auch gegenüber Latour ist festzuhalten, dass weder der Handlungsbegriff noch der Ansatz, gesellschaftliche Verhältnisse als Tätigkeiten erkennender Wesen zu analysieren, einen überhöhten Subjektbegriff erzwingt. Vielmehr wird die Position des Subjektes durch den Fokus auf „Handlung" schon dezentriert, und es werden nichtmenschliche Aspekte miteinbezogen. Dennoch ist Latour und Haraway insofern Recht zu geben, als die Mehrzahl der Handlungstheoretiker das Soziale als rein menschliche Sphäre betrachtet

haben und nichtmenschliche Entitäten praktisch aus der Gesellschaft verbannten. Obwohl dies dem modernen Denken entspricht und die Handlungstheorie in der Moderne entwickelt wurde, lässt sich keineswegs eine derartige anthropozentrische Einengung aus ihren Grundbegriffen und Grundkonzepten ableiten. Mit der sprachpragmatischen Variante der Handlungstheorie wird schließlich auch der Anspruch eingelöst, den eigenen Grundbegriffen keinen transzendentalen Status einzuräumen. Auch aus Sicht einer Handlungstheorie muss es also nicht unbedingt „Handlungstheorie" sein: Man könnte auch (ebenso gut? besser?) anders ansetzen.

Haraways und Latours Kritiken können allerdings als Anregungen zur Weiterentwicklung der Handlungstheorie begriffen werden. Einerseits radikalisieren die STS-Wissenschaftler die Analyse der Sinnkonstitution, die Schütz in die Sozialwissenschaften getragen hatte. Das führt sie dazu, die Varianten und Derivate des cartesianischen Dualismus zu hinterfragen und gegenüber der handlungstheoretischen Tradition ein um den Bereich des nichtmenschlichen erweitertes Gesellschaftsverständnis zu propagieren. Auf der anderen Seite lehnen sie mit der Handlungstheorie jedoch die Begrifflichkeit der Intentionalität ab. Weil sie dafür kein funktionales Äquivalent anbieten, vergeben sie sich einen zentralen Ansatzpunkt, um die Handlungs- oder Aktionsfähigkeit verschiedenster Entitäten zu differenzieren. Man mag die Unterscheidung zwischen kausaldeterministischen und teleologischen Beziehungen zwischen Ereignissen als zu einfach und als cartesianisches Erbe betrachten, doch immerhin erlaubt sie es, die Tätigkeits- und Wirkungsmöglichkeiten von unbelebten und belebten Entitäten, von Tieren und Menschen ziemlich differenziert zu rekonstruieren. Indem aber dieser Gegensatz nicht weiterentwickelt, sondern pauschal abgelehnt wird, bleiben der ANT eigentlich nur noch funktionale Beziehungen übrig, wie dies mit Latours Studien zur gegenseitigen Substituierbarkeit von Menschen und unbelebten Gegenständen beispielhaft illustriert wird (vgl. Latour 1996a).

Weder Latour noch Haraway verfügen über eine Begrifflichkeit, anhand derer sie die Handlungsfähigkeit verschiedenster hybrider Akteure, „Aktanten" oder Kollektive thematisieren könnten. Wenn sie es dennoch tun, dann nur, weil sie sich auf die Alltagssprache stützen und mit ihr quasi-handlungstheoretische Konzeptionen durch den Dienstboteneingang wieder einführen. Rein formal betrachtet können sie jedoch ihre Kritikpotentiale gegenüber den Repressionspraktiken der Moderne (Imperialismus, Rassismus, Sexismus, Technokratie etc.) nur entfalten, wenn sie die „agency" von

Dingen, Maschinen und Lebewesen präzise thematisieren. Als Wissenschaftler sollten sie dazu eine relativ konsistente Grundbegrifflichkeit verwenden. Wo sie an Differenzierungsmöglichkeiten einbüßen, verlieren sie an Kritikfähigkeit. So scharf sie die legitimatorischen Ressourcen der Moderne auch rekonstruieren mögen, ohne ebenso scharfe sozialwissenschaftliche Begrifflichkeit werden sie schlichtweg indifferent gegenüber der Art und Weise, wie in Beziehungen Wirkung entfaltet wird und mit welchen Mitteln die Herrschaftsstrukturen der Moderne reproduziert werden. Mit anderen Worten: Sie büßen nicht nur die Grundlagen einer Zurechnung von Verantwortung ein, sondern sie laufen darüber hinaus Gefahr, gegenüber subtilen Formen von Zwang und Gewalt stumpf zu werden.

5.9 Die Sicht der Naturwissenschaften

Im Zusammenhang mit den Umweltethiken, mit dem deep ecology movement und mit der ecological economics sind wir auf Argumente gestoßen, welche die Mainstream-Konzeption von Gesellschaft unter Bezugnahme auf die Ökologie kritisieren. In der Tat, naturwissenschaftliche Ökologie und Evolutionstheorie vermitteln uns ein Verständnis der Koexistenz auf diesem Planeten, das sich nicht besonders gut mit dem modernen Gesellschaftsbegriff verträgt. Das Problem, bzw. der Ein- oder Widerspruch liegt allerdings nicht auf der Ebene des Gesellschaftsbegriffes, sondern – wenn ich das richtig sehe – ein Stockwerk tiefer. Die Naturwissenschaften vermitteln uns ein anderes Verständnis von Entitäten überhaupt, und aufgrund dieser Sichtweise lassen sich Argumente für eine Revision des Gesellschaftsbegriffes gewinnen.

Aus Sicht der naturwissenschaftlichen Ökologie sind alle Lebewesen durch ihren Stoffwechsel nicht nur untereinander, sondern auch mit der unbelebten Umwelt ihres Körpers verbunden. Ein Organismus ist nicht nur eine intern funktional differenzierte Durchgangsstation von Stoffflüssen, sondern er beansprucht auch einen bestimmten Teil der Welt für sich als Lebensraum. Dieser Lebensraum wird durch den Organismus verändert und stellt nun anderen Organismen zum Teil vorteilhaftere, zum Teil nachteiligere Lebensbedingungen zur Verfügung. Dieses Spiel von gleichzeitig partieller Konkurrenz und Symbiose gilt nicht nur zwischen den Arten, sondern auch zwischen den Individuen derselben Art sowie sogar zwischen der Vergangenheit und der Zukunft desselben Individuums und anderer Individuen. Jeder Pro-

zess schafft dauernd Bedingungen, die für das Weiterführen des Prozesses relevant werden.

Die Ökologie begreift somit die Existenz aller Entitäten – und nicht nur der Menschen oder anderer Lebewesen! – als ein Netzwerk von Prozessen und Aktivitäten, die sich gegenseitig Bedingungen setzen. Alles was materiell existiert, existiert innerhalb dieses einen Netzwerkes. Somit kann die Ökologie als Perspektive verstanden werden, welche die Existenzbedingungen von unterschiedlichen Entitäten unter der Voraussetzung ihrer Koexistenz untersucht. Die Analyse der Bedingungen der Möglichkeit von Lebensprozessen führt zur Charakterisierung von ökologischen Beziehungen.

Wenn aus ökologischer Sicht Organismen und andere Entitäten nur als Durchgangsstationen und temporäre Organisationen von Stoffflüssen erscheinen, dann lassen sich Entitäten nicht mehr endgültig materiell abgrenzen. Was ein Organismus ist, was ein biochemischer Prozess, das ist dann nur noch eine Frage der aktuell gewählten Sichtweise bzw. der Konvention. An dieser Stelle trifft sich die Naturwissenschaft mit der Sprachpragmatik. Der ökologischen Doppel- oder Mehrfachnatur von Entitäten wird beispielsweise in der Theorie autopoietischer Systeme dadurch Rechnung getragen, dass sie als operativ geschlossen und gleichzeitig als materiell offen betrachtet werden. Organismen und Bewusstseine organisieren sich zwar selbst, doch sind sie mit ihrer Umwelt durch Stoffwechsel, Äußerungen und Beobachtung existentiell verbunden.

Alles was existiert, ist aus dem einen, zusammenhängenden Zusammenspiel anorganischer und organischer Prozesse hervorgegangen und verdankt ihm seine Eigenschaften. Was heute existiert, stellt die Bedingungen der Möglichkeit der Existenzen von morgen dar. Das ist der Grundgedanke der Evolutionstheorie. Die Identitäten von belebten und unbelebten Objekten bilden sich durch ihre Beziehungen zu ihrer Umwelt heraus. Im Zusammenhang mit Organismen ist uns dieses Verständnis vertraut. Wir Menschen fassen uns selbst wie alle gegenwärtig vorkommenden Lebewesen als vorläufig letztes Glied einer evolutionären Ahnenreihe auf. Die Genealogien konvergieren an einem fernen Punkt (ist es wirklich ein Punkt?) in der Vergangenheit, und sie haben sich seither unter dem Einfluss anorganischer Faktoren und unter der Bedingung der konkurrierenden und symbiotischen Koexistenz voneinander ausdifferenziert. Was wir sind, wären wir nicht ohne die anderen Lebewesen, ohne die anderen Entitäten.

Bis zu einem gewissen Grad und in jeweils bestimmter Hinsicht gilt dies auch umgekehrt. Nur ist uns im Zusammenhang mit unbelebten Entitäten die evolutionäre Perspektive nicht so vertraut. Doch auch von Gestirnen, Steinen, Meeren, Wüsten, Atmosphären, Erosionsprozessen, fossilen Energieträgern, Wetterereignissen etc. hat die Wissenschaft spannende Entstehungsgeschichten zu erzählen. Sie berichten von Bedingungen, die Möglichkeiten eröffnen und von Faktoren, die Möglichkeiten in Ereignisse verwandeln. Es werden komplizierte Netzwerke von Beziehungen bemüht, um die „Sozialisation" von Entitäten zu beschreiben. So wie die Lebewesen nicht ohne Wasser zu denken sind, ist das Klima nicht ohne Lebewesen zu denken. Wenn die weltweiten Regenwälder ein ernstzunehmender Klimafaktor sind, dann sind aber auch Bakterien, Pilze, Pflanzen, Tiere (und ihr größter Feind) als Faktoren für Erosionsprozesse zu berücksichtigen. Sie haben somit das Potential, in die Geschichte der Erdoberfläche einzugehen, sofern wir sie mit der entsprechenden Aufmerksamkeit schreiben wollen. Entscheidend für unseren Argumentationszusammenhang ist, dass auch die evolutionäre Perspektive eine kategoriale Trennung von Entitäten unterlaufen kann. Weder das Leben noch der Mensch sind Kategorien, die ein für allemal vorgegeben sind.

Im Rahmen einer ökologisch-evolutionären Sichtweise erscheint daher jede Individualität als ein Ort in einem Beziehungsgeflecht. Entitäten konstituieren sich gegenseitig. Entitäten sind temporäre Ordnungen, Schnittpunkte verschiedenster Prozesse und Entwicklungslinien. Die Konstellationen vermitteln jeweils Individualität, aber nichts kann letztlich als vollkommen unabhängig von einem Kontext begriffen werden. Die vom Anthropozentrismus beanspruchte kategoriale Sonderstellung des Menschen in der Welt wird im Rahmen einer evolutionären Perspektive als spezifische Eigenart der Beziehung des Menschen zu seiner Mit- oder Umwelt reformuliert. Und was die Sozialwissenschaften als „Gesellschaft" angesprochen haben, nämlich das Zusammenleben der Menschen, kann daher auch nicht absolut von seinem materiell-ökologischen Kontext getrennt werden. Jeder derartige Versuch macht sich strukturell blind für verschiedenste Fäden von Beziehungsnetzen, seien sie kausaldeterministischer oder intentionaler Art. Der Mensch und die Gesellschaft erscheinen folglich aus dieser Perspektive als Teile bzw. als bestimmte Aspekte der Koexistenz im Allgemeinen. Ökologische und evolutionäre Perspektive repräsentieren gemeinsam die wesentlichsten Züge eines relationalen Weltbildes: Die Welt besteht nicht nur aus Dingen,

sondern Dinge bestehen und unterscheiden sich in der Welt nur, indem sie zugleich Verbindungen untereinander aufweisen.

5.10 Fazit: Für eine relationale Sicht der Koexistenz

Bauern wissen, was Pflanzen und Tiere für ihr Leben, für ihre Familien, für ihre Integration in die „Gesellschaft" bedeuten. Sie sind das Zentrum, um das herum alles zu organisieren ist. „Bauer" ist kein Beruf, sondern eine Lebensform. Aus der Sicht der Bauern ist klar, dass Menschen mit anderen Lebewesen zusammenleben und dass dies für menschliche Interaktionen von Belang ist. Der Hof mit allem Drum und Dran kann ebenso wenig aus den sozialen Strukturen verbannt werden wie die Fabrik, die Burg, die Stadtmauern oder das Labor. Diese Sichtweise steht im Widerspruch zum sozialwissenschaftlichen Mainstream. Dieser hat sich sozusagen an Intersubjektivität und Kommunikation festgebissen: Körperlich-materielle Umstände werden nicht als Konstituenten sozialer Strukturen akzeptiert. Die Gesellschaft ist eine sprachlich reproduzierte geistige Ordnung. Das Soziale ist vom Materiellen kategorial zu unterscheiden usw.

Die in diesem Kapitel referierten Ansätze und Perspektiven führen Argumente an, welche die Alltagssoziologie des Bauern und der Arbeiterin gegenüber der akademischen Soziologie ein Stück weit rehabilitieren. Titel wie „Sociology Beyond Societies" (Urry 2000) oder „What is the Social?" (Albertsen und Diken 2001) zeigen an, dass zumindest die Soziologen in Lancaster, wo sich auch ein „Kompetenzzentrum" für Actor Network Theory etabliert hat, das Problem des Gesellschaftsbegriffes aufgegriffen haben. Auch wenn teilweise noch weitere Perspektiven in die Debatte miteinbezogen werden, lesen sich diese Arbeiten im Wesentlichen als Varianten zum Thema „Krise des modernen Gesellschaftsbegriffes", wie es hier entwickelt wurde. Wie lassen sich nun die referierten Beiträge zusammenfassen?

Ein erster und fast durchgängiger Kritikpunkt betrifft das moderne Verhältnis von Kultur und Natur sowie weitere, damit assoziierte Unterscheidungen, wie Gesellschaft und Umwelt, Zivilisation und Wildnis, Geist und Körper, Mann und Frau, Moderne und Vormoderne etc. Anstoß erregt nicht die Unterscheidung an sich, sondern ihr Status erstens als Dichotomie, zweitens als transzendentale Kategorien und drittens als auf- und abwertende Differenz. Die Unterscheidung von Kultur und Natur sei nicht einfach in der Realität unveränderlich vorgegeben, sondern sei selbst ein Produkt von Erkennt-

nisaktivitäten, insbesondere von Aktivitäten, die sich selbst nicht einer der beiden Seiten von Kultur und Natur zuordnen lassen, weil die unterschiedlichsten Entitäten involviert sind. Natur und Kultur sind als Vorstellungen zu betrachten, die durch verschiedene Tätigkeiten produziert und verändert werden. Diese Vorstellungen selbst und die mit ihnen verbundenen Bewertungen müssen Gegenstand von Reflexion, Kritik und Begründung sein.

Entgegen ihrem eigenen Anspruch hält hingegen die Moderne mit der Dichotomie von Kultur und Natur offenbar an „gottgegebenen" Sachverhalten fest. Die Assoziationskette zu „Natur" und „Kultur" regelt in der Moderne, wer als Mitglied der Gesellschaft überhaupt und der modernen Gesellschaft im speziellen zu betrachten ist, wer dies nicht ist, und in welcher prinzipiellen Beziehung die Mitglieder untereinander stehen. Da diese Ordnung auf transzendentalen Differenzen errichtet wird, wird den Mitgliedern und Nichtmitgliedern weder Mobilität noch Einspruchsmöglichkeit zugestanden. Es handelt sich strukturell betrachtet um ein veritables Kastensystem.

Zweitens, nachdem Gesellschaft als soziales Konstrukt erkannt worden ist, sieht sich das moderne Gesellschaftsverständnis der Kritik ausgesetzt, die Gesellschaft zu eng zu fassen: Gesellschaft könne sinnvollerweise nicht auf eine Sphäre rein menschlicher Interaktionen eingeschränkt werden. Das Soziale sei mehr als nur das Soziale; die Gesellschaft werde durch nichtmenschliche Vermittler zusammengehalten; wir Menschen lebten immer in einer soziotechnischen Ordnung; nichtmenschliche Kreaturen sollen analog zu Menschen als Eigenwerte anerkannt und moralisch berücksichtigt werden; und die Natur als Ganzes soll in Anlehnung an den „Gesellschaftsvertrag" und als Ergänzung zu ihm, zusammen mit dem Menschen in einen impliziten Vertrag eingebunden werden. Gesellschaftliche Beziehungen, Reziprozität, Identifikation sollen über zwischenmenschliche Beziehungen hinausreichen. Dies führe aber auch dazu, dass sich der Mensch selbst und seine Existenz anders versteht: Er betrachtet sich nicht mehr als den Zusammenhängen der Natur enthobenes Wesen, als Ausnahmeerscheinung auf diesem Planeten, als Herrscher über die Natur von Gottes Gnaden. Vielmehr wird er Ökologe, Physiker, Naturverbundener. Er erkennt sich selbst wieder als Punkt in einem Feld von Beziehungen, als Kind der Wildnis, usw.

Diesem neuen, erweiterten, aber auch qualitativ veränderten Selbstverständnis liegt drittens ein alternativer Zugang zu den Entitäten überhaupt zugrunde. Modernes Denken beruht weitgehend auf Differenzen, auf abgrenz-

baren Gegenständen, auf „entweder-oder“. Die Welt ist aus Bausteinen zusammengesetzt. Von den Kritikern des modernen Denkens wird nicht der Sinn von Differenzen oder die Rede von abgegrenzten Gegenständen bezweifelt, sondern der Anspruch dieser Perspektive, hinreichend und allgemein gültig zu sein. Sie setzen dem einseitigen Differenzdenken ein Denken in Beziehungen entgegen. Die betrachtete Entität wird damit mindestens in einen Kontext gestellt, der weitere Entitäten und deren Beziehungen untereinander umfasst. Man könnte dies als „schwache“ Form relationalen Denkens bezeichnen. Dinge werden als Elemente eines systemhaften Zusammenhanges begriffen wie beispielsweise in der Kybernetik. Davon ist die „starke“ Form relationalen Denkens zu unterscheiden. Sie geht davon aus, dass sich Identitäten letztlich immer in einem Kontext bilden. Erst die Einbettung in Beziehungen erlaubt es, die Identität einer Entität zu bestimmen.

Im Prinzip ist die starke Form relationalen Denkens der Moderne keineswegs fremd, nur führt sie ein unreflektiertes Dasein am Rande. Die klassischen Konzeptionen der persönlichen Entwicklung und der Sozialisation gehen beispielsweise davon aus, dass sich menschliche Identitäten (das Selbst, die Person, der Charakter usw.) durch Prozesse der Auseinandersetzung mit einer menschlichen und nichtmenschlichen Umwelt ergeben. Bedeutungen werden in Interaktionen konstituiert. Derselbe Gedanke ist auch in der modernen Physik anzutreffen. Das bekannte Beispiel der Heisenbergschen Unschärferelation steht für die Einsicht, dass die Möglichkeiten des Beobachters, Dinge sinnlich (bzw. messend) zu unterscheiden, auf der Voraussetzung seiner materiellen Verbundenheit und damit seines Einflusses auf die zu beobachtenden Dinge beruhen.

In der starken Form relationalen Denkens wird die Konzeption der gegenseitigen Beeinflussung, Abhängigkeit und Bestimmung verallgemeinert. Dies steht also nicht notwendigerweise im Widerspruch zum Anspruch, Dinge voneinander unterscheiden zu können. Es löst sich nicht alles in einem endlosen, weil mehrfach zirkulären Netzwerk auf. Sondern umgekehrt: Die netzwerkartigen Verbindungen werden als Grundlage der Bestimmung von Identitäten betrachtet. Die Vielfalt, die sich an einer Stelle einfindet, bildet die Identität. Dinge sind nicht einfach in ihrer Einheit gegeben, sondern werden durch beobachtende Instanzen als etwas Zusammengehörendes, als Ganzheiten konstituiert. Die Grenzen von Dingen, seien es lebende oder tote Entitäten, sind flexibel und an Kontexte gebunden. Sie sind nicht durch die Dinge an sich vorgegeben, sondern das Produkt von Erfahrungen und Sprachspie-

len. Sie sind daher auch verhandelbar, kritisierbar, begründbar. An die Stelle der transzendentalen (oder zumindest unhinterfragten) Kategorien tritt im starken relationalen Denken die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit. Ironischerweise tritt gerade dieses Fragen unter der Bezeichnung „Transzendentalphilosophie“ auf. Nur der historische Kontext, nämlich die Suche nach letzten Kategorien und unbezweifelbaren Gründen macht den Namen verständlich, denn diese Suche musste den Weg der konstitutiven Voraussetzungen zurückverfolgen. Darin, dass der Weg am Ende den Zweck der Suche als obsolet erweist, lässt sich einmal mehr ein Überwinden der Moderne durch ihre eigenen Mittel erkennen.

Wie im Falle der Wende zur Sprache innerhalb der Philosophie, kann dieser Versuch der Überwindung der Moderne von innen heraus als Uminterpretation, als grundsätzlicher Koordinatenwechsel des Denkens aufgefasst werden. Das Alte wird nicht einfach durch ein Neues ersetzt. Vielmehr ändern sich die Zusammenhänge. Die Dinge erhalten eine andere Bedeutung und sie stehen in anderen Beziehungen zueinander. Vielfach lässt sich daher nicht sagen, ein Gedanke, eine Konzeption werde übernommen oder abgelehnt, sondern es werden Aspekte innerhalb eines neuen Interpretationsrahmens fortgeführt. So wird beispielsweise die Unterscheidung von Natur und Kultur nicht verworfen, sondern ihr Status als transzendentale Dichotomie wird aufgehoben und durch den einer kontextualisierten Relation ersetzt. Aber Vorsicht: Das Wort „Unterscheidung“ heißt in diesem neuen Zusammenhang eben auch schon etwas anderes ...

Zu Recht wird man einwenden, die bisher angesprochenen Bestimmungen wechselseitiger Beziehungen, diese angedeutete Gleichzeitigkeit von Differenz und Verbindung sei doch etwas vage geblieben und könne nicht recht befriedigen. Deshalb möchte ich im folgenden Kapitel versuchen, diese Skepsis mit einer operablen, sprachpragmatischen Konzeption relationalen Denkens aufzufangen. Und dies soll die Grundlage bilden, um anschließend eine relationale Sicht der Koexistenz unterschiedlichster Entitäten zu skizzieren, die auch den Begriffen von Gesellschaft und Natur eine neue, konsistente Bedeutung verleiht.

Umweltprobleme, die Frauenbewegung und die Biotechnologien dürfen als Auslöser der Krise des modernen Gesellschaftsbegriffes gelten. Der eigentliche Grund der Anfälligkeit dieses Begriffes liegt aber in seiner Unzeitgemäßheit: Er ist strukturell betrachtet noch dem mentalistischen Paradigma der Philosophie zuzurechnen – wahrscheinlich eine Folge der nur schwachen

und eher oberflächlichen Durchdringung der Sozialwissenschaften durch die Sprachphilosophie. Zur Bestimmung von „Gesellschaft“ werden Differenzierungen verwendet, die als transzendentale Apriori gehandhabt werden. Gesellschaft wird sozusagen in fixen Kategorien gedacht. „Mentalistisch“ ist daran, dass die Sprache, mit der über Gesellschaft gesprochen wird, nicht als wandelbares Instrument zur Konstruktion von Bedeutung mit begrenzter Reichweite, und schon gar nicht im selben Atemzug als Instrument der Reproduktion derselben Gesellschaft betrachtet wird, sondern nur als Instrument der Repräsentation objektiv vorgegebener Sachverhalte. Möglicherweise ist es übertrieben, zu sagen, dieser Modus des Sprechens sei es, der dazu geführt habe, das Gesellschaftliche parallel zur Descartschen Unterscheidung von res extensa und res cogitans als Bereich des Geistigen und des Sinns einer an sich sinnlosen bzw. bedeutungslosen Natur gegenüberzustellen. Mit Sicherheit hält uns jedoch das Verständnis von Sprache seit der Wende zur Sprachphilosophie dazu an, nicht nur die Adäquanz von Begriffen, sondern auch ihre Verwendungsweise, ihr Auftreten in Kontexten und Interaktionen, zu hinterfragen. In diesem Sinn kann schließlich auch der Versuch, eine relationale Konzeption von Gesellschaft zu erarbeiten als ein Aspekt der Wende zur Sprachphilosophie innerhalb der Sozialwissenschaften verstanden werden.

* * * * *

Kapitel fünf hat uns die sozialwissenschaftlichen Probleme des modernen, auf transzendentalen Dichotomien aufbauenden Denkens deutlich vor Augen geführt. In den oben diskutierten Ansätzen wurde auf recht vielfältige Weise „relational“ argumentiert, manchmal metaphorisch, manchmal erkenntnistheoretisch, manchmal überzeugender und manchmal weniger überzeugend. Kapitel sechs wird nun den Versuch unternehmen, eine Konzeption relationalen Denkens zu entwickeln, die einerseits einigen Verkürzungen und Einseitigkeiten der eben referierten Ansätze entgeht und die andererseits mit der sprachpragmatischen Handlungstheorie kompatibel ist. Der Entscheidende Schritt dabei ist, das Denken in Differenzen und dasjenige in Kontextualitäten als zwei Seiten einer Medaille, die je nach Handlungszusammenhang und Handlungsrelevanzen artikuliert werden, zu begreifen. Offensichtlich erlaubt uns die Sprache unterschiedliche und sich teilweise gegenseitig ausschließende Strategien. Ein sprachphilosophischer Zugang wird sich davor hüten,

eine den anderen systematisch vorzuziehen oder sogar bestimmte auszuschließen. Dies ist einfach gesagt, doch die Konsequenzen sind schwer einzuschätzen: Mit Sicherheit bedeutet es eine Abkehr von vielen Denkgewohnheiten auf denen unsere moderne, westliche Kultur beruht. Einige wenige Beispiele dafür werden im folgenden Kapitel angesprochen. Kapitel sieben wird sich dann mit den wichtigsten sozialwissenschaftlichen Konsequenzen und Kapitel acht mit Konsequenzen für die Gestaltung des Lebensraumes befassen.

6 Relationales Denken

„Während das 19. Jahrhundert vom entweder-oder regiert wurde, sollte das 20. Jahrhundert der Arbeit am und gelten."

(Wassily Kandinsky 1927, in Beck 1993, S. 9)

6.1 Die Grundstruktur relationalen Denkens

Im Gedanken, dass die Vielfalt von Beziehungen die Einzigartigkeit einer Identität bestimmt, haben wir implizit schon die Grundstruktur und damit auch gleich das Grundproblem des relationalen Denkens kennen gelernt. Die im letzten Kapitel diskutierten Autoren und Autorinnen empfehlen im Wesentlichen, die Natur nicht länger den Interaktionen der Menschen gegenüberzustellen, sondern die Menschen und die Natur als Teil eines Interaktionszusammenhanges zu sehen. Aus der Dichotomie von Natur und Kultur wird eine Dualität, also eine Unterscheidung innerhalb eines gemeinsamen Ganzen.

In diesem Sinn lässt sich die Grundstruktur des relationalen Denkens charakterisieren als Gleichzeitigkeit von Verbindung und Abgrenzung. Für den Bereich der Verbindungen braucht Naess beispielsweise die Metapher des Feldes im mathematischen oder physikalischen Sinn. Die Wissenschaftssoziologen sprechen von Netzwerken. Beide Metaphern drücken auf ihre Weise eine Form von Endlosigkeit aus: Mathematische Felder haben keine scharfen Ränder, sondern laufen aus. Selbst wenn Netzwerke nur wenige Knoten aufweisen sollten, so führen doch von jedem Knoten immer mehrere Verbindungen weiter (darüber hinaus wurden die Netzwerke der ANT als nicht-endliche verstanden). Felder und Netzwerke bestehen zudem aus Positionen oder Knoten, die sich gegenseitig bestimmen. Somit besteht das Grundproblem relationalen Denkens darin, sich widersprechende Zugänge zum Seienden zugleich zu handhaben. Wie können wir einerseits eindeutige Bestimmungen verlangen, wenn wir andererseits behaupten, alles sei mit allem verbunden und bestimme sich wechselseitig?

Dieses Grundproblem lässt sich zunächst als Gegensatz zwischen internen und externen Relationen präzisieren (vgl. Abb. 9). In einer externen Relation stehen sich ein A und ein B unabhängig voneinander gegenüber. A und B erscheinen als in sich geschlossene Identitäten. Was sie sind, sind sie für sich und unabhängig vom anderen. Die Beziehung besteht nur aus Differenz. Wenn Dinge benannt werden, wenn ihnen Attribute zugesprochen werden, dann wird meistens mit externen Relationen operiert. In einer internen Relation sind A und B jedoch gegenseitig voneinander abhängig. Ihre Identitäten lassen sich nur gemeinsam, nur in ihrer Beziehung zueinander fassen. Interne Relationen sind von Verwandtschaftsbezeichnungen (Eltern, Kinder, Geschwister etc.) aber auch aus allen vergleichenden Attributen (größer, wärmer, langsamer etc.) vertraut.

Wenn zwei Variablen wechselseitig voneinander abhängig sind, stellt sich offensichtlich die Frage, wie sie bestimmt werden können. Dieses Problems werden wir uns meistens schnell bewusst. Selten nehmen wir jedoch wahr, dass sich ein komplementäres Problem auch für die externe Relation stellt: Woher kommt denn jeweils die Differenz?

Externe Relation:	Interne Relation:
A | B	A <–> B

Abb. 9: Grundstruktur externer und interner Relationen.

Um das epistemologische Verhältnis von Trennung und Verbindung bzw. von externen und internen Relationen zu klären, möchte ich auf die Theorie autopoietischer Systeme zurückgreifen. Autopoietische Systeme konstituieren sich selbst. Das heißt, sie existieren nur insofern und solange, als sie in der Lage sind, sich von ihrer Umwelt zu unterscheiden. In der selben Weise existieren für das autopoietische System auch nur Gegenstände in seiner Umwelt, wenn es sie voneinander unterscheiden kann. Unterscheiden kann das System jedoch nur, indem es beobachtet. Und um beobachten zu können, muss es hinreichende Verbindungen mit seiner Umwelt aufrechterhalten können. Die Verbindung, die durch Beobachtung hergestellt wird, ist die Bedingung der Möglichkeit einen Unterschied festzustellen (vgl. Luhmann 1997, S. 61f.). Verbindungen sind konstitutive Voraussetzungen für Differenzen, weil die Art der Verbindung zugleich die Möglichkeiten der Differenzierungen festlegt. Im Dunkeln können wir weder Formen noch Farben

sehen; im Vakuum können wir nicht hören; ist uns eine Semantik nicht vertraut, bleibt uns der Sinn der Rede verborgen, usw.

Verbindungen weisen selbst noch keine Differenzen auf, sondern tragen diese erst als Möglichkeit in sich. In der Verbindung bestehen A und B erst als Möglichkeit, sie sind noch nicht bestimmt. Also stehen sie in einer internen Relation zueinander: Sie machen die Verbindung aus. Ihre Identität ist wechselseitig aneinander gebunden, aber noch nicht definiert. Wenn wir Unterscheidungen oder Differenzen als externe Relationen auffassen, dann sind die internen Relationen ihre konstitutiven Voraussetzungen – zumindest wenn wir der Systemtheorie folgen wollen. Beobachtung ist dann aber ein Verhältnis von externen zu internen Relationen (vgl. Abb. 10).

$$\text{Beobachtung} = \frac{\text{A} \mid \text{B}}{\text{A} <\!\!-\!\!> \text{B}}$$

Abb. 10: Beobachtung setzt externe und interne Relationen zueinander ins Verhältnis.

Weshalb schreibe ich dieses Verhältnis als Bruch? Weil sich hinter dieser grafischen Form weitere Bedeutungen des Verhältnisses von externen und internen Relationen verbergen. Externe Relationen im Zähler und interne Relationen im Nenner aufzuführen, verdichtet die Interpretation um einen wesentlichen Schritt. Das Zählen lässt sich nämlich als eine Produktion von Differenzen betrachten. Äpfel und Birnen dürfen nur gemeinsam gezählt werden, wenn es uns nicht auf den Unterschied von Äpfeln und Birnen, sondern auf „Stücke“ oder „Früchte“ ankommt. Zählvorgänge lassen sich nur erfolgreich ausführen, wenn sie von einem bestimmten und während des Zählens unveränderten Nennwert der „Objekte“ ausgehen können. Das Problem mit den Äpfeln und Birnen zeigt, dass die Nennwerte nicht unbedingt vorgegeben sind, sondern von beobachtenden Instanzen einzubringen sind.

Nur wem im Prinzip der Unterschied von Äpfeln und Birnen vertraut ist, wer sie sich als mögliche Differenz vorstellen kann, der wird einen Begriff ihrer Identität haben. Und erst unter dieser Voraussetzung lassen sich Äpfel und Birnen auch wirklich beobachten und sortieren. Das Sortieren lässt sich als Messvorgang begreifen: Es liefert Messwerte auf einer Nominalskala. Aber erst wenn auch ein Maß zur Unterscheidung verschieden großer Mengen verfügbar wird, lassen sich schließlich die Äpfel und Birnen auch zählen. Äpfel

und Birnen fungieren dann als unterschiedliche Nennwerte. Sie erlauben Messungen auf Intervallskalen. Weil üblicherweise von Messdimensionen gesprochen wird, lässt sich das Beobachten auch als Verhältnis von Differenz zu Dimension verstehen. Dimensionen sind folglich die konstitutiven Voraussetzungen für Differenzen (vgl. Abb. 11).

$$\text{Beobachtung} = \frac{\text{Differenz}}{\text{Dimension}}$$

Abb. 11: Dimensionen sind Bedingungen der Möglichkeit von Differenzen.

Aber wie lassen sich Dimensionen bestimmen? Führt der Blick auf interne Relationen nicht in einen infiniten Regress? Eine Dimension lässt sich selbst auch wiederum nur auf der Grundlage einer weiteren Differenz benennen bzw. von anderen Dimensionen unterscheiden. Das heißt aber zugleich, dass zur Aktualisierung dieser Differenz eine weitere Dimension benötigt wird. Rein formal betrachtet eröffnet sich damit tatsächlich die Möglichkeit eines infiniten Regresses. Daran zeigt sich, dass sich Identitäten letztlich nicht vollständig bestimmen lassen. Es gäbe immer noch etwas weiteres über eine Entität zu sagen. Wenn wir Identitäten auch als semantische Einheiten, als Einheiten der Bedeutung auffassen wollen, dann führt uns diese Überlegung ein weiteres Mal zur relationalen Struktur von Sinn. In analoger Weise bezeichnet Luhmann „Sinn“ als einen endlosen und daher unbestimmbaren Verweisungszusammenhang (vgl. Luhmann 1997, S. 49f.).

Das Problem entschärft sich jedoch dadurch, dass jede Thematisierung einer Leistung bedarf. Beobachtungen fallen nicht einfach als Geschenke vom Himmel, sondern sind von erkennenden Instanzen als Arbeitsleistung zu erbringen. Und diese Leistung wird nach Kriterien der Relevanz organisiert. Eher früher als später wird auf der Suche nach konstitutiven Voraussetzungen ein Punkt erreicht, der weiteres Fragen und Suchen als unzweckmäßig, als sinnlose Spielerei erscheinen lässt. Die Verhältnisse sind bezüglich des Erkenntnisinteresses hinreichend bestimmt. Damit ist nur etwas gesagt, das wir eigentlich schon in anderer Formulierung kennen: Identitäten sind kontextgebunden; Bedeutungen sind eine kulturelle Größe. Identitäten sind nicht nur historisch und kulturell relativ, sondern immer auch Ausdruck eines spezifischen Handlungszusammenhanges, in dem sie artikuliert werden.

6.2 Relationale Identitäten

Aus systemtheoretischer Perspektive werden Identitäten durch Beobachtung, also durch die Aktualisierung eines Verhältnisses von Differenz zu Dimension, konstituiert. Das System grenzt sich durch Beobachtung von seiner Umwelt ab, und es grenzt in seiner Umwelt Entitäten voneinander ab. Beobachtung konstituiert damit gleichermaßen Eigen- und Fremdidentität. Maschinen beobachten „mechanisch“, Organismen mit Sinnesorganen, psychische Systeme in der Form von Erfahrungen und soziale Systeme in der Form von Kommunikation. Meistens wird der Identitätsbegriff nur für den Bereich der sozialen Systeme verwendete. Und innerhalb dieses Bereiches lassen sich folglich Identitäten als sprachliche Größen, als Selbst- und Fremdbeschreibungen betrachten.

Um das Konzept der relationalen Identität zu illustrieren, greife ich gerne auf den Inbegriff des Stabilen und Unveränderlichen zurück: Auf den Stein. Er wird als Sinnbild für Ruhe und Festigkeit, für tragendes Fundament (Petrus), für eine unveränderliche und in sich geschlossene Identität verwendet. Aus naturwissenschaftlicher Perspektive erscheinen Steine jedoch als höchst veränderliche Entitäten. Sie befinden sich geradezu im Fluss. Geologen betrachten Steine als vergängliche Stadien eines Prozesses von Eruption, Erosion, Sedimentation und Metamorphose. Was ein konkreter Stein ist, lässt sich durch eine Genealogie beschreiben, in der zwar primär natürliche Prozesse vorkommen, die aber auch menschliche Erkenntnis- und Verwendungszusammenhänge umfassen kann. Steine können abgebaut oder in Labors hergestellt worden sein, sie können in Bauwerken oder technischen Prozessen verwendet worden sein, usw. An der Stelle der Gegenwart dieser Genealogie stehen immer wir Beobachter mit unserer Kommunikation über den Stein, und der Stein steht in der Gegenwart der Genealogie unserer Erfahrungen und unserer Kommunikation.

Es ist nun der fiktive Stein, über den wir sprechen und wir sind fortan diejenigen, die sich über die Identität dieses Steines Gedanken gemacht haben. Unsere Identitäten bestimmen sich in dieser Hinsicht nun gegenseitig. Dies ist nur möglich, weil wir Beobachter in der Lage sind, einen Teil des Netzwerkes, das uns existentiell verbindet, zu artikulieren. Es besteht überhaupt keine Notwendigkeit diesen oder jenen Aspekt existentieller Verbindungen zu artikulieren; es sind nur Möglichkeiten, die Beobachter nutzen können. Indem sie sie nutzen, setzen sie aber schon die Netzwerke fort und verändern laufend zukünftige Möglichkeiten. Die Möglichkeiten, Beziehungen zu arti-

kulieren, lassen sich nicht quantitativ eingrenzen, sie sind unendlich in ihrer Zahl. Dennoch sind sie begrenzt, nämlich vom Horizont des Denk- und Vorstellbaren, manchmal vielleicht auch durch die Grenzen des Ausdrückbaren und des Kommunizierbaren.

Steine lassen sich ebenso als in sich geschlossene, wie als vielfältig vernetzte Identitäten betrachten. Im Handlungszusammenhang des Straßenbaus werden sie vielleicht nur als Stücke bestimmter Größe, Form, Festigkeit und Masse mit einem Preis und verschiedenen typischen Verwendungszwecken vermittelt. In der Geologie kann derselbe Stein als typischer Vertreter für eine Klasse physikalisch-chemischer Prozesse und als Zeuge eines Abschnitts der Erdgeschichte betrachtet werden. Vor Gericht schließlich mögen alle diese Aspekte, alle diese möglichen Identitäten zunächst irrelevant erscheinen, denn es zählt nur, ob dieses Objekt auch wirklich jenes ist, das der Zeuge am Tatort erkannt haben will. Aber vielleicht spielt es für die Rekonstruktion des Tatherganges eine Rolle, ob dieser Stein durch Sedimentationsprozesse natürlicherweise an diesen Ort gelangen konnte, oder ob er nur mit einer Lieferung des Bauamtes, die nachweislich zu einem bestimmten Termin erfolgte, kommen konnte. Es steht uns also im Prinzip frei, den Stein als rein-natürliches oder als äußerst hybrides, als permanentes oder als flüchtiges, als isoliertes oder als vernetztes Wesen zu artikulieren.

Was jeweils über oder unter dem Strich thematisiert wird, ist somit im Wesentlichen eine Frage der Relevanz bzw. des Handlungskontextes. Wenn wir wollen, können wir uns auf den Zähler beschränken und die Dinge so betrachten, als würden sie für sich selbst bestehen. In vielen Fällen wird es jedoch sinnvoll sein, den ganzen Bruch und die Dinge in ihrem Beziehungsgefüge zu berücksichtigen. Das Erkenntnisinteresse entscheidet, ob im Modus der externen oder der internen Relation beobachtet wird. Da jedoch Differenzen nur innerhalb von Dimensionen artikulierbar sind und umgekehrt Dimensionen nur als solche handhabbar sind, wenn sie sich von anderen unterscheiden lassen, besteht letztlich keine Möglichkeit, sich endgültig über oder unter den Strich zurückzuziehen. Immer besteht die Gefahr, dass ein Gedanke oder eine Frage dazu zwingt, die andere, ausgeschlossene Ebene zu artikulieren. Wir können daher festhalten, dass uns weder externe noch interne Relationen alleine eine „vollwertige“ Sicht der Dinge anbieten können. Sie bedingen einander. Und genau deshalb kann nur der gesamte Bruch, also die Gleichzeitigkeit externer und interner Relationen, das

Zusammenspiel von Differenz und Dimension, von Trennung und Verbindung, als relationales Denken gelten!

6.3 Zwei Bedeutungen von „relational“

Daran anschließend lassen sich nun auch zwei Bedeutungen von „relational“ präzisieren. Im kybernetischen Sinn bezieht sich relational auf Beziehungen zwischen unveränderlichen Entitäten. Die Identität der Entitäten wird als gegeben und daher auch als unabhängig von den Beziehungen der Entitäten untereinander sowie der Beziehungen zur beobachtenden Instanz betrachtet. Kybernetische Relationen stellen daher zunächst auf externe Relationen ab. Rückbezüglichkeiten werden als Regelkreise interpretiert. Sie werden zeitlich aufgelöst: Nicht A und B bestimmen sich gegenseitig, sondern T0 bestimmt T1 und dieses T2 etc. Die Höhe des Schwimmers in der WC-Spülung regelt den Wasserzustrom in den Behälter, und der Wasserzustrom verändert seinerseits die Höhe des Schwimmers. Höhe und Zustrom sind nun zwar wechselseitig voneinander abhängig, doch gelten sie immer noch als Gegebenheiten, die unabhängig voneinander beobachtbar bzw. messbar sind.

Genau darin liegt nun der entscheidende Unterschied zum relationalen Denken im epistemologischen Sinn: Hier kann alles auf seine konstitutiven Voraussetzungen hin befragt werden. Die Verteilung von Entitäten auf die beiden Klassen „variabel“ und „konstant“ (bzw. abhängig und unabhängig) wird nicht als vorgegeben, sondern als Leistung der beobachtenden Instanz begriffen. Und diese Leistung kann begründungspflichtig werden. Mit anderen Worten: Subjekt, Objekt, Variablen, Konstante und funktionale Beziehungen sind zwar durchaus noch verfügbar, aber nicht als Gegebenheiten einer objektiven Realität, sondern als kommunikative Instrumente eines Beobachters, die unterschiedlich gefasst werden können und sich für verschiedene Zwecke unterschiedlich gut eignen.

Das relationale Denken im epistemologischen Sinn wurde oben als kontextrelatives Verhältnis externer und interner Relationen bestimmt. Aus dieser Perspektive erscheinen Relationen, Netzwerke und Systeme des kybernetischen Typus als Möglichkeiten unter anderen. Mein Begriff des „relationalen Denkens“ bezieht sich folglich auf die epistemologische und umfassendere Bedeutung von „relational“. In diesem Sinn lässt sich auch von einer schwachen und einer starken Form relationalen Denkens sprechen.

Wenn im relationalen Denken sowohl Subjekt als auch Objekt nur noch als zweckgebundene kommunikative Formen betrachtet werden, so können auch Wirklichkeit und Realität nur noch als Formen betrachtet werden. Dass Wirklichkeiten sozial konstruiert werden ist freilich kein grundlegend neuer Gedanke (vgl. Schütz 1971b, 237ff.; Berger und Luckmann 1986). Im Zusammenhang des relationalen Denkens ist jedoch zu klären, wie man verstehen soll, dass sich Differenzen durch Beobachtung ergeben. Sie erscheinen dann nämlich als vorgegeben, als in der Natur der Sache liegend! Oder anders formuliert: Wenn alle Bedeutung durch beobachtende Instanzen konstituiert sein soll, wie ist dann Messung möglich? Beobachtungen, Messungen etc. sind immer nur insofern real, als die Zuschreibung von Merkmalen an die Umwelt der beobachtenden Instanz delegiert wird. Die Möglichkeiten (bzw. die Dimensionen) sind durch die beobachtende Instanz vorgegeben, doch die Wahl der Differenz, die Zuordnung von Merkmalen, die wird an andere Instanzen abgetreten. Empirische Beobachtungen konstituieren daher nur hybride Wesen: teils Subjekt, teils Objekt, teils Gesellschaft, teils Natur. Mit der Form „Realität“ bezieht man sich nun allerdings nur auf die eine Seite der hybriden Wesen. Auf diese Weise werden Entitäten unabhängig von der erkennenden Instanz verfügbar gemacht. Das ist für technologische Zwecke äußerst praktisch, aber auch um die Verantwortung der beobachtenden Instanz für ihre Umwelt in Grenzen zu halten.

6.4 Relationales und modernes Denken

Fassen wir Natur und Kultur als Differenz auf, so lässt sich die Grundstruktur relationalen Denkens mit Latours a-moderner Rekonstruktion der Moderne in Verbindung setzen (vgl. Abb. 12).

$$\frac{\text{Natur} \mid \text{Kultur}}{\text{Hybriden}} = \frac{\text{Reinigung}}{\text{Vermittlung / Übersetzung}} = \frac{\text{Differenz}}{\text{Dimension}}$$

Abb. 12: Relationales und a-modernes Denken.

Unter dem Tisch, den sich die Modernen als Arbeitsfläche zurechtgelegt hatten, finden die Vermittlungspraktiken statt, die über dem Tisch die tollsten Differenzierungen ermöglichen. Wird Latours Schema erkenntnistheoretisch gelesen, dann bedeutet „Reinigung“ die Fähigkeit, Sachverhalte unterscheiden zu können. Als Vermittlungspraktiken können daraufhin alle

Aktivitäten betrachtet werden, die Voraussetzungen für spezifische Differenzierungen schaffen. Im Falle wissenschaftlicher Erkenntnisbemühungen nehmen die Ereignisse im Labor, die Experimentieranordnungen oder die Beobachtungsmethoden im Feld die Stelle der Vermittlungspraktiken ein. Sie ermöglichen es, neue Gegenstände zu konstituieren. Diese Gegenstände gehen aus den Reinigungspraktiken hervor, nämlich aus der Unterscheidung von Naturgesetzen oder objektiven Sachverhalten einerseits und Technologien bzw. Laborverfahren, Messtechniken, Kartierungen, Befragungen, Statistik und anderen empirischen Verfahren andererseits (vgl. Abb. 13).

$$\frac{\text{Naturgesetz} \mid \text{Technologie}}{\text{Beobachtung von Ereignissen}}$$

Abb. 13: Die wissenschaftliche Erkenntnisrelation.

$$\frac{\text{Objekt} \mid \text{Subjekt}}{\text{Kontext}} = \frac{\text{Realität} \mid \text{Konstruktion}}{\text{Beobachtung}} = \frac{\text{A} \mid \text{B}}{\text{Das Dritte}}$$

Abb. 14: Relationale Epistemologie.

Während Latours Formel mit Natur, Kultur und Hybriden eher einem kulturanthropologischen Kontext angemessen ist, lassen sich aus der allgemeinen Formulierung „Differenz / Dimension" durchaus noch verschiedene weitere Verhältnisse ableiten. Alle unter dem Schlagwort „Phallogozentrismus" erwähnten Dichotomien lassen sich auf ihre konstitutionellen Voraussetzungen hin untersuchen. In erkenntnistheoretischer Hinsicht könnten sich derartige Verhältnisse beispielsweise auf Objekt, Subjekt und Kontext oder auf Realität, Konstruktion und Beobachtung beziehen (vgl. Abb. 14). In logischer Hinsicht könnte die Relation A, B (im Sinne des Nicht-A) und das ausgeschlossene Dritte umfassen.

6.5 Rehabilitation des ausgeschlossenen Dritten

Beobachten heißt im Rahmen der Theorie autopoietischer Systeme, eine Unterscheidung zu treffen. Soziale Systeme treffen Unterscheidungen, indem sie einen Kode anwenden. Einige der sozialen Systeme sind auf die Anwendung eines Kodes spezialisiert. Luhmann macht nun darauf aufmerksam,

dass mit Tautologien und Paradoxien zu rechnen ist, falls der Kode auf sich selbst angewendet wird. Programme nennt Luhmann diejenigen Vorkehrungen, die solche Unbestimmtheiten verhindern sollen, indem sie die Anwendung des Kodes regeln. Die Unterscheidung „wahr / falsch“ macht nur Sinn hinsichtlich wahrheitsfähiger Sachverhalte. Philosophie und Wissenschaftstheorie sind Programme, die (unter anderem) die Anwendung des Kodes „wahr / unwahr“ regeln, indem sie lehren, welchen Entitäten das Attribut „wahr“ potentiell zugesprochen werden kann. Programme sichern das Operieren im Modus des „entweder-oder“, indem sie die dritten Möglichkeiten, wie „und“, „weder-noch“ oder „anderes“, ausschließen. Begreifen wir den Kode als die Differenz, so lässt sich die Dimension auch als das in der Unterscheidung ausgeschlossene, sie dadurch gerade ermöglichende Dritte auffassen (vgl. Abb. 14).

Während des Beobachtens, während des Messens darf die Dimension, dürfen die Masse nicht variiert werden (außer in reflexiv kontrollierter Weise natürlich), denn sonst bricht die Konstitution der Realität als Nicht-Konstruiertes zusammen. Es wäre nicht mehr möglich, das Eine der Realität und das Andere der Konstruktion zuzuschreiben. Es stünden keine reinen Entitäten mehr zur Verfügung, sondern nur noch Hybriden. Hybriden wären die beobachteten Entitäten, weil sie die Beobachter hinsichtlich ihres Erkenntnisinteresses im Stich lassen: Wir möchten vielleicht wissen, ob es sich bei den beobachteten Entitäten um wahre oder falsche Aussagen handelt. Doch sie stehen wie höchst zweifelhafte Zeugen vor Gericht – ohne Differenzierungsfähigkeit, unbrauchbar.

Somit ist das ausgeschlossene Dritte nicht nur die Beobachtungsdimension, sondern auch das sie konstituierende Erkenntnisinteresse, und die das Interesse konstituierende Situation im Leben der beobachtenden Instanz ... usw. Mit anderen Worten: Das von Unterscheidungen ausgeschlossene Dritte ist der endlose Rattenschwanz konstitutiver Bedingungen. Sie lassen sich durchaus thematisieren, aber erstens nicht während sie Unterscheidungen sichern sollen, und zweitens nur zum Preis eines Aufwandes und spezifischer Folgen. Denn wer seine Urteilsgrundlagen hinterfragt, muss damit rechnen, auf besser begründete Alternativen zu stoßen, was sich gelegentlich als schmerzlicher Gewinn erweisen kann.

Das neuzeitliche und frühmoderne Weltbild beruht im Wesentlichen auf einer zweiwertigen Logik: Es hat sich um das ausgeschlossene Dritte wenig gekümmert. Vor allem die Dichotomie von Subjekt und Objekt hat sich als

Grundlage einer technologischen Revolution erwiesen und ist erst in jüngster Zeit zunehmend in Schwierigkeiten geraten. Freilich: Dialektik, Prozessphilosophie, Phänomenologie, Hermeneutik – sie stellen frühere Versuche dar, die Subjekt-Objekt-Dichotomie zu überwinden. Doch ihre Breitenwirkung war wohl eher bescheiden, denn Wissenschaftsforschung, Feminismus und Umweltbewegung klagen Probleme ein, die unter anderem auf eine verabsolutierende Verwendung des Konzeptes externer Relationen bis in die Gegenwart zurückzuführen sind. Der Ausschluss des Dritten ist eine der konstitutiven Bedingungen der Aristotelischen Logik bzw. der zweiwertigen Aussagenlogik (vgl. Klagenfurt 1995, S. 28, sich auf Aristoteles' Metaphysik 1005b und 1011b beziehend; sowie die Kritiken von Hegel und Günther zusammenfassend: Reichert 1997, S. 149f.). Sie setzt ausschließlich auf externe Relationen. Diese in unserer Kultur dominierende Denkstruktur ist sozusagen die abstrakteste Metanarration der Moderne. Diese Logik macht die „Dinge" verfügbar, indem sie sie als isolierte Einheiten repräsentiert. Sie erzeugt reine Machbarkeit, indem sie die konstitutiven Voraussetzungen und daher notwendigerweise auch alle Implikationen der Handlungsfolgen ignoriert.

Michel Serres Vorwurf an die Moderne, sie verabscheue die Welt und konzentriere sich auf die Kontrahenten, lässt sich in diesem Licht ebenfalls als Kritik an einer unreflektierten, ins extrem getriebenen Anwendung der klassischen Logik deuten. So wie wir die Voraussetzungen unserer Unterscheidungen ignorieren, sehen wir auch über die Voraussetzungen unserer Wettbewerbe und Auseinandersetzungen hinweg. Erst wenn uns der Boden nicht mehr trägt und wenn er Freund und Feind gleichermaßen zu verschlingen droht, dann würden wir uns dem vormals Ausgeschlossenem zuwenden. Wenn wir aber Physiker werden, wenn wir uns der ökologischen Struktur der Welt zuwenden, wenn wir die allgemeine Koexistenz als Voraussetzung unserer gegensätzlichen Bestrebungen anerkennen und schätzen lernen, dann tun wir der Natur keine rohe Gewalt mehr an, sondern sind mit ihr einen Vertrag eingegangen (vgl. Abb. 15).

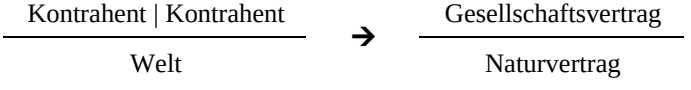

Abb. 15: Unsere Kultur verabscheut die Welt, und wir müssen Physiker werden.

6.6 Nachmetaphysisches Denken – z. B. die „natürlichen“ Zahlen

Mit der sprachpragmatischen bzw. relationalen Anerkennung des ausgeschlossenen, konstitutiven Dritten wird eine Position bezogen, die nicht nur über die klassische zweiwertige Logik hinausweist, sondern sich auch als nachmetaphysisch charakterisieren lässt. Nachmetaphysisch heißt in diesem Zusammenhang nicht, dass keine Grundannahmen zu treffen wären, sondern lediglich, dass die Voraussetzungen als kontingente Startpflöcke und Fortbewegungsmittel des Denkens – eben: als An-nahmen, die man auch nicht-nehmen könnte – betrachtet werden. Nachmetaphysisches Denken kennt keine transzendentalen Apriori; es sucht sie nicht, benötigt sie nicht, kann sie aber auch nicht ausschließen. Da alle Differenzierungen Beobachtungen voraussetzen, kann die allgemeine Verbundenheit der Existenz als ein Apriori der Erkenntnis gelten. Weil jedoch diese Verbundenheit selbst beobachtet und manchmal sogar gestaltet werden kann, ist sie nur ein Apriori der konkreten Situation, aber kein transzendentales Apriori der Erkenntnis.

Wir können uns zwar im Moment kaum anders über die Welt verständigen, als von der Natur und ihren Gesetzen zu sprechen, denn wir haben unser Leben darauf eingerichtet. Doch es scheint vorstellbar zu sein, diese Natur als eine von mehreren Möglichkeiten zu halten. Nicht nur die klassischen transzendentalen Kategorien wie Raum und Zeit (vgl. Zierhofer 1999) verlieren ihre Erhabenheit, sondern auch Vorstellungen wie die „natürlichen Zahlen“ oder die geometrischen Grundformen erscheinen als kontextgebundene Auffassungen. Dies schließt jedoch keineswegs aus, dass es sich um Kontexte handeln könnte, die quer durch alle Kulturen und über lange Zeiten der kulturellen Evolution vergleichbar und wichtig waren oder es noch sind. Auch durchaus kontingente Konzepte können vorübergehend universale Geltung erlangen. „Geld“ scheint ein relativ erfolgreicher Anwärter für universale Geltung zu sein, obwohl es immer noch Leute geben soll, die meinen, ohne Geld leben zu können.

Wie natürlich sind denn nun die natürlichen Zahlen? Was sind die Bedingungen ihrer Möglichkeit? Unter welchen Voraussetzungen lässt sich so zählen? Um die „natürliche“ Zahlenreihe zu bilden, muss zunächst einmal eine Vorstellung von Einheit vorhanden sein; die Entitäten sind von ihrem Zusammenhang zu reinigen. Zweitens muss diese Einheit zunächst als abstrakte Menge gedacht werden; die Menge ist von ihren möglichen Inhalten zu reinigen. Drittens muss sich diese Einheit addieren bzw. vervielfachen lassen; die Einheit ist von ihrer Einzigartigkeit zu reinigen. Viertens muss die dadurch

konstituierte Reihe wiederum auf beliebige Inhalte anwendbar sein; die Beobachtungsdimension ist von ihren Kontexten zu reinigen. Nur aus der Ferne erscheinen mir alle Bäume, alle Äpfel, alle Blätter gleich. Trete ich näher, unterscheiden sie sich nicht nur nach ihrer Position, sondern auch nach Form und Farbe und anderen Merkmalen. Für Versicherungen und Statistiken lassen sich die Verstorbenen über einen Kamm scheren, nicht aber für ihre Angehörigen. Die Natur sagt uns nicht, dass und wie wir zählen können. Vielmehr haben wir uns die natürlichen Zahlen als Instrument zur Bewältigung spezieller Situationen in unserem Leben entwickelt.

In manchen nichtmodernen Kulturen sind meist keine Zahlenreihen bekannt, sondern bloß kontextgebundene Mengenangaben, die sich mehr oder weniger angemessen in die moderne Zahlenwelt übersetzen lassen. Mengen, die über die Anzahl Finger hinausreichen, werden oft durch Vergleiche oder durch „viel“ umschrieben. Weshalb sollte man nicht für Früchte, Vieh und Kinder jeweils andere Mengenangaben verwenden? Natürliche Zahlen werden erst dort wirklich wichtig, wo es auch bei Dutzenden und Hunderten auf die eine Einheit mehr oder weniger ankommt. Sie sind ein äußerst leistungsfähiges Instrument, aber leben lässt’s sich auch ohne sie.

Aus relationaler Perspektive werden Einheiten aufgrund von Relevanzen konstituiert. Um mit natürlichen Zahlen rechnen zu können, sind kontingente Voraussetzungen in Anspruch zu nehmen. Eine Reihe von Idealisierungen sind zu treffen, um Einheiten in „reiner“ Form vorstellen zu könne. Diese Idealisierungen sind kontingent. Nicht kontingent sind jedoch die systemimmanenten Folgen, die sich einstellen, nachdem man sich für eine Systematik entschieden hat. Sie erscheinen uns als die „Gesetzmäßigkeiten“ der Zahlenreihe. Sie ergeben sich aus den Regeln, die man aufgestellt hat, um ein weitgehend kontextunabhängiges Ordnungsschema für Mengen benutzen zu können. Diese Abstraktheit und Inhaltsleere vermitteln eine hohe Universalität. Für typische, alltägliche Anwendungen sind praktisch keine Rahmenbedingungen erkennbar. Doch dürfen Abstraktheit und Universalität nicht dazu verleiten, die Ordnung als natürliche oder als gottgegebene zu verstehen. Denn dieses Ordnungsschema wurde gerade dazu entwickelt, störende Rahmenbedingungen zu minimieren. Wir haben nur inzwischen die konstitutiven Schritte „vergessen“. So hilfreich die natürlichen Zahlen für viele Anwendungen im Alltag sein mögen, in der Mathematik stößt man schnell auf unbequeme Randbedingungen (z. B. die Schwierigkeit durch Null zu teilen). Alternative Interpretationsschemata für Mengen sind durchaus vorstell-

bar (z. B. Mengenlehre). Auch die Natur der „natürlichen“ Zahlen ist keine transzendentale, sondern nur eine konstituierte Natur. Sie ist eine mögliche Lösung eines Zurechnungsproblems und als solche lediglich von begrenzter Reichweite.

6.7 Über den blinden Fleck

Innerhalb des modernen Denkens stehen dem relationalen Denken offensichtlich keine prinzipiellen Hindernisse entgegen, und es sind ausreichend Ansatzpunkte dazu vorhanden. Daher stellt sich die Frage, weshalb wir Modernen nicht automatisch und bevorzugt relational denken? Wie kommt es, dass wir so sehr an Dichotomien festhalten, dass wir immer wieder von transzendentalen, naturgegebenen Sachverhalten ausgehen?

Eine erste Antwort finden wir in der Pragmatik des Phallogozentrismus: Alles was als transzendental oder natürlich erscheint, steht nicht unter Legitimationsdruck und kann niemandem angelastet werden. Jede Herrschaftsform muss bestrebt sein, entweder den steinigen Weg der Legitimation zu gehen, oder bis an die Zähne bewaffnet sich regelmäßig von Unzuverlässigen zu reinigen, oder aber einen möglichst großen Teil der Machtbasis zu verdunkeln und ihn den bohrenden Fragen der Deprivierten zu entziehen. In dieser Hinsicht leisten transzendentale Apriori wie Natur oder Gott einzigartige politische Dienste. Es gibt nichts praktischeres als der Natur zu folgen oder in Gottes Gnaden zu regieren. Das dichotome und transzendentale Denken reproduziert sich durch die Handlungsweisen, die auf seiner Grundlage organisiert werden.

Eine zweite Antwort bietet die Theorie autopoietischer Systeme an. Während des Beobachtens lässt sich das Beobachten selbst nicht beobachten. Während Unterscheidungen verwendet werden, können die Voraussetzungen, bzw. die Bedingungen der Möglichkeit dieser Unterscheidungen nicht gleichzeitig thematisiert werden. Die Dimensionen, die den aktualisierten Differenzen zugrunde liegen, befinden sich in der Gegenwart außerhalb des „Blickfeldes“; sie liegen in unserem „blinden Fleck“ oder „hinter unserem Rücken“, um mit organischen Metaphern zu sprechen. Die Gleichzeitigkeit von Trennung und Verbindung lässt sich nicht während des Trennens thematisieren, sondern verlangt eine zusätzliche Leistung, die als vorausgehendes, nachträgliches oder auch paralleles Operieren auf einer grundlegenderen Ebene

organisiert werden kann. Nur in distanzierter oder in reflexiver Einstellung lässt sich der gesamte Bruch ins Auge fassen.

Aus der Sicht des relationalen Denkens erscheint das Denken im Modus der externen Relationen als einfachere, eingeschränktere Version. In internen Relationen zu denken, oder gar im Verhältnis von externen zu internen Relationen zu denken, bedeutet, die Reinigungspraktiken, die Differenzierungen von Herrschaftsformen zu hinterfragen. Es stellt nicht nur epistemologisch besondere Anforderungen, sondern verunsichert, kann Feinde schaffen. Sokrates' Dialoge bezweckten, die konstitutiven Voraussetzungen von Tugend und Gerechtigkeit, von Wissen und Macht sichtbar zu machen. Sein Schicksal illustriert die Folgen im Extrem. Ein paradigmatischer Fall (vgl. Reese-Schäfer 1998).

6.8 Individualistisch-holistische Untiefen

So wie sich das moderne Denken unsere Kritik einhandelt, weil es sich weitgehend auf externe Relationen beschränkt und die Welt unter dem Strich vernachlässigt, kann es auch umgekehrt nicht sinnvoll sein, lediglich in internen Relationen zu denken. Denn damit würde alles zu einem einzigen Zusammenhängenden, innerhalb dessen sich keine Unterscheidungen mehr treffen lassen. Wir würden unsere Differenzierungsfähigkeit einbüßen.

Nun ergeben sich relationale Identitäten aber aus der Teilhabe an der gesamten Existenz, und die Kette der weltlichen Verbindungen nimmt nirgends ein Ende. Damit scheint ein quasi-holistisches Element mit ins Spiel zu kommen. Wenn wir die Lektion über unseren blinden Fleck nicht ignorieren wollen, dann kennen wir keine Möglichkeit, das Ganze zu beobachten, denn diese Beobachtung müsste sich selbst und ihre Voraussetzungen als Teil dieses Ganzen beobachten können. Dies entspräche genau der Situation, in der ein Kode auf sich selbst angewendet wird. Tautologien oder Paradoxien, jedenfalls Undifferenziertheit, Unentscheidbarkeit wären die Folge.

In der Umweltdebatte wird das Heil allerdings häufig in einem „ganzheitlichen" Denken gesucht. Das Ganze im absoluten Sinn scheint sich nicht erfassen, nicht beobachten zu lassen. Wir können das Ganze freilich als idealisierte Form denken, aber beobachten lässt es sich selbst nicht. In diesem strengen Sinn wäre ganzheitliches, holistisches Denken und Arbeiten unmöglich. Umgekehrt muss sich relationales Denken daher auch nicht den Vorwurf des „Holismus" gefallen lassen: Es impliziert keinen „allmächti-

gen“ Blick und büßt keine Differenzierungsmöglichkeiten ein. Sinnvollerweise kann mit ganzheitlichem Denken und Arbeiten folglich nur die Berücksichtigung weiterer Zusammenhänge, insbesondere ein ständig mitlaufendes Bewusstsein für die konstitutiven Voraussetzungen des eigenen Differenzierens gemeint sein. Mit anderen Worten: Man bemüht sich, die Selektivität des eigenen Beobachtens und Erkennens zu reflektieren. Damit geraten die Relevanzen des Arbeitens in den Blick und das ausgeschlossene Dritte, bzw. das Dritte im Sinne der Alternativen wird eher berücksichtigt. Doch auch hier gilt: Es lässt sich nicht alles bedenken und berücksichtigen, sondern nur die Grenzen der Berücksichtigung, wie sie von innen erscheinen.

Wie verhält sich nun aber eine relational verstandene Handlungstheorie zur Debatte um methodologischen Individualismus und Holismus? Lässt sie sich noch einem der beiden Pole zuordnen? Die klassische Differenz zwischen individualistischen und holistischen Ansätzen besteht darin, entweder das menschliche Individuum oder aber menschliche Kollektive bzw. die gesamte Gesellschaft als konstitutive Grundlage des Sozialen zu betrachten (vgl. Werlen 1995, S. 24ff.). Zunächst scheint sich die Handlungstheorie auf die Seite des Individualismus schlagen zu wollen, weil sie nur menschlichen Individuen Handlungen zurechnet, nicht aber Kollektiven. Doch indem nicht Individuen, sondern Handlungen als „Atome“ der Gesellschaft betrachtet werden, wird der streng individualistische Rahmen schon gesprengt. Handlungen als Vermittler zwischen physischer, subjektiver und sozialer Welt lassen sich nicht mehr vollumfänglich einem Individuum zurechnen. Sie umfassen Elemente wie die Ausgangs- und Zielsituation oder die Mittel, die normalerweise dem Individuum als Gegebenheiten gegenübergestellt werden. Ließe man diese Elemente aber außer Acht, müsste man Handlungen jegliche Wirksamkeit absprechen. Mit der Dichotomie von Individualismus und Holismus lässt sich die Handlungstheorie nicht angemessen beschreiben, weil sie sich nicht mehr auf die Einheit „Mensch“ bezieht. Dasselbe gilt für Luhmanns Theorie sozialer Systeme.

Eine weitere Verschiebung stellt sich nun ein, wenn die Handlungstheorie relational interpretiert wird. Denn dann erscheinen schon die Individuen selbst als Positionen in einem Feld, das sich durchaus dynamisch begreifen lässt. Eine strikte, „atomistische“ Individualität bestünde nur aus externen Relationen und würde daher aus relationaler Perspektive als reduktionistische Sichtweise zurückgewiesen. Auf der anderen Seite bleibt auch die

Bezeichnung „Holismus“ unangemessen, weil die Differenzen, die Individualität konstituieren können, weiterhin existieren. Die relationale Perspektive beansprucht sozusagen beide Pole zugleich. Sie begreift die Individualität als eine Möglichkeit, die innerhalb eines alles umfassenden existentiellen Zusammenhanges realisiert wird. Realisiert werden relationale Identitäten, d. h. Differenzen nach Maßgabe situationsspezifischer Relevanzen einer erkennenden Instanz. „Mensch“ ist dabei keine vorgegebene Kategorie, sondern eine Form, die sich in mancher Hinsicht als recht zweckmäßig erwiesen hat und deshalb nicht allzu schnell aufgegeben werden sollte. Doch zwingend erscheint sie nicht.

* * * * *

Kapitel sechs hat sich mit einer Familie von Sprechakten befasst, nämlich denjenigen, die propositionalen Sinn konstituieren und reproduzieren, also mit dem Benennen, Bezeichnen, Beschreiben etc. Der sprachpragmatische Grundgedanke, wonach Bedeutung durch Interaktion konstituiert wird, wurde auf die Problematik des Unterscheidens angewandt und zu einer Konzeption relationalen Denkens erweitert. Der hier erarbeitete Vorschlag versucht nicht, sich kategorisch von Differenzen oder gar Dichotomien abzuwenden. Vielmehr werden sowohl eindeutige Unterscheidung wie auch wechselseitige Bestimmung als mögliche Operationen innerhalb eines gemeinsamen Rahmens – der Komplementarität von Differenz und Dimension – begriffen. Dadurch wird eine Position gewonnen, die die Zweckmäßigkeit und den Wert unabhängiger Identitäten und moderner Denkweisen durchaus anerkennt, die aber zugleich deren konstitutive Bedingungen, und damit das zunächst Ausgeschlossene, mitzudenken versucht. Sie kommt ohne transzendentale Apriori aus und begreift sich selbst folglich auch nur als ein Sprachspiel neben anderen. Innerhalb dieses nicht-essentialistischen oder nachmetaphysischen Ansatzes sind Unterscheidungen, Namen, Identitäten, Natur und Kultur, Realität und Konstruktion nicht verschwunden. Doch gegenüber typisch modernen Sichtweisen haben sie neue Bedeutungen erhalten; die Koordinaten des Bezugssystem haben sich transformiert.

Im folgenden Kapitel wird es nun darum gehen, die entsprechende Transformation des Verständnisses von Gesellschaft und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Sozialwissenschaften zu verfolgen. Die Einsicht, dass sich nichts a priori aus der Thematisierung des Zusammenlebens unter Men-

schen ausschließen lässt, führt zu einem a-modernen Gesellschaftsbegriff: Gesellschaft wird nicht länger als Gefäß für menschliche Interaktionen verstanden, sondern als Bezeichnung für diejenigen Strukturen der Koexistenz, die aufgrund eines bestimmten Erkenntnisinteresses artikuliert werden. Wenn sich aber „Gesellschaft“ und „Kultur“ keine Wesensmerkmale zuschreiben lassen, können sie auch nicht als unabhängige Objekte vorgestellt und zur Begründung einer Unterscheidung von Naturwissenschaften einerseits und Gesellschafts- bzw. Geisteswissenschaften andererseits herangezogen werden. A-modernes Denken verlangt auch eine Transformation der akademischen Ordnung.

7 Ein relationaler Gesellschaftsbegriff

"When humans know themselves, the rest of nature is right there."

(Gary Snyder 1990, S. 68)

7.1 Die Unreinheit der Gesellschaft

„Gesellschaft" ist keine Sphäre rein zwischenmenschlicher Beziehungen oder Phänomene, und Gesellschaft kann nicht kategorial von „Natur" unterschieden und dieser gegenübergestellt werden – so lautet im Wesentlichen das Fazit, das aus den verschiedensten Kritiken der modernen Gesellschaftskonzeption gezogen werden kann. Aus relationaler Perspektive sind die Trennungen von Gesellschaft und Umwelt, von Kultur und Natur, von Zivilisation und Wildnis etc. nicht als Gegenstände der Erkenntnis transzendental vorgegeben, sondern werden vielmehr aufgrund von Erkenntnisinteressen, die sich in spezifischen Handlungszusammenhängen ergeben, und erst durch Erkenntnispraktiken – Vermittlung und Reinigung – als Gegenstände konstituiert. Diese und andere sozialwissenschaftlichen Begriffe werden also durch eine Ausdifferenzierung der Koexistenz der potentiell unterschiedlichsten, aber zunächst noch unbestimmten Entitäten gewonnen.

Aus der Ablehnung des modernen Gesellschaftsverständnisses folgt weder, dass es unsinnig wäre, sich einen Begriff einer rein zwischenmenschlichen Sphäre zurechtzulegen. Noch bedeutet es, dass ein derartiger Begriff für die Sozialwissenschaften nutzlos oder irreführend sein müsste. Vielmehr bezieht sich die Kritik am modernen Gesellschaftsbegriff auf die sozialwissenschaftlichen Zwecke, die dieser Begriff hauptsächlich erfüllen sollte. Man kann sich ja immer darüber streiten, was ein Begriff bezeichnen soll, was man mit ihm ausdrücken will, wozu man ihn verwenden darf usw. Im Allgemeinen wurde mit „Gesellschaft" in sozial- und geisteswissenschaftlichen Zusammenhängen das Zusammenleben der Menschen untereinander sowie die regional, kulturell oder historisch unterschiedlichen Formen dieses Zusammenlebens bezeichnet. In analoger Weise war und ist in den Naturwissenschaften auch von Pflanzen- und Tiergesellschaften die Rede.

Auch wenn der Vertragscharakter des Zusammenlebens, das Soziale (bzw. die fast absolute Autonomie der Formen des Zusammenlebens) oder Intersubjektivität als zentrale und konstitutive Merkmale des Gesellschaftlichen dargestellt wurden, so wurde als Gesellschaft doch meistens mehr als nur Vereinbarungen, Interaktion oder Intersubjektivität angesprochen. Selbst bei Luhmann, der die Gesellschaft explizit als das System der fortgesetzten Kommunikation definiert, finden durchaus auch nicht-kommunikative Aspekte des Lebens, wie z. B. die physische Realität der Massenmedien (vgl. Luhmann 1996). Beachtung. Zumindest seine Soziologie handelt damit letztlich von mehr als nur „Gesellschaft“ (in seinem speziellen Sinn). Wenn aber der moderne Gesellschaftsbegriff ungefähr das bezeichnet, was sich die Sozialwissenschaften gemeinsam und in Arbeitsteilung zum Gegenstand erküren, dann lässt sich „Gesellschaft“ nicht auf das Soziale, auf Intersubjektivität und Verständigung, auf Vereinbarungen, auf rein zwischenmenschliche Sachverhalte oder auf Kommunikation reduzieren. Vielmehr müssen alle diese Begriffe sorgfältig und präzise voneinander unterschieden werden – eine Arbeit, die ich hier nicht werde zu Ende führen können.

Akzeptieren wir zunächst einmal die vage Bestimmung von „Gesellschaft“ als Form menschlichen Zusammenlebens im weiteren Sinn, dann stellt sich die Frage, was es denn mehr ausmacht als Intersubjektivität oder sprachliche Kommunikation. Ich möchte hier zunächst noch einmal etwas ausführlicher auf den Begriff der Interobjektivität eintreten, den Latour (vgl. 1996b) in seiner Liebe zu Symmetrien, dem klassischen Begriff der Intersubjektivität zur Seite gestellt hat. Objekte treten in die menschlichen Interaktionen ein. Die weitreichende Bedeutung dieses an sich nicht spektakulären Sachverhaltes wird durch den Vergleich mit Primatengesellschaften, z. B. einer Horde von Pavianen, herausgearbeitet. Die Paviane interagieren ausschließlich auf der Grundlage von gegenseitiger Beobachtung in der Gegenwart. Ihre Interaktionen erstrecken sich auf ein kurzes zeit-räumliches Fenster; sie verlangen ständige Kontrolle durch körperliche Ko-Präsenz.

Ganz anders menschliche Interaktionen. Sie sind erstens „gerahmt“, d. h. in einen Kontext eingebettet, der ihnen eine gewisse Autonomie und einen inneren Zusammenhang verleiht. Zweitens – hier kommen nun die Objekte ins Spiel – wird dieser Rahmen vielfach durch Objekte, insbesondere Artefakte, unterstützt oder sogar repräsentiert. Der Rahmen ermöglicht es nun, Handlungszusammenhänge als Einheit zu betrachten und sie von anderen Handlungszusammenhängen abzugrenzen. Dadurch stehen der Interaktion

nicht nur praktisch beliebige zeit-räumliche „Fenster“ zur Verfügung, sondern es werden auch „soziale Fenster“ möglich. Interaktionen können sich auf potentielle oder anonyme Partner beziehen, und verschiedenste Handlungszusammenhänge lassen sich sachlich, sozial und zeit-räumlich koordinieren. Kurz: Eine diversifizierte, komplexe Gesellschaft ist nur auf der Grundlage von Interobjektivität vorstellbar.

Soziale Strukturen und ihre „Strukturierung“ können zwar auf einer primär „intersubjektiven“ Basis aufgebaut werden, wie die Interaktionsform „Gespräch“ beispielsweise. Wie uns jeder Telefonbeantworter lehrt, erweitern materielle Vermittler die Möglichkeiten von face-to-face Interaktionen. Der Ausdruck „face-to-face“ sollte uns allerdings stutzig machen: Ist ein Gesicht denn nicht ein Objekt? Ist nicht schon unsere Körperlichkeit die grundlegende Form der „Interobjektivität“, die dann allerdings auch schon bei den Primaten wie bei den Bakterien und Viren anzutreffen wäre? Latour lässt sich durch den Umstand, dass wir unsere lebendige Subjektivität zumindest im Modus alltäglichen Erfahrens kaum außerhalb unseres Körpers ansiedeln können, dazu verleiten, auch die Interobjektivität erst außerhalb unseres Körpers beginnen zu lassen. Selbstverständlich sind es die mobilen, die körperunabhängigen Medien, die uns die Gegenwart mit unterschiedlichsten anderen Zeiten und Orten vermitteln. Für geographische Fragestellungen, für die Choreographie der Existenz (vgl. Pred 1977) sind die körperunabhängigen Dinge, insbesondere Artefakte, von grundlegender Bedeutung. Doch um die „Strukturierung“ von Interaktionen im Allgemeinen begrifflich konsistent erfassen zu können, muss die Körperlichkeit miteinbezogen werden. Ohne körperlichen Ausdruck und ohne sinnliche Wahrnehmung ist überhaupt keine Interaktion, auch keine Intersubjektivität möglich. Interobjektivität beginnt mit Berührungen, Gerüchen, Gesten und Lauten. Der Körper ist unser erstes „Objekt“. Latours Begriff ist treffend gewählt, aber seine Herleitung anhand der Primaten erhellt nur einen Teilaspekt der Problematik.

Vergegenwärtigen wir uns die Kommunikationsprobleme von Tauchern oder Astronauten: Um miteinander mehr als nur Handzeichen austauschen zu können, müssen sie „Gegensprechanlagen“ einsetzen. Ihr Körper ist intakt, aber unter Wasser oder im Vakuum fehlt ihnen das Medium. Befinden wir uns in einer Höhle, können wir zwar miteinander sprechen, aber keine Gesten verwenden. Hier fehlt uns das Medium Licht. Hierin besteht übrigens auch kein Unterschied zu den Pavianen. Offensichtlich müssen wir neben dem Körper und seinen Instrumenten auch sonstige Gegebenheiten der

Umwelt mit berücksichtigen, um die Strukturierung von Kommunikation analysieren zu können. Unter Interobjektivität können alle physischen Bedingungen der Möglichkeit von Intersubjektivität verstanden werden. Interobjektivität ist die in der Moderne vernachlässigte Sphäre unter dem Strich, die die Differenzierungen der Intersubjektivität über dem Strich erst möglich macht. Interobjektivität ist die Koexistenz, die sich letztlich aus den zwischenmenschlichen Belangen nicht ausklammern lässt. Wir sind jedoch keineswegs gezwungen, immer eine objektive Wirklichkeit, eine gegenständliche und widerständige Welt zu thematisieren. Aber wir sollten uns davor hüten, mit sozialwissenschaftlichen Begrifflichkeiten zu operieren, die dazu neigen, die objekthaften Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens auszuklammern und zu ignorieren. Denn solche Begrifflichkeiten führen zu einer Wissenschaft, die sich auf besondere Aspekte des menschlichen Zusammenlebens zurückzieht, die sich beispielsweise auf die Thematisierung von Kommunikation beschränkt, und dafür die Bezeichnung „Gesellschaftswissenschaft“ oder „Sozialwissenschaft“ nicht mehr zu recht trägt.

Intersubjektivität und Kommunikation sind Begriffe, die keine hinreichende Grundlage zur Erforschung des menschlichen Zusammenlebens im Allgemeinen abgeben. Aber lassen sie sich wenigstens als Begriffe für Sphären rein zwischenmenschlicher Phänomene betrachten? Kaum. Denn selbst den Interaktionen der Paviane lassen sich „Intersubjektivität“ und „Kommunikation“ kaum absprechen. Freilich, sie bringen andere Formen von Sinn und Verständigung hervor. Primaten verfügen vielleicht über Zeichensysteme, aber nach heutigem Wissensstand kann ihnen keine Sprache zugestanden werden, die in der Lage wäre, „alles“ auszudrücken und zugleich auch alles anders auszudrücken. Auch wenn Sprache in diesem Sinn ein spezifisch menschliches Phänomen ist, so ist Sprache kein für die Sozialwissenschaften hinreichender Phänomenbereich. Das menschliche Zusammenleben lässt sich nicht auf Sprache reduzieren. Insgesamt bedeutet dies, dass sich das menschliche Zusammenleben überhaupt nicht zweckmäßigerweise als rein menschliches Zusammenleben thematisieren lässt. Selbst wenn es uns Sozialwissenschaftlern nur darum ginge, was Menschen miteinander tun, sähen wir uns gelegentlich dazu gezwungen, die unterschiedlichsten anderen Entitäten als Elemente von Interaktionen mit zu berücksichtigen. Im Handlungsbegriff, der sich ja nicht auf die Einheit „Mensch“ bezieht, sondern als Vermittlung verschiedenster quasi-ontologisch unterschiedener Bereiche der Welt auftritt, wird dem eigentlich schon lange Rechnung getragen. Nur sind die weiteren Konsequenzen daraus bis jetzt nicht systematisch gezogen worden.

7.2 Heterogene Kollektive

Vorläufig wurde das gesellschaftliche Leben der Menschen erst recht vage als Komplementarität von Intersubjektivität und Interobjektivität bestimmt. Auf dieser Ebene richtet sich der Blick immer noch auf die Koexistenz der unterschiedlichsten Entitäten. Im Zusammenleben der Menschen hat noch keine Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Umwelt, zwischen Kultur und Natur gegriffen. Und es wurden auch weder anorganische Entitäten noch nicht-menschliche Lebewesen aus dem Zusammenleben ausgeschlossen, vielmehr bilden sie heterogene Kollektive.

Obwohl die modernen Gesellschaftswissenschaften nach einer reinen Konzeption von Gesellschaft strebten, haben sie immer wieder implizit das heterogene Zusammenleben anerkannt. Das zeigt sich an den Bezeichnungen für verschiedene Gesellschaftsformen. Hier finden sich einerseits Begriffe, die sich auf Sinnstrukturen beziehen wie feudal, archaisch, demokratisch, kapitalistisch oder auch Freizeit- und Risikogesellschaft. Andererseits werden Gesellschaften auch als Jäger und Sammlerinnen, als Viehzüchter, als Ackerbauern mit und ohne Bewässerung, als Schwendbauer und Gartenbauer, als Industrie-, High-Tech- oder Informationsgesellschaft bezeichnet. Bezeichnungen der zweiten Sammlung beziehen sich auf Beziehungen zu physischen Sachverhalten. Während die erste Gruppe von Begriffen Phänomene anspricht, die sich durchaus als rein zwischenmenschliche betrachten lassen, steht die zweite Gruppe für Klassierungen, die komplexe Formen von Interobjektivität unterscheiden. Hier werden die Gesellschaften also nach dominanten Formen heterogener Kollektive unterschieden.

Wir dürfen ruhig Luhmann Recht geben und daran festhalten, dass Kommunikation nur aus Kommunikation entsteht. Doch die Inhalte der Kommunikation, die Bestimmung ihrer Teilnehmer sowie der zeit-räumliche Verlauf von Kommunikation beruht auf heterogenen Kollektiven. Wenn wir uns als Sozialwissenschaftler mit dem Zusammenleben der Menschen in der Vielfalt seiner Formen befassen wollen, dann können wir zwar gelegentlich mit „gereinigten“ Modellen, wie sozialen Systemen im Sinne von Kode und Programm oder wie Märkte im Sinne von Angebot, Nachfrage und Preis arbeiten. Doch wir müssen uns begriffliche Instrumente zurechtlegen, die auch der in menschlichen Interaktionen involvierten anderen Entitäten gerecht werden.

Wenn wir verstehen wollen, worum es in einer Kommunikation auf einem Bauernhof geht, dann müssen wir uns dem Kontext Bauernhof widmen.

Konstitutiv für einen Bauernhof sind die Produktionsmöglichkeiten, also seine Lage, das Klima, die Jahreszeiten, der Boden, die Nutzpflanzen, das Vieh, die mechanischen, chemischen, pharmazeutischen Hilfsmittel, der rechtliche Rahmen, die Kreditbedingungen, die Absatzmärkte, die Agrarpolitik, das Ansehen des Standes, die beruflichen Träume der nachfolgenden Generation usw. Um die Interaktionen der Menschen, die wir mit einem Bauernhof im Einzelfall oder typischerweise assoziieren, verstehen zu können, müssen wir in unseren Beschreibungen zwischen all diesen unterschiedlichen Entitäten Beziehungen herstellen – Beziehungen deterministischer, probabilistischer, funktionaler oder teleologischer Natur. Es gibt nichts, was wir aus solchen Beziehungsnetzen a priori ausschließen könnten. Alles könnte unter bestimmten Umständen oder hinsichtlich besonderer Fragen relevant werden. Jedenfalls sichert nur die Beschreibung des Bauernhofs (bzw. der entsprechenden Praktiken), die alle für die Produktion relevanten Entitäten umfasst, auch die Reproduktion seines funktionalen Zusammenhanges.

Dasselbe lässt sich auch für viele andere gesellschaftliche Strukturen sagen. Fabriken sind sicher das nächstliegende Beispiel. Für viele Belange mag es ausreichen, Produktionsstätten rein formal durch Organigramme, Bilanzen oder einen Aktienkurs zu repräsentieren. Hinter Standortentscheiden, hinter Investitionen, hinter Produktionsausfällen können sich jedoch räumliche Verteilungen von Ressourcen, die Verfügbarkeit von Technologien oder die Populationsdynamik von Grippeviren verbergen. Um zu verstehen, was die Belegschaft in der Kaffeepause bespricht oder was die Geschäftsleitung mit dem Verwaltungsrat aushandelt, muss unter Umständen auf solch heterogene Kollektive Bezug genommen werden.

Weil sich das menschliche Leben nicht vollständig von seiner biophysischen Basis emanzipieren kann, sind alle sozialen Strukturen, alle gesellschaftlichen Institutionen indirekt mit der Ökologie des Daseins verbunden. Es ist nur eine Frage des Erkenntnisinteresses, welche Beziehungen, welche Assoziationen in einer Rede jeweils thematisiert werden. Wir sind keineswegs gezwungen, immer einen materialistischen Standpunkt einzunehmen, immer auf Interobjektivität zu referieren. Doch wir sollten uns diese Möglichkeit explizit offen halten und nicht etwa durch begriffliche Vorentscheidungen vorschnell verschließen. Als Faustregel ließe sich festhalten, dass diejenigen gesellschaftlichen Formen nur als heterogene Assoziationen zu beschreiben sind, deren sachliche, soziale oder zeit-räumliche Organisation nicht durch

den menschlichen Körper alleine hinreichend besorgt werden kann, und die deshalb auf Vermittlungsdienste nichtmenschlicher physischer Entitäten zurückgreifen.

Aus moderner Sicht ist man vielleicht versucht, das Zusammenspiel menschlicher und nicht-menschlicher Entitäten als Komplementaritätsverhältnis zu deuten. Man würde dann Intersubjektivität den Menschen zusprechen und den Rest der Welt als Differenzierungen im Bereich des Interobjektiven abhandeln. Doch das hieße, die alte Dichotomie wieder durch die Hintertüre einzuführen. Das hieße, ein „human exemptionalism paradigm" wieder aufleben zu lassen. Es ist einmal mehr Bruno Latour (1996a), der uns darauf aufmerksam macht, dass wir gesellschaftliche Strukturen nicht vorschnell ausschließlich den Menschen zurechnen dürfen. Denn die Positionen, die sozial-funktionale Zusammenhänge vorgeben, werden vielfach sowohl durch Menschen wie durch nicht-menschliche Entitäten eingenommen. Dinge können den Menschen Aufgaben abnehmen und manchmal sogar Aufgaben erfüllen, die Menschen beim besten Willen nicht zustande bringen. Seit je her spielen Pflanzen, Tiere, Landschaften, Jahreszeiten ihre spezifische Rolle im Zusammenleben der Menschen, weil es gar nicht anders möglich war, als es an ihnen auszurichten und sie damit in die Strukturen der Gesellschaft zu integrieren. Die kulturelle Evolution zeichnet sich durch eine exponentielle Zunahme der ins Zusammenleben der Menschen eingefügten Artefakte aus. Und es waren vor allem die Artefakte, die Amalgame von Geist und Materie, die neue Lebensweisen ermöglichten. Wenn wir an Computer, Motorfahrzeuge, chemische Fabriken oder Massenmedien denken, dann begreifen wir sofort, dass unser gesellschaftliches Leben heute in außerordentlich hohem Maß auf nicht-menschlichen Entitäten beruht. Sie sind Elemente eines systematisch geordneten Lebenszusammenhanges, die sich nie werden durch Menschen ersetzen lassen. In diesem Sinn müssen wir von sozialen Strukturen, von Organisationen, von Institutionen sprechen, die nur auf der Grundlage spezifischer nicht-menschlicher Entitäten realisierbar sind. Unsere Gesellschaft ist nur noch als Konglomerat heterogener Kollektive vorstellbar.

So gesehen mutet es inzwischen seltsam an, dass die technologische Entwicklung der Moderne primär durch heroische Erfinderfiguren wie James Watt, Thomas Edison oder Alan Turing beschrieben wird. Aus relationaler Perspektive geht es nicht darum, ihren Beitrag zu schmälern. Vielmehr müssen die Bedingungen der Möglichkeit solcher Entwicklungen wie Energie-

und Informationswandler miteinbezogen werden. Die hybriden Wesen müssen rehabilitiert, ihre Leistungen gewürdigt werden. Wenn die Modernen weiterhin ein Phänomen wie die Industrialisierung ausschließlich dem Menschen zurechnen, so werden sie auch weiterhin blind für die daraus entstehenden Folgen sein.

Eigentlich wissen wir ja, dass wir die Industrialisierung denjenigen Bakterien verdanken, die vor Milliarden Jahren eine Atmosphäre geschaffen haben. Erst dadurch konnten vor hunderten von Millionen Jahren diejenigen Pflanzen und Tiere gedeihen, mit deren sterblichen Hüllen wir seit James Watt einen Arbeitsvertrag abgeschlossen haben, um Stahl und andere Dinge in Bewegung zu versetzen. Watts Leistung besteht darin, gewisse Eigenarten dieser Pflanzen, des Wassers, des Stahls und menschlicher Arbeitskräfte anzuerkennen. Erst diese Anerkennung ermöglichte es ihm, sie zu einem heterogenen Kollektiv zusammenzufügen, um damit ihrerseits eine lang ersehnte Mobilisierung anderer Entitäten anbieten zu können. Dampfmaschinen lassen sich zwar mit Holz betreiben, und vielleicht wird dies in Zukunft wieder wichtiger als es heute ist. Doch das Breitenphänomen „Industrialisierung“, diese ungeheure Mobilisierung von Erzen, Nahrungsmitteln, Geräten, Personen und Informationen wurde durch fossile Energieträger ermöglicht (vgl. Pfister 1994).

In den Dampfmaschinen, den Ottomotoren, den Heizkesseln, Gasturbinen und Düsentriebwerken kommen nicht nur die unterschiedlichsten Entitäten zusammen, um gemeinsam ihre gesellschaftlichen Aufgaben zu verrichten, sondern es treffen sich auch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Wenn wir nicht bereit sind, diese heterogenen Assoziationen als Voraussetzungen und Grenzen menschlicher Genialität anzuerkennen, dann werden wir die Mobilisierung, die ebenso von den Fossilien ausgeht, wie von den Einsichten der Herren Diesel, Ford etc. nicht wirklich verstehen lernen. Wir werden nur sehr oberflächlich begreifen, was vor sich geht, wenn sich beispielsweise immer wieder Menschen aus aller Welt zu sogenannten „Klimakonferenzen“ versammeln. Während Lebewesen, die vor Jahrmillionen verstorben sind, heute plötzlich Politiker, Lobbyisten und Wissenschaftler nicht nur umtreiben, sondern zugleich rund um die Welt fliegen lassen, damit sie sich um die Anerkennung der Eigenschaften derjenigen heterogenen Kollektive bemühen, die diese Fossilien heute und übermorgen mit der Sonne und den Meeren bilden, werden weiterhin massenhaft sozialwissenschaftliche Lehrbücher

gedruckt, in denen kein Wort über Bakterien, Fossilien und ihre Assoziationen geschrieben steht!

Die Kooperation zwischen Menschen und nicht-menschlichen Entitäten im großen Maßstab ist uns heute zum Problem geworden. Doch solche Kooperationen durchziehen unauffällig den Alltag der Modernen in allen Größenordnungen. So wie Menschen im Zusammenleben bestimmte Aufgaben zugewiesen werden, werden auch Dinge in „soziale Rollen“ eingespannt. Um den Zutritt zu Gebäuden und Räumen zu regulieren, um also eine soziale und zeit-räumliche „Choreographie“ durchsetzen zu können, werden ebenso menschliche Portiers wie Schlüsselsysteme eingesetzt (vgl. Latour 1996a, S. 37-83). Sie haben Aufgaben zu erfüllen, d. h. sie sollen ein Programm realisieren. Gewissen Personen ist zu gewissen Zeiten und unter gewissen Umständen der Zutritt erlaubt, anderen nicht. Weder die Menschen, noch die technischen Vorkehrungen erweisen sich allerdings als perfekt. Beide können durch „Gegenprogramme“ lahmgelegt werden, und beide können „streiken“. Portiers lassen sich ablenken, und sie sind bestechlich. Schlüssel lassen sich fälschen und entwenden, Schlösser lassen sich aufbrechen, Wände können durchbohrt werden und Häuser können durch Fenster und Dachluken statt von der Strasse her betreten werden. Fast gegen jedes Gegenprogramm lässt sich ein Gegen-Gegenprogramm aufziehen: Hausordnungen, Lohnerhöhungen, Ermahnungen, Sanktionsdrohungen, Sicherheitspersonal mit und ohne Hund, Videoüberwachung, robustere Türen und Schlösser, aber auch: Jugendarbeit, Drogenpolitik oder populistische Wahlkampfrhetorik, je nach dem, worin die Akteure das für sie wesentliche Problem erkennen.

Aus der Vermittlung von Schlüssel, Schloss, Mieter und Hausmeister geht jedoch mehr als nur eine Choreographie des Alltags hervor. Wir sehen zunächst wie Gegenstände zusammen mit Menschen an der Strukturierung der Gesellschaft teilhaben: Durch den Besitz und den Gebrauch von Schlüssel und Schloss reproduzieren sich die gesellschaftlichen Positionen der Mieter, der Hausmeister, der Innen- und der Außenräume. Programme schreiben den Menschen und Dingen Aufgaben vor. Sie sind einerseits die Konstruktionspläne der gesellschaftlichen Spielräume und damit aber zugleich auch der Maßstab, an dem verschiedene gesellschaftliche Existenzen beurteilt werden. Mit anderen Worten: Die Programme vermitteln die Voraussetzungen für Identitäten. Ihre Erfüllung oder eben Nichterfüllung legt Identitäten fest – fast schon wie in einem „multiple choice“-Test. Latour (1996a) erläutert sein Konzept der Programme an Beispielen wie dem schweren Schlüs-

selanhänger im Hotel, dem Sicherheitsgurt im Auto oder dem „Berliner Schlüssel“, einem raffinierten Ungetüm mit zwei Bärten, das es den nächtlichen Gästen verunmöglicht, die Haustüre unverriegelt oder sogar offen zurückzulassen. Offensichtlich vermittelt diese Konstruktion den Berliner Mietern eine besondere Identität: Entweder sind sie ordnungsversessen oder auf sie ist kein Verlass, sonst müsste die Ordnung wohl kaum mit eiserneren Mitteln gesichert werden! Jedenfalls erfüllen die Mieter das vorgesehene Programm nicht mit normalen Schlössern oder Portiers. Wer aber als Concierge oder Portier ein Auskommen sucht, geht wohl besser nach Paris.

Die „unmöglichsten“ Beziehungsfäden werden gesponnen, die heterogensten Kollektive gebildet. Menschen und nicht-menschliche Entitäten assoziieren sich zu einem komplexen Netzwerk, das zwar definierte Beziehungen kennt, aber keinen Horizont, kein Ende. Wollen wir das Gesellschaft nennen?

7.3 Gesellschaft und Natur

Die Sozialwissenschaften befassen sich mit heterogenen Assoziationen. Doch welche Konsequenzen erwachsen nun daraus für das Verständnis von Natur, Kultur, Gesellschaft usw.? Sprachpragmatisch betrachtet, dienen Begriffe als Instrumente, um Ordnungen kommunizierbar zu machen. Sie sind Vehikel der Handlungskoordination. Um ihre Bedeutung in neuen Kontexten zu bestimmten, können wir nach ihrem Verwendungszweck fragen: Welche Ordnungsprobleme sollen die Begriffe jeweils lösen?

Erinnern wir uns an die wissenschaftlichen Labors: Anordnungen von bekannten Entitäten werden systematisch variiert, doch werden sonst möglichst alle Parameter beibehalten. Auf diese Weise soll im Ergebnis der Anteil der menschlichen Einflüsse von demjenigen der vorgegebenen und unveränderlichen Zusammenhänge getrennt werden. Heterogene Assoziationen erbringen Ordnungsleistungen: Im Labor beispielsweise erlauben sie, das Hergestellte vom stets schon Vorgegebenen und Unverfügbaren zu unterscheiden. Das eine nennen wir Kultur, das andere Natur. Der Wert solcher Ordnungsweisen ist enorm. Je weiter diese Trennung vorangetrieben wird, desto geringer wird der Anteil dessen, was sich menschlichen Einflüssen entzieht. Die Welt des Herstellbaren erweitert sich stetig. Entitäten, die gestern die Natur hervorbrachte, werden heute als heterogene Assoziationen analysiert, um sie morgen als Artefakte verfügbar zu haben, oder um sogar das menschliche

Können über die „Natur“ hinaus zu erweitern. Die Unterscheidung von Natur und Kultur ist daher als Lösung eines Zurechnungsproblems zu betrachten.

Zunächst sind Natur, Kultur, Gesellschaft, Zivilisation und andere Begriffe als Differenzierungen der allgemeinen Koexistenz zu begreifen. Die Bedeutungen dieser Begriffe verweisen auf Relevanzstrukturen, Handlungszusammenhänge und Unterscheidungsmerkmale. Ob Sachverhalte durch Menschen hervorgebracht wurden, ob sie durch Menschen hervorgebracht werden könnten, oder ob sie der menschlichen Einflussnahme grundsätzlich entzogen sind, ist für uns Menschen ein existentiell grundlegender Umstand. Mit der Unterscheidung Natur vs. Kultur sind die Grenzen der Gestaltungsmöglichkeiten und der Verantwortlichkeit unseres Lebens bezeichnet. Wir können diese Differenz präziser fassen: Natur ist alles, was sich keinem Handeln als realisierte oder potentielle Folge zurechnen lässt. Alles was nicht Natur ist, bezeichnen wir als Kultur oder Gesellschaft.

Da diese Unterscheidung durch Erkenntnispraktiken prozessiert wird, kann sie nicht als feststehend und schon gar nicht als transzendentales Apriori betrachtet werden. Kultur und Gesellschaft sind „Selbstbeschreibungen“ des menschlichen Handelns, um sich gegen eine Umwelt – die Natur – abzugrenzen. Indem diese Grenze in der Moderne mit der Unterscheidung von deterministischer Materie einerseits und Intentionalität andererseits parallelisiert wird, sichern sich die Menschen eine Ordnung, die ihnen eine autonome Subjektivität ermöglicht. Entscheidungsfreiheit ist die Bedingung der Möglichkeit von Verantwortung (aber nicht von Schuld!), der Möglichkeit Ansprüche geltend zu machen, sowie der Möglichkeiten Kritik zu üben, Argumente zu äußern oder überhaupt kommunikativ Einfluss auszuüben.

Wird die Welt jedoch als Netzwerk von Beziehungen repräsentiert, werden sich immer Möglichkeiten finden lassen, die Identitäten von Entitäten in bestimmter Hinsicht als natürlich und in anderer als anthropogen zu thematisieren. Genau in dieser Möglichkeit verfängt sich gelegentlich der Streit zwischen „Realisten“ und „Konstruktivisten“, weil die einen zu Recht darauf bestehen, nicht ohne die Vorstellung einer unveränderlich vorgegebenen Realität auskommen zu können, während die anderen ebenfalls zu Recht jeden direkten Bezug zu einer Realität leugnen und jegliches Konzept als menschliches Konstrukt betrachten. Die Schwierigkeit, beides zu akzeptieren, löst sich auf, wenn der überzogene Anspruch nach absolut gültigen Bedeutungen aufgegeben wird. Sobald Begriffe, Konzepte, Gedanken nur noch als Vehikel zur Bewältigung bestimmter Situationen begriffen werden,

lässt sich zumindest aus konstruktivistischer Position sehr gut mit dem Konzept einer unveränderlichen Realität leben. Die Realität ist eine nützliche Konzeption von beschränkter Reichweite. Sie ermöglicht es uns unter anderem, unser Scheitern, unsere Möglichkeiten und Unmöglichkeiten sowie unser Lernen zu thematisieren. Von situationsbezogenen Konzepten auszugehen, darf jedoch nicht mit Beliebigkeit verwechselt werden. Die Bezeichnung „Instrument“ scheint mir auch für geistige Sachverhalte passend, denn auch ihre Anwendung kann nicht ohne Folgen bleiben.

Mit „Realität“ und „Konstrukt“ haben wir eine Unterscheidung gefunden, die sich relativ problemlos auf sich selbst, wie auf alles andere anwenden lässt. Soeben haben wir ja gesehen, dass die Realität ein Konstrukt ist. Zugleich ist uns klar, dass jedes Konstrukt existiert, also Teil der Realität ist. Indem wir etwas als existierende Entität betrachten, „konstruieren“ wir es als „real“. In der Regel parallelisieren wir diese epistemologische Dichotomie mit der ontologischen von Natur und Kultur: Natur ist dann das Reale und Kultur das Konstruierte. Da die epistemologische Unterscheidung allerdings unabhängig von der ontologischen gehandhabt werden kann, sind auch umgekehrte Konstellationen üblich: Die Natur erscheint als Konstrukt, die Kultur als Realität.

In der Praxis zeigen sich diese Operationen beispielsweise in folgenden Überlegungen: Weil alles, was existiert, einem gemeinsamen Evolutionsprozess entstammt, können auch der Mensch und alle seine Schöpfungen als etwas, das aus der Natur hervorgegangen ist, betrachtet werden. „Alles ist Natur!“ erkennt die ökologische Perspektive (Valsangiacomo 1998, S. 259f.). Also sind auch unsere Erkenntnisfähigkeiten „natürlicher Natur“. Wir sind es zwar nicht gewohnt, diesen Weg auch in die umgekehrte Richtung zu gehen, aber es ist möglich. In diesem Sinn lassen sich all Entitäten der Koevolution zumindest mit dem Menschen in Verbindung bringen. Ihnen lässt sich im Prinzip (obwohl wir uns dagegen sträuben) immer etwas Menschliches zurechnen, und wenn sie nur in dem Sinn menschlich wären, als sie im Laufe der Evolution dazu beigetragen haben, den Menschen hervorzubringen. Je näher der Blick der Gegenwart rückt, umso mehr Sachverhalte auf diesem Planeten lassen sich als Ergebnis direkter und indirekter Einflüsse des Menschen interpretieren. Schließlich sind aus konstruktivistischer Sicht jedoch alle Entitäten zumindest in dem Sinne menschlich, als sie nur der menschliche Beobachter in diesem Sinn als Einheiten konstituieren und kommunizieren kann. Die gesamte Existenz ist uns Menschen nur als unsere eigene, eben

menschliche Vorstellung zugänglich. In diesen Argumenten wechseln sich Natur und Kultur wie das Innen und Außen einer in sich verwundenen Schleife ab. Es zeigt sich kein Anhaltspunkt, der dazu dienen könnte, die Inhalte von Natur oder Kultur zu fixieren.

Natur und Kultur unterliegen der selektiven Interpretation wie alle anderen Entitäten auch. Das ist eigentlich eine uralte Einsicht, nur wurden in der Moderne nicht hinreichende Konsequenzen daraus gezogen. Natur, Kultur, Gesellschaft etc. können als Formen oder Gestalten begriffen werden. Formen ergeben sich aus einer Unterscheidung zwischen thematisiertem Vordergrund und unthematisiertem, unbeachtetem Hintergrund. Diese Grenze, so die sprachpragmatische Perspektive, ergibt sich aufgrund von Relevanzen, die wiederum mit Handlungszusammenhängen verbunden sind. Unser Erkennen fokussiert auf bestimmte Zusammenhänge oder Beziehungen und blendet andere aus. Wir können deshalb auch sagen, dass Begriffe jeweils auf epistemologischen Zentrierungen von Netzwerken der Koexistenz beruhen.

Gesellschaft lässt sich nun als eine Zentrierung von Beziehungen um menschliche Interaktionen begreifen. Was Menschen tun, die Formen, die sie ihrem Zusammenleben verleihen, ihre Beziehungen untereinander, sie stehen im Zentrum der Aufmerksamkeit. Doch die durch das allgemeine Netzwerk der Koexistenz darin ebenfalls involvierten nicht-menschlichen Entitäten, seien es Lebewesen oder anorganische Prozesse, werden keinesfalls ausgeschlossen, sondern nach Maßgabe situationsgebundener Relevanzen thematisiert. Nichts wird a priori aus dem Netzwerk ausgeschlossen, obwohl sich jede Thematisierung auf einige wenige Entitäten beschränken muss.

Mit der Zentrierung „Gesellschaft“ wird die Aufmerksamkeit auf diejenigen Anteile an der Strukturierung der Koexistenz gelegt, die menschlichem Handeln zugerechnet werden können. Andere Beiträge werden ebenfalls thematisiert, aber nur insofern als sie für die Koordination oder Verknüpfung menschlichen Handelns in irgendeiner Form relevant werden. Eine Supernova wird beispielsweise nur insofern zum gesellschaftlichen Sachverhalt, als Menschen darauf Bezug nehmen. Meistens werden nur die direkten und intentionalen Bezüge thematisiert, so beispielsweise, wenn der glückliche Astronom außerordentliche Forschungsmittel beantragt. Bezüge können aber auch unbeabsichtigt hergestellt werden, wenn beispielsweise die Erscheinung als Fehler in einem Datensatz gedeutet und ignoriert würde. In beiden Fällen wird die Supernova jedoch für Handlungsweisen relevant.

Insgesamt stehen durch den Bezug auf Handlungsweisen allerdings die beabsichtigten, bewussten und diskursiv erörterbaren Strukturen von Interaktionen im Vordergrund. Denn der Begriff der „Gesellschaft“ taucht primär dort auf, wo Sachverhalte des Zusammenlebens problematisiert werden, um sie unter Umständen neu auszuhandeln. Deshalb weist die Geschichte des Gesellschaftsbegriffes auch deutliche Affinitäten zu den Konzepten von Vertrag, Vereinbarung und Verständigung auf. In der Tat bestehen zentrale Ordnungen auch nur so lange, als sie durch die Handelnden reproduziert werden. Und das setzt bestenfalls ungezwungene Einvernahme, häufig beiderseitige relative Vorteile und schlimmstenfalls akzeptierte Sanktionsdrohungen oder ausgeübte Gewalt voraus.

Der Begriff „Umwelt“, im Sinne von Uexküll, bezeichnet zunächst die von einem Organismus erfahrbare äußere Welt. Solange von einer Sphäre der rein menschlichen Interaktionen ausgegangen wird, lässt sich analog zum Organismus auch für dieses seltsame Kollektiv eine erfahrbare bzw. repräsentierbare Umwelt bestimmen. Sobald jedoch menschliche Existenzen als Elemente von Beziehungsgefügen betrachtet werden, stellen sich Abgrenzungsprobleme ein. Weil die Reflexion über die Bedingungen der Möglichkeit der primär interessierenden Entitäten ausgesetzt worden war, sind auch keine Kriterien verfügbar, mit denen eine bestimmte Grenzziehung verteidigt werden könnte. Die Dichotomie von Gesellschaft und Umwelt scheint zu implodieren. So lässt sich beispielsweise die ökologische Redeweise von „Mitwelt“ als favorisiertes Substitut für „Umwelt“ (z. B. bei Meyer-Abich 1997) begreifen. Aber worin sollte sich in der Folge „Mitwelt“ von „Welt“ unterscheiden? So vornehm die Motive sein mögen, das Problem wird nur verschoben und transformiert. Der Wechsel von „Umwelt“ zu „Mitwelt“ drückt zwar die Anerkennung einer allgemeinen Koexistenz aus, doch es fehlt die Differenz zum Begriff der Welt, also ein Begriff der „ohne“-Welt. Und wenn das Präfix „mit“ auf interne Relationen verweisen soll, stellen sich die oben erwähnten Schwierigkeiten des Holismus ein: Wie damit umgehen, dass alles miteinander zusammenhängt?

Wird allerdings „Umwelt“ ebenso wie „Gesellschaft“ als thematische Zentrierung begriffen, lässt sich an den Intentionen des ursprünglichen Begriffes und des Begriffes der „Mitwelt“ anknüpfen. „Umwelt“ ist dann als Form zu verstehen, mit der man diejenigen Entitäten in der Welt bezeichnen will, die einerseits für das eigene Handeln relevant sind oder es werden könnten und die andererseits in der gegenwärtigen Situation nur zur negativen Bestim-

mung der eigenen Identität bemüht werden. „Umwelt“ zählt für uns, aber sie ist das, was wir nicht sind (oder sein möchten). Wir sind dennoch durch die Umwelt, indem wir uns von ihr bewusst abgrenzen oder unterscheiden. Ich / wir und die Umwelt können zusammen die Welt ausfüllen. Diese Bestimmung entspräche dem systemtheoretischen Umweltbegriff (vgl. Luhmann 1997, S. 60ff.). Wird jedoch „Umwelt“ durch Relevanz bestimmt, dann ist die Möglichkeit einer (subjektiv) irrelevanten Welt jenseits des Horizontes der Umwelt gegeben. „Mitwelt“ ließe sich komplementär dazu durch eine positive Identifikation bestimmen. Während wir Krankheitserreger wohl eher der Umwelt zuordnen würden, zählen wir gefährdete Säugetierarten zur Mitwelt. Hinsichtlich der Evolution unseres Immunsystemes müssten wir aber wohl viele Krankheitserreger zu unserer Mitwelt zählen – und zu unserer Gesellschaft natürlich.

In der Umweltdebatte wird argumentiert, die Gesellschaft habe sich aus der Natur entwickelt und sei dieser gegenüber als emergente Realität zu begreifen. Mit dieser Auffassung verbindet sich die Hoffnung, durch sie den Dualismus von Natur und Gesellschaft zu überwinden. Doch gerade der Begriff der Emergenz bzw. die evolutionäre Perspektive erleichtert es, an einer Trennung der Gegenstandsbereiche von Naturwissenschaft und Sozialwissenschaft sowie an entsprechenden dualistischen Begrifflichkeiten, Forschungs- und Erklärungsweisen festzuhalten. Diese Lösung erscheint eleganter als sie ist. Denn das Dilemma des Dualismus stellt sich gleich wieder ein, sobald empirisch zu bestimmen ist, was nun Gesellschaft oder Kultur und was Natur oder Umwelt sei. Gesellschaft und Natur treten sich trotz der evolutionären Deutung als potentiell eindeutig abgrenzbare Entitäten gegenüber. Erst die Reflexion der Bedingungen der Möglichkeit diese Unterscheidung zu treffen führt hier weiter.

7.4 Gesellschaften und andere Kollektive

Wird die Gesellschaft als Beziehungsgefüge und Konglomerat heterogener Assoziationen begriffen, lässt sie sich nicht mehr als einfach abgegrenzter Gegenstand oder gar als „Gefäß“ für Interaktionen oder Menschen behandeln. In der Folge geraten auch territoriale oder ethnische Bestimmungen von Gesellschaft in Schwierigkeiten. So wie sich nunmehr keine Gesellschaft vorstellen lässt, in der Menschen nicht mit Boden, Luft, Wasser, Sonne, Pflanzen und Tieren zusammenleben, so lässt sich auch kein soziales Leben vorstellen, dessen Beziehungsgefüge sich auf ein bestimmtes Gebiet

oder auf eine Gruppe mehr oder weniger gleichgesinnter Menschen eingrenzen ließe. Immer lassen sich ökologische Beziehungen und Interaktionen zur Welt außerhalb eines Rahmens thematisieren. Gesellschaft ist heute einfach nicht mehr befriedigend als Gefäß zu denken. Mit einer Konzeption von „Gesellschaft" als Zentrierung von Beziehungen lassen sich zumindest viele Probleme der „Gefäßkonzeption" überwinden. Entscheidend ist der Umstand, dass die relationale Perspektive nach den Konstitutionsbedingungen von Differenzen, von Abgrenzungen fragt. Die Zentrierungen auf Territorien, auf ethnische, biologische oder sonstige Merkmale werden als Ergebnisse verbaler Praktiken betrachtet.

Mit zunehmender Orientierung an Tätigkeiten, insbesondere unter dem Einfluss der Strukturationstheorie (vgl. Giddens 1984b, 1990) wurden Regionen auch in der Geographie nicht mehr nur als territorial abgegrenzte Gebilde konzipiert. Sie werden als Komplexe erdräumlicher Beziehungen und als Ergebnis „regionalisierender" Aktivitäten verstanden. Regionen lassen sich dann nach der Art ihrer Beziehungsnetze voneinander unterscheiden. Eine strukturell ähnliche Sichtweise haben wir schon bei Arne Naess angetroffen: Er hat Identitäten als Punkte in einem Feld oder als Knoten eines Netzes bestimmt. Einheit und Einzigartigkeit einer Identität wurden bei ihm durch die spezifische Vielfalt der Beziehungen gestiftet.

Regionen lassen sich in diesem Sinn als erdräumliche Konzentrierungen bestimmter Interaktionen verstehen oder auch als Folge von Interaktionen, die Differenzen und Abgrenzungen reproduzieren. Jeder Zaun, jede Mauer lehrt uns, dass wir Regionen nicht als rein zwischenmenschliche Angelegenheit betrachten sollten, denn ihre spezifischen Undurchlässigkeiten (die Lücken im Programm) können sich als entscheidende Faktoren für Choreographien erweisen. Mit der Verabschiedung der Vorstellung von Gesellschaft als Gefäß, wendet sich die Humangeographie auch von einer a priori flächenbezogenen Betrachtungsweise ab. Komplexe von zeit-räumlichen Differenzierungen können durch verschiedene Praktiken, zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten produziert und reproduziert werden. Entscheidend ist nur, welche Handlungsweisen welche Differenzierungen hervorbringen, auf welchen Voraussetzungen sie aufbauen und wozu sie wiederum die Voraussetzungen schaffen. Zusammenhängende Flächen mögen dabei eine Rolle spielen, müssen es allerdings nicht.

Eine relationale Perspektive, die interne Relationen anerkennt, muss keineswegs auf harte Grenzen verzichten. Sie braucht eiserne Vorhänge nicht zu

leugnen. Vielmehr können sie als Aspekte von Beziehungen begriffen werden. Grenzen sind nicht einfach da. Sie werden vielmehr durch Praktiken hervorgebracht, und sie müssen mit erheblichem Aufwand reproduziert werden. Ein- und Ausgrenzungen sind besondere Aspekte von Beziehung. Sie konstituieren die groben Formen des Zusammenlebens. Daran schließen sich feinere Koordinationen wie Hierarchisierungen, Rollen, funktionale Differenzierungen usw. an. So wie Kasten klare soziale Grenzen schaffen, können auch Territorien scharfe Differenzierungsleistungen erbringen.

Territorien können als Instrumente zur Regelung der Beziehungen zwischen „Gesellschaften" begriffen werden, indem sie nämlich Interaktionen räumlich separieren und konzentrieren. Territorien erscheinen dann als Verdichtungen von Netzwerken. Grenzen sind folglich die Instrumente oder Praktiken, deren Aufgabe es ist, diese Verdichtungen zu reproduzieren. Während die moderne Geographie Grenzen primär als scheidendes, trennendes Element betrachtete, erscheinen sie aus relationaler Perspektive zugleich als Instanz der Vermittlung und Verbindung. Damit wird allerdings nur in der sozialwissenschaftlichen Begrifflichkeit nachvollzogen, was jedem Außenminister längstens klar ist, dass man nämlich mit Grenzregulativen ebenso Innen- wie Außenpolitik betreiben kann. Ausgehend von sozialphänomenologischen und strukturationstheoretischen Grundlagen, lenkt auch Werlens Konzept der „alltäglichen Regionalisierungen" (vgl. 1995 und 1997) den Blick der Geographie auf die Konstitutionspraktiken von Regionen hin.

Während vormoderne Gesellschaften ihre Zentrierungen in hohem Maß auf das biologische Merkmal der Abstammung stützen, halten sich moderne Zentrierungen primär an Territorialität. Der autonome Rechtsstaat, in dem Mitgliedschaft letztlich nur durch den primären Aufenthaltsort, nicht aber durch Merkmale der biologischen Abstammung, bestimmt werden sollte, ist die Idealtypische Form, die bis heute erst halbwegs verwirklicht wurde. Doch mit der Gefäßgesellschaft ist auch das territoriale Denken in Schwierigkeiten geraten. Die Autonomie der Staaten wird durch den Anspruch universaler Rechte (Menschenrechte) relativiert, und sie wird durch die globale Vernetzung der Wirtschaftsmacht und sozialer Bewegungen zusehends erodiert.

Der Geographie kommt im Rahmen der relationalen Perspektive unter anderem die Aufgabe zu, diejenigen Interaktionszusammenhänge und Differenzierungsmerkmale (wie Rasse, Ethnie, Geschlecht etc.) zu analysieren, die für den Aufbau territorialer Zentrierungen und Abschottungen herangezogen

werden, oder aber solche Ziele unterminieren sollen. In methodologischer Reflexion kann sich die Geographie zugleich auch fragen, welche Art von Teilhabe an welchen Beziehungsnetzen ihr überhaupt die Grundlage vermittelt, um sich solchen Zentrierungen annehmen zu können. Welche Involvierung ist für Geographen jeweils die Bedingung der Möglichkeit spezifischer Formen wissenschaftlicher Beobachtung?

Wenn sich Gesellschaft nicht auf ausschließlich menschliche Sachverhalte eingrenzen lässt, und wenn sie als Fokussierung auf bestimmte Beziehungen innerhalb globaler Netzwerke begriffen wird, so muss Analoges auch für die Begriffe „Kultur“ und „Zivilisation“ gelten. Wenn sich für „Gesellschaft“ keine festsetzbaren, sondern nur situationsrelative Abgrenzungen zu ihrer Umwelt angeben lassen, so gilt dasselbe für „Natur“ und „Wildnis“.

Während sich der Gesellschaftsbegriff auf dominante Formen der Beziehungen der Koexistenz bezieht, fokussiert „Kultur“ stärker auf Handlungsmöglichkeiten, auf Fähigkeiten, Potentiale und auf Handlungsfolgen. Kultur wurde traditionellerweise mit menschlichen Leistungen assoziiert und der Natur bzw. den nicht-menschlichen Leistungen gegenübergestellt. Natur wie Kultur bezeichnen einen Zusammenhang des Hervorbringens. Die Natur ist das Geborene[1], das von selbst Gewordene, das Souveräne. Als natürliche Gemeinschaft, als Gemeinschaft von Geburt, oder eben: als Nation, verleiht diese Konzeption den kollektiven Machtinstrumenten der Moderne quasi göttliche Autorität und enthebt sie tendenziell der Begründungspflicht. Im Rahmen des Phallogozentrismus tritt die Kultur als männliches Pendant zur weiblichen Natur auf. Es ist die Welt der Erzeugnisse, der Künste, der Heroen, der Stammbäume, der Durchsetzungsfähigkeit, des Erfolgs und – natürlicherweise – seit einigen Jahrzehnten auch des Scheiterns.

Ohne gleich die moderne Überhöhung von Natur und Kultur akzeptieren zu müssen, lässt sich an der Lösung des Zurechnungsproblems, die diese beiden Begriffe anbieten, sinngemäß anknüpfen. Entscheidend ist einmal mehr, dass die Zuschreibung von Leistungen selbst als gesellschaftliche Leistung begriffen wird. An der trennenden, reinigenden Leistung, deren Resultat die Begriffe von Kultur und Natur sind, waren stets sowohl die Kultur wie auch die Natur in ihrer historisch spezifischen Form der Vermittlung beteiligt. Anders gesagt: Unser Verständnis der Natur ist eine Frage unserer Kultur. Doch unsere Kultur beruht immer auf natürlichen Voraussetzungen und ist

1 Aus lat. natura „Geburt“.

eine Form der Auseinandersetzung mit ihnen. Daher kennen wir auch keine ausschließlich künstlichen Entitäten – woher sollten sie auch kommen?

Wildnis verweist auf eine eigenständige Dynamik, auf eigenes Leben. Aus der Sicht der Hochkulturen und der Moderne beginnt die Wildnis jenseits der Städte und ihrer Äcker. Doch so wie alle domestizierten Pflanzen und Tiere wilde Vorfahren haben, stammt auch der Mensch aus der Wildnis. Die Gesellschaften und Kulturen der Wildnis kennen keinen Begriff der Wildnis. Sie leben noch nicht in territorialer Abgrenzung zweier Sphären, sondern durchdringen die Lebensräume anderer Arten. Spätestens mit der Epidemiologie haben wir Modernen die territoriale Abgrenzung der Arten als Trugbild, als relative Größe erkannt. Zivilisation lässt sich der Wildnis nicht mehr kategorial gegenüberstellen. Die Wildnis ist überall, auf ihre bescheiden machtvolle Weise. Mit biologischem Landbau beispielsweise oder indem die großen Raubtiere wieder zugelassen werden, setzt unsere Zivilisation zögerliche Zeichen, wilde Existenzen wieder als Mitglieder der Gesellschaft anzuerkennen und ihre eigene Kultur darauf einzustellen. Immer noch werden die ehemals „Wilden“ hauptsächlich als Wilde verehrt und verklärt, aber vielleicht werden sie dereinst auch als Zivilisationen und Kulturen der Wildnis ernst genommen werden.

Der Kritik an sozialwissenschaftlichen Grundbegriffen, wie „Gesellschaft“ und „Kultur“, liegt eine erkenntnistheoretische Perspektive zugrunde, die die Konstitutionsbedingungen der Begriffe als das vormals ausgeschlossene Dritte auf pragmatische Weise wieder in die Reflexion mit einbeziehen möchte. Deshalb betreffen die Überlegungen alle Begriffe in ähnlicher Weise. Für die Sozialwissenschaften bedeutet dies, dass auch andere Entitäten, wie z. B. ein Unternehmen oder eine Familie als „Formen“, als Differenzen zwischen thematisiertem Vordergrund und unthematischem Hintergrund, die durch bestimmte Praktiken hervorgebracht werden, zu betrachten sind. Normalerweise betrachten wir ein Unternehmen als rechtliche Form oder als ein Element eines großes Systems, in dem Werte in verschiedenen Währungen (z. B. Arbeitsstunden und Dollars) getauscht werden. Aus der Sicht der Versicherer von Arbeitsausfällen erscheinen Produktionsstätten aber auch als Orte erhöhter Gefährdung, sei es durch Unfälle mit Produktionsmitteln, sei es durch Räumlichkeiten, die Bakterien und Viren günstige Lebensumstände bieten. Spezifische Unternehmen werden daher als spezifische Risiken thematisiert. Die Sicht der Versicherer erscheint den Unternehmern selbst gültig, aber auch de-zentriert. Unfälle und Krankheiten sind sicherlich von

Relevanz für die Produktivität. Gegenüber der Organisation der Produktionsabläufe, ihrer Kontrolle und Führung und der Verwaltung des Kapitals sind sie jedoch von untergeordneter Bedeutung.

Was wir gemeinhin als Unternehmen bezeichnen, ist eine Entität, deren Form durch eine Zentrierung des Blicks auf wesentliche Aspekte von Beziehungsgefügen gebildet wird. Es wären durchaus andere Zentrierungen denkbar, doch wir dürfen nicht vergessen, dass solche Beschreibungen eben als Selbstbeschreibungen schon dem Aufbau des Unternehmens zugrunde liegen. Sie sind also nicht nur in einem epistemologischen Sinn konstitutiv, sondern in diesem Fall auch in einem pragmatischen Sinn. Es wäre übertrieben, von „self-fulfilling prophecies" zu sprechen, aber zumindest in sprachlich realisierten Interaktionen werden Formen bzw. selektive Thematisierungen zu Bedingungen der Möglichkeit sozialer Strukturen.

Thematische Zentrierungen können oft als Selbstdefinitionen der Mächtigen verstanden werden. Es sind ihre wichtigsten Instrumente zur Reproduktion ihrer Position, denn sie vermitteln Legitimität oder vielleicht doch wenigstens eine gewisse Immunität, und diese Macht ist meist wesentlich billiger und stabiler als gekaufte oder erzwungene Macht. Zentrierungen liegen der Organisation des Zusammenlebens zugrunde. Präzise in diesem Sinn sind auch die Strukturen des Phallogozentrismus als konstitutive Grundlage des Herrschaftssystems der Moderne zu verstehen. Sie weisen den unterschiedlichsten Entitäten in der Welt ihren Platz und ihre Rolle zu, und sie beteiligen sie in unterschiedlicher Weise an der Bestimmung ihres eigenen Schicksals. Relationales Denken fragt also: Wer thematisiert welche Beziehungen wozu und auf welcher Grundlage?

Die drei Dichotomien Kultur und Natur, Gesellschaft und Umwelt, Wildnis und Zivilisation sind moderne Gebilde. Sie dürften in anderen Kulturen und in anderen Lebenszusammenhängen schwer zu verstehen sein. Wir Modernen sind jedoch selbst auf dem Weg, das Verständnis für sie einzubüßen und ein neues zu erarbeiten. Es ist ein schmerzhafter Prozess, nicht nur, weil er eine Dezentrierung der Position der Menschen in der Koexistenz mit sich bringt – dieser steht ja auch eine neue Einbettung, ein erweitertes Zuhause gegenüber. Sondern auch, weil die Sicherheit der alten Ordnungen verloren geht. Wer versucht, sich vom Begreifen der Moderne zu distanzieren, um andere Perspektiven zu erarbeiten, der findet sich unversehens in der begrifflichen Wüste wieder. Es ist eine semantische Dünenlandschaft, mit steten Winden und wilden Stürmen. An stabile Formen und Eindeutigkeiten

ist nicht mehr zu denken. Begriffe wie „Gesellschaft“, „Umwelt“, „Mitwelt“ sind sinnvollerweise weder inhaltlich noch hinsichtlich ihrer Funktion, ihres Verwendungszusammenhanges, eindeutig zu definieren. Wie Backformen verschiedenste Teige und Mengen in sich aufnehmen können, dienen uns solche Wörter als Schablonen, deren Bedeutung in einer Situation durch den Kontext der Kommunikation einzuschränken ist. Im Voraus lassen sich deshalb immerhin typische Verwendungsweisen erörtern.

7.5 Eine neue akademische Ordnung

Seit dem 19. Jahrhundert haben sich zwei wissenschaftliche Disziplinen ausgebildet, die sich primär mit Formen des Zusammenlebens befassen. Ökologie und Soziologie befassen sich gleichermaßen mit Assoziationen von Lebewesen. Obwohl viele Verbindungen zwischen dem Zusammenleben der Menschen und den Populationen unterschiedlichster Ökosysteme bestehen, haben sich beide Disziplinen in großer gegenseitiger Isolation entwickelt. Sie beziehen sich auf eigenständige Terminologien und eigene Grundkonzepte. Anleihen über den akademischen Graben hinweg, wie sie beispielsweise in der Chicagoer „social ecology“ vorkommen, sind nicht nur selten, sondern meist auch eher metaphorischer Art. Der Wunsch, beide Bereiche zusammenzuführen, vor allem der Ruf nach einer Ökologisierung der Sozialwissenschaften – nach dem new ecological paradigm –, der wurde erst gegen Ende des 20. Jahrhunderts vernehmbar. Doch von ernsthaften Versuchen, Soziologie und Ökologie wirklich von Grund auf als Disziplinen des Zusammenlebens zu konzipieren, kann auch Anfangs des 21. Jahrhunderts nicht die Rede sein. Zu tief sitzen noch die Prämissen der Moderne, zu dominant ist noch das Denken in Kategorien des human exemptionalism paradigm.

Bis vor kurzem schien die Zweiteilung der empirisch arbeitenden Disziplinen in Natur- und Sozialwissenschaften eine durchaus erfolgreiche und sinnvolle akademische Ordnung zu sein. Die Begrifflichkeiten von Soziologie und Ökologie waren für die zu bearbeitenden Probleme hinreichend. Unter dem Eindruck von Umweltproblemen und Biotechnologien werden nun allerdings neue Aufmerksamkeiten in die Wissenschaft getragen. Die Grenze zwischen Natur und Gesellschaft sowie die Beziehungen zwischen diesen Bereichen werden zum großen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Problem. Fragen des Zusammenlebens in komplexen, teils anthropogenen, teils natürlichen Systemen gewinnen an Bedeutung. Immer mehr politische Probleme werden als Strukturen thematisiert, die sich nicht mehr in isolierter

akademischer Arbeitsteilung bearbeiten lassen, sondern gerade von den disziplinübergreifenden Zusammenhängen her angegangen werden sollten. Die akademische Welt tut sich schwer damit. Sie predigt Interdisziplinarität und treibt gleichzeitig die funktionale Differenzierung nach dem alten Disziplinenschema voran. Statt eine neue Ordnung zu versuchen, wird nur die alte verfeinert.

Weder in Umweltethik und Ökophilosophie, noch in der Umweltsoziologie oder der ökologischen Ökonomie wird systematisch die Frage aufgeworfen, ob die Terminologien, mit denen in der Moderne das Zusammenleben von Menschen und anderen Entitäten beschrieben wird, noch die Leistung erbringen können, die von ihnen erwartet wird. Selbst die Autoren, die seit zwei Jahrzehnten vehement für ein new ecological paradigm einstehen, haben sich nicht die Mühe gemacht, die Strukturen des human exemptionalism paradigm wissenschaftstheoretisch zu analysieren. Aus ganz anderer Richtung, nämlich aus der Wissenschaftssoziologie, aus den science and technology studies, kommen die Anregungen und Ansätze, die einen möglichen Weg weisen, die Probleme des human exemptionalism paradigm hinter sich zu lassen. Die science and technology studies haben zwar noch keine neue akademische Ordnung erarbeitet, aber ihre anthropologische Grundperspektive problematisiert immerhin die sonst so selbstverständlichen geistigen Landkarten. Sie brechen Tabus, sie fordern heraus. Damit ist eine Debatte angestoßen, die – so meine Beobachtung – an Fahrt gewinnt, und die das Potential zu grundlegenden Wandlungen der wissenschaftlichen Landschaft in sich trägt.

Traditionellerweise kennt die Soziologie keine Begriffe zur Beschreibung der miteinander verschränkten Dynamiken von Natur und Gesellschaft. Was außerhalb der rein menschlichen Sphäre liegt, was sich nicht dem rein menschlichen Handeln zuordnen lässt, wird ausgeklammert, an andere Disziplinen verwiesen. Dies ist die eine Seite eines Gentlemen-Agreements. Auf der anderen steht die Ökologie, die ihrerseits keine Begriffe für die anthropogene Dynamik ihres Forschungsgegenstandes kennt. Dieser Zustand des weitgehenden wechselseitigen Ausschlusses sichert zwar akademische Territorien, doch die dadurch reproduzierte Zentrierung des Verstehens erweist sich mittlerweile als unzureichend. Denn die Einflüsse menschlichen Handelns auf die Konzentrationen zentraler Stoffe als auch auf die Populationsgrößen einflussreicher Lebewesen in Ökosystemen zu Land, im Wasser oder in der Luft, werden heute auf Werte zwischen 20 % bis 65 % geschätzt

(vgl. Ehlers 1998, S. 336). Aus Sicht der naturwissenschaftlichen Ökologie muss die Vorstellung einer nicht-menschlichen Natur wohl grundlegend verabschiedet werden. In gewisser, wenn auch viel marginaleren Weise haben sich menschliche Aktivitäten wohl schon seit langem global ausgewirkt, nur haben heute die Aus- und Rückwirkungen seiner Auseinandersetzungen weltweit ein Ausmaß angenommen, das sich nicht mehr „ungestraft“ ignorieren lässt.

Natur und Kultur, Umwelt und Gesellschaft sind aus relationaler Perspektive keine Entitäten mehr, deren Bedeutung hinreichende Eindeutigkeit und Permanenz aufweist. Sie existieren nicht mehr als ontologisch streng gesonderte Bereiche, sie lassen sich nicht mehr als transzendentale Apriori handhaben und sie büßen damit ihre Tauglichkeit als „Forschungsgegenstände“ ein. Einer akademischen Arbeitsteilung und begrifflichen Ordnung lassen sie sich nicht mehr ohne weiteres zugrunde legen. Was als Natur und was als Kultur betrachtet wird, ist zu einer Frage der Relevanzen, des Handlungszusammenhanges und der rhetorischen Ressourcen geworden, welche die Streitparteien im Falle eines Konfliktes in dieser Sache mobilisieren können. Das Verhältnis hat sich verkehrt: Was einst als Ausgangspunkt und Rahmenbedingung wissenschaftlichen Schaffens betrachtet wurde, erscheint nun als dessen Ergebnis. Als Ausgangspunkt bleibt nur die zunächst noch undifferenzierte Koexistenz. Aber die „Gegenstände“ der Disziplinen werden durch ihre eigenen Vermittlungspraktiken – den Labors, Feldstudien, Fragebögen und Interviews – konstituiert. Zweifellos wird man auch weiterhin Natur und Soziales als Kriterien zur Arbeitsteilung bemühen können, nur bedeutet dies einen Wechsel vom „Acker bewirtschaften“ zum „Produkte verkaufen“, der durchaus anders gelagerte Konkurrenz nach sich ziehen kann.

Wenn die Unterscheidung von Natur- und Sozialwissenschaften nicht mehr durch ihren Forschungsgegenstand gegeben ist, dann setzen beide, Soziologie und Ökologie, bei der Differenzierung der Koexistenz an. Weder die Soziologie noch die Ökologie können daher zunächst irgend etwas aus ihrem gemeinsamen Gegenstandsbereich ausschließen. Innerhalb des Zusammenlebens spezialisieren sich die beiden Disziplinen allerdings auf verschiedene Aspekte. Damit unterscheiden sie sich nicht durch ihren Forschungsgegenstand im herkömmlichen Sinn, sondern durch die Art und Weise, wie sie ihn konstituieren und wie sie an ihn herangehen. Werden Soziologie und Ökologie als Vermittlungspraktiken begriffen, dann lassen sie sich auch als ge-

meinsame Adresse für die Differenzierung des Zusammenlebens betrachten (vgl. Abb. 16).

Zusammenleben

Soziologie@Ökologie

Abb. 16: Ökologie und Soziologie: die a-moderne akademische Adresse für die Differenzierung des Zusammenlebens.

Selbstverständlich verliert der Bruch seine Geltung nicht, wenn er umgekehrt wird. Denn das Zusammenleben, die Teilhabe an Beziehungen, die Reproduktion von Netzwerken ist die Voraussetzung von Differenzierungsmöglichkeiten. Beobachten ist immer eine Form der Teilnahme am Gesamtlebenszusammenhang. Genau diese Teilnahme gestaltet die empirische Forschung selektiv. Darin unterscheiden sich die Disziplinen. Sie konstituieren sich selbst als thematische Zentrierungen zur Beobachtung der Netzwerke der Ökumene. Natur- und Sozialwissenschaften gehen beide von heterogenen Kollektiven und Netzwerken aus, deren Strukturen, Zentrierungen, Ein- und Ausschlüsse etc. sie untersuchen. Dabei spielt vielleicht weiterhin der Begriff des Menschen eine Rolle, vielleicht auch Kommunikation, vielleicht aber auch Fragen der Erhebungstechniken und der Eigenschaften von Daten.

Den Disziplinen ist keine Grenze vorgegeben, die sie in jedem Fall gleichermaßen zur Unterscheidung von menschlichen und nichtmenschlichen, von natürlichen und kulturellen Sachverhalten heranziehen könnten. Ihre „Gegenstände“ müssen sie sich stets neu erarbeiten, und dabei stehen sie zugleich in ständiger Kooperation und Konkurrenz um gute Argumente und um Forschungsmittel. Disziplinen haben keine Möglichkeit, einen Forschunsgegenstand als alleinigen Besitz zu reklamieren. Aber sie können sinnvolle Konzentrationen von Aktivitäten und eng geknüpfte Beziehungsnetze bilden, um gewisse Bereiche der Koexistenz unter einem Label stärker als unter anderen Labels durchdringen zu können.

Keine andere Disziplin hat so unter der Dichotomie von Natur und Kultur gelitten wie die Geographie. Die relationale Perspektive eröffnet nun aber neue Möglichkeiten, das Fach zu integrieren und seine Identität zu formulieren. Denn wenn sich Ökologie und Soziologie nicht mehr durch vorgefundene Gegenstände unterscheiden lassen, sondern sich aufgrund unterschiedlicher Interessen nur verschiedenen Aspekten derselben Netzwerke des

Zusammenlebens zuwenden, dann muss dieser Schulterschluss nicht nur ähnliche Konsequenzen für die sozial- und naturwissenschaftlich ausgerichtete Umweltforschung nach sich ziehen, sondern auch zu einem neuen Verhältnis von physischer Geographie und Humangeographie führen. Das Schisma des Faches kann nicht länger externen Gegebenheiten angelastet werden, sondern ist als Eigenverursachung anzuerkennen! Damit wird einerseits die wissenschaftshistorische Frage nach den guten und weniger guten Gründen, die zu dieser Ordnung führten, aufgeworfen. Andererseits eröffnen sich Handlungsspielräume, die konstruktiv zu nutzen sind, um zur Lösung drängender Probleme beizutragen, aber auch, um sich disziplinär zu profilieren.

Wenn der Graben durch die akademische Landschaft durch Erkenntnisinteressen und Erkenntnisinstrumente aufgerissen wurde, so lässt er sich auch wieder konzeptionell und terminologisch überbrücken oder vielleicht sogar stellenweise wieder zuschütten. Obwohl sich das Rezept leichtfüßig ausstellen lässt – die Vermittlungsleistungen unter den Differenzierungen betrachten –, ist an eine schnelle Integration und unproblematische Einheit nicht zu denken. Denn aus relationaler Perspektive kann zunächst nur der Status der Dichotomie von Natur und Kultur kritisiert werden. Damit ist noch nicht viel über Sinn und Zweck der Unterscheidung selbst gesagt. Sie besteht freilich weiterhin und wird auch eine große Bedeutung im akademischen Rahmen spielen. Doch wir wissen nun, dass es Verbindungen geben muss, die dieser Unterscheidung vorausgehen, die einen Rahmen bilden, der die beiden Welthälften zusammenhält. Wird die relationale Perspektive akzeptiert, wird es in Zukunft vermehrt darum gehen, diesen Rahmen und seine Tragfähigkeit, seine Reichweite, seine Integrationskraft zu bestimmen.

Der Graben zwischen physischer Geographie und Humangeographie würde sinnvollerweise dort überbrückt, wo es sich um Beziehungsnetze handelt, die sich weder vollumfänglich der Natur noch der Kultur zurechnen lassen. Solche Entitäten haben enorm an Aufmerksamkeit gewonnen, und sie sind der Wissenschaft nicht vollkommen fremd. Die Geographie hatte sich typischerweise mit heterogenen Assoziationen befasst wie beispielsweise Kulturlandschaften, Siedlungen, Wirtschaftsweisen, Infrastruktur oder Choreographien. Aus relationaler Perspektive wird sie einen neuen Zugang zu diesen und ähnlichen Kollektiven finden, einen Zugang, der nicht auf starren Ein- und Ausschlüssen und auch nicht auf wissenschaftlichen Zuständigkeiten baut, sondern sich von gesellschaftlichen Problemlagen, von Forschungsinteressen

leiten lässt. Es wäre ein Zugang, der durch kritische Reflexion der wissenschaftlichen Erfahrung Erkenntnisinstrumente zu entwickeln versucht, die den typischen Forschungszwecken der Disziplin angemessen sind. Vor allem durch Bezüge auf feministische Identitätsbegriffe und auf Schlüsselkonzepte der science studies haben Formen relationalen Denkens (vgl. Massey et al. 1999, S. 12f.) und die Idee heterogener Kollektive (vgl. Whatmore 1999) Eingang in die englischsprachige Geographie gefunden. Zu einer systematischen theoretischen Aufarbeitung, die das Niveau akademischer Modeströmungen überschreiten und eigenständige Grundlagen für die Geographie bereitstellen würde, ist es allerdings nicht gekommen. Möglicherweise, weil nicht scharf zwischen den Ansprüchen an Systematik und Konsistenz einerseits und solchen an allgemeine Gültigkeit andererseits unterschieden wird; „grand theory“ wird dann schnell mit überzogenen modernen Universalitätsansprüchen assoziiert und einem Spiel der Metaphern der Vorzug gegeben.

Der Forschungsgegenstand der Humangeographie und der sozialwissenschaftlichen Umweltforschung wird weder Natur noch Gesellschaft sein, sondern das Zusammenspiel verschiedenster Existenzen, unter denen die Menschen eine besondere Rolle spielen. Um dieses Zusammenspiel repräsentieren zu können, muss auf das Know-how verschiedener Disziplinen zurückgegriffen werden. Es wird also kaum eine Superdisziplin entstehen, sondern akademische Gartenzäune werden abgebrochen und ersetzt durch Schilder, auf denen spezifische fachliche Kompetenzen angeboten und nachgefragt werden. Jedenfalls gilt: Zutritt für alle!

Mit der relationalen Perspektive wäre in der Geographie jedoch keineswegs ein „Zurück“ zu einer landschafts- oder raumorientierten Einheitsgeographie verbunden. Es kann nicht darum gehen, der Geographie einen Gegenstand solcher Art zu verpassen, dass man sich entweder auf naturwissenschaftliche oder aber auf sozialwissenschaftliche Forschungsmethoden zurückziehen kann. Vielmehr soll durch eine Reflexion der Pragmatik der Sprache und der konstitutiven Bedingungen von Entitäten aller Art zur differenzierteren Beurteilung der Aktionsfähigkeit von komplexen Gebilden beigetragen werden. Die heute drängenden Probleme lassen sich weder auf die Intentionen handelnder Menschen noch auf kausaldeterministische Zusammenhänge der physischen Welt reduzieren, sondern sind als Vernetzung teleologischer, deterministischer, funktionaler, probabilistischer und vorerst noch undefinierter (bzw. noch unbekannter) Beziehungen zu begreifen.

* * * * *

Wohl die wichtigste Konsequenz einer sprachpragmatischen Perspektive ist, dass nichts a priori aus der Gesellschaft ausgeschlossen werden kann. Konsequenterweise ist es sinnvoll, Gesellschaft nicht länger als Gefäß für menschliche Beziehungen und Interaktionen, oder gar nur für Kommunikation aufzufassen, sondern als eine Struktur der Koexistenz. Nichts auszuschließen kann aber umgekehrt nicht heißen, alles thematisieren zu wollen. Vielmehr führen die Interessen derjenigen kommunikativen Praktiken, in denen „Gesellschaft" artikuliert wird, zu einer Fokussierung auf relevant erscheinende Beziehungen im Netzwerk der Koexistenz. Obwohl Menschen und ihre Interaktionen weiterhin im Zentrum stehen werden, wird das Zusammenleben als Beziehungsstruktur zwischen heterogenen Entitäten begriffen und beziehen sich sozialwissenschaftliche Begriffe auf heterogene Kollektive. Die eigene Teilhabe an den Netzwerken der Koexistenz ist nicht nur Gegenstand des Erkenntnisinteresses, sonder auch die Bedingung der Möglichkeit der Artikulation dieser Beziehungen: Ohne Beziehungen keine Beobachtung, keine Differenzierungen.

Am Ende von Kapitel sieben ist die Argumentation an einem weiteren Ebenenwechsel angelangt. Im Anschluss an handlungstheoretische Traditionen wurde ein relationaler Gesellschaftsbegriff hergeleitet. Damit sind vielfältige Grundlagen für eine Weiterentwicklung a-moderner sozialwissenschaftlicher Theorie bereitgestellt worden. Diesbezüglich wird öfters die Frage aufgeworfen: „Was kann man nun mit Ihrer Theorie anfangen?" Die Antwort lautet kurz und bündig: „Alles!" Alles lässt sich mit dieser „Theorie" anfangen. Denn es ist keine Theorie, im Sinne eines Komplexes von Aussagen über zusammenhängende Sachverhalte, sondern eine reflektierte und systematisierte Sicht auf die Welt.

Die Frage zielt eigentlich auf die praktischen Folgen, die sich aus der Anwendung dieser Perspektive ergeben. Für die Sozialwissenschaften wurden einige wichtige Konsequenzen im letzten Kapitel aufgezeigt. Kapitel acht wird die Bedeutung relationalen Denkens für das Zusammenleben im Allgemeinen, aber insbesondere in Hinblick auf eine breit aufgefasste Raumordnungs- und Umweltpolitik diskutieren. Dabei stehen zweckmäßige und moralische Aspekte der Gestaltung von Beziehungen in heterogenen Netzwerken im Zentrum.

8 Beziehungen pflegen

„Man muss fast fürchten, dass die chemische Industrie ihre Glanzreklamen wahr macht und sich als Naturschutzverein neu gründet."

(Ulrich Beck 1993, S. 158)

8.1 Mit dem Leben leben

Die relationale Perspektive führt dazu, die Ordnung des Zusammenlebens neu zu interpretieren. Damit ist auch eine Grundlage gewonnen, um die Koexistenz auf unserem Planeten anders zu gestalten. Freilich konnte in dieser Arbeit erst ein bescheidener Anfang in der sozial- und geisteswissenschaftlichen Terminologie gesetzt werden. Aber immerhin wurden Instrumente zurechtgelegt, die zumindest im akademischen Rahmen Interpretationsleistungen erbringen, welche in mancher Hinsicht eine grundlegende Neuorientierung implizieren. Obwohl im Moment noch kaum mehr als einige zentrale Charakteristika einer neuen Ordnung des Zusammenlebens erkennbar sind, lässt sich abschätzen, dass ihre praktischen Implikationen nicht unbedeutend sein werden.

Neue Interpretationsweisen lassen sich nicht direkt in politische Programme ummünzen. Das nicht nur, weil die Sache noch nicht im dazu nötigen Detaillierungsgrad vorliegt, sondern auch und vor allem, weil diese Umsetzung zugleich eine Weiterentwicklung, Verdichtung und Bewährung der Perspektive bedeutet. Um neue Sichtweisen in politische Strategien transformieren zu können sollte zuvor auch das Handlungsfeld, das Machtgefüge, in das Bewegung gebracht werden soll, analysiert werden. Diesen Schritt muss ich notgedrungen schuldig bleiben. Ich werde mich im Folgenden auf die beispielhafte Diskussion einiger Konstruktionsprinzipien von Politiken beschränken müssen. Im Sinne der kommunikativ verstandenen Vernunft sollte „Umsetzung" auch als breiter Diskurs, als Rationalisierungsprozess, als Wandel von Beziehungsgefügen verstanden werden, an dem auch immer die Betroffenen maßgeblich zu beteiligen sind. Das heißt, die unterschiedlichsten Entitäten in alle Bemühungen um die Reorganisation des Zusam-

menlebens miteinzubeziehen. Damit stellt sich schon das erste große Problem, nämlich die Frage, welche Entitäten als betroffen gelten dürfen und wie sie an Entscheidungsprozessen beteiligt werden könnten.

Traditionellerweise hat sich die Umweltethik mit dieser Frage beschäftigt. Ihre Zugangsweise war zutiefst von modernem Denken geprägt, denn die gesamte Debatte wurde um das Problem, welche Kriterien Ein- bzw. Ausschluss legitimieren könnten, organisiert. Diese Sicht ist obsolet geworden. Es ist keine Frage mehr, dass sich nichts a priori von moralischen oder ethischen Erwägungen ausschließen lässt. Dem modernen moralischen Verständnis erscheint diese Position skandalös. „Man kann doch nicht Sandkörner mit Menschen gleichsetzen!“ lautet sinngemäß das Argument. Doch das ist keineswegs mit der neuen Sichtweise impliziert, sondern nur, dass sich Menschen nicht unabhängig von den Sandkörnern betrachten lassen. Ist man bereit, sich einmal vom krampfhaften Bemühen um absolut gültige Imperative und um kategoriale Grenzziehungen zu lösen, wird man in der relationalen Perspektive interessante und tragfähige Ansätze zur Lösung ethischer Probleme finden. Was ich gleich anschließend an diese Einleitung diskutieren möchte, das sind nicht ausgefeilte Umweltethiken, sondern nur Argumentationsweisen oder Instrumente, mit denen Umweltethiken in praktischen Diskursen zugleich entwickelt und implementiert werden könnten.

An die Auseinandersetzung um Werte, Normen oder moralische Urteile möchte ich eine Charakterisierung des ökologischen Regimes der Moderne (aus relationaler Perspektive) sowie Überlegungen zu den Konsequenzen für die Politiken der Landnutzungen und des Einsatzes von Energietechnologien folgen lassen. Damit werden aus relationaler Sicht einige Grundzüge von zentralen Politikbereichen nachhaltiger Entwicklung vorgestellt, zu deren Weiterentwicklung sowohl die Geographie als auch die Umweltsozialwissenschaften traditionellerweise beitragen. Mit diesen, im Vergleich zu den vorausgehenden Kapiteln eher spekulativen Ausführungen verbinde ich nur den Anspruch, Möglichkeiten praktischer Konsequenzen der relationalen Perspektive aufzuzeigen. Sie sind primär als Anstoß zur eigenen Auseinandersetzung mit einer a-modernen Zukunft zu verstehen.

8.2 Bürgerrechte für Bazillen

Die moderne kategoriale Trennung von Natur und Gesellschaft findet ihre Entsprechung in ethischen Konzeptionen, die alle Ansatzpunkte für die Begründungen von Werten und Normen in der Sphäre des rein menschlichen Zusammenlebens ansiedeln und deshalb jede Form direkten Naturrechts als vormodern und unbegründbar zurückweisen. In kaum einem anderen Bereich ist modernes Denken in derart gereinigter Form anzutreffen wie in der Ethik.

Für die Moderne erbringen kategoriale Dichotomien organisatorische und legitimatorische Leistungen. Darüber hinaus zeichnet sich modernes Denken durch ein Streben nach letzten Gründen aus. Darin äußert sich eine Sehnsucht nach erlösender Gewissheit, auch und gerade in moralischer oder ethischer Hinsicht. Aus sprachpragmatischer und relationaler Perspektive werden diese Tendenzen relativiert: Dichotomien werden zu kontextbezogenen Unterscheidungen redimensioniert, und statt letzte Gründe zu suchen, begnügt man sich bis auf weiteres mit den besten Gründen, die sich innerhalb eines Interpretationsrahmens formulieren lassen. Statt unverrückbare Fundamente anzustreben, werden konstitutive Voraussetzungen reflektiert. In diesem formalen Punkt treffen sich Diskursethik, Ökophilosophie, Feminismus sowie die science and technology studies und bilden dadurch eine Familie von Ansatzpunkten, von denen aus modernes Denken in nicht-mehr-modernes transformiert werden kann. Aus dieser Umorientierung ergeben sich nicht nur sachliche Konsequenzen, wie etwa ein nicht auf Menschen beschränktes Gesellschaftsverständnis, sondern auch normative. Sie sollen im Folgenden nur kurz skizziert werden, denn eine relationale Ethik detailliert auszuarbeiten, würde den Rahmen dieses Buches sprengen.

Werden transzendentale Apriori und kategoriale Unterscheidungen relativiert, bieten sich keine Anhaltspunkte mehr an, um irgendwelche Entitäten a priori aus der Sphäre der moralisch relevanten Sachverhalte auszuschließen. Kurz: Moralische Relevanz lässt sich nicht ein für allemal auf den Menschen einschränken. Ein derart enger Bezug mochte für gewisse Probleme angemessen sein, für andere, insbesondere für die ethische Grundlagenreflexion war und ist er es jedoch nicht. Mit der a-modernen Sichtweise ist jedoch keineswegs ausgeschlossen, dass der Mensch und die zwischenmenschlichen Aspekte von Interaktionen weiterhin im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen. Und es kann darüber hinaus durchaus Gründe geben, gewisse Entitäten als moralisch irrelevant zu betrachten –, aber immer nur vorläufig, nämlich nur solange als keine besseren Gründe eine andere Sicht nahe legen.

Mit dieser Formulierung wird nun allerdings schon ein scharfer Kontrast zur dominierenden Ordnung der ethischen und umweltethischen Debatte ausgedrückt. Die umweltethischen Auseinandersetzungen treten nämlich fast durchwegs in der Form auf, dass Argumente zugunsten der Berücksichtigung nicht-menschlicher Entitäten geprüft werden. Aus umweltphilosophischer Warte wird die Entwicklung ethischer Positionen als ständige Erweiterung der Sphäre direkt moralisch relevanter Entitäten beschrieben. Was zunächst ausschließlich den freien Männern vorbehalten war, wurde mit der Zeit auch den Sklaven und Frauen zugestanden. Nun sei es an der Zeit auch empfindungsfähige Kreaturen, Lebewesen im Allgemeinen, Ökosysteme oder den Superorganismus Erde als moralische Werte an sich zu berücksichtigen. Mit dieser Denkstruktur werden allerdings die Gründe, die einst für den Ausschluss nichtmännlicher oder nichtmenschlicher Entitäten sprachen, nicht mehr geprüft. Der Phallogozentrismus, Vater des Anthropozentrismus, dient daher auch den Gegnern anthropozentrischer Ethiken als unhinterfragter Boden, auf den sie ihre Argumentation abstellen.

Einen unvoreingenommenen Beobachter müsste diese Auslegeordnung mindestens befremden. Anthropozentrisches Denken hat zwar die Tradition auf seiner Seite. Doch damit ist noch kein einziger Grund für seine Gültigkeit gewonnen. Weshalb sollten patho- oder biozentrische Ethiker ihre Argumentation gegen anthropozentrische Positionen aufbauen? Weshalb nicht den eigenen Versuch von Grund auf durchargumentieren und die Tradition ihrer eigenen Begründungsschuld preisgeben? Wo ist das Referenzwerk, das eine anthropozentrische Position unter Einbezug des zeitgenössischen Standes von Erkenntnistheorie und empirischen Wissenschaften in derart überragender Weise begründen würde, dass sich die weiteren Versuche an ihm abzuarbeiten hätten? Offensichtlich wird in der Debatte mit zweierlei Maß gemessen, wird der „Anthropozentrismus“ bzw. das „human exemptionalism paradigm“ stillschweigend selbst von seinen Gegnern als „Default-Wert“ anerkannt. Wer allerdings den Standpunkt einer symmetrischen Anthropologie einnehmen will, der kann sich nicht mehr mit asymmetrischen Verteilungen der Begründungslast und mit stillschweigenden Bevorzugungen anfreunden. Sie stellen bestenfalls noch kulturanthropologisch aufschlussreiche Zentrierungen des Denkens dar; schlimmstenfalls sind sie als Aspekte eines Diskriminierungssystems – des Kastensystem der Moderne nämlich – zu bezeichnen. Dass wir Modernen aber vorerst gar nicht anders können, als mit unseren modernen Methoden die Moderne zu evaluieren, das muss als

erschwerender Umstand akzeptiert werden, darf jedoch nicht als Quelle der Legitimität ausgelegt werden.

Aus relationaler Perspektive geraten alle Positionen, die a priori Entitäten aus Sphären ausschließen, sei es aus der Gesellschaft, sei es aus der Sphäre der moralischen Relevanz, unter erhöhten Begründungsdruck. Zunächst ist der Anthropozentrismus eine gleichermaßen legitimationsbedürftige Position wie irgendeine andere. Formal betrachtet unterscheidet er sich hingegen von ökozentrischen, biozentrischen, pathozentrischen Positionen dadurch, dass er höhere, vielleicht sogar schwieriger zu begründende Ansprüche formuliert. Berücksichtigt man zusätzlich, dass doch einige Gründe für ein Verständnis von Gesellschaft sprechen, das nicht von einer rein zwischenmenschlichen Sphäre ausgeht, sondern das rein Zwischenmenschliche nur noch als analytisch beschränkt brauchbares Konzept betrachtet, dann werden Zweifel an Positionen wach, die eine rein zwischenmenschliche moralische Sphäre postulieren.

In der umweltethischen Debatte, in der es primär um die Frage der moralischen Berücksichtigung, und nur sekundär um die Begründung umweltbezogener Maßnahmen geht, spielt die Konzeption des Eigenwertes eine bedeutende Rolle. Es ist ein schillernder Begriff, der in zwei Grundformen auftreten kann: Einmal in einer objektivistischen Variante, in der er Werte als unabhängig existierende Entitäten bezeichnet. Das Präfix „eigen-„ kann in diesem Fall im Sinne von „eigenständig“ interpretiert werden. In seiner subjektivistischen Variante bezieht sich der Begriff auf die Fähigkeit, sich selbst als wertvoll wahrzunehmen. Diese Fähigkeit kommt allerdings nur autopoietischen Systemen zu. Für diese ist sie jedoch notwendige Voraussetzung, denn „Eigenwert“ ist sozusagen der Kode, mit dem sie sich von ihrer Umwelt abgrenzen, um sich selbst als Entität konstituieren zu können.[1]

Ein relationaler Wertbegriff ist zunächst mit der objektivistischen Variante von „Eigenwert“ unvereinbar. Wie alle anderen Entitäten setzen auch „Eigenwerte“ Differenzierungen, also Beobachtungsleistungen voraus. Anders ist nicht über sie zu reden, und Beobachtungen gelten als kontextgebundene Interpretationen. Also wird jegliche absolutistische Konzeption von Wert abgelehnt. Damit wird im Prinzip eine subjektivistische Position bezo-

1 Auch mathematische Funktionen und Regelkreise können „Eigenwerte“ anstreben, doch bezieht sich hier das „eigen-„ nur auf einen Wert, dem keine Entität zugeordnet werden kann. Es besteht kein Selbst. Sie beschreiben nur die formale Struktur existenzieller Eigenwerte.

gen. Gegenüber der subjektivistischen Deutung von „Eigenwert“ ist allerdings festzuhalten, dass sich Eigenwerte hinsichtlich ihrer Konstitution nicht wesentlich von „Fremdwerten“ unterscheiden. Beide sind als Zuschreibungen einer beobachtenden Instanz zu betrachten, und dieser Sachverhalt besteht unabhängig vom Inhalt des Werturteils. Denn die subjektive Konzeption des Eigenwertes macht nur Sinn, wenn sie einer Instanz auch das Urteil erlaubt, sich selbst als wertlos zu betrachten – vielleicht gegen das Urteil außenstehender Instanzen. Nur die Funktion des Eigenwertes als konstitutive Bedingung der Selbsterhaltung geht dem Fremdwert ab. Doch dieser Sachverhalt begründet nicht notwendigerweise moralische Relevanz, sondern kann in moralischen Zusammenhängen relevant werden. Aus relationaler Perspektive ist „Eigenwert“ also kein ethisch ausgezeichneter Begriff. Mit anderen Worten: Werte sind Werte, egal wer sie wem zuspricht.

Der Blick auf die konstitutiven Voraussetzungen von Werten bindet sie in zweifacher Weise an einen Kontext. Wie eben angedeutet, beruhen Werturteile stets auf Voraussetzungen, die dieses oder ein anderes Urteil ermöglichen. Sie sind stets als relative und damit auch als revisionsbedürftige Aussagen anzuerkennen. Wertzuschreibungen können darüber hinaus als Aspekt existentieller Beziehungen begriffen werden. Sie sind selbst eine Form des Zusammenlebens. Damit ist die zweite, existentielle Ebene ihrer Kontextualität angesprochen. Denn nicht nur wer auf welche Weise Werte zuspricht, sondern auch welchen Entitäten sie zugesprochen werden, beruht auf Voraussetzungen. Es wäre deshalb widersprüchlich, irgend etwas als wertvoll zu erachten, aber gleichzeitig seinen existentiellen Voraussetzungen jeglichen Wert absprechen zu wollen. Sie sind vielmehr als vermittelnde Werte in die Beurteilung miteinzubeziehen. Durch den Monismus, durch den allgemeinen Zusammenhang des Existierenden, schleicht sich somit wieder das Problem des Holismus durch die Hintertüre ein. Es ist jedoch auf dieselbe Weise wie im Zusammenhang des Gesellschaftsbegriffes zu lösen: Relevanzkriterien, die eine Handlungssituation organisieren, brechen die Thematisierung der Netzwerke der Existenz an einem bestimmten Punkt ab. Doch jede Thematisierung und Nicht-Thematisierung ist latent begründungspflichtig; sie lässt sich kritisieren.

Statt von „Werten“ könnte man im Rahmen einer subjektbezogenen handlungstheoretischen Terminologie auch von moralischen Relevanzen sprechen. Relevanzen werden immer als wandelbare Beziehungen zwischen Entitäten gedacht. Nichts ist an sich relevant, sondern unter bestimmten

Umständen kann eine Entität in einer bestimmten Hinsicht für eine andere Entität Relevanz erlangen. Werte sind Zuschreibungen oder Urteile, jedenfalls Aspekte von Praktiken und nicht a priori gegeben. Aus relationaler Sicht erscheint somit die Suche nach absoluten und kontextunabhängigen Werten als metaphysisches Erbe.

Schließlich können Sachverhalte für urteilende Instanzen in sehr unterschiedlicher Hinsicht als wertvoll beurteilt werden. Damit kommen nicht nur verschiedene Dimensionen der Werthaftigkeit in Frage, sondern zugleich auch andere Lebewesen als bewertende Instanzen. In der Folge stellt sich die Frage, ob sich das Gute bzw. die moralische Wertschätzung oder Relevanz auf eine Dimension einengen lässt, oder ob es sich dabei nicht auch um ein Bedeutungsspektrum handelt, das nicht fix vorgegeben, sondern selbst wandelbar und kontextbezogen ist.

Wird der relationale Gesellschaftsbegriff akzeptiert, so sind nicht nur Menschen, sondern auch Pflanzen, Tiere und anorganische Entitäten als Mitglieder der Gesellschaft in die Diskussionen um Rechte und Pflichten miteinzubeziehen. Ihnen ist daher eine Art Grundrecht oder Bürgerrecht zuzugestehen. Dieses Recht sichert die Anerkennung ihrer Koexistenz und es verbietet, irgendwelche Entitäten a priori aus moralischen Erwägungen auszuschließen. Erst die Erwägungen mögen zeigen, dass die Existenz dieser oder jener Entität in bestimmten Situationen und in bestimmter Hinsicht als moralisch irrelevant zu betrachten ist. Mit der Verleihung von „Bürgerrechten“ sind allerdings die materiellen Rechte und Pflichten der unterschiedlichsten Kreaturen noch lange nicht bestimmt, sondern erst als verhandelbarer Gegenstand definiert worden. Gemäß der kommunikativen Vernunft ist es eine Frage der Diskurse, ihre Rechte und Pflichten zu bestimmen. Dabei sollten sie, so weit dies möglich ist, auf eine ihnen angemessene Art und Weise als Betroffene berücksichtigt werden.

Es besteht wohl geringe Gefahr, Wolken, Kühe oder Pflastersteine mit Menschen zu verwechseln. Aber ihre Anerkennung als Elemente der Koexistenz bedeutet, die Möglichkeit, dass sie Ansprüche geltend machen könnten, nicht von vornherein auszuschließen, sondern sie zum Gegenstand einer argumentativen Prüfung zu machen. Da sie selbst nicht unserer Sprache mächtig sind, müssen sie durch Personen, die ihre Teilhabe an den Netzwerken der Existenz gut kennen – wie z. B. Wissenschaftler, Bauern oder Tier- und Pflanzenliebhaber –, in Diskursen repräsentiert werden. Auf diese Weise lassen sie sich in moralischen und ethischen Erwägungen berücksichtigen, ohne den

Anthropozentrismus durch einen Anthropomorphismus zu ersetzen. Sie haben das Recht, nicht wie Menschen behandelt zu werden, so wie wir Menschen das Recht haben, von Tieren, Pflanzen, leblosen Sachen und geistigen Sachverhalten unterschieden zu werden.

Die Labors vor Augen weist Bruno Latour (vgl. 1995, S. 189 ff.) den Wissenschaften die Aufgabe zu, die Natur, die quasi-Objekte in einem Parlament der Dinge zu repräsentieren. Auf die Natur bezieht er sich offensichtlich in der Ansicht, die Gesellschaft könne sich selbst repräsentieren. Indem er die Repräsentation der Natur in den Labors ansiedelt, greift er – vielleicht unter dem Einfluss der science and technology studies – allerdings zu kurz. Zweifellos bevölkern inzwischen viele Wesen unseren Planeten, die in den wissenschaftlichen Labors den Kern ihrer Identität erhalten haben. Aber viele natürliche Entitäten sind durchaus außerhalb der Labors erfahrbar. Darüber hinaus existieren klassisch wissenschaftliche Konstruktionen wie beispielsweise das Ozonloch oder der Klimawandel durchaus auch für Menschen außerhalb der Labors. Sie sind ebenso Teil der Netzwerke, die allen Entitäten ihre Identität stets neu vermitteln. Deshalb darf die Repräsentation natürlicher Entitäten nicht alleine der Wissenschaft zugestanden werden. Doch die Wissenschaft kann insofern eine bedeutende Rolle spielen, als sie mit besonderen Apparaten und institutionellen Vorkehrungen zur Verarbeitung von Beobachtungen ausgerüstet ist. Sie ist hinsichtlich empirischer Erfahrungen wohl diejenige Institution, die dem Ideal begründeter Aussagen über Sachverhalte am nächsten kommt. Ihre Bedeutung liegt daher primär in der Aufgabe, gute Gründe für oder gegen bestimmte Auffassungen in Diskursen verfügbar zu halten. In diesem Sinne kommen ihr durchaus repräsentative Pflichten für die allgemeine Koexistenz zu.

Wenn wir akzeptieren, dass wir nicht nur unsere Existenz, sondern auch unsere Identität der gesamten Koexistenz verdanken, dann werden wir keine Mühe haben, auch die Möglichkeit moralischer Beziehungen zu nichtmenschlichen Existenzen anzuerkennen. Dass es sich dabei nicht um Beziehungen derselben Qualität wie diejenigen unter Menschen handelt, tut prinzipiell nichts zur Sache. Jede lebende oder unbelebte Kreatur weist ihre besondere Verletzlichkeit auf und die Kreaturen realisieren mit ihrer Teilhabe an den Netzwerken der Existenz sehr unterschiedliche Güter. Diese aufeinander bezogene Vielfalt wird aus relationaler Perspektive anerkannt und nicht ohne Argumentation in irgendwelche Kategorien unterteilt, und dies erst recht nicht mit dem Anspruch, für alle Ewigkeit zu gelten.

8.3 Das ökologische Regime der Moderne

Wo wir Menschen die Macht zur Veränderung erkennen, dort wird die Natur zum Artefakt, dort beginnt die Sphäre, wo wir für unser Tun verantwortlich werden. Wo uns die Grenze zur Natur abhanden kommt, dort fällt die Welt in unsere Zuständigkeit und die Zukunft ist nicht länger Schicksal, sondern wird zu unserer Aufgabe. In diesem Sinn gehen die Debatte um nachhaltige Entwicklung und die Bemühungen um eine relationale Perspektive auf dieselbe Problematik zurück. Es gilt, diese beiden Stränge zusammenzuführen.

Aus relationaler Sicht kann der Ansatzpunkt, von dem aus nachhaltige Entwicklung konzipiert werden soll, nicht bei der Vermeidung von Technikfolgeproblemen, nicht bei der Reduktion dieses oder jenes Einflusses liegen. Denn solche und ähnliche Formulierungen unterstellen unabhängige Existenzweisen. Nicht-menschliche Entitäten werden als technologisch formbare Masse repräsentiert. Das sind sie freilich auch, aber eben nicht ausschließlich. Wenn die unterschiedlichsten Existenzen als Mitglieder der Gesellschaft anerkannt werden, dann muss auch die nachhaltige Entwicklung als gutes Zusammenleben vorgestellt werden. Hinsichtlich der nachhaltigen Entwicklung ist deshalb aus relationaler Sicht die Koexistenz der konzeptionelle Ausgangspunkt.

Alle Körper, alle materiellen Gegenstände und Prozesse teilen sich die Welt. Sie sind mehr oder weniger flüchtige oder permanente Ordnungen eines Teils der Koexistenz. Mit der Zeit geht jede Ordnung in andere Ordnungen über. Was immer in anorganischen Prozessen geschieht, was immer Lebewesen tun, es hat Konsequenzen für andere Prozesse und andere Lebewesen. Das entscheidende an der Einsicht, dass alles mit allem zusammenhängt ist nicht die unvorstellbare Komplexität, die sich daraus ergibt, als vielmehr der Umstand, dass es auf der Erdoberfläche nichts außerhalb dieses Zusammenhanges gibt. Keine immanente Entität kann sich von der Koexistenz verabschieden. Aber jede materielle Entität genießt eine gewisse Eigenständigkeit, eine gewisse Autonomie. Nur Erscheinungen von Persistenz, von Widerständigkeit lassen sich beobachten und als Entitäten ausdifferenzieren. Beobachten lassen sie sich aber nur, insofern materielle Beziehungen realisiert werden.

Das Zusammenleben der Lebewesen auf der Erde, den Menschen miteingeschlossen, kann als gegenseitige Gestaltung von Lebensräumen betrachtet werden. Durch die Aktivitäten der Kreaturen werden laufend Lebensumstände neu geschaffen. Gewisse Sachverhalte werden dabei reproduziert,

andere gewandelt. Leben heißt ebenso mit sich selbst, mit anderen Lebewesen und mit anorganischen Prozessen in Konkurrenz zu stehen, wie sich selbst und sich gegenseitig zu fördern. Jeder Prozess, jede Aktivität hinterlässt günstige und ungünstige Bedingungen hinsichtlich anderer Prozesse und Lebensformen. Auf jeder Ebene der Organisation der Koexistenz kommt es zu neuartigen Kombinationen existentieller Voraussetzungen, die für einen Teil der lebenden und unbelebten Entitäten förderlich, für einen anderen Teil nahezu irrelevant, für einen dritten Teil jedoch hinderlich sind. Kurz: Ereignisse verändern Lebensmöglichkeiten. Mutation, Selektion und Anpassung sind daher als Spezialfälle einer allgemeinen Koevolution zu betrachten. Die übliche Engführung der Evolutionssemantik ergibt sich aus der Zentrierung der Aufmerksamkeit auf den Fortbestand einer Art – es ist eine moderne „Reinigungspraktik".

Dass alles miteinander existentiell verbunden ist, impliziert nicht notwendigerweise wechselseitige Beeinflussungen. Vielmehr ist das Netzwerk der Koexistenz durch asymmetrische Beziehungen, durch vielfältige Abhängigkeiten und Einseitigkeiten geprägt. In diesem Sinn kann von einer natürlichen oder ökologischen Ordnung gesprochen werden. Astronomische Gegebenheiten wie das Sonnenlicht und die Rotationen der Erde schaffen energetische Potentiale, die von Lebewesen genutzt werden können. Schon erste Lebewesen lenken jedoch die vormals rein anorganischen Stoffkreisläufe in andere Bahnen, verändern dadurch die Chemie der Meere und der Atmosphäre und in der Folge den Strahlungshaushalt der Erde. Damit werden aber auch ihrer eigenen Existenz und der Existenz anderer Lebensformen veränderte Rahmenbedingungen geschaffen. Das Netzwerk der Koexistenz existiert zwar immer in der Gegenwart, aber seine Strukturen umfassen die gesamte Vergangenheit. So können wir sagen, dass wir Menschen mit jeder Autofahrt eine Kooperation mit der Sonne, mit den fossilen Kleinlebewesen und mit vielen anderen Entitäten aus den unterschiedlichsten Zeiten eingehen.

In der Umweltdebatte ist der Begriff der solaren Zivilisation aufgetaucht. Er bezieht sich zunächst auf diejenigen Zivilisationen, die ihre Energie- und Materialdienstleistungen hauptsächlich durch Pflanzen und Tiere beziehen oder bezogen haben. Mit fossilen und nuklearen Energieträgern wurde eine nichtsolare Zivilisation gegründet. Sie ist zu Mobilisierungen neuen Ausmaßes fähig, mit all den bekannten Folgeproblemen. Hoffnung ruht deshalb auf einer „zweiten solaren Zivilisation", die dereinst den Ausstieg aus den fossi-

len und nuklearen Energieträgern geschafft haben wird (vgl. Braun 1994, Winter 1994). Zumindest was die fossilen Brennstoffe anbelangt, ist der Begriff allerdings irreführend. Denn sie sind ebenso solare Energieformen wie beispielsweise Wind oder Fließgewässer, aber sie ermöglichen Kooperationen über enorme Zeithorizonte hinweg. Nur der Mensch ist heute in der Lage, die unabgeschlossenen Zyklen früherer Zeiten in kürzester Zeit zu schließen. Damit wird wiederum eine Mobilisierung von Mineralien möglich, deren Ströme lokal die Intensität geologischer Transformationen um viele Größenordnungen übertreffen.

Jede menschliche Gesellschaft beruht auf einem eigenen Komplex von Ressourcen, Produktionsweisen und Verteilungsformen. Die vielfältigen Beziehungen zwischen menschlichen Interaktionen und ihrer Umwelt werden durch eine Reihe dominanter Regeln oder Institutionen strukturiert, wie beispielsweise Eigentum, Marktwirtschaft, funktionale Differenzierung, die dominante Form der Energienutzung und das Ausmaß der Mechanisierung. Für die Art und Weise wie Kulturen ihre Beziehungen im Netzwerk der Koexistenz regulieren, möchte ich den Ausdruck „ökologisches Regime“ verwenden. Der Ruf nach einer zweiten solaren Zivilisation weist darauf hin, dass nicht nur der Gesellschaftsbegriff der Moderne in die Krise geraten ist, sondern auch ihr ökologisches Regime. Welches sind seine wichtigsten Züge?

Hervorstechendstes ökologisches Merkmal der Moderne ist der umfangreiche Einsatz fossiler Energieträger. Damit koppelt sich die Organisation zwischenmenschlicher Interaktionen von den Biomasse-Zyklen der Gegenwart ab und ermöglicht eine zeitlich enorm komprimierte Teilhabe an früheren, unabgeschlossenen Biomasse-Zyklen. Für die Entwicklung der Technologien ist allerdings die Trennung von Natur und Kultur eine entscheidende Voraussetzung, denn sie ermöglicht es, Prozesse der Koexistenz aus dem Kontext vielfältiger Vermittlungen zu isolieren, um sie als „Gegenstände“ handhaben zu können. Aus der Natur wird damit sozusagen ein „Baukasten“, dessen Elemente sich zur Konstruktion der unterschiedlichsten Gebilde zusammensetzen lassen. Dies mag vielleicht keine notwendige Voraussetzung zur Nutzung fossiler Energieträger sein, aber sie war ihrer Verwendung im großen Stil förderlich, weil sie vielfältige Nutzungsmöglichkeiten erkennbar machte. Mit der Verfügbarkeit von Kohle, Öl und Gas wird es möglich, Eisen und Stahl, später auch Beton, in großem Umfang zu produzieren. Viele Arbeiten lassen sich nun an mechanische oder elektrische Geräte sowie an chemische

Prozesse delegieren. Der Produktivität scheinen kaum Grenzen gesetzt zu sein.

Analog zur Trennung von Natur und Kultur wird auch die Arbeit als reine Größe aus dem Leben herausdifferenziert. Indem Arbeit als Gegenstand handhabbar wird, lässt sie sich als Element in komplexe Gebilde einsetzen: Es entstehen Manufakturen und Industrien, bis hin zur Taylorschen Analyse und Optimierung von Handgriffen. Die Trennung von Arbeit und Freizeit wird zur dominanten Struktur menschlichen Lebens, und die Produktion wird zur Massenproduktion unterschiedlichster Konsumgüter. Doch die Herauslösung der Arbeit aus dem Leben findet ihren räumlichen Ausdruck nicht nur in Fabrikhallen, sondern auch in einer Reinigung der land- und forstwirtschaftlichen Produktionsflächen, später auch der Fischerei. Die Prinzipien der funktionalen Differenzierung und der „economy of scale" werden nicht nur auf zwischenmenschliche Interaktionen angewendet, sondern auch auf die Primärproduktionen. Die vielfältigen Nutzungen der Wälder treten zugunsten der Produktion von Holz nach Maß zurück (vgl. Küchli 1994). Gärten werden zu Plantagen. Äcker werden von Unkraut und Ungeziefer chemisch gereinigt. Ihre Ränder werden begradigt. Riedflächen und Auen werden entwässert, vom Torf befreit und unter den Pflug genommen. Nutzflächen werden aus der Realteilung entlassen, um sie zu immer größeren Flächen vereinen zu können. Immer mehr Maschinen, Dünger und chemische Hilfsmittel aller Giftklassen werden in die Produktion miteinbezogen. Immer größere Beziehungsnetze werden „kultiviert", immer geringer wird der Anteil der „Natur".

Um einen Wachstumsprozess in Gang zu bringen, mussten organisatorische Voraussetzungen wie Kredite, Kapital und gut organisierte Märkte vorhanden sein. Doch die produktive Leistung konnten die Menschen nicht alleine erbringen. Erst ihre fossilen Mitarbeiter ermöglichten Dampfmaschinen in Fabriken und auf Schienen. Die Eisenbahn besorgte wiederum eine wesentlich schnellere, umfangreichere und kostengünstigere Verteilung von Kohle, Erzen und anderen Produktionsmitteln, sowie von produzierten Gütern, insbesondere von Nahrungsmitteln. Eine massive Ausweitung und Beschleunigung erfährt die industrialisierte Produktion Mitte des 20. Jahrhunderts durch den Einsatz von Erdöl (vgl. Pfister 1994). Automobile und Flugzeuge erhöhen die Distributionseffizienz in mehrfacher Hinsicht, und die chemische Industrie überschwemmt den Markt mit Kunststoffen. Ergänzt wird diese Beschleunigung durch die Nutzung der Fließgewässer und der Nuklearener-

gie. Große Speicherstauseen lösen die Gewässer aus den jahreszeitlichen Zyklen und jährlichen Variationen heraus und vermitteln dadurch auch der Hydroelektrizität eine quasi-„fossile“ Verfügbarkeit.

In der Moderne werden die Stoffflüsse und die Lebensräume der Erde zunehmend menschlichen Zwecken unterworfen. Es kommt zu einer rasanten Reorganisationen der Erdoberfläche gigantischen Ausmaßes. Viele Prozesse werden mit der Absicht, sie intensiver nutzen zu können, aus ihren „natürlichen“ Zyklen herausgelöst. Um sie als isolierte Elemente zielstrebig in menschliche Produktionszusammenhänge integrieren zu können, mussten sie allerdings zunächst als reine Gegenstände konstituiert werden. Aus den vielfältigen Abhängigkeiten und Unwägbarkeiten ist in der Moderne eine Welt der berechenbaren Prozesse und der definierten Flächennutzungen geworden. Der Wildnis wurde eine Zivilisation gegenübergestellt – zumindest sehen es die Modernen so. Denn zur selben Zeit wurden auch viele Prozesse als unerkannte oder unbeabsichtigte Nebenfolge massiv verändert.

Die Folgeprobleme des modernen ökologischen Regimes haben dazu beigetragen, sich Gedanken über die Wahrnehmung der Ordnung der Koexistenz zu machen und „ökologischere“ Sichtweisen anzustreben. Bis jetzt liegt allerdings noch keine Konzeption eines nachmodernen ökologischen Regimes vor. Vielmehr laufen die meisten Bestrebungen, Umweltprobleme und technologische Risiken zu meistern, weiterhin auf Schienen, denen ohne Gewissensbisse die Bezeichnung „modern“ zugestanden werden kann. Ein a-modernes ökologisches Regime würde sich demgegenüber dadurch auszeichnen, dass menschliche Nutzungen von Grund auf als Veränderungen des Beziehungsgefüges der Koexistenz organisiert würden. Die Technologien der Moderne würden nicht abgelehnt, sondern als Aspekte einer Beziehungspflege interpretiert. Der Nutzen der modernen Engführung, Technologien als geistige Sachverhalte unabhängig von Anwendungen zu betrachtet, würde kritisch gewürdigt. Doch fortan würden Technologien als Mittel der Gestaltung von Beziehungen zwischen unterschiedlichsten Entitäten betrachtet. Ihre Anwendung würde vor dem Hintergrund der gesamten Koexistenz bestimmt, immer im Bewusstsein, dass jede Bestimmung selbst auf einer Fokussierung aufgrund von Relevanzen (bzw. Interessen) beruht. In normativer Hinsicht würden menschliche Nutzungen als Pflege guter Beziehungen zu anderen Existenzen betrachtet.

8.4 Lebensraumpolitik

Was wir auch tun, wir verändern Beziehungsgefüge, wir transformieren die Netzwerke der Koexistenz. Aus geographischer und umweltwissenschaftlicher Perspektive lassen sich alle unsere körperlichen Aktivitäten als Produktion und Reproduktion von Lebensräumen für uns und für andere Kreaturen betrachten. Mit dem Begriff der „Lebensraumpolitik“ möchte ich darauf aufmerksam machen, dass die Fragen der technologischen Entwicklung, insbesondere der Energienutzung, sehr eng mit dem Problem der Biodiversität verschränkt sind. Diesem Umstand wird heute meiner Ansicht nach wenig Beachtung geschenkt. Vielmehr drückt sich zumindest in der Debatte um nachhaltige Entwicklung, wie sie in den westlichen Industrienationen geführt wird, immer noch die zutiefst moderne Sichtweise aus, die Technologien als abstrakte isolierte Systeme betrachtet. Prozesse, Maschinen, Instrumente werden primär als Einzelwesen diskutiert. Der Relevanzzusammenhang, ihre gesellschaftliche Funktion oder auch die Konsequenzen ihrer täglich milliardenfachen Verwendung werden nicht als notwendige Fragen wahrgenommen.

Es ist das Denkschema des Ingenieurs, das auch heute noch und sogar in der Umweltdebatte unreflektiert verallgemeinert wird. Seine Berechtigung reicht jedoch nicht über das Reißbrett und den Prototyp hinaus, weil es auf die Produktion isolierter Artefakte fokussiert, nicht aber auf die damit verbundene Transformation von Beziehungsnetzen. Jede Problemlösung stellt selbst ein potentielles Folgeproblem dar. Wie sähe unsere Welt beispielsweise aus, wenn innert weniger Jahre die fossilen und nuklearen Energieträger durch Solarzellen und Solarkollektoren ersetzt werden würden? Die Auswirkungen auf die Lebensräume wären beträchtlich, das Klimaproblem wäre durch das Problem der Techno-Wüsten ersetzt worden. Weshalb nicht gleich und von Grund auf neue Technologien als Veränderungen im Gefüge des Zusammenlebens betrachten? Mit einer Lebensraumpolitik könnte es gelingen, Fragen der Biodiversität mit denen der Klimapolitik vorausschauend zu verschränken. Oder anders gesagt: Wir sollten unseren Blick gelegentlich von den Differenzierungen zu ihren Voraussetzungen, von den Reinigungspraktiken zu den Vermittlungspraktiken schweifen lassen.

Tote Technologien faszinieren uns, denn sie arbeiten mit Glas, Metallen und Kunststoffen. Sie bieten uns spiegelnde Oberflächen und gesättigte Farben. Der Ingenieur steckt seine ganze Schaffenskraft in ihre Effizienz und Ergonomie. Aber sie sind relativ primitiv, linear und sie geben keine Antwort auf

die Probleme des Zusammenlebens. Der Wert toter Technologien liegt in ihren ergänzenden Leistungen! Sollen sie nicht zur weiteren Verwüstung des Planeten beitragen, sondern ihr Versprechen, ebendieser Verwüstung Einhalt zu gebieten, auch wirklich einlösen, dann muss ihre Verwendung im Rahmen einer allgemeinen Lebensraumpolitik bestimmt werden. Sie müssen ihren Platz im Netzwerk der Beziehungen lebender und unbelebter Entitäten finden. Der Blick auf die vermittelnden Zusammenhänge, auf die Bedingungen der Möglichkeit erwünschter Lebensumstände führt zu Technologien, die mit dem Leben arbeiten. In diesem Bereich stellt sich Effizienz nicht mehr als Verhältnis von Input und Output dar, sondern als die Fähigkeit, Beziehungen intelligent zu gestalten. Nachhaltige Entwicklung wird zur Pflege von Beziehungen. Mit dem Begriff der „Lebensraumpolitik" soll auch ein Wille zum „Raum geben" oder zum „Spielraum lassen" ausgedrückt werden. Zu einer komplementären Schlussfolgerung kommt auch Büchi (2000, S. 244 ff.). Eine zwar nicht-relational (modern), aber doch ökologisch ansetzende Argumentation führt ihn dazu, dass die Einlösung des Postulates der Nachhaltigkeit letztlich eine „Kultur des Zulassens", das Absehen von umfassender Kontrolle und das Akzeptieren von „Freiräumen" für die Eigendynamik und Unvorhersehbarkeit der Natur erfordere. Was Lebensraumpolitik konkret bedeuten kann, soll am Beispiel der Schlüsselfrage der Energienutzung kurz illustriert werden.

Die Problematik fossiler Energieträger ist heute im Großen und Ganzen anerkannt. Deshalb richtet sich der Blick auf Alternativenergien. Da Nuklearenergie mit politischen und technischen Risiken behaftet ist und die Nutzung der Erdwärme bisher nur punktuell ökonomisch realisierbar erscheint, richtet sich die Aufmerksamkeit vor allem auf die Sonnenenergie. Das Stichwort der zweiten solaren Zivilisation ist ja schon gefallen. Im Vordergrund der Diskussionen steht die verbreitete Verwendung von Solarkollektoren und Solarzellen. Dabei wird einerseits an dezentrale Installationen in Siedlungsgebieten gedacht, aber auch an Solarkraftwerke, die entweder Prozesswärme, Strom oder Wasserstoff liefern sollen. Die Diskussionen drehen sich hauptsächlich um Fragen der Effizienz, der technologischen Entwicklung und der Rentabilität unter verschiedenen energiepolitischen Voraussetzungen. Verbrennung oder Vergärung von Biomasse wird eher als ergänzende Form der Energienutzung betrachtet. Zumindest zielen die Visionen der zweiten solaren Zivilisation im Allgemeinen eher auf eine High-Tech-Gesellschaft, denn auf eine Gesellschaft der Primärproduktion. Das ist verständlich, denn die Grenzen der Holzproduktion sind schnell erreicht, und in Mitteleuropa

könnte Holz den heutigen Energiebedarf bei weitem nicht decken. Rein rechnerisch stellt die Sonnenstrahlung weltweit jedoch selbst nach heutigen Maßstäben reichlich Energie zur Verfügung. Da sie auf jeder Fläche anfällt, kann sie auch überall genutzt werden, man müsste sie allerdings effizient einsammeln und speichern können.

Diese Überlegungen sind zweifellos richtig, aber es ist eine Rechnung ohne den Wirt. Es ist eine Rechnung der Ingenieure, ohne Biologen und Geographen. Worin bestehen denn die Probleme mit den fossilen Energieträgern? Dass ihre Energie dazu verwendet wird, mechanische Landwirtschaft zu betreiben, die Siedlungen und Verkehrswege über die Erdoberfläche wuchern zu lassen, die Meere leer zu fischen usw., das alles ist nicht spezifisch für sie. Das ließe sich rein physikalisch auch auf der Grundlage von gegenwärtiger Solarenergie erreichen. Nein, fossile Energieträger sind vor allem wegen ihrer Abgase problematisch. Etliche davon lassen sich durch Katalysatoren umbilden und durch Filter binden. Flüchtig bleiben jedoch vor allem die klimawirksamen. Entscheidend sind schließlich die ökologischen Folgen klimatischer Veränderungen, die Risiken von Dürren und Unwettern, die Ausdehnung der Wüsten, der Verlust von Schutzwäldern, der Schwund anspruchsvoller Tier- und Pflanzenarten. Die Lebensräume, in denen es sich der Mensch eingerichtet hat und die Vielfalt des Lebendigen, das sind die Güter, die mit den fossilen Energieträgern aufs Spiel gesetzt werden.

Ein Wechsel zur Solarenergie würde das Klimaproblem mit der Zeit eliminieren. Aber welche Auswirkungen hätten die Energiewandler auf die Lebensräume? Das ist die zentrale Frage, die sich zwar aus den Folgeproblemen der Nutzung fossiler Energieträger ergibt, die aber in der Debatte um die Solarenergie praktisch nie gestellt wird. Wie sähe denn eine zweite solare Zivilisation aus? Wie muss man sich die Landschaften vorstellen, wenn auch nur die Hälfte des heutigen Energiekonsums durch Sonnenenergie gedeckt werden soll? So müsste die Rechnung mit dem Wirt formuliert werden, so würden die Lebensräume miteinbezogen.

Solarzellen und Solarkollektoren, aber auch die Formen der Produktion von Biomasse stellen Eingriffe in Lebensräume dar. Was geschieht, wenn große Flächen eines Landes, sagen wir einige Prozente, vielleicht ein Viertel oder sogar ein Drittel, in die Produktion von Solarenergie miteinbezogen werden? Was bedeutet es für die Lebewesen, die heute noch auf den dafür geeigneten Flächen anzutreffen sind? Müssen wir uns die zweite solare Zivilisation als Wald von Panels und Spiegeln vorstellen, als flächendeckende Beschattung?

Oder werden sich die Landschaften zu Monokulturen schnellwüchsiger Kleingehölze wandeln? Beide Optionen erscheinen nicht erstrebenswert. Sie bestünden nur darin, ein Umweltproblem in ein anderes zu transformieren, bei zweifelhaftem Gewinn. Die Lösung muss mit den Gütern, die wir erhalten wollen, ansetzen. Das heißt, die Substitution fossiler Energieträger muss als Teil einer Lebensraumpolitik konzipiert werden. Sollen weitere Zivilisationswüsten vermieden werden, ist die Nutzung der Solarenergie mit der Erhaltung und Pflege der Biodiversität zusammenzudenken.

Das Prinzip ist einfach, aber es beinhaltet eine Abkehr vom modernen ökologischen Regime. Eine typisch moderne Problemlösung bestünde darin, durch Effizienzsteigerungen weniger Flächen zu beanspruchen, um dann den bedrohten Arten Raum zu lassen. Das Prinzip der funktionalen Differenzierung würde auf die Flächennutzung übertragen: hier Kultur, dort Natur. Im Prinzip besteht jedoch auch die Möglichkeit, dieselben Flächen vielfältiger, aber weniger intensiv zu nutzen. Die funktionale Differenzierung würde sich auf Elemente von Flächen oder auf Stadien von Prozessen beziehen, so dass sich verschiedene Nutzungen am selben Ort überlagern oder zumindest aufeinander folgen können. Im Rahmen der Solarenergienutzung könnte eine Mischkultur bevorzugter Lebensformen an die Stelle von Monokulturen toter Apparate oder schnellwachsender Exoten treten. Im Siedlungsgebiet und dort, wo Schatten auch erwünscht ist, wären Solarzellen und Solarkollektoren allerdings am richtigen Ort.

Wenn das moderne Prinzip darin besteht, Flächen durch Ab- und Ausgrenzung bestimmten Nutzungen verfügbar zu machen, so ist die „Lebensraumpolitik“ bestrebt, Flächen durch die Form der Nutzung bewusst so zu gestalten, dass sie insgesamt einer Vielfalt von Lebewesen Raum gewähren. Auch durch die Nutzung der Solarenergie würden Lebensräume gestaltet und gepflegt. Lebensraumpolitik schließt weder Abgrenzungen noch intensive Nutzungen aus. Vielmehr werden sie als Elemente eines übergeordneten Zusammenhanges betrachtet. Flächen werden nicht einfach einer Nutzung gewidmet, sondern Nutzungen werden als ein Teil der Pflege ökologischer Beziehungen betrachtet. Nicht nur unter Menschen, sondern in der Koexistenz im Allgemeinen sind Ein- und Ausschlüsse zentrale Instrumente zur Reproduktion von Netzwerken.

Lebensraumpolitik ist keine ferne Utopie, sondern eine in bestimmten Bereichen schon verwirklichte Praxis: Was wir naturnahen Waldbau nennen, orientiert sich genau an dem vorgeschlagenen Prinzip. Durch die Art der Holz-

nutzung und nicht etwa durch die Ausgrenzung von Flächen, wird eine selbstständige Verjüngung sowie eine bestimmte Arten- und Altersvielfalt im Wald angestrebt. Naturnaher Waldbau kann vielleicht nicht die Holzproduktivität eines Holzackers erreichen. Dafür können aber neben der Holzproduktion noch eine Reihe weiterer Leistungen erbracht werden. Aus rein forstwirtschaftlicher Sicht ist der naturnahe Waldbau eine Form der nachhaltigen Holznutzung. Das Kriterium der Nachhaltigkeit bezieht sich nicht nur auf die Holzmenge, sondern auch auf die Reproduktion der Verteilung von Baumarten bzw. Holzqualitäten. Für den Umweltschutz eröffnet dieses Prinzip die Möglichkeit, durch die klassische Holznutzung gezielt Lebensräume für seltene Arten zu schaffen. Es lassen sich Dickichte, Totholzinseln oder auch Lichtungen anlegen und erhalten. Ich sehe keinen prinzipiellen Grund, weshalb dieses Prinzip auf den Wald beschränkt bleiben müsste.

Kulturen der Sammlerinnen und Jäger nutzten vielfältige Ressourcen auf extensive Weise. Solange sie nicht Großwild vertrieben oder ausgerottet hatten, führten diese Kulturen nur zu geringen ökologischen Strukturveränderungen. Sie lassen sich eher als Kulturen der Wildnis, denn als Zivilisationen beschreiben. Die Moderne Gesellschaft kann sich sicher nicht die Lebensweise der Wildbeuter zum Vorbild nehmen, aber doch gewisse Qualitäten ihrer Koexistenz mit anderen Lebewesen. Heute bedeutet Effizienz meistens noch möglichst hoher Flächenertrag. Doch mit einer Umstellung der Subventionspolitik in der Landwirtschaft lassen sich auch ökologische Leistungen, die durch „Ineffizienz“ erbracht werden, honorieren. Soll die Lebensvielfalt erhalten werden, muss neben die Flächeneffizienz auch eine ökologische Effizienz treten. Sehr intensiv genutzte Flächen, die nur wenigen Arten Lebensraum bieten, werden sicherlich weiterhin benötigt werden. Aber sie sollten als Bestandteil eines größeren Beziehungsgefüges betrachtet werden, dessen Strukturen durch eine Politik und Planung reguliert werden, die danach streben, hinreichende Populationen aller Arten und eine auch ästhetisch befriedigende Vielfalt von Lebensräumen zu erhalten.

Ökologische Effizienz hieße dann, Flächen derart intelligent zu nutzen, dass für die Populationen aller oder zumindest der meisten Arten hinreichende bis großzügige Lebensräume verbleiben. Das kann nur erreicht werden, wenn in Beziehungsnetzwerken gedacht wird, wenn die eigenen Aktivitäten stets als Veränderung der Umwelt anderer Arten begriffen werden, und wenn die Flächennutzungen im Rahmen ökologischer Zielsetzungen intelligent angeordnet werden. Innerhalb eines ökologisch befriedigenden Rahmens können

durchaus intensive Nutzungen Platz haben. Daran wird kein Weg vorbeiführen.

Die Informationsgesellschaft wird lernen müssen, ihre eigene Dynamik reflektiert in die Dynamik der Lebensvielfalt einzubringen, statt diese einem starren Regime zu unterwerfen und damit die Lebensräume für Arten zu reduzieren. Naturwissenschaft und Informationstechnologien bieten heute schon die instrumentellen Grundlagen für eine „High-Tech-Kultur" der Wildnis. In Zukunft könnten sich die rechtlichen Rahmenbedingungen, die noch modernem Denken folgen und auf eine statische, trennscharfe und monofunktionale Nutzung von Flächen ausgerichtet sind, als Hindernis für innovative Lebensraumpolitik erweisen. Beispielsweise ist eine flexible und abwechselnde Nutzung einer Fläche als Agrarland oder Wald heute kaum möglich. Solche Nutzungsformen könnten jedoch einen beachtlichen Beitrag zu kleinräumigeren und vielfältiger strukturierten Flächen zwischen Siedlungsgebiet und Wald leisten.

In der zweiten solaren Zivilisation könnte das „solar" in erster Linie als „biosolar" verstanden werden, und das gemeinsame Leben der Vielfalt der Arten könnte gegenüber dem Einsatz toter Geräte in dem Sinne Priorität erlangen, dass es den gedanklichen Rahmen und die Grundlage für die Beurteilung anorganischer Formen von Solarenergienutzung abgibt. Die zweite solare Zivilisation würde sich vom Flächennutzungsprinzip abwenden und sich zur Flächen-Multifunktionalität hinwenden. Dies wäre Arbeit mit der Natur, wobei Natur nicht mehr unbedingt das der Gesellschaft Gegenübergestellte bezeichnen würde, sondern eine Sphäre des Existierenden, in der anderen Instanzen als nur dem Menschen großzügige Gestaltungsspielräume zugestanden werden.

In der ökologischen Ökonomie wird zwischen schwacher und starker Nachhaltigkeit unterschieden. Sie kennt darüber hinaus drei Formen des Kapitals, nämlich natürliches Kapital, hergestelltes Kapital und Humankapital. Das natürliche Kapital fasst die materiellen Grundlagen des Wirtschaftens zusammen, also Boden, Pflanzen, Energie, Rohstoffe etc. Das hergestellte Kapital besteht aus den Geräten, Maschinen, aus der Infrastruktur und anderen für die Produktion verwendbaren Mitteln. Unter Humankapital werden schließlich Kenntnisse und Fähigkeiten verstanden. Gegenüber der Mainstream-Ökonomie weist die ökologische Ökonomie darauf hin, dass die Möglichkeiten, diese Kapitalformen gegeneinander zu substituieren, notwendigerweise begrenzt sind – in der Regel sogar relativ eng begrenzt. Schwa-

che Nachhaltigkeit ist dann erreicht, wenn der gesamte Kapitalstock reproduziert werden kann. Starke Nachhaltigkeit würde jedoch bedingen, dass jeder der drei Kapitalbestände für sich reproduziert oder vermehrt würde. Nur auf diese Weise werden nachfolgenden Generationen wirklich gleichwertige oder qualitativ bessere Produktions- bzw. Lebensbedingungen überlassen.

Die starke Form der Nachhaltigkeit verbietet es, natürliches Kapital durch andere Kapitalformen zu ersetzen. Selbstverständlich verändern Nutzungen immer Lebensräume. Eine Konservierung des Bestehenden kann damit nicht gemeint sein, sondern vielmehr die Erhaltung des Potentials der Biodiversität. Ob Populationen kleiner oder größer sind, spielt wahrscheinlich eine geringe Rolle, entscheidend ist hingegen, dass die Arten erhalten bleiben bzw. sich weiterentwickeln können. Ein relationaler Zugang zur nachhaltigen Entwicklung ist ein Instrument, mit dem sich Formen starker Nachhaltigkeit analysieren, konzipieren und formulieren lassen. Die Entwicklung wird nicht durch eine Verfeinerung der Trennung zwischen wüster Zivilisation hier und unberührter Wildnis dort angestrebt. Das Zusammenleben der Menschen wird nicht weiterhin einer schützenden Umwelt gegenübergestellt. Diese Illusion wird fallengelassen: Es gab nie eine Umwelt hier und eine Gesellschaft dort. Es gab höchstens Stadtmauern, die zwischen Siedlungen und Feldern trennten. Aber die Stadt hat immer weit in die Wildnis der Wälder gereicht und ihr Metabolismus ist heute global geworden. Aus relationaler Perspektive wird nicht auf Kosten des natürlichen Kapitals gearbeitet, sondern mit ihm. Deshalb ist nicht das Naturreservat, sondern die Pflege von Beziehungen innerhalb heterogener Netzwerke, in denen sich Menschen ihren Lebensunterhalt erarbeiten, das a-moderne Paradigma nachhaltiger Entwicklung.

Literatur

ALBERTSEN, Niels; DIKEN, Bülent (2001), *What is "the Social"?*, draft, Department of Sociology, Lancaster University, http://www.comp.lancaster.ac.uk/sociology/soc033bd.html

ALT, Jürgen August (1992), *Karl R. Popper*, Frankfurt a. M., New York: Campus.

ANDERMATT CONLEY, Verena (1997), *Ecopolitics*, London: Routledge.

APEL, Karl-Otto (1990), *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

ARENDT, Hannah (1991), *Vita activa*, München: Piper.

AUSTIN, John Langshaw (1979), *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart: Reclam.

BECK, Ulrich (1993), *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

BECK, Ulrich; Giddens, Anthony; Lash, Scott Hrsg. (1996), *Reflexive Modernisierung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas (1986), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt a. M.: Fischer.

BIRNBACHER, Dieter (1991), Mensch und Natur, in: Bayertz, Kurt Hrsg., *Praktische Philosophie*, Hamburg, Rowohlt, 278-321.

BOURDIEU, Pierre (1998), *Praktische Vernunft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

BRAUN, Gerald W. (1994), Sustainable Development – On the Way to the Second Solar Civilization, in: *GAIA*, Heft 5, 3. Jg., 276-282.

BÜCHI, Hansjürg (2000), *Naturgerechte Zukunft*, Konstanz: UVK.

CALLON, Michel (1991), Techno-economic networks and irreversibility, in: Law, John Hrsg., *A Sociology of Monsters*, Sociological Review Monographs, Nr. 38, London, New York, 132-161.

CATTON, William R. Jr. (1983), Need for a New Paradigm, in: *Sociological Perspectives*, Heft 1, 26. Jg. 3-15.

CATTON, William R. Jr. (1992), Sociology as an Ecological Science, in: Wright, Scott D.; Dietz, Thomas; Borden, Richard; Young, Gerald; Guagnano, Gregory Hrsg., *Human Ecology: Crossing Boundaries*, Fort Collins: Society for Human Ecology, 74-86.

CATTON, William R. Jr.; DUNLAP, Riley E. (1980), A New Ecological Paradigm for Post-Exuberant Sociology, in: *American Behavioral Scientist*, Heft 1, 24. Jg. 15-47.

DALY, Herman E. (1995), Ökologische Ökonomie: Konzepte, Fragen, Folgerungen, in: *Jahrbuch Ökologie*, München: Beck, 147-161.

DELEUZE, Gilles (1989), *Le pli*, Paris: Ed. de Minuit.

DUNLAP, Riley E. (1980), Paradigmatic Change in Social Science. From Human Exemptions to an Ecological Paradigm, in: *American Behavioral Scientist*, Heft 1, 24. Jg., 5-14.

DUNLAP, Riley E.; CATTON, William R. Jr. (1994), Struggling with Human Exemptionalism: The Rise, Decline and Revitalization of Environmental Sociology, in: *The American Sociologist*, Heft 1, 25. Jg. 5-30.

ECKERSLEY, Robyn (1992), *Environmentalism and Political Theory*, Albany: State University of New York Press.

EHLERS, Eckart (1998), Geographie als Umweltwissenschaft, in: *Die Erde*, Heft 4, 129. Jg., 333-349.

FERRY, Luc (1992), *Le nouvel ordre écologique*, Paris: Grasset.

FOUCAULT, Michel (1990), *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

FOX, Warwick (1990), *Toward a Transpersonal Ecology*, Foxhole, Darlington: Green Books.

GIBSON-GRAHAM, J.K. (2000), Poststructural Interventions, in: Sheppard, Eric, Barnes, Trevor Hrsg., *A Companion to Economic Geography*, Oxford: Blackwell, 95-110.

GIDDENS, Anthony (1979), *Central Problems in Social Theory*, Houndmills: Macmillan.

GIDDENS, Anthony (1984a), *Interpretative Soziologi*, Frankfurt: Campus.

GIDDENS, Anthony (1984b), *The Constitution of Society*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

GIDDENS, Anthony (1985), Jürgen Habermas, in: Skinner, Quentin Hrsg., *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 123-139.

GIDDENS, Anthony (1987), Reason Without Revolution?. Habermas's Theory of Communicative Action, in: Ders. Hrsg., *Social Theory and Modern Sociology*, Cambridge: Polity Press, 225-252.

GIDDENS, Anthony (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press.

GIDDENS, Anthony (1992), *Kritische Theorie der Spätmoderne*, Wien: Passagen.

GREN, Martin (1994), *Earth writing*, Göteborg: Department of Human and Economic Geography, University of Gothenburg.

GROß, Matthias (2001), *Die Natur der Gesellschaft*, Weinheim: Juventa.

HÄBERLI, Rudolf; SCHOLZ, Roland; BILL, Alain; WELTY, Myrtha Hrsg. (2000), *Transdisziplinarity: Joint Problem-Solving among Science, Technology and Society*, 2 Bände, Zürich: Haffmans.

HABERMAS, Jürgen (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

HABERMAS, Jürgen (1983), Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: Ders. Hrsg., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 53-125.

HABERMAS, Jürgen (1989), *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

HABERMAS, Jürgen (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

HABERMAS, Jürgen (1992), *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

HABERMAS, Jürgen (1999), *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HARAWAY, Donna (1991), A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century, in: Haraway, Donna J. Hrsg., *Simians, Cyborgs, and Women*, London: Free Association Books, 149-181.

HARAWAY, Donna (1995), *Monströse Versprechen*, Hamburg: Argument.

HARRIS, Roy (1988), *Language, Saussure and Wittgenstein*, London: Routledge.

HASSE, Jürgen; MALECEK, Sabine (2000), Postmodernismus und Poststrukturalismus in der Geographie, in: *Geographica Helvetica*, Heft 3, 55. Jg., 103-107.

HEIDEGGER, Martin (1988), *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen: Neske.

KENNY, Anthony (1987), *Wittgenstein*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

KLAGENFURT, Kurt (1995), *Technologische Zivilisation und transklassische Logik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

KÜCHLI, Christian (1994), Die forstliche Vergangenheit in den Schweizer Bergen: Erinnerungen an die aktuelle Situation in Ländern des Südens, in: *Schweizerische Zeitschrift für Forstwesen*, Heft 8, 145. Jg., 647-667.

LATOUR, Bruno (1995), *Wir sind nie modern gewesen*, Berlin: Akademie.

LATOUR, Bruno (1996a), *Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften*, Berlin: Akademie.

LATOUR, Bruno (1996b), *On interobjectivity*, www.ensmp.fr/Page Perso/CSI/Bruno-Latour.html.

LAW, John (1991), Introduction: monsters, machines and sociotechnical relations. In: Law, John Hrsg., *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*, Sociological Review Monograph 38, London and New York.

LAW, John (1997), *Topology and the Naming of Complexity* (Draft). http://www.keele.ac.uk/depts/so/staff/jl/pubs-JL3.htm.

LAW, John; HASSARD, John Hrsg. (1999), *Actor Network Theory and After*, Oxford: Blackwell.

LÉVY-STRAUSS, Claude (1973), *Das wilde Denken*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

LINDE, Hans (1972), *Sachdominanz in Sozialstrukturen*, Tübingen: Mohr.

LUCKMANN, Thomas (1980), Über die Grenzen der Sozialwelt. In: Ders. Hrsg., *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn: Schöningh, 56-92.

LUHMANN, Niklas (1987), *Soziale Systeme*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

LUHMANN, Niklas (1988), *Ökologische Kommunikation*, Opladen: Westdeutscher Verlag.

LUHMANN, Niklas (1996), *Die Realität der Massenmedien*, Opladen: Westdeutscher Verlag.

LUHMANN, Niklas (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bände, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

LYOTARD, Jean-François (1986), *Das postmoderne Wissen*, Wien: Passagen.

MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. (1987), *Der Baum der Erkenntnis*, Bern: Scherz.

MASSEY, Doreen with the collective (1999), Issues and Debates, in: Massey, Doreen; Allen, John; Sarre, Philip Hrsg., *Human Geography Today*, Cambridge: Polity Press, 3-21.

MEYER-ABICH, Klaus Michael (1997), *Praktische Naturphilosophie*, München: Beck.

NAESS, Arne (1989), *Ecology, community and lifestyle*, translated and revised by David Rothenberg, Cambridge Mass.: Cambridge University Press.

NAESS, Arne (1995a), The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements, in: Sessions, George Hrsg., *Deep Ecology for the 21st Century*, Boston: Shambala, 151-155.

NAESS, Arne (1995b), Self-realization, in: Sessions, George Hrsg., *Deep Ecology for the 21st Century*, Boston: Shambala, 225.239.

OPELLO, Walter C. Jr.; ROSOW, Stephen J. (1999), *The Nation-State and Global Order*, Boulder: Lynne Rienner.

PFEIFFER, Riccarda (1998), *Philosophie und Systemtheorie*, Wiesbaden: Deutscher Universitäts Verlag.

PFISTER, Christian (1994), Das 1950er Syndrom, in: *GAIA*, Heft 2, 3. Jg., 71-90.

PFORDTEN, Dietmar von der (1996), *Ökologische Ethik*, Reinbek Hamburg: rororo.

POLANYI, Michael (1958), *Personal Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul.

POLANYI, Michael (1985), *Implizites Wissen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

POPPER, Karl R. (1985), *Objektive Erkenntnis*, Zürich: Ex Libris.

PRED, Allan (1977), The Choreography of Existence: Comments on Hägerstrand's Time-Geography and its Usefulness, in: Economic Geography, 53. Jg., 207-221.

PROOPS, John R. (1989), Ecological Economics: Rationale and Problem Areas, in: *Ecological Economics*, 1. Jg., S. 59-76.

PRUGH, Thomas (1995), *Natural Capital and Human Economic Survival*, Solomons, MD: International Society for Ecological Economics Press.

REESE-SCHÄFER, Walter (1992), *Luhmann zur Einführung*, Hamburg: Junius.

REESE-SCHÄFER, Walter (1998), *Antike politische Philosophie zur Einführung*, Hamburg: Junius.

REICHERT, Dagmar (1997), *Zur Vorgeschichte einer Geographie von Menschen*, Dissertation, Universität, Wien.

RORTY, Richard (1987), *Der Spiegel der Natur*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

RORTY, Richard (1992a), Introduction. Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy, in: Rorty, Richard Hrsg., *The Linguistic Turn*, Chicago: University of Chicago Press, 1-39.

RORTY, Richard (1992b), Ten Years After, in: Rorty, Richard Hrsg., *The Linguistic Turn*, Chicago: University of Chicago Press, 361-370.

RORTY, Richard (1992c), Twenty-Five Years After, in: Rorty, Richard Hrsg., *The Linguistic Turn*, Chicago: University of Chicago Press, 371-374.

SCHNÄDELBACH, Herbert (1985), Philosophie, in: Martens, Ekkehard; Schnädelbach, Herbert Hrsg., *Philosophie*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, 37-76.

SCHÜTZ, Alfred (1971a), Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, Den Haag: Martinus Nijhoff, 3-54.

SCHÜTZ, Alfred (1971b), Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, Den Haag: Martinus Nijhoff, 237-298.

SCHÜTZ, Alfred (1971c), Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, Den Haag: Martinus Nijhoff, 331-411.

SCHÜTZ, Alfred (1972a), Die soziale Welt und die Theorie der sozialen Handlung, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Den Haag: Martinus Nijhoff, 3-21.

SCHÜTZ, Alfred (1972b), Die Gleichheit und die Sinnstruktur der sozialen Welt, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Den Haag: Martinus Nijhoff, 203-255.

SCHÜTZ, Alfred (1981), *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

SCHÜTZ, Alfred; LUCKMANN, Thomas (1979), *Strukturen der Lebenswelt*, Band 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

SCHÜTZ, Alfred; LUCKMANN, Thomas (1984), *Strukturen der Lebenswelt*, Band 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

SEARLE, John R. (1982), *Ausdruck und Bedeutung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

SEARLE, John R. (1986), *Geist, Hirn und Wissenschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

SEARLE, John R. (1988), *Sprechakte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

SEARLE, John (1996), *The Construction of Social Reality*, London: Penguin Books.

SERRES, Michel (1994), *Der Naturvertrag*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

SNYDER, Gary (1990), *The Practice of the Wild*, New York: North Point Press.

THRIFT, Nigel (1999), Steps to an ecology of place, in: Massey, Doreen; Allen, John; Sarre, Philip Hrsg., *Human Geography Today*, Cambridge: Polity Press, 295-322.

THRIFT, Nigel; DEWSBURY, John-David (2000), Dead geographies – and how to make them live, in: *Environment and Planning D: Society and Space*, 18. Jg., 411-432.

ULRICH, Peter (1987), *Transformation der ökonomischen Vernunft*, Bern: Haupt.

URRY, John (2000), *Sociologies Beyond Societies*, London, Routledge.

VALSANGIACOMO, Antonio (1998), *Die Natur der Ökologie*, Zürich: vdf.

WEBER, Max (1985), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr.

WEICHHART, Peter (1990), *Raumbezogene Identität*, Stuttgart: Franz Steiner.

WEICHHART, Peter (1993), Vom „Räumeln" in der Geographie und anderen Disziplinen, in: Mayer, Jörg Hrsg., *Die aufgeräumte Welt*, Loccumer Protokolle, Loccum: Evangelische Akademie, 225-261.

WERLEN, Benno (1987), *Gesellschaft, Handlung und Raum*, Stuttgart: Franz Steiner.

WERLEN, Benno (1988), Von der Raum- zur Situationswissenschaft, in: *Geographische Zeitschrift*, Heft 4, 76. Jg., 193-208.

WERLEN, Benno (1995), *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen*, Band 1, Zur Ontologie von Gesellschaft und Raum, Stuttgart: Franz Steiner.

WERLEN, Benno (1997), *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen*, Band 2, Globalisierung, Region und Regionalisierung, Stuttgart: Franz Steiner.

WINCH, Peter (1974), *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

WINTER, Carl-Jochen (1994), Energie, Entropie und Umwelt, in: *GAIA*, Heft 5, 3. Jg. 257-266.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1989),. *Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

WHATMORE, Sarah (1999), Hybrid Geographies, in: Massey, Doreen; Allen, John; Sarre, Philip Hrsg., *Human Geography Today*, Cambridge: Polity Press, 23-39.

WRIGHT, Georg Hernik von (1984), *Erklären und Verstehen*, Königstein i. Ts.: Athenäum.

ZIERHOFER, Wolfgang (1994), Ist die kommunikative Vernunft der ökologischen Krise gewachsen? in: Zierhofer, Wolfgang; Steiner, Dieter Hrsg., *Vernunft angesichts der Umweltzerstörung*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 161-194.

ZIERHOFER, Wolfgang (1998), *Umweltforschung und Öffentlichkeit*, Opladen: Westdeutscher Verlag.

ZIERHOFER, Wolfgang (1999), Die fatale Verwechslung, in: Meusburger, Peter Hrsg., Handlungszentrierte Sozialgeographie, Erdkundliches Wissen, Band 130, Stuttgart: Franz Steiner, 163-186.

ZIERHOFER, Wolfgang (2000), A priori ohne Apriori, in: *Geographica Helvetica*, Heft 2, 55. Jg., 108-118.

ZIMMERMANN, Michael; CALLICOT, J. Baird; SESSIONS, George; Warren, Karen J.; Clark, John Hrsg. (1993), *Environmental Philosophy*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.