

„Theoretizismus“ – Eine Kritik aus pragmatischer Sicht

“Theoreticism” – A Critique from a pragmatic Point of View

Marc Rölli

Abstract:

This article questions concepts of ordering and routine by referring to the philosophical idea of “theoreticism”. Originally developed in American pragmatism the idea continues Nietzsche’s critique of metaphysics by resolving the contradiction between order and disorder. It is argued that abstract theoretical structures generate their opposite in the form of immediacy: “the order and its Other”. John Dewey demonstrates that theory is to be traditionally considered contemplative and dogmatic (“theoreticist”) while it is quite possible to perceive theory in a pluralist and practice-based manner. Scientific, experimental inquiry serves as a model for a pluralistic understanding of perspective-limited views or discourses that are in permanent conflict with each other.

Keywords:

dt.: John Dewey, Intellektualismus, Praxistheoretische Wende, Pragmatismus, Situiertheit
engl.: John Dewey, dogmatism, intellectualism, participatory observation, pragmatism, situation

Marc Rölli is Professor of Philosophy at Fatih University in Istanbul and head of the research focus “Theory and Methods” at the Institute for Design Research at the Zurich University of the Arts. E-mail.: marcmroelli@gmail.com.



„Sometimes the philosophers think too much“
(Aracagök 2013)

Ordnung scheint das Ergebnis einer Tätigkeit zu sein, einer Aktivität des Ordnenes oder Aufräumens, des Ergreifens und Erbeutens, der Aufnahme, Annahme, Einnahme. Und die Ausnahme, das Exzeptionelle (*ex-cipio*), scheint dasjenige zu sein, was nicht aufgenommen, angenommen oder eingenommen ist (werden kann), ein aus dem Rahmen Herausfallendes, der Feind, das *Andere der Ordnung*.

Das Problem dieses Gegensatzes hat eine lange Geschichte. Begnügen wir uns zunächst mit einer groben Skizze von drei philosophischen Stationen: Descartes, Kant, Nietzsche. Für Descartes stellt sich das Problem als eines von Skepsis und Methode. Ist es überhaupt möglich, in die Unordnung eine Ordnung zu bringen? Wie ist es möglich, zu einer sicheren Erkenntnis zu gelangen? Tatsächlich finden wir uns „verstrickt in soviel Zweifel und Irrtümer, daß es mir schien, als hätte ich aus dem Bemühen, mich zu unterrichten, keinen anderen Nutzen gezogen, als mehr und mehr meine Unwissenheit zu entdecken.“ (Descartes 1637, 7f.) Dagegen hilft nur die Entwicklung einer wahrhaft wissenschaftlichen Methode, die imstande ist, auf festem Fundament die „Erkenntnis schrittweise zu erweitern und sie nach und nach zum höchsten Gipfel zu erheben“. (Ebd., 5) Schließlich geht es nicht darum, zu zweifeln um zu zweifeln: „denn ich wollte mir im Gegenteil nur Sicherheit verschaffen und lose Erde und Sand beiseitewerfen, um Fels oder Ton zu finden.“ (Ebd., 47) In die Dinge wird Ordnung gebracht, indem man „in der gehörigen Ordnung“ denkt. (Ebd., 31) Es gibt nichts, was prinzipiell anders ist als geordnet – das Andere der Ordnung ist als Ungeordnetes ein bloßes Provisorium.

Für Kant muss es ein Anderes der Ordnung geben, damit Ordnung überhaupt möglich ist: ‚Dinge an sich‘ sind keine möglichen Gegenstände der Erfahrung, sie unterliegen nicht den transzendentalen Ordnungsbedingungen. Aber mit ihnen wird eine aus theoretischen (metaphysikkritischen) wie auch aus praktischen Gründen unverzichtbare Grenze des Erkennens gezogen. In moralischer Hinsicht verbindet sich mit dem Außerordentlichen gleichzeitig eine ordnungsstiftende Funktion, sofern eben praktische Vernunft „einem übersinnlichen Gegenstande der Kategorie der Kausalität, nämlich der Freiheit, Realität verschafft.“ (Kant 1788, 6) So erläutert Kant z. B. die

Idee einer allgemeinen Geschichte mittels eines teleologischen Urteils, das die Realisierung der Freiheit mit der Entwicklung der natürlichen Anlagen zusammendenkt. Ihre Ordnungsleistung liegt darin, die Vielfalt der historischen Erscheinungen als kontinuierliche Perfektionierung der Gattung zu begreifen. (Vgl. Kant 1784, 385ff.) [1]

Für Nietzsche stellt die Konstruktion des Gegensatzes (Ordnung – Nicht-Ordnung) selbst eine typisch metaphysische Operation dar. Die gegensätzliche Relation ist eine asymmetrische, sofern sie auf der These gründet, dass die Ordnung ihren Ursprung in sich selbst findet. Genau diese These aber bestreitet Nietzsche. Er begreift sie damit als nihilistisch, weil sie mit einer Diskreditierung der Willen-zur-Macht-Prozesse verbunden ist, aus denen sie sich doch – entgegen ihres eigenen Selbstverständnisses – ableitet. Anders gesagt, sind Nietzsche zufolge Ordnungstypen als metaphysisch zu bezeichnen, sofern sie vorgeben, ihren Ursprung in sich selbst zu finden („im Schoosse des Sein's, im Unvergänglichen“ ...) – und gerade nicht in der „vergänglichen“ und „geringen Welt“. [2]

Mit den genannten Denkweisen lässt sich der Bereich der gegenwärtigen Debatten ganz gut abstecken. Während die cartesianische Variante in der Regel in vereinfachter Form zum Gegenstand der Kritik gemacht wird, besitzt die kantische Variante den Nimbus, über die ordnungstheoretischen Probleme informiert zu sein. Mit Nietzsche dagegen verhält es sich anders bzw. komplizierter. Seine Position wird regelmäßig mit einer lebensphilosophischen identifiziert, die insofern der Tradition Kants zugerechnet wird, als sie lediglich mit Dingen an sich zu hantieren scheint. Nicht unüblich ist die Auskunft, Nietzsche würde auf ein (chaotisches, ungeordnetes) Leben vertrauen, das mit den Erkenntnistätigkeiten des Verstandes unbegreiflich sei. An diesem Punkt wird er zu einem Vorläufer und Apologeten der Theorien des Nichtidentischen, der Andersheit oder eines emphatischen Seins stilisiert, das sich dem vorstellenden Denken entzieht. Gerne wird dann das romantische Erbe zitiert, das der Kunst (oder auch der Natur) die Verantwortung überträgt, die Enge des Verstandes zu kompensieren.

Im Folgenden möchte ich vorschlagen, die Radikalität Nietzsches mit Hilfe eines pragmatischen Theorems zu deuten: „Theoretizismus“. Mit diesem Begriff wird im amerikanischen Pragmatismus ein verbreitetes philosophisches Selbstverständnis der Theorie problematisiert. Es besagt, dass die Philosophie seit ihren historischen Anfängen im alten Griechenland nicht nur theorieverliebt ist, sondern die Theorie maßlos überschätzt – nämlich auf Kosten der Praxis. Mit

[1] Schließlich ist es unmöglich, dass sich die Freiheit in der Erscheinungswelt empirisch direkt manifestiert. Diese Unmöglichkeit hebt sie überhaupt als Freiheit aus der Notwendigkeit der natürlichen Kausalverhältnisse heraus. Ihre indirekt aber doch mögliche Realisierung ist eine historische, die sich des spekulativen Gedankens der Freiheit als problematische Idee bedient, um auf diese Weise Geschichte als fortschreitenden Prozess der Kultivierung lesbar zu machen.

[2] „Wie könnte Etwas aus seinem Gegensatz entstehen? Zum Beispiel (...) das reine sonnenhafte Schauen des Weisen aus der Begehrlichkeit? Solcherlei Entstehung ist unmöglich; wer davon träumt, ein Narr, ja Schlimmeres; die Dinge höchsten Werthes müssen einen anderen, eigenen Ursprung haben, – aus dieser vergänglichen verführerischen täuschenden geringen Welt (...) sind sie unableitbar! Vielmehr im Schoosse des Sein's, im Unvergänglichen, im verborgenen Gotte, im ‚Ding an sich‘ – da muss ihr Grund liegen, und sonst nirgendwo! – Diese Art zu urtheilen macht das typische Vorurtheil aus, an dem sich die Metaphysiker aller Zeiten wieder erkennen lassen (...). Der Grundglaube der Metaphysiker ist der Glaube an die Gegensätze der Werthe.“ (Nietzsche 1886, 16)

dieser Überschätzung etabliert sich die mit Nietzsche namhaft gemachte asymmetrische Relation, die sich auf die Relation zwischen einer (theoretizistisch konzipierten) Ordnung und den Gegebenheiten, die zu ordnen sind, beziehen lässt. Die hybride Form einer sich selbst überschätzenden Theoriebildung begreift die von ihr hervorgebrachte Ordnung als eine, die dem Wesen der Dinge entspricht – und damit dem ungeordneten Gegebenen, das ihrer Ordnung unterworfen wird, immer schon zuvorkommt.

Nun könnte man annehmen, dass dem Ungetüm einer alles verschlingenden Ordnung im pragmatistischen Denken ein Anderes entgegengesetzt wird. Aber an diesem Punkt kann zweierlei unterschieden werden. Zum einen wird die Möglichkeit eröffnet, der singulären, alles erfassenden Ordnung ein Anderes der Ordnung entgegensetzen: nicht nur ein vorläufig ungeordneter, quasi primitiver Zustand, der in einen geordneten zu überführen ist, sondern eine exzeptionelle Gegebenheit, die sich dem Versuch widersetzt, sie in eine Ordnung zu bringen. Zum anderen gibt es hier noch eine weitere, weiterführende Option. Im Pragmatismus – und in erster Linie bei John Dewey – wird Theorie als solche in positiver Weise nicht-theoretizistisch konzeptualisiert. Damit wird die Frage aufgeworfen, inwiefern nicht nur metaphysische Ordnungsvorstellungen (im Sinne Nietzsches), sondern gleichzeitig philosophische Ansätze, die sich auf das Andere der Ordnung ausrichten, in ihrem fortbestehenden Bezug auf theoretizistisches Ordnungsdenken problematisch sind.

Wer vom „Anderen der Ordnung“ spricht, der unterstellt womöglich bereits, dass es eine Ordnung im traditionellen Sinne gibt – und dass es ein Anderes gibt, das keine Ordnung hat. Im Grunde ist es aber komplizierter. Das wird deutlicher, wenn nicht nur auf das cartesianische, sondern auch auf das kantische Ordnungsparadigma reflektiert wird. Schließlich hebt bei Kant die Ordnung des Gegebenen die (nicht per se geordnete) Gegebenheit des Gegebenen nicht auf. Als erkennende Wesen müssen „wir“ stets von etwas affiziert werden: etwas ist uns gegeben, das wir (aufgrund unserer endlichen Existenz) nicht gemacht haben. Wird mit Nietzsche auch dieser Gegensatz des Gegebenen und Gemachten problematisiert, so stellt sich die Frage nach der Ordnung des Gegebenen neu. Ihre Intelligibilität muss keine (von uns) gemachte sein: sie kann uns gegeben oder überliefert sein. Es kann sich bei ihr um eine Vielzahl z. B. kultureller Ordnungen handeln, die sich kontinuierlich verändern – und die den Subjektivierungsmodalitäten oder den individuellen Biographien vorausgesetzt sind.

Mein weiteres Vorgehen gliedert sich in drei Teile. Zunächst erläutere ich den Begriff des Theoretizismus, indem ich auf einige Kernelemente der mit ihm verbundenen philosophischen Kritiken des Pragmatismus eingehe. In einem zweiten Schritt steht das Problem des Anderen der Ordnung zur Diskussion. Handelt es sich dabei um ein theoretizistisches Konstrukt, um eine abstrakte Negation? Oder ist das Unmögliche, z.B. eine nicht-exklusive Ordnung, tatsächlich unmöglich, weshalb es stets etwas geben wird, das der Ordnung im Singular – aber auch Ordnungen im Plural – widersteht? Macht so womöglich der Pragmatismus seinem Namen alle Ehre, indem er all das, was anders wäre, assimiliert – ein bloßer Schein der Machbarkeit und ‚pragmatischen‘ Prinzipienlosigkeit? Abschließend werde ich versuchen, ein wenig in die neuen Regionen vorzustoßen, die sich mit einer praxisbezogenen (pragmatistischen) Theoriebildung und Ordnungskonzeption eröffnen. An ihr wird man ablesen können, wie und ob überhaupt das Andere der Ordnung oder die Ausnahme in der theoretischen Ordnungsleistung wiederkehrt, ohne sich doch in ihr gänzlich aufzuheben. Das wäre eine Theorie, die den Verführungen des Theoretizismus widersteht. [3]

I. Theoretizismus

In vielen Bereichen der wissenschaftlichen, disziplinär gebundenen Theoriebildung existiert seit Jahren ein Theorieproblem, das sich als ‚Theoretizismus‘ verhandeln lässt. Mit dem Begriff ist auf eine Theoriegestalt Bezug genommen, die in sich abgeschlossen zu sein vorgibt, die selbstreferentiell organisiert ist, und dies ohne Bezug auf ein Außen, das den Theorieanstrengungen im Sinne eines zu Denkenden oder zu Deutenden zugrunde liegen würde. Es ist dieser diskursiven Selbstgenügsamkeit geschuldet, dass Fragen nach der gesellschaftlichen Relevanz wie auch interdisziplinäre Anforderungen mit einer hochschulpolitischen Modernisierungslogik verschmelzen, die zumeist das Opfer ihres eigenen Innovationsdrangs wird.

Historisch betrachtet entsteht gegen Ende des 19. Jahrhunderts im Kontext des amerikanischen Pragmatismus eine neuartige Kritik der Philosophie, die den Begriff des ‚Theoretizismus‘ verwendet. (Vgl. Colapietro 2006, 23 ff.) Sie zielt darauf ab, den traditionellen Primat der Theorie zu hinterfragen, sofern sich in ihm eine *Geringschätzung der Praxis* verbirgt. Und sie stützt sich dabei auf ein Philosophieverständnis, das sich die experimentelle Methode der naturwissenschaftlichen Praxis zum Vorbild nimmt, indem – wie z. B. in einigen frühen Texten von Charles

[3] Wer einwendet, dass sich eine in Theoriesprache vorgebrachte Kritik des Theoretizismus mehr oder weniger automatisch in einen performativen Selbstwiderspruch verwickelt, der hält unbewusst an der traditionellen Trennung von Theorie und Praxis fest: als ob jedwede Theorie mit dem Makel der Praxisferne behaftet sei, als ob Praxis im Unterschied zur Theorie ein einzig wirkliches Tun bedeutete. Wenn es aber gelingt, die Merkmale des Theoretizismus nicht nur zu kennzeichnen, sondern dies im Rahmen einer Theoriebildung zu tun, die sich in Absetzung von den genannten Merkmalen konstituieren lässt, dann hat man es mit einer Theorie zu tun, die sich vom Theoretizismus unterscheidet. Die Diskussion kann sich dann weg von generellen Einwänden hin zur Frage nach der Plausibilität und Triftigkeit der genannten Charakteristika verlagern.

S. Peirce – zur Begriffsklärung eines Gegenstands seine konkreten Handlungsfolgen in den Blick genommen werden.

In einer späten Arbeit resümiert Dewey: „Die Abwertung des Handelns, des Tuns und Machens, ist von den Philosophen kultiviert worden.“ (Dewey 1929, 8) Er spricht von einer „scharfen Trennung zwischen Theorie und Praxis“, die in allen möglichen Bereichen „weitreichende Probleme im Gefolge“ hat. (Ebd., 9) Wie ist diese Trennung genauer zu verstehen? Entscheidend für Deweys Gedankengang ist der Ausgang von einem situativen Praxisverständnis, das stets ungewiss bleibt. Es ist Wandel und Tod unterworfen und dem Scheitern ausgesetzt: „Praktische Tätigkeit hat es mit (...) einzigartigen Situationen zu tun, die niemals exakt wiederholbar sind und (...) keine vollständige Sicherheit“ bieten. (Ebd., 10) Im Denken hingegen schien es möglich zu sein, der Ungewissheit zu entkommen, indem man sich den immateriellen Wahrheiten zuwendete. Zu Beginn der Geschichte der Philosophie gehört zur Überhöhung der Theorie die Muße und die Kontemplation geometrischer, logischer und idealer Formen, mit welchen die höchste Realität in ihren notwendigen und unveränderlichen Qualitäten übereinstimmt. Eben dieser Theorietyp, der sich über die im Handeln veränderliche Welt erhebt, im rein Theoretischen gefangen bleibt und insofern unfähig ist, sich auf die Welt mitsamt ihrer komplexen und veränderlichen Strukturen zu beziehen, wird im klassischen Pragmatismus als theoretizistisch bezeichnet – nicht Theorie als solche.

Trotz eines Formwandels – mit Hegel gesagt: von Bild und Vorstellung zum Begriff – bringen die Philosophen der Antike anschließend an religiöse und mythische Inhalte einen Dualismus hervor: einerseits die

„Idee eines höheren Reichs einer unwandelbaren Realität, von der allein wahre Wissenschaft möglich ist, und (andererseits die Idee) einer niedrigeren Welt der wandelbaren Dinge, mit denen es Erfahrung und Praxis zu tun haben. Sie verherrlichen das Unwandelbare auf Kosten des Wandels, wobei evident ist, daß alle praktische Tätigkeit in den Bereich des Wandels fällt.“ (Dewey 1929, 20-21)

Die Suche nach Gewissheit ist laut Dewey *das* philosophische Abenteuer, das sich in der Theorie (*theoria*) und ihrer rationalen Ordnung einschließt, sofern durch praktisches Tun und Machen gerade keine Gewissheit erreicht werden kann. (Vgl. ebd., 25) In der philosophischen Tradition wird

ein Bild des Denkens bzw. ein „Rahmen der Ideen“ konserviert, der zwei entscheidende Postulate enthält. Erstens die Annahme, „daß es eine vollständige Korrespondenz zwischen Erkenntnis im wahren Sinne und dem, was wirklich ist, gibt.“ (Ebd.) Nur das Erkannte ist wirklich – und nur das Wirkliche ist erkennbar. Und zweitens eine erkenntnistheoretische Folgerung: „Damit die Erkenntnis sicher ist, muß sie sich auf das beziehen, was der Erkenntnis vorhergehende Existenz oder wesentliches Sein besitzt.“ (Ebd., 26) Ausgeschlossen wird ein Handeln innerhalb der Forschung, das den wissenschaftlichen Gegenstand mit hervorbringt oder auf die (veränderlichen) Bedingungen einwirkt, die eine schon bestehende Realität voraussetzt.

Dewey's Kritik kulminiert dort, wo er die so genannte „Zuschauertheorie des Erkennens“ unter Beschuss nimmt (Ebd., 27f.). Im Unterschied zu einer Teilnehmerperspektive ist diejenige eines Zuschauers und Beobachters nicht nur distanziert und interesselos, sie rechnet zudem mit Gegenständen, deren objektives Wesen (theoretisch!) perspektivenirrelativ zu bestimmen ist. Der wirkliche Gegenstand ist, was er ist, unabhängig davon, wie oder von wo aus er erblickt oder erkannt wird. Er verharret in „königlicher Abgeschlossenheit“ – und verändert sich nicht durch die Blicke, die auf ihn geworfen werden. Paradox formuliert: Gewissheit ist nur in der Theorie möglich, sofern es eine Wirklichkeit gibt, die vor aller Theorie bereits wirklich ist.

Dewey zufolge verliert diese Dogmatik ihre Glaubwürdigkeit, weil mit der neuzeitlichen Wissenschaftsentwicklung alles Geistige aus dem Reich der Natur vertrieben wird. Zwar rettet sich der Geist vorübergehend in substanzielle Sonderbereiche oder transzendente Formen, seine auf absolute Gewissheit zielende Bestimmung lässt sich aber nicht halten. Dies mag zunächst enttäuschend sein. Aber die Suche nach Gewissheit ist von Anfang an kein viel versprechendes Projekt, wenn man bedenkt, dass die theoretische Kontemplation dazu dient, von den sozialen Problemen abzulenken, die eigentlich zu bearbeiten wären. Daher ist es nur eine Frage der Zeit, bis die Relevanz der reinen Vernunftwahrheiten selbst bezweifelt wird. Verloren erscheint die Welt nur, solange man sich an einem traditionellen Wissen von ihr orientiert, dessen Verlust man beklagt. Aber das *reine* Wissen ist kein wissenschaftstaugliches Wissen, so Dewey, weil es sich der experimentellen Methode dogmatisch entzieht.

Wirft man mit Nietzsche die Frage auf, von welchem Standpunkt aus eine nihilismuskritische Analyse auch des wissenschaftlichen Selbstverständnisses durchgeführt werden kann, so wird man im Pragmatismus auf einen Zusammenhang verwiesen, der zwischen Kritik, Demokratie und

einem adäquaten experimentellen Wissenschaftsbegriff besteht. Wichtig ist dabei, dass die experimentelle Forschungsmethode, die zunächst im Bereich der Physik entwickelt wird, *als Methode* auch in der Sozialforschung eingesetzt wird. (Vgl. Dewey 1938, 56off.) Es geht nicht darum, fertiges naturwissenschaftliches Wissen in die Sozialwissenschaften zu übertragen. Vielmehr zeigt sich, dass alle wissenschaftlichen Praktiken als Praktiken in ein sozialem empirisches Milieu eingebunden sind. Die kritische Reflexion auf diese Einbindung verhindert, dass die wissenschaftlichen Erkenntnisse als Erkenntnisse einer *Realität schlechthin* geltend gemacht werden können. [4] Sie situiert also das Wissen in einer vorgängigen, nicht aber von ihm abgetrennten und daher stets wissenschaftlich-technisch vermittelten sozialen Praxis. Ihre demokratische Qualität korrespondiert mit der Idee einer undogmatisch operierenden Wissenschaftskultur. Die philosophische Reflexion auf die Forschungspraxis erläutert den operationalen Wert von „Ideen am Werk“, d.i. ein Wert, der in seiner Geltung von der in einer Wissenschaftskultur kontinuierlich stattfindenden Überprüfung und Reproduktion von Erkenntnissen abhängig ist. (Vgl. Dewey 1929, 111ff.) In diesem Sinne existiert zwischen der methodischen Forderung des Fallibilismus und dem Konzept des Instrumentalismus ein wechselseitiges Dependenzverhältnis, sofern dieses Konzept nach Dewey die lebensweltlichen Bezüge der wissenschaftlichen Praxis deutlich macht.

Ausgangspunkt der Methodenbetrachtung Deweys ist die Unterscheidung zwischen einer „primären“ und einer „sekundären“ Erfahrung. (Vgl. Dewey 1925, 11) Im Anschluss an William James' *Essays in Radical Empiricism* (1912) wird die primäre Erfahrung als „doppelläufig“ (double-barrelled) begriffen, sofern sie einschließt, *was* und *wie* erfahren wird. (Ebd., 25) Ihre methodische Bedeutung liegt in ihrer Funktion, der wissenschaftlichen Reflexion eine Beziehungsgrundlage vorzusetzen und somit für die theoretische Abstraktionsleistung ein empirisches Korrektiv bereitzustellen. Dabei ist zu beachten, dass die Reflexionsbegriffe oder „die geläuterten Objekte“ der Sekundärerfahrung durch ihren von Rechts wegen unverlierbaren Bezug auf eine primäre Erfahrungssituation daran gehindert werden, sich zu verselbständigen. Philosophie ist theoretisch fehlgeleitet, wenn sie mit Begriffen arbeitet, die vorgeben, ursprüngliche Wesenheiten zu sein, die *sich* die Erfahrung im Ganzen zuordnen und daher den Anschein erwecken, *nicht* von einer ihnen voraus liegenden primären (holistisch gefassten) Erfahrung sozialer Praxis abstrahiert zu sein. Das heißt nicht, dass Dewey die primäre Erfahrung mit einer epistemologischen Funktion versieht, indem er diskursive Urteile einer empirischen Prüfung unterzieht. Vielmehr sind es ge-

[4] Während etwa Durkheim in den *Regeln der soziologischen Methode* in den quantifizierenden Verfahren der Naturwissenschaften ein allgemeines wissenschaftliches Objektivitätsideal erkennt, beharrt Dewey auf der Unhintergebarkeit der (subjektiv-qualitativen) Teilnehmerperspektive und der Permanenz des sozialen Wandels. Sozialforschung ist nach Dewey ein experimentelles Verfahren inmitten der qualitativen Erfahrungszusammenhänge, das weder auf eine vorwissenschaftliche Praxis noch auf einen Objektivität sichernden Reduktionismus bezogen ist. Dagegen heißt es bei Durkheim: „Denn Bedingung aller Objektivität ist das Vorhandensein eines dauernden und gleichbleibenden Zielpunkts, auf den die Vorstellung bezogen werden kann und der alles Veränderliche, also Subjektive, auszuschließen gestattet.“ (Vgl. Durkheim 1895, 138) Wie der Physiker die Wärme mit dem Thermometer misst, soll auch der Soziologe subjektive Meinungen und Ansichten methodisch ausschließen – und d.h. soziales Leben nur als in festen Strukturen konsolidiertes zum Gegenstand seiner Wissenschaft machen.

rade die bewusstseinsphilosophischen (metaphysischen oder repräsentationalistischen) Grundlagen des Theoretizismus, die im Zuge der Kritik reflexionslogischer Abstraktionen adressiert und zurückgewiesen werden.

Halten wir fest, dass der einfache Gegensatz zwischen Ordnung und Unordnung im klassischen Pragmatismus in metaphysikkritischer Absicht dekonstruiert wird, sofern er den traditionellen Anspruch philosophischer Theoriebildung auf absolute Gewissheit infrage stellt. Diese lässt sich nur rein theoretisch erreichen, wenn die praktischen Weltbezüge, die keine dauernde Gewissheit oder stabile Erkenntnis zulassen, überflogen werden. Auf diese Weise werden disparate Gegebenheiten ignoriert und eine Seinsordnung affirmiert, die in der Theorie selbst ihre Letztbegründung findet. Nach Dewey kann dieser dogmatische Intellektualismus auf einige Kernbestandteile reduziert werden, die bis in die Gegenwart hinein wirksam geblieben sind. Zu nennen sind hier das ontologische Fundament der verschiedenen Spielarten der Erkenntnistheorie und die mit ihr verbundene Nobilitierung einer wissenschaftlichen Sichtweise als objektiv-real, die sich aus der pluralistischen Gemengelage des situierten Wissens und praxisrelevanter Problembezüge herausstellt. Ausgezeichnet wird sie mit Hilfe der Einführung transzendenter Begriffe, die in ihrem Ordnungsgefüge die Vielfalt des Geschehens aufheben und die Beziehungen zwischen wissenschaftlichen und anderen gesellschaftlichen Praxen unsichtbar machen.

Trotz der stabilen Grundfesten dieser Ordnung (und ihrer Auflösung des Prekären) bleibt die Geschichte des Theoretizismus einem historischen Wandel unterworfen. Wie Dewey herausarbeitet, bedeutet die in der Frühen Neuzeit einsetzende Mathematisierung des Wissens eine wichtige Zäsur in der Wissenschaftsgeschichte. (Vgl. Dewey 1929, 32 ff.) Neben der Einführung experimenteller Methoden (v.a. in der Physik) werden aber traditionelle metaphysische Vorstellungen weitertradiert. Das hat zur Folge, dass der methodischen Reduktion in den Naturwissenschaften eine (ihnen im Prinzip äußerliche) philosophische Last auferlegt bleibt, nämlich die *Realität als solche* zu erkennen. Die theoretizistische Ausrichtung und Missachtung der Praxis wird damit in veränderter Form beibehalten, sofern nunmehr zunächst der gesamte Bereich qualitativer Erfahrungen als nicht wissenschaftsfähig gilt. (Vgl. Dewey 1929, 45, 57) [5] Dasselbe Problem kehrt im Feld der Moral wieder, sofern das Gute nicht praktisch herbeigeführt, sondern lediglich kontemplativ erkannt werden muss. Vor diesem Hintergrund entwickelt sich ein Konflikt zwischen Wissenschaft und Werten (oder Religion). [6] Mit der Aufgabenstellung einer Rekonstruktion

[5] Man kann Rorty zustimmen, wenn er schreibt: „Wie mir scheint, ist Dewey der einzige unter den gewöhnlich als ‚Naturalisten‘ klassifizierten Autoren, der nicht in dieser Weise reduktionistisch war, trotz seiner ständigen Rede von der ‚wissenschaftlichen Methode‘. Es war Deweys besondere Leistung, hinreichend Hegelianer geblieben zu sein, um nicht von den Naturwissenschaften anzunehmen, sie hätten eine besondere Zugangsweise zum Wesen der Dinge (...).“ (Rorty 1979, 392)

[6] „Wenn die Gültigkeit von Überzeugungen und Urteilen über Werte von den Konsequenzen der Handlung abhängig ist, die um ihrer willen unternommen wird, wenn die angenommene Verbindung von Handlungen mit einer Erkenntnis, die ohne jede Tätigkeit bewiesen werden kann, aufgegeben wird, dann ist das Problem der innerlichen Beziehung von Wissenschaft und Wert völlig künstlich.“ (Dewey 1929, 47)

der Philosophie verbinden sich nach Dewey die Preisgabe des metaphysischen Realismus in der Erkenntnistheorie und eine konsequente Reflexion auf die – gerade nicht theoretizistisch verformte – Wissenschaftspraxis. (Vgl. ebd., 81-82) In ihr liegt dann ein Bezug auf die primäre Erfahrung – und zwar schon dort, wo sie sich als situationsgebundene Forschung begreift.

[7] Vgl. dazu Durkheim 1914, 11; Scheler 1926 und Horkheimer 1962, 48 ff.

II. Das Andere der Ordnung

Die Philosophie des Pragmatismus konsolidiert sich als eine Wissenschaftsphilosophie, die aus dem Zerfall älterer europäischer idealistischer Traditionen – mitsamt des Erbes der romantischen Naturphilosophie – in Nordamerika gegen Ende des 19. Jahrhunderts hervorgeht. Diese Entwicklungen vollziehen sich im Hinblick auf ‚kontinentale‘ Parallelentwicklungen in einer Ungleichzeitigkeit. Während in Europa Denkströmungen aufkommen, die Wissenschafts- und Materialismuskritik mit neuen ontologischen, fundamentalphilosophischen oder romantisch-vitalistischen Konzepten verbinden, zeichnet sich der amerikanische Pragmatismus durch eine Verschränkung naturwissenschaftlicher und philosophischer Theorien und Methoden aus. Sein ‚methodischer Naturalismus‘ wurde in Europa daher auch missverstanden – und unmittelbar mit einer Art positivistischen Radikalphilosophie assoziiert. [7] Das ist nicht besonders verwunderlich, wenn man berücksichtigt, dass die Verstandesphilosophie der Kantischen Tradition als Grundlage positivistischer Verallgemeinerungen aufgefasst wurde, die nicht länger idealistisch mittels Vernunft, sondern nur im Ausgriff auf ein ‚neues Absolutes‘ – z. B. Leben oder Existenz – korrigiert bzw. auf ein höheres Niveau gehoben werden konnte. Im Pragmatismus aber steckt eine skeptische Grundhaltung. Sie bezieht sich auf absolute Setzungen aller Art, die entweder in wissenschaftstheoretischer Hinsicht eine fundamentalphilosophische Bedeutung für sich reklamieren (wie in der Phänomenologie) oder auf romantische Potentiale der ästhetischen Erfahrung rekurren (wie in der Frankfurter Schule).

„Ordnungskonzeptionen gehen stets mit spezifischen Vorstellungen von Nicht-Ordnung einher“, so schreiben die Herausgeber der vorliegenden Themenausgabe in ihrem Editorial. Aus pragmatistischer Sicht kommt es hier darauf an, ob es bei reinen Vorstellungen von Nicht-Ordnung bleibt – oder ob diese Vorstellungen dazu verwendet werden sollen, die Ordnung, die sie negieren, aufzugeben oder zu transformieren. Um das Problem mit einigen Beispielen zu verdeutlichen: Für

Adorno ist das Nicht-Identische das Andere der Ordnung, während diese aus der begrifflichen Struktur eines per se identifizierenden Denkens resultiert. **[8]** Es allein besitzt eine innere Historizität, d.h. Geschichtlichkeit im Singular, die alle Emanzipationspotentiale in sich trägt, die im begrifflichen Bezug auf Nicht-Begriffliches immer schon liegen. Die Ordnung ist daher eine alternativlose, der lediglich die Negation entgegenzusetzen ist. Negative Dialektik resultiert aus dieser Widersprüchlichkeit des Identitätsbewusstseins. „Der Widerspruch ist (...) Index der Unwahrheit von Identität, des Aufgehens des Begriffenen im Begriff.“ (Adorno 1966, 17) Oder anders gesagt: „Widerspruch ist Nichtidentität im Bann des Gesetzes, das auch das Nichtidentische affiziert.“ (Ebd., 18) Kein anderer Ausweg ist in Sicht, als „das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen“ –, d.h. ohne der historischen Notwendigkeit der Identifikation des Nicht-begrifflichen oder Begriffslosen mit dem Begriff zu verfallen: eine „Utopie der Erkenntnis“. (Vgl. ebd., 21, 23) Der herausgearbeitete identitätslogische Ordnungstyp bleibt hier also erhalten. Lediglich wird er laufend durch die negationstheoretische Ausrichtung der dialektischen Denkweise in Frage gestellt, wobei der Fluchtpunkt dieses Prozesses ein utopischer ist: ortlos, nicht situiert, in keine Ordnung vermittelt.

Ebenso liegen die Dinge, wenn Heidegger vom Ereignis spricht oder Levinas vom Anderen. Hierher gehört auch die Rede von der Überschreitung, die Bataille ins Spiel gebracht hat – und vieles mehr. In all diesen Fällen wird eine Ordnung im Singular hypostasiert: z. B. cartesianische Systematik, kantische Architektur des Wissens, positivistische Technologie, die in Heideggers Seinsgeschichte als historisch jeweils singuläre Primärordnungen aufeinander folgen und allesamt aus einem „vorstellenden Denken“ resultieren, das seinen Grund in einer transzendentalen Subjektivität findet. Das im Bild gefangene Denken verliert sich dabei in der selbst hervorgebrachten Ordnung – und vergisst seinen Bezug zum Sein: das Ereignis, dass es etwas gibt – eine Grundlosigkeit des Gegeben-Seins, das in der Perspektive des vorstellenden Denkens nicht bestimmbar, nicht ordentlich – begrifflich – fassbar ist.

Diese philosophische Auskunft verbindet sich regelmäßig mit einer eigentümlichen Esoterik, die insbesondere in nicht-philosophischen Bereichen und vor allem in der Kunst nach Möglichkeiten sucht, das Unfassbare mit anderen als philosophischen Mitteln doch zur Geltung zu bringen. In diesem Sinne wird die Kunst instrumentalisiert, indem ihr die philosophisch vordefinierte Aufgabe übertragen wird, von dem Anderen (der utopischen Zukunft, des nahenden Seyns usw.)

[8] „Denken heißt identifizieren.“ (Adorno 1966, 17) Für Adorno gilt es, diesem historisch gewachsenen Zwang standzuhalten, indem weder den Identifikationsleistungen vertraut – noch Ausflüchten in scheinbare Unmittelbarkeit nachgegeben wird.

Zeugnis abzulegen. Die von Nietzsche gerügte asymmetrische Relation der metaphysischen Ordnungskünstler verkehrt sich hier im Sinne einer Ursprungsphilosophie, die im Ursprünglichen nicht länger den Grund der Ordnung als vielmehr ihr Anderes behauptet. Bestätigt wird diese These durch die Wiederkehr der romantischen Unmittelbarkeit: in der ästhetischen Erfahrung des Schönen und Erhabenen, aber auch in erotischen Verhältnissen und überhaupt in einer ethisch kolorierten Poesie der Begegnung.

In Deweys Pragmatismus ist dagegen eine Hegelsche Inspiration lebendig, auf eine Konkretion der Vermittlung zu vertrauen, die die Gegensätze aufhebt. Nur dass bei Dewey – und dies im Unterschied zu Hegel – die Praxiskontexte als undiszipliniert wandelbare Bedingungen begrifflicher Arbeit fungieren, die sich also nicht aus der Eigenlogik dialektischer Bewegung ableiten lassen. Bevor im letzten Abschnitt genauer auf diesen Punkt eingegangen wird, kann an dieser Stelle die mit der Theoretizismuskritik verschmolzene Kritik der romantischen Unmittelbarkeit (als eine Kritik an Denkweisen, die das Andere der Ordnung für eine generelle Kritik der singulären Ordnung geltend machen) am Beispiel des Verhältnisses von Natur und Erkenntnis verdeutlicht werden.

Wird die Natur wie in Newtons System des Universums unwandelbaren Gesetzen unterworfen, die exakte Voraussagen ermöglichen, so erscheint eine Welt ohne Gesetzmäßigkeit in diesem Sinn laut Dewey als chaotisch. Wissenschaftliche Erkenntnis findet in Newtons Paradigma statt, wenn Lage und Geschwindigkeit eines Körpers *in der Natur* exakt berechnet wird (und im Prinzip exakt berechenbar ist). Mit den Worten „in der Natur“ wird gesagt, dass die Position oder die Geschwindigkeit unabhängig von der Praxis des Erkennens *existieren*. Heisenbergs Unschärferelation dient Dewey hingegen dem Nachweis, dass der ältere dogmatische Begriff des Naturgesetzes mitsamt seinen inhärenten Ordnungsvorstellungen überholt ist, sofern die Unbestimmtheit objektiv (nicht ein bloßer Fehler der Beobachtungsmethode) ist: das beobachtete Teilchen wandelt sich permanent „aufgrund seiner Interaktion (...) mit den Bedingungen, unter denen eine Beobachtung möglich ist.“ (Dewey 1929, 203) Das aber bedeutet, dass Natur (als solche) weder rational noch irrational, weder geordnet noch ungeordnet ist, weil sie nur in dem Maße *begreifbar* ist, wie sie durch die Praxis des Erkennens, Experimentierens und Beobachtens begriffen wird – indem in ihr enthaltene Möglichkeiten realisiert werden oder weil mit ihr in bestimmter Weise umgegangen wird.

Wie bereits Nietzsche in seinen kosmologischen Überlegungen in einigen nachgelassenen Schriften erläutert, reflektiert das Phantasma eines chaotisch Anderen der Ordnung lediglich eine Ver-lusterfahrung: den Verlust einer naturphilosophischen Ordnung, die sich vor der Einsicht in den Prozesscharakter alles Gegebenen nicht halten lässt. Ebenso meint dazu Dewey: „Vom Standpunkt traditioneller Begriffe aus erscheint die Natur ihrem Wesen nach irrational“ – „eine Welt, in der Unordnung herrscht“. „Aber die Qualität der Irrationalität wird ihr nur aufgrund des Konflikts mit einer früheren Definition von Rationalität zugeschrieben. Man gebe die Vorstellung, daß die Natur einer bestimmten Definition entsprechen sollte, vollständig auf, und die Natur wird ihrem Wesen nach weder rational noch irrational sein.“ (Dewey 1929, 211, 209) In dieser „vollständigen Aufgabe“ verbirgt sich Dewey zufolge eine Veränderung von „revolutionärer“ Bedeutung, die mit der modernen Physik und ihrer Verabschiedung des klassischen Paradigmas verbunden wird. (Vgl. ebd., 205) Die Umwälzung verweist auf den Gesichtspunkt einer „Naturalisierung der Intelligenz“, d. h. in diesem Kontext: auf die Umstellung von einer allzu theoretisch ausgerichteten Rationalität auf eine im Kern praktische. (Vgl. ebd., 214)

III. Andere Ordnungen pragmatischer Vernunft

Im Zentrum von Deweys pragmatistisch ausgerichteter Philosophie steht eine Theorie der Praxis, die den Anspruch erhebt, mit der traditionellen Trennung von Theorie und Praxis zu brechen. Wird die Praxis in der Theorie angemessen berücksichtigt – so könnte man diesen Anspruch formulieren –, dann wird diese gezwungen, von ihrem hohen Ross intellektualistischer Fehleinschätzungen herabzusteigen. Wie aber könnte das geschehen? Eine naheliegende Antwort lautet: durch die Anerkennung der wissenschaftlichen Forschungspraxis, die mit den gängigen Wissenschaftstheorien – und ihren aus der philosophischen Tradition stammenden Begrifflichkeit – nicht übereinstimmt. Berühmt ist in diesem Zusammenhang Quines Zurückweisung empiristischer Dogmen, insbesondere der klaren Unterscheidung analytischer und synthetischer Sätze. Die Kritik dieser Unterscheidung steht im Zeichen einer pragmatischen Wende, sofern an ihre Stelle eine holistische Theorie tritt, die eine strikte Trennung empirischer Beobachtungsdaten und theoretischer Begrifflichkeit nicht zulässt. Allerdings beschränkt sich die Relevanz dieser Thematik nicht auf die Bereiche der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, auch wenn sie dort – von Rorty und

seinen Anhängern – breit rezipiert wurde. Deweys Logik ist eine *allgemeine* Logik, deren situationstheoretische Grundlagen nicht allein für die naturwissenschaftliche Forschung von Bedeutung sind, sondern für jedwede forschende Praxis, die Probleme zu bestimmen sucht und mit diversen Lösungsansätzen operiert. Der Gebrauch der experimentellen Methode wird, so hatten wir bereits gesehen, auch in der „Sozialforschung“ veranschlagt. Was das aber genauer bedeutet, ist bislang wenig diskutiert worden. [9]

Im Vordergrund steht auch hier – wie in der Wissenschaftstheorie – die Ablehnung intellektualistischer Hypostasierungen, die eine theoretizistische Ordnung postulieren. Werden dort die empirischen Forschungsbedingungen genauer betrachtet, um dogmatische Annahmen (der Zuschauertheorie des Erkennens, der Korrespondenztheorie der Wahrheit etc.) zu vermeiden, so geht es im sozialtheoretischen Arbeitsgebiet um Setzungen oder Begriffe, die „die Gesellschaft“ oder „das soziale Handeln“ vorab in eine Ordnung bringen. Ähnlich wie in neueren kulturtheoretischen Ansätzen zu einer Theorie der Praxis, die auf symbolische Wissensordnungen als Handlungsbedingungen abzielen und dabei in der Wiederholung von Handlungsrouninen und ihrer möglichen Interpretation die Kontingenz in der Reproduktion sozialer Ordnung erkennen, weist auch der Pragmatismus bewusstseinsphilosophische oder objektivistische Ideen von sozial verbindlichen Handlungsursachen zurück. (Vgl. Reckwitz 2004, 303 ff.)

Deweys Instrumentalismus unterläuft den Gegensatz von zweckrationalem und selbstzweckhaftem Handeln, indem er sämtlichen Handlungstypen eine wechselseitige Beziehung von Mitteln und Zwecken zugrunde legt. Die kontrastiv definierten Begriffe von Individuum und Gesellschaft erweisen sich als problematisch, wenn Handlungen als situierte Wiederholungsprozesse aufgefasst werden, die ebenso sehr die gesellschaftlichen Verhältnisse transformieren wie sie immer schon sozial (kulturell *und* technisch) vermittelt sind. (Vgl. Dewey 1928, 266 ff.) Ihre Beschreibung fällt kurzatmig aus, wenn nur auf bekannte Zwecke, Intentionen und Gesetzmäßigkeiten fokussiert wird und nicht auf die unübersehbar komplexen Verhältnisse der Handlungsbedingungen und -folgen. An diesem Punkt kann eine Reflexion auf Handlungsmedien und Strukturen der Handlungskoordination einsetzen, die die sich verändernden technischen Bedingungen von Information und Kommunikation berücksichtigt. Es liegt in der Konsequenz pragmatistischer Kritiken des liberalistischen Individualismus, essentialistischer und naturalistischer Anthropologien wie auch kontraktualistischer Gesellschaftsmodelle, dass soziale Integration nichts ist, was

[9] Im Bereich der Pädagogik und der Politikwissenschaft wurde Deweys Demokratiekonzept intensiv rezipiert, eine breite Auseinandersetzung mit seinen sozialtheoretischen Reflexionen zum Praxisbegriff hat aber nicht stattgefunden. In der Frankfurter Schule wurde zwar die Intersubjektivitätstheorie Meads zu diskursethischen Ausarbeitungen genutzt – und bei Bernstein 1971 und Joas 1992 finden sich weiterführende Überlegungen –, aber die metaphysikkritischen Pointen, die sich z. B. subjektivitätstheoretisch auswerten lassen, blieben weitgehend unbeachtet. Vgl. Hetzel et al. 2008.

individuelle Handlungsinteressen quasi äußerlich überformt. Vielmehr sind die sozialen Bezüge für die Subjektivierungsprozesse radikal konstitutiv, weshalb Individualität nicht (ebenso wenig wie eine gegebene soziale Ordnung) als fester Ausgangspunkt der Handlungstheorie dienen kann.

Schwierigkeiten mit der Handlungstheorie ergeben sich in erster Linie aus der Hypostasierung von Wesenheiten, die den Sinn des Handelns vorab (wenn man will: handlungsextern) bestimmen. Die utilitaristischen bzw. neukantianischen Modelle des zweck- bzw. normorientierten Handelns sind durch ihre Referenz auf individuelle Interessen oder kollektiv geltende Werte und Normen charakterisiert. In beiden Fällen werden Instanzen bemüht, die die Vielfalt des Gegebenen in Bezug auf einen imaginären, transzendenten Ort vereinheitlichen. Auf diese Weise wird eine eigentümliche soziale Ordnung hergestellt, die ihren eigenen exklusiven Charakter entweder schlicht negiert oder aber durch die Unterscheidung des Normalen und des Pathologischen affirmiert. Mit der Festschreibung soziologischer Gesetzmäßigkeiten wird eine wissenschaftliche Beobachterperspektive eingenommen, deren erkenntnistheoretische *Prinzipien* festlegen, dass die Gegenstände von der Forschungstätigkeit nicht affiziert werden, und die Realität als solche unabhängig ist von einem offenen, die Bedingungen der Wirklichkeit verändernden Handeln. (Vgl. Dewey 1929, 27) Nach Dewey liegt dagegen in der Konsequenz einer situationslogischen Theoriebildung, dass die Teilnehmerperspektive nicht überschritten werden kann. Auch Soziologen agieren in einem Feld, in welchem die unterschiedlichsten Positionen teilweise unvereinbar neben- und gegeneinander stehen. Eine schlüssige Kritik des Theoretizismus setzt daher eine pluralistische Einstellung voraus. Mit Nietzsche könnte man sagen, dass eine Metaphysik der Ordnung nur umgangen wird, wenn darauf reflektiert wird, dass ausnahmslos jede Ordnungsleistung eine Interpretationsleistung – und d.h. ein Machtgeschehen – darstellt. (Vgl. Krause 2009, 11 ff.)

Mit dem Begriff der Situation bestimmt Dewey nicht nur die Logik seiner Forschungstheorie, Situationen liegen auch seiner Praxistheorie zugrunde. Mit ihnen wird die Ungewissheit der Handlungsabläufe zugelassen, die Möglichkeit des Scheiterns oder die Kontingenz des Geschehens. Auch sind Situationen nicht relativ auf eine außerhalb von ihnen liegende Ordnung. Sie entstehen vielmehr als primäre Erfahrungszusammenhänge ganz immanent aus sich selbst: sie werden nicht gemacht oder kontrolliert, vielmehr befindet man sich in ihnen, manchmal ohne zu wissen wie und warum. **[10]** Sie stellen sich nicht als rein Gegebenes ein, sondern sie überraschen uns, machen uns perplex und konfrontieren uns mit einer Frage, auf die wir eine Antwort finden

[10] „Was durch das Wort ‚Situation‘ bezeichnet wird, ist weder ein einzelnes Objekt oder Ereignis noch eine Menge von Objekten und Ereignissen. Denn wir machen niemals die Erfahrung von Objekten oder Ereignissen für sich, noch bilden wir uns Urteile über sie allein, sondern nur im Zusammenhang mit einem kontextuellen Ganzen.“ (Dewey 1938, 87) Ereignisse werden „immer auf einem Feld“ beobachtet – und zwar um herauszufinden, „was für ein *Feld* das ist“ und wie man sich dort aufhalten oder intervenieren kann. (Ebd., 88) Die empirische Qualität der Situation begreift Dewey als ein Indiz dafür, dass es sich nicht um ein „Objekt *im Diskurs*“ handelt. Im Diskurs wird auf bestimmte Erfahrungsaspekte fokussiert, im Rahmen der üblichen theoretizistischen Einteilungen, während der Bezug auf das „kontextuelle Ganze“ aus dem Blickfeld verschwindet.

müssen. Anders gesagt: sie zwingen uns zu handeln und geben die Bedingungen vor, die in das situationsbezogene Handeln als determinierende Faktoren (der Problemstellung und damit der Lösungswege) eingehen. (Vgl. Dewey 1938, 134 f.) Eine tragfähige Ordnung ist gewissermaßen das mögliche Resultat einer Praxis, sich in Situationen zurechtzufinden. Allerdings bringen Lösungen Probleme nicht gänzlich zum Verschwinden: sie haben lediglich transitorische Relevanz, weshalb sie nicht verhindern können, dass neue Situationen neue Probleme aufwerfen, die neue Lösungsansätze generieren. Mit diesem Konzept gelingt es, zwischen den im Diskurs festgefügt Lösungen und den (mit Tarde gesprochen:) „mikrosoziologischen“ Prozessen zu unterscheiden, die immer wieder neue Situationen hervorbringen. Die Mechanismen der sozialen Stabilisierung können dann rekonstruiert werden, indem man ihrer Bewegungsrichtung „von unten nach oben“ folgt.

Ordnungen entstehen aus dieser Sicht als situierte, problembezogene Lösungen, die sich zwar verselbständigen können, aber dabei gleichzeitig ihren Problembezug verlieren. So erklärt sich die Relevanz der Problemstellung, die sich aus Situationen herleitet, die als problematisch aufgefasst werden, und die mögliche Lösungswege vorstrukturiert. Weiter wird die eigentümliche Zirkularität nachvollziehbar, die zwischen vorgegebenen Ordnungen und ihrem Gemachtsein, ihrer begrifflichen Auffassung, ihrem Wandel und ihrer Veränderlichkeit besteht. Ordnungen finden ihren ‚Grund‘ in Situationen, d. h. in einem Faktum zeitlicher, räumlicher, körperlicher, kollektiver Bedingtheit; aber dieser ‚Grund‘ ist grundlos, sofern er nicht über eine kategoriale Struktur verfügt, die das ‚Sein‘ der Situation ontologisch festlegt. An diesem Punkt wird auch die Differenz sichtbar, die zwischen einem pragmatistisch hergeleiteten Verdikt über den Theoretizismus und seiner marxistischen Alternative besteht. Zwar gleichen sich die Kritiken dort, wo auf einem Primat der gesellschaftlichen Praxis insistiert wird, um die Selbststilisierung metaphysischer Theoriebildung zum eigentlich Wirklichen und Wesentlichen zu unterlaufen. Im Kern unterscheiden sie sich aber, wenn der Dogmatismus in der Theorie der Ideologiekritik unterworfen wird. Den Begriff der Ideologie verwenden Dewey und andere Pragmatisten ausdrücklich nicht zur Kennzeichnung theoretizistischer Gedankengebäude. Sie stehen der Annahme ideologiefreien (z. B. anthropologischen und ökonomischen) Wissens skeptisch gegenüber. Ideologie verstellt den Blick auf die Wirklichkeit, so meint man, aber der Gebrauch von Ideen beschränkt sich nicht auf eine Widerspiegelung anderswo gegebener realer Verhältnisse – und er lässt sich auch nicht in Bezug

auf diese kritisch aufklären. Vielmehr sind Ideen per se instrumentell bestimmt, weil sich ihre Bedeutung aus dem erklärt, was sie zur Bestimmung von Situationen beitragen. [11] Sie können daher auch nicht dazu dienen, das situative Element im Prozess der Forschung aufzuheben – und dies auch nicht mittels Projektion in die (utopische) Zukunft.

Die bisherige Diskussion hat ergeben, dass weder das gängige handlungstheoretische Vokabular, noch die in strikter Opposition dazu stehenden struktur- oder systemtheoretischen Ansätze geeignet sind, die implizite Praxisdimension in der Situationstheorie des Pragmatismus aufzuklären. Und genau dieser Aspekt ist aus meiner Sicht für ihre Aktualität maßgeblich. In der Soziologie entstanden in den letzten 20 Jahren zahlreiche „Theorien der Praxis“, die genau an dieser Schnittstelle angesetzt haben, die Extreme zu vermeiden und eine Zwischenposition zu entwickeln. Immer wieder wurde darauf insistiert, dass die Vorstellung, Handeln unterliege einer klar bestimmbaren Instanz, die seine subjektiven Ziele oder aber seine objektiven Strukturen festlegt, revisionsbedürftig ist. Bruno Latour spricht in diesem Kontext von der „Aufhebung des Handelns“. Sie besteht in der Zurückweisung jener soziologischen Erklärungen, die Handeln auf tätige Individuen, ihre Intentionen und Ziele, oder auf grundlegende Strukturen reduzieren. Dagegen werden „Akteur-Netzwerke“ als relationale Gebilde oder Kollektive gesetzt, die nichts anderes als einen immanenten Handlungszusammenhang darstellen, aus dem heraus einzelne Handlungen bestimmbar sind. Die Netze werden geknüpft, indem Dinge geschehen – und zwar so, *wie* sie geschehen. Von ihnen zu berichten, heißt Ordnungen zu konstruieren, die vorher nicht existiert haben. Dabei stellt es eine methodische Forderung ersten Ranges dar, „den Akteuren zu folgen“, d.h. sie selbst reden zu lassen, ihre Aktivitäten aufzuzeichnen. Im Innern der Latourschen Soziologie ist eine pragmatistische Inspiration wirksam, die auf die Unbestimmtheit der Handlungsquellen spekuliert sowie auf eine dichte, heterogene Empirie, die in der Beschreibung von Netzwerken deutlicher machen kann, wie Akteure zum Handeln gebracht werden. [12]

Für die ordnungstheoretische Reflexion bedeutet der beschriebene „practice turn“ die Einführung einer pluralistischen Position. Die großen Erzählungen von der einen Ordnung im Singular sind damit ebenso hinfällig wie die auf sie bezogenen eines chaotischen Abgrunds. Wenn es aber stimmt, dass Ordnungen im Plural stets auf ein Außen verwiesen sind, gerade weil sie nicht in sich selbst Wesen und Ursprung finden – stets gibt es Situationen und Probleme, auf die sie sich beziehen –, so konstituieren sie sich als begrenzte, selektive, situierte Ordnungen. Wird daher ihr

[11] Ebenso gilt in wissenschaftlichen Kontexten, dass Problemlösungsmöglichkeiten *funktionale Ideen* sind, die auf der Grundlage einer Bestimmung der gegebenen Situations-elemente antizipieren, was geschehen kann, wenn dies oder jenes getan wird. Tatsachen und Bedeutungen stehen daher innerhalb des andauernden Forschungsprozesses in einer reziproken Beziehung zueinander. Im Anfangsstadium sind Ideen vage Suggestionen, gedankliche Anregungen: sie „entstehen einfach, blitzen auf, fallen uns ein“. (Dewey 1938, 137) Als Ideen werden sie von Dewey bezeichnet, sofern mit ihnen Probleme bestimmt werden können. Weder sind sie bloße Abbilder physischer Dinge noch legen sie eine letzte Struktur der Wirklichkeit fest. Vielmehr liegt ihre Funktion in erster Linie darin, bei der Ermittlung relevanter Tatsachen mitzuwirken.

[12] Dass die Beschreibung der Akteur-Netzwerke wiederum (z.T. auch uneingestanden) selektiv verfahren muss, wird gezeigt in Rölli 2012, 135 ff.

Bereich verlassen, so wird im Zweifel ein anderer betreten, der seine eigene Ordnung hat: Diskurse, Praktiken, Sprachspiele, Lebensformen, Milieus oder Kulturen. Da es (nach pluralistischer Auffassung) keine Ordnung sämtlicher Ordnungen geben kann und auch keine entsprechende Übersicht, sind die Ordnungen disparat: sie stehen zueinander in differentiellen Verhältnissen. Umstritten ist hier beinahe alles, sofern Ordnungen nur konfliktfrei ordnen können, was konfliktfrei unter sie fällt. Da sie aber ihre eigenen Grenzen selbst bestimmen, lässt sich eine einwandfreie Arbeitsteilung nicht bewerkstelligen. Aus dem Tod Gottes folgt der Zerfall einer Ordnung in viele, die zu einem Patchwork zusammengeflickt werden. Unter diesen Umständen dokumentieren Ausnahmen in einem schwächeren Sinne exkludierende Ordnungsstrukturen und unklare oder umstrittene Zuständigkeitsverhältnisse. In einem stärkeren Sinne werden die Ausnahmen von einer Regel von eben dieser hervorgebracht: sie fallen dann unter eine Ordnung als etwas, das nicht zu ihr gehört oder als etwas, das von ihr ausgeschlossen wird. In diesem Paradox verschanzt sich noch heute die alte Theorietradition einer ungeheuerlichen Ordnungswut.

Bibliographie

- Adorno, Th. W. (1966) *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Aracagök, Z. (2013) <https://www.youtube.com/watch?v=W23NS9vun6Q> (02/09/2013)
- Bernstein, R. (1971) *Praxis and Action. Contemporary Philosophies of Human Activity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Colapietro, V. (2006) Practice, Agency, & Sociality: an orthogonal reading of classical pragmatism. In: *International Journal for Dialogical Science* 1(1): 23-31.
- Descartes, R. (1990) *Discours de la méthode*. frz.-dt. übers. u. hg. v. L. Gäbe. Hamburg: Meiner [1637].
- Dewey, J. (2007) *Erfahrung und Natur*. übers. v. M. Suhr. Frankfurt a. M.: Suhrkamp [1925].
- Dewey, J. (2003) Philosophien der Freiheit. In: Dewey, J. *Philosophie und Zivilisation*. übers. v. M. Suhr. Frankfurt a. M.: Suhrkamp [1928].
- Dewey, J. (2001) *Die Suche nach Gewißheit*. übers. v. M. Suhr. Frankfurt a. M.: Suhrkamp [1929].
- Dewey, J. (2002) *Logik. Die Theorie der Forschung*. übers. v. M. Suhr. Frankfurt a. M.: Suhrkamp [1938].

- Durkheim, E. (1984) *Die Regeln der soziologischen Methode*. hg. v. R. König. Frankfurt a. M.: Suhrkamp [1895].
- Durkheim, E. (1987) Pragmatismus und Soziologie. In: Durkheim, E. *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*. hg. v. H. Joas. Frankfurt a. M.: Suhrkamp [1914].
- Hetzl, A.; Kertscher, J.; Rölli, M. (2008) *Pragmatismus – Philosophie der Zukunft?* Weilerswist: Velbrück.
- Horkheimer, M. (1967) *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp [1962].
- James, W. (1912) *Essays in Radical Empiricism*. London, New York: Longmans, Green & Co.
- Joas, H. (1992) *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kant, I. (1784) Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: *Berlinische Monatsschrift* 11/1784: 385-411.
- Kant, I. (1993) *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Meiner [1788].
- Krause, R. (2009) Nietzsches postmetaphysisches Denken. In: Krause, R. *Nietzsche. Perspektiven der Macht*. Berlin: Parodos.
- Nietzsche, F. (1988) Jenseits von Gut und Böse. In: Nietzsche, F. *Kritische Studienausgabe Bd. 5*, hg. v. G. Colli; M. Montinari. München u. a.: dtv, de Gruyter [1886].
- Reckwitz, A. (2004) Die Entwicklung des Vokabulars der Handlungstheorie. In: Gabriel, M. (ed.) *Paradigmen der akteurszentrierten Soziologie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Rölli, M. (2012) Dinge im Kollektiv. Zur Differenz phänomenologischer und ANTistischer Ansätze. In: *Zeitschrift für Kultur- und Medientheorie*. Hamburg: Meiner: 135-149.
- Rorty, R. (1987) *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. übers. v. M. Gebauer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp [1979].
- Scheler, M. (1960) Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt. In: Scheler, M. *Gesammelte Werke Bd. 8*. Bern: Francke [1926].