UNIVERSITÄT AUGSBURG
Universitätsbibliothek

OPEN ACCESS
OPUS AUGSBURG

Kulturelle Bedeutungen und zivilreligiöse Vorstellungen in der amerikanischen Sicherheitspolitik: Elemente einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie in den Internationalen Beziehungen

Ulrich Roos

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Roos, Ulrich. 2003. *Kulturelle Bedeutungen und zivilreligiöse Vorstellungen in der amerikanischen Sicherheitspolitik: Elemente einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie in den Internationalen Beziehungen*. Frankfurt am Main: Johann Wolfgang Goethe-Universität. https://d-nb.info/1049671767/34.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:
Deutsches Urheberrecht
Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:
https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/

Diplomarbeit

Kulturelle Bedeutungen und zivilreligiöse Vorstellungen in der amerikanischen Sicherheitspolitik

Eingereicht von:

Ulrich Roos

am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften
der Johann Wolfgang Goethe-Universität
Robert-Mayer-Straße 5, 60054 Frankfurt am Main

Dezember 2003

1. Einleitung 3

2. Erkenntnis- und wissenschaftstheoretisches Fundament 8

2.1. Explikation der pragmatistischen Grundhaltung 9

2.1.1. Das Konzept der Intersubjektivität als Antwort des Pragmatismus auf die Korrespondenz- und Erkenntnistheorie 10

2.1.2. Antiskeptizismus und Fallibilität 12

2.1.3. Wahrheit und Erkenntnis und die Rolle der Wissenschaften 14

3. Die Explikation einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie durch den Vergleich mit signifikanten anderen Theorien 19

3.0.1 Ein Exkurs 19

3.0.2 Vorgehensweise 20

3.1 Die Elemente einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie als Ausgangspunkt eines kritischen Vergleichs mit signifikanten anderen Theorien 21

3.1.1. Überzeugungen sind Handlungsregeln 22

3.1.2. Der konkrete Zweifel als dialektischer Partner der Überzeugung 24

3.1.3. Das belief-doubt-belief-Schema 26

3.1.4. Das Zeichen als Grundlage von Denken, Handeln und Bedeutung 28

3.1.5. George Herberts Meads Symbolischer Interaktionismus 30

3.2. Die Tradition der politischen Kulturforschung in den Internationalen Beziehungen und die pragmatistische Kultur- und Handlungstheorie im Vergleich 33

3.2.1. Der behavioristische Strang der politischen Kulturforschung – “The Civic Culture”: Ein ehrgeiziges Projekt, seine Folgen und Kritiken 34

3.2.2. Kritiken der Studie 37

3.2.3. Konsequenzen für die pragmatistische Kultur- und Handlungstheorie 41

3.3. Phänomenologische Konzepte als Grundlage “interpretativer” Beiträge der politischen Kulturforschung im Vergleich mit pragmatistischen Wirkungszusammenhängen 42

3.3.1. Kultur und Wissen 46

3.3.1.1. Internalisierung, Externalisierung, Sozialisation und Sprache 46

3.3.1.2. Das Verstehen menschlicher Handlungen durch das Entschlüsseln ihrer Motive: Intersubjektive Motivketten und Austauschbarkeit

des Standpunktes 48
3.3.1.3. Typisierung, Institution und Rolle 50
3.3.1.4. Subsinnwelten und symbolische Sinnwelt 52
3.3.1.5. “Verdinglichung” und der oftmals vergessene “Faktor Mensch” 54
3.3.2. Die Familienähnlichkeit der Phänomenologie und des Pragmatismus 57
3.4. Der soziale Konstruktivismus von Alexander Wendt, wie er zwischen 1992 und 1999 formuliert wurde, aus pragmatistischer Perspektive diskutiert 60
3.4.1. Eine Brücke bauen 60
3.4.1.1. Selbsthilfe als soziales Konstrukt 63
3.4.1.2. Identitätskonzept bei Wendt 64
3.4.2. Verkehrte Welt! Mikro- und Makrostruktur als Fundort für die Erklärung des Wandels in Wendts theoretischer Konzeption, und der symbolische Interaktionismus als Quelle der Kontinuität 65
3.4.2.1. Mikro- und Makrostrukturen 66
3.4.2.2. Der symbolische Interaktionismus bei Wendt 69
3.4.3. Denkbare pragmatistische Reaktionen auf “Wendts Wende” 74
3.4.3.1. Der Akteur bei Wendt 74
3.4.3.2. Unterschiede zwischen Wendt und einer pragmatistischen Konzeption von Wandel und Routinen 81
3.5. Das Konzept “Zivilreligion” als wichtiger Beitrag zur Entwicklung der religiösen Dimension der pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie? 84
3.5.1. Kurzgeschichte eines Begriffs 85
3.5.1.1. Die behavioristische Zivilreligionstheorie 86
3.5.2. Schlussfolgerungen aus pragmatistischer Perspektive 89
3.5.2.1. Was bedeutet “Glauben”? 90
3.5.2.2. Zivilreligion und *Zivilreligion*: Gemeinsamkeiten und Unterschiede 92
3.5.2.3. Zivilreligiöse Vorstellungen: Fallible Überzeugungen oder ewige Werte? 93
3.5.2.4. Unvermeidbarkeit des Glaubensaktes 94
3.5.2.5. Hoffnung ohne Gott: das (neo)pragmatistische Zivilreligionsmodell Richard Rortys 95
3.5.2.6. Die dreifache Relevanz des Konzeptes Zivilreligion 96
3.6. Die “ersten Elemente” einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie in den Internationalen Beziehungen als Ergebnis der kritischen Auseinandersetzung mit signifikanten anderen Theorien: Eine kurze Zusammenfassung 97

3.6.1. Die Wirkungszusammenhänge einer pragmatistischen Theorie des Handelns und Denkens als Ergebnis der “Selbst”-Darstellung in Kapitel 3.1 98
3.6.2. Welche Überzeugungen konnte der pragmatistische Ansatz aus der Diskussion mit signifikanten anderen Theorien für sich gewinnen? Die “ersten Elemente” einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie in den Internationalen Beziehungen 99

4. Theorie und Methode: Die Aufgabe eines subsumtionslogischen zugunsten eines rekonstruktionslogischen Konzeptes: Die objektive Hermeneutik als eine mögliche “Methode” der pragmatistischen Kulturforschung 103
4.1. Objektive Hermeneutik 105
4.1.1. Sequenzanalytisches Vorgehen 107
4.1.2. Die Sequenzanalyse der objektiven Hermeneutik als permanente, dynamische Krise 108
4.1.3. Fallrekonstruktion versus subsumtionslogische Fallbeschreibung 109
4.1.4. Vorrang der Strukturgeneralisierung 110
4.1.5. Der Unterschied zwischen Rekonstruktions- und Subsumtionslogik 111
4.1.6. Authentizität als zentraler Begriff der objektiven Hermeneutik 113
4.2. Kulturelle Bedeutungen und zivilreligiöse Vorstellungen in der amerikanischen Sicherheitspolitik: Ein illustratives Beispiel 114
4.2.1. Bedeutsames Kontextwissen 114
4.2.2. Fallrekonstruktion 115
4.2.3. Provisorische Strukturgeneralisierung 119

5. Fazit und Ausblick: Das Potenzial einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie in den Internationalen Beziehungen 121

6. Quellen- und Literaturverzeichnis 125
6.1. Monographien und Aufsätze 125
6.2 Quellen 139

7. Ehrenwörtliche Erklärung 140

1. Einleitung

Innerhalb der Internationalen Beziehungen[1] existieren verschiedene theoretische Positionen, mit deren Hilfe die Phänomene der internationalen Beziehungen erklärt werden sollen und Prognosen[2] über zukünftige Entwicklungen staatlichen und zwischenstaatlichen Handelns formuliert werden können. Der Kern jeder Theorie besteht aus komplexen Annahmen über Wirkungszusammenhänge, Kausalmechanismen, systemische Gesetzmäßigkeiten oder diversen möglichen Kombinationen der verschiedenen logischen Typen von Annahmen. Jede Theorie in den Internationalen Beziehungen basiert außerdem auf philosophischen Annahmen über die Bedeutung von Wahrheit und Erkenntnis, über die Reichweite und Möglichkeiten des menschlichen Geistes und seiner Vernunft sowie über das Verhältnis von Mensch und Welt.

Die organisierten Antworten auf diese wichtigen Fragen werden als Philosophie, Epistemologie und Ontologie bezeichnet. Daran schließen sich weitere Fragen an: Was kann und soll Wissenschaft leisten? Welche Ziele soll sich der wissenschaftlich arbeitende Mensch stecken und wie kann er sie erreichen? Die strukturierte Beantwortung dieser normativen und forschungspraktischen Fragen wird als Wissenschaftstheorie bezeichnet.[3] Erst durch die Anbindung an diese Fragen erhalten die Elemente, Behauptungen und Annahmen spezifischer Theorien in den Internationalen Beziehungen ihr Fundament.

Der amerikanische Pragmatismus[4], der im Mittelpunkt dieser Arbeit steht, hat sowohl eine umfassende metatheoretische Position formuliert als auch eine spezifische Theorie menschlichen Denkens und Handelns ausgearbeitet, in deren

[1] Der groß geschriebene Begriff "Internationale Beziehungen" bezieht sich auf die politikwissenschaftliche Teildisziplin. Wenn hingegen von den "internationalen Beziehungen" die Rede ist, so sind damit die zwischenstaatlichen Beziehungen als Untersuchungsgegenstand selbst gemeint.

[2] Bei allen Einschränkungen der Reichweite solcher Prognosen muss die Politikwissenschaft in der Lage sein, aufgrund plausibler Theorien zukünftige Handlungen und Interaktionsergebnisse vorherzusagen, will sie sich von den Geschichtswissenschaften unterscheiden. Dazu sei Puchala zitiert: "Should we be seeking pronouncements of recognizable relevance to the world of practical affairs, or will esoteric communications amongst ourselves meet our professional obligations?" (Puchala 2000, S. 137).

[3] Auch innerhalb der Teildisziplin Internationale Beziehungen (fortan in Fußnoten als IB abgekürzt) werden diese Fragen diskutiert (Vgl. Wœver 1996; Smith/Hollis 1997; Puchala 2000).

[4] Obgleich es schwierig ist von *dem* Pragmatismus zu sprechen; vgl. Kapitel 2.

Kern kulturelle Überzeugungen stehen, die bisher in den Internationalen Beziehungen wenig berücksichtigt worden sind. Von einigen wenigen Beiträge abgesehen[5], existiert bislang weder eine genuin pragmatistische Theorie in den Internationalen Beziehungen, noch haben sich bestehende theoretische Konzepte auf die pragmatistische Philosophie als metatheoretische Grundlage gestützt. In dieser Arbeit nimmt der Pragmatismus jedoch gewissermaßen eine Doppelrolle ein, da er nicht nur die erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Haltung des Verfassers bestimmt, sondern auch als Quelle einer umfassenden Kultur- und Handlungstheorie dient. Die gesamte Arbeit wird von der Grundüberzeugung geleitet wird, dass der Pragmatismus das Potenzial aufweist, einen fruchtbaren Beitrag für die Entwicklung der Internationalen Beziehungen leisten zu können.

Zunächst wird eine mögliche Interpretation der epistemologischen und wissenschaftstheoretischen Position des Pragmatismus dargestellt, um in der Folge als Fundament der Arbeit zu dienen(Kapitel 2).[6] Es folgt die Explikation zentraler Wirkungszusammenhänge der pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie (Kapitel 3.1), die als Ausgangspunkt und Werkzeug für die Auseinandersetzung mit signifikanten anderen Theorien[7] dienen sollen. Im Anschluss werden diese nämlich mit theoretischen Konzepten verglichen, die wie der Pragmatismus kulturelle Gehalte als Kern ihrer handlungstheoretischen Erklärungen[8] einsetzen, also die Kernannahme hinsichtlich des Zusammenhangs von kulturellen Gehalten und staatlichem Handeln miteinander teilen. Durch die kritische Auseinandersetzung mit diesen Konzepten sollen weitere spezifische Elemente, Behauptungen und Wirkungszusammenhänge des pragmatistischen Ansatzes erkennbar gemacht, bestehende Elemente präzisiert oder gegebenenfalls verworfen werden. Zu diesen spezifischen Elementen zählt auch die pragmatistische Erklärung des Phänomens

[5] Es existieren bislang nur wenige Beiträge, die zu der Formulierung eines pragmatistischen Standpunktes in den IB beigetragen haben (vgl. Kapitel 3.1). Besonders der Beitrag von Gunther Hellmann diente dem hier verfolgten Projekt als Inspirationsquelle (vgl. Hellmann 2002a).

[6] Anstatt dieses philosophische Fundament mit anderen metatheoretischen Konstrukten (z.B. Rationalismus und Poststrukturalismus) zu vergleichen, wird in der Folge der Pragmatismus als Theorie des Denkens und Handelns im Fokus der Analyse stehen.

[7] Diese Metapher bezieht sich auf George Herbert Meads Begriff des "signifikanten Anderen" (vgl. Kapitel 3.1.5).

[8] Folgt man der Unterscheidung von Hollis/Smith zwischen Erklären und Verstehen, so wird die pragmatistische Kultur- und Handlungstheorie zwar die fallspezifischen, handlungsleitenden Bedeutungen einzelner Akteure in bestimmten Situationen analysieren, dies wird jedoch anhand universaler Regelparameter geschehen und von der Annahme geleitet, dass jede soziale Handlung nicht nur über eine subjektive Bedeutung, sondern gleichwohl über eine objektive Bedeutung verfügt. Insofern bietet der Pragmatismus eine spezifische dritte (oder vierte, nimmt man Webers erklärendes Verstehen hinzu) Position zwischen Erklären und Verstehen (vgl. Hollis/Smith 1990 sowie Kapitel 3 und 4 dieser Arbeit).

"Zivilreligion". Der Schwerpunkt dieser Arbeit liegt in der Entwicklung "erster Elemente" einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie, die zukünftig als Grundlage für einen pragamatistischen Beitrag in den Internationalen Beziehungen dienen können (Kapitel 3).

Die vergleichende, kritische Auseinandersetzung mit anderen Theorien wird nicht die Form eines Theorienwettstreits annehmen, sondern Gesprächscharakter aufweisen. Das sich entwickelnde pragmatistische "Selbst" in der "Theorienlandschaft"[9] der Internationalen Beziehungen soll durch die selbstreflexive Diskussion mit anderen Theorien erkennbar gemacht werden, und nicht durch das Errichten theoretischer Grenzen und Gräben. Es wird außerdem angenommen, dass der Vergleich mit jenen Theorien, die nicht auf kulturelle Gehalte für die Erklärung der internationalen Beziehungen rekurrieren, zu einem solch frühen Zeitpunkt der Entwicklung des pragmatistischen Standpunktes unsinnig ist und dem hier verfolgten Projekt zeitlich nachfolgen muss.[10]

An dieser Stelle sei betont, dass es nicht das Ziel dieser Arbeit ist (und in diesem Rahmen ohnehin nicht möglich), eine vollständig elaborierte pragmatistische Theorie der internationalen Beziehungen vorzustellen. Stattdessen werden "erste Elemente" einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie entwickelt, deren Potenzial für die Konzeption eines umfassenden pragmatistischen Beitrags in den Internationalen Beziehungen hier nur angedeutet werden kann. Auch wenn der Vergleich mit Theorien der Internationalen Beziehungen in dieser Arbeit nicht geführt wird (mit Ausnahme des sozialen Konstruktivismus von Wendt), so stellt die hier geleistete Explikation der pragmatistischen Wirkungszusammenhänge und Theorieelemente nachfolgenden Projekten die notwendige Basis zur Verfügung, um den Vergleich einer pragmatistische Kultur- und Handlungstheorie zum Beispiel mit dem Liberalismus, (Neo-)Realismus, Institutionalismus und den hier nicht berücksichtigten konstruktivistischen Ansätzen in den Internationalen Beziehungen durchführen zu können. Generell kann angenommen werden, dass die

[9] Einen guten Überblick über die "Theorienlandschaft" in den IB geben zum Beispiel Krell 2000;Hellmann et all. 2003 und Schieder/Spindler 2003.

[10] In dieser Hinsicht ist der Verfasser von einem Gedanken von Imre Lakatos beeinflusst: "Ein junges Forschungsprogramm, das sich rational als eine progressive Problemverschiebung rekonstruieren läßt, sollte für eine Weile vor einem mächtigen etablierten Rivalen geschützt werden" (Lakatos 1974, S. 152). Natürlich unterscheidet sich die Lakatossche Sprach- und Denkweise ansonsten zum Teil erheblich von den pragmatistischen wissenschaftstheoretischen Positionen. Doch dieser Gedanke, in eine pragmatistische Sprache übersetzt, erscheint dennoch sehr plausibel. Ob es sich bei den ersten Elementen der pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie bereits um ein Forschungsprogramm handelt, mag allerdings in Frage gestellt werden, genauso wie der im Zitat anklingende Anspruch, eine "progressive Problemverschiebung" darzustellen.

Auseinandersetzung mit jedem anderen (hier nicht behandelten) theoretischen Ansatz weitere Ergebnisse produzieren würde, die den Beitrag einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie in den Internationalen Beziehungen zusätzlich spezifizieren, konkretisieren und verfeinern würden und den pragmatistischen Standpunkt immer erkennbarer werden ließen.

Im Anschluss an die zusammenfassende Übersicht (Kapitel 3.6) der erarbeiteten "ersten Elemente" einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie, soll eine mögliche methodische Vorgehensweise für die forschungspraktische Nutzung der pragmatistischen Konzepte in den Internationalen Beziehungen vorgestellt werden. Denn neben der "reinen Theorie" sollte auch die "angewandte Theorie" Teil einer theoretischen Konzeption sein.[11] Im Zentrum dieses "methodotheoretischen"[12] Teils der Arbeit steht ein Ausblick, wie sich der entstehende pragmatistische Theoriebeitrag in den Internationalen Beziehungen des Instrumentariums der objektiven Hermeneutik bedienen könnte (Kapitel 4).

Anhand der illustrativen Analyse eines Ausschnitts einer Rede des amerikanischen Präsidenten und der anschließenden "Auswertung der Befunde" soll einerseits skizziert werden, wie eine pragmatistische Kultur- und Handlungstheorie in den Internationalen Beziehungen forschungspraktisch vorgehen könnte, und andererseits die Relevanz einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie für die im Titel angesprochenen Fragen des *hard-case* "amerikanische Sicherheitspolitik" angedeutet werden. Mit diesem kurzen empirischen Beispiel soll der Kreis von Metatheorie, Theorie und Empirie (Methodotheorie) geschlossen werden, was hier besonders wichtig ist, da jeder sich auf den klassischen Pragmatismus berufende Ansatz nicht aus den Augen verlieren darf, dass alles Theoretisieren letztlich der Erklärung und Prognose der Phänomene der menschlichen Lebenswirklichkeit dienen muss, und kein Selbstzweck sein sollte.

Daran schließt sich die vorläufige Beantwortung der Frage an, ob eine weitere Beschäftigung mit pragmatistischen kultur- und handlungstheoretischen Konzepten für den Fortschritt der Teildisziplin Internationale Beziehungen zweckmäßig und fruchtbar sein wird (Kapitel 5).

[11] Beide Begriffe sind Alfred Schütz verdankt, der diese in seinen gesammelten Aufsätzen mit Leben füllt (Schütz 1972, S. 3ff und 203ff).

[12] Dieser Begriff ist freilich eine ungeheuerliche Wortschöpfung des Verfassers. Er soll die starke konzeptionelle Verbundenheit von Theorie und Methode im hier entwickelten Ansatz ver*deutlichen*, und zwar stärker, als es der Begriff "methodologisch" vermag (vgl. Kapitel 4).

Diese Arbeit zielt darauf ab, “erste Elemente” einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie zu formulieren und eine Methode vorzustellen, mit deren Hilfe diese theoretischen Annahmen mit der Analyse der Empirie verknüpft werden können, um zukünftig zu Erklärungen und Prognosen hinsichtlich außenpolitischer Handlungen von Staaten und der Ergebnisse staatlicher Interaktion zu gelangen. Die Bestimmung einer pragmatistischen erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Position sowie die Beantwortung der Frage, ob es für die Entwicklung der Teildisziplin Internationale Beziehungen förderlich ist, sich mit pragmatistischen Inhalten auseinander zu setzen, stellen weitere Ziele der Arbeit dar.
Um dieses Vorhaben umzusetzen, sollen folgende Fragen beantwortet werden:

(a) Was ist die spezifische erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Position dieser Arbeit innerhalb des umfassenden Rahmens der pragmatistischen Philosophie?

(b) Welche grundlegenden Elemente einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie lassen sich aus der Analyse pragmatistischer Quellen explizieren? Welche weiteren Wirkungszusammenhänge und Theorieelemente einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie (in den Internationalen Beziehungen) lassen sich durch die kritische Auseinandersetzung mit anderen signifikanten Theorien ableiten?

(c) Wie könnte eine pragmatistische Kultur- und Handlungstheorie methodisch arbeiten?

(d) Können pragmatistische Gedanken für die Entwicklung der Teildisziplin der Internationalen Beziehungen einen nützlichen Beitrag leisten?

2. Erkenntnis- und wissenschaftstheoretisches Fundament

Keine wissenschaftliche Arbeit kommt daran vorbei, über ihre konzeptionellen Grundlagen zu reflektieren und diese kenntlich zu machen. Geschieht dies explizit, setzt sich der Autor nicht dem Verdacht aus, er hätte die Metatheorie vernachlässigt und diese nur unbewusst oder unreflektiert in seine Arbeit einfließen lassen. Außerdem mag es entlastend wirken, dieses Fundament an den Beginn einer Arbeit zu stellen, um nicht stets den Drang zu verspüren, in jeder Zeile oder wenigstens in jeder zentralen Aussage darauf implizit verweisen zu wollen. Vielleicht stellt es für den Leser sogar eine Hilfe zum besseren Verständnis des Textes oder eine willkommene Richtschnur zur Bewertung der Kohärenz des Projektes dar.
Das in diesem Kapitel explizierte metatheoretische Fundament verdankt sein Entstehen dem Vordenken und Vorarbeiten Anderer. Die beim Rezipieren dieser Arbeiten gewonnenen "eigenen" Einsichten oder Grundüberzeugungen bestimmen die Struktur und Konzeption dieser Arbeit maßgeblich, weshalb eine Darstellung der wichtigsten Kernthesen geboten erscheint. Die verwendeten "großen Worte" in den Überschriften sollen dabei nicht darüber hinwegtäuschen, dass das metatheoretische Gerüst dieser Arbeit einen durch und durch eklektizistischen Charakter hat. Wenn es dem Autor gelegentlich gelungen ist, den ein oder anderen Gedanken der erwähnten Philosophen nachzuvollziehen, so ist das nicht mit der Fähigkeit des Erschaffens zu verwechseln.

2.1. Explikation der pragmatistischen Grundhaltung

Für diese Arbeit ist es von zentraler Bedeutung, dass sie sich *nicht* an einem positivistischen Wissenschaftsbild orientiert, das heißt an jenen Überzeugungen, die von einem "So Sein" der Realität ausgehen. Deren Regeln und Gesetzmäßigkeiten glaubt eine positivistische Wissenschaft idealtypisch abbilden und erklären zu können, indem sie den Standpunkt einer vermeintlich alles durchdringenden und überblickenden Instanz einnimmt und sich daher bemächtigt fühlt, über die "Wahrhaftigkeit" von Aussagen und Gedanken zu urteilen. Stattdessen greift die hier

präsentierte Arbeit auf einige pragmatistische Kerngedanken zurück. Diese Kerngedanken kreisen um die miteinander verflochtenen Begriffe der "Intersubjektivität", des "Antiskeptizismus", der "Fallibilität" und der pragmatistischen Definition von "Wahrheit" sowie deren Konsequenzen für die Art und Weise darüber zu denken, wie Wissenschaft betrieben werden sollte und welche Ziele zu stecken nützlich und angemessen ist.

Sie folgt dabei keiner distinkten Interpretation *des* Pragmatismus, schließlich existieren ebenso viele konkurrierende, sich oft genug widersprechende Meta-Erzählungen des Pragmatismus,[13] wie es Pragmatisten gibt, was zu der Annahme verleiten könnte, es existiere kein pragmatistisches Paradigma.[14] Dennoch haben die Versionen verschiedener Autoren, die Ideen des Pragmatismus zu beschreiben, starken Einfluss auf die eigene Fassung der "Erzählung" genommen. Zu diesen Autoren gehören Charles Sanders Peirce (1839-1914), John Dewey(1859-1952) und George Herbert Mead (1863-1931) als Vertreter des "klassischen Pragmatismus", genauso wie die "Neopragmatisten" Hilary Putnam und Richard Rorty.[15]

2.1.1. Das Konzept der Intersubjektivität als Antwort des Pragmatismus auf die Korrespondenz- und Erkenntnistheorie

Zu den Grundüberzeugungen, die alle Vertreter des Pragmatismus zu teilen in der Lage sind, gehört die Betonung der zentralen Rolle der menschlichen Sprache. Bereits Charles Sanders Peirce lehnt die Idee einer sich im menschlichen Geist zeichennackt und authentisch spiegelnden Natur ab und ersetzt diese durch den Gedanken einer durch Zeichen vermittelten Erfahrung. Die Vorstellung einer sich auf magische Art und Weise dem Menschen unmittelbar und unverfälscht erschließenden

[13] Charles Santiago Sanders Peirce reagierte auf die Veröffentlichung eines Aufsatzes von William James zum Thema Pragmatismus, indem er den Namen seines Ansatzes veränderte, um nicht mit anderen verwechselt zu werden. Er gab "seinem Kind den Abschiedskuss" und bat, "die Geburt des Wortes ‚Pragmatizismus' zur Kenntnis zu nehmen, das hässlich genug ist, um vor Kindesräubern sicher zu sein" (vgl. Hartshorne/Weiss 1931-1935, zitiert nach Nagl 1998, S. 29).

[14] Vgl. Hellmann 2002a, S. 3f; vgl. Joas 1992b, S. 8.

[15] Der oftmals in einem Atemzug mit Peirce, Dewey und Mead genannte William James (1842-1910) spielt in dieser Arbeit nur eine untergeordnete Rolle. Der Zuordnung von Putnam oder Habermas in das Lager der Neopragmatisten würden beide widersprechen (Putnam hat dies zuletzt auf einer Tagung im Jahr 2001 auch explizit getan). Genauso wenig, wie hier von "*dem* Pragmatismus" die Rede sein wird, sollen Autoren mit diesem vereinfachenden Label über Gebühr beansprucht werden. Alle genannten Forscher rekurrieren in ihren Schriften auf pragmatistische Thesen und machen dies durch Verweise auf die Gedanken klassischer Pragmatisten kenntlich.

Wirklichkeit, wie sie der metaphysische Realismus vertritt, wird von der Idee der Kontingenz des Für-Wahr-Gehaltenen oder des aus der zeichenvermittelten Erfahrung Interpretierten abgelöst.

Die Sprache und ihre Zeichen sind weder vom Denken, noch vom Handeln des Menschen trennbar. Alles, was der Mensch wahrnimmt, wird durch Prädikation in das Begriffsuniversum des Menschen eingeordnet. Jeder dem Menschen "gegenwärtige"[16] Gegenstand beunruhigt ihn, da er und seine Wirkungen noch unbekannt sind. Jedenfalls empfindet der Mensch die Gegenwart unprädizierter Gegenstände als Krise, mit der er nicht beliebig verfahren kann – indem er sie zum Beispiel einfach ignoriert –, sondern die er nur auf einem Wege überwinden kann: Der Mensch muss ihm gegenwärtigen, als krisenhaft erlebten Gegenständen eine Bedeutung zusprechen, sie prädizieren, sie auf den "Begriff bringen". Peirce selbst bezieht sich auf diesen grundlegenden Prozess der Prädikation in seiner Maxime des Pragmatismus (später in Pragmatizismus umgetauft):

> "Überlege, welche Wirkungen, die denkbarerweise praktische Bezüge haben könnten, wir dem Gegenstand unseres Begriffs in Gedanken zukommen lassen. Dann ist unser Begriff dieser Wirkungen das Ganze unseres Begriffs des Gegenstands."[17]

Damit kommt zum Ausdruck, dass jeder Begriff und jede daraus formulierte Aussage und Behauptung von den praktischen Wirkungen, die der Mensch den Gegenständen zuweist, bestimmt wird und andererseits jeder neue Begriff von zuvor existierenden Begriffen abhängig ist, die auf ihn verweisen, genauso, wie er auf andere Begriffe verweist. Der Vorgang der Prädikation ist dabei Teil der konkreten menschlichen Praxis, in der allein sich "Gegenwärtiges" auffinden lässt, denn jenseits davon zerfallen Raum und Zeit in unterschiedliche Sphären mit inkompatiblen Gesetzen und Regeln. So wurzelt jede Krise, aber auch jede neue Überzeugung im menschlichen Handeln, dessen Vorrang im Vergleich zur abstrakten solipsistischen Selbstschau ein charakteristisches Merkmal des Pragmatismus ist. Die Quelle aller Zweifel, aber auch jedes für-wahr-gehaltenen Gedankens ist die menschliche Praxis selbst, und diese Praxis ist nicht ohne Zeichen denkbar, sondern immer semiotisch mediatisiert, also durch Zeichen vermittelt.

Die besondere Bedeutung, die der Pragmatismus der Praxis und der Sprache zuspricht, kommt in der Bemerkung von Peirce zum Ausdruck, die selbst auf eine

[16] Peirce bezeichnet einen Gegenstand als gegenwärtig, wenn er zwar bereits in den Bereich der Wahrnehmung des Menschen getreten ist, aber ihm noch keine Bedeutung zugemessen werden konnte, er also noch unbestimmt ist (Oevermann 2001, S. 211).

These Kants aus der Metaphysik der Sitten zurückgeht: “Menschen und Worte erziehen sich wechselseitig. Das Wort, das der Mensch gebraucht, ist der Mensch selbst.”[18] In diesem Zusammenhang ist es wichtig, dass der Pragmatismus die cartesianische Idee eines selbstgenügsamen menschlichen Bewusstseins ablehnt, das dem Menschen von Geburt an gegeben sei, das sich unabhängig von der Gesellschaft anderer Menschen selbst zu entfalten in der Lage ist und durch reine Introspektion die Wahrheit zu erkennen vermag. Stattdessen wird der Mensch gemäß dem Pragmatismus in eine bereits existierende Begriffs- und Bedeutungswelt hineingeboren, an der er nur durch soziale Interaktion und durch deren intersubjektiven Charakter partizipieren kann. “Intersubjektivität” stellt für die Erkenntnistheorie des Pragmatismus den zentralen Begriff dar. Das komplexe Geflecht voneinander abhängiger Begriffe und Bedeutungen ermöglicht einerseits jede menschliche Praxis und wird gleichzeitig durch diese permanent bestätigt.
Es ist die intersubjektive Qualität der Sprache und der darin ausgedrückten Überzeugungen, die es dem Mensch ermöglicht, seinen Geist im dialektischen Prozess des je zeichenbestimmten Denkens und Handelns auszudifferenzieren. Innerhalb der pragmatistischen Tradition hat besonders George Herbert Mead auf diesen Aspekt der menschlichen Entwicklung hingewiesen. Ohne die Gesellschaft anderer Menschen ist der Einzelne nicht in der Lage, seine Subjektivität und seinen Geist zu entwickeln. Das Verhalten des Einzelnen kann nur innerhalb des Bedeutungsgeflechtes und dem Verhalten des ihn umgebenden sozialen Ganzen verstanden werden.[19]

2.1.2. Antiskeptizismus und Fallibilität

Ein weiteres wichtiges Signum des Pragmatismus ist dessen Fallibilitätsgrundsatz. Im Gegensatz zu den Überzeugungen des wissenschaftlichen Positivismus hält der Pragmatismus es weder für notwenig, noch für möglich, “verifizierte wissenschaftliche Erklärungen” zu konstruieren.[20] Wie später in diesem Kapitel der Abschnitt über “Wahrheit” noch ausführlicher darstellen wird, stimmen Pragmatisten

[17] Peirce 1968, zitiert nach Nagl 1998, S. 24; vgl. Bohman 2002, Fußnote 1 ,S. 499f.
[18] Peirce, zitiert nach Nagl 1998, S. 92.
[19] Vgl. Mead 1968, S. 45f.
[20] Hellmann 2002a, S. 21.

trotz ihrer unterschiedlichen Vorstellungen darüber, was unter Wahrheit zu verstehen und wie damit zu verfahren sei, doch in einem Punkt überein: Das menschliche Denken und Handeln, alle seine Überzeugungen und Aussagen, sind grundsätzlich fallibel, das heißt, sie müssen alle als grundsätzlich widerlegbar gelten. Zwischen unbedingter Wahrheit und letzter Erkenntnis sowie dem, was der Mensch für wahr hält und erkannt zu haben glaubt, besteht ein signifikanter Unterschied. Wenn eine Aussage uneingeschränkt wahr ist, so kann sie sich unter keinen Umständen zu einem späteren Zeitpunkt als unwahr herausstellen, da die menschliche Praxis der Erkenntnis an das Hier und Jetzt gebunden bleibt, müssen alle menschlichen Aussagen grundsätzlich unter dem Vorbehalt des Irrtums stehen, also grundsätzlich als fallibel angesehen werden. Der Mensch verfügt nicht über Wahrheiten, sondern über Für-Wahr-Gehaltenes, über Routinen, praktisch bewährte *Überzeugungen*, die allesamt bereits im Entstehen das Potenzial ihres Scheiterns enthalten.

Was dem Menschen im Alltag als wahr gilt und damit sein Handeln ermöglicht, muss den Ansprüchen einer gemeinsamen sozialen Praxis genügen, für deren Handlungsbedarf diese Aussagen und Überzeugungen entworfen werden. So besteht im "pragmatistischen Lager" darüber Einigkeit, dass sich Aussagen permanent vor einem Auditorium bewähren müssen, um weiterhin als Für-Wahr-Gehaltenes zu gelten. Allein darüber, wie dieses Auditorium zu denken ist und zu welchen Ergebnissen dessen Arbeit führen kann und soll, besteht Uneinigkeit unter den Neopragmatisten, wie das nachfolgende Unterkapitel kurz skizzieren wird. Aus dem Fallibilitätsgrundsatz wird aber kein Ethos des radikalen Zweifels abgeleitet, so wie dies Descartes befürwortet hat, sondern stattdessen eine Form des problemorientierten, konkreten Zweifels empfohlen. Wenn keine letzten Grundlagen oder ultimativen Referenzen menschlicher Erkenntnis existieren – oder jedenfalls keine, welche die menschlichen Fähigkeiten nicht zu überfordern neigen –, so ist es eine naheliegende, folgerichtige Konsequenz, den radikalen Zweifel durch den konkreten zu ersetzen. Denn der radikale Zweifel dient in seiner Konsequenz dem Ziel einer die Wahrheit aufschließenden Erkenntnistheorie. Der absolute Zweifel, setzt sich absolute Erkenntnis zum Ziel. Der konkrete Zweifel fordert hingegen dazu auf, nicht zu den ohnehin zahlreichen Problemen der menschlichen Praxis, weitere rein theoretische und abstrakte Probleme zu gesellen. Das auf die Belange der Praxis und die Fähigkeiten des Menschen abgestimmte Verhältnis von Fallibilität und

Antisketptizismus, also deren praktische Vereinbarkeit, stellt eine zentrale Leistung des Pragmatismus dar.

2.1.3. Wahrheit und Erkenntnis und die Rolle der Wissenschaften

In keiner Frage scheinen die unterschiedlichen Positionen innerhalb der pragmatistischen Tradition so offensichtlich zu Tage zu treten, wie in der Beschäftigung mit den "großen und letzten" Fragen, also jenen sich mit Wahrheit und Erkenntnis beschäftigenden Problemen. Auf den zweiten Blick wird jedoch deutlich, dass sich die Unterschiede hinsichtlich des Wahrheitsbegriffes als weniger gravierend erweisen und ein gemeinsamer Kern sehr wohl erkennbar ist.

Innerhalb des klassischen Pragmatismus herrscht zu diesem Thema ohnehin einigermaßen Einigkeit. Für Peirce ist die Erkenntnis der Wahrheit durch die Wissenschaften nicht ausgeschlossen, sondern "on the long run" durchaus möglich, allerdings nur unter spezifischen Bedingungen, zu denen strenge wissenschaftliche Methoden und Tugenden genauso beitragen wie die Veröffentlichung der Befunde. Für Peirce kann nur eine "community of Investigators", als der Praxis angehörig gedacht, über den Wahrheitsanspruch einer Aussage – im Sinne ihrer Bewährbarkeit – befinden. Hier scheint sich Peirces grundlegende Fallibilitätsthese mit der Idee einer fortschreitenden Erkenntnis der Wahrheit durch einen "amelioristischen"[21] Prozess der Begriffspräzisierung im Widerspruch zu befinden. Peirce dient dieser amelioristische Prozess, der Wahrheit und Erkenntnis als anzustrebende Referenz benötigt, um sich zu rechtfertigen, als Triebfeder und Motivationsquelle seines Begriffes von Wissenschaft. Dennoch gilt für Peirce das Scheitern von Begriffen und Für-wahr-Gehaltenem als der Normalfall, und die langsame Verbesserung menschlicher Begriffe, im Sinne einer Annährung an die Wahrheit "on the long run", inkludiert nicht zwingend, dass dieses Ziel auch wirklich je erreicht werden wird. Allein den Glauben daran, diese amelioristische Variante der Idealisierung,[22] möchte

[21] Vom lateinischen Wort "melior", im Sinne von "besser" abgeleitet.

[22] Auf diese Interpretation von Wahrheit, im Sinne eines "Abschluss der Forschungssituation", bezieht sich Rorty, wenn er schreibt: "[…] Peirce, James und Putnam haben gemeint, wir könnten durchaus eine absolute Bedeutung von ‚wahr' beibehalten, indem wir diese mit ‚Rechtfertigung in der Idealsituation' gleichsetzen, worunter die von Peirce als ‚Abschluss der Forschungssituation' bezeichnete Situation zu verstehen ist" (Rorty 1994, S. 22).

er nicht aufgeben und kann es auch nicht, ohne gleichzeitig Wissenschaft im Allgemeinen in Frage zu stellen.

Dewey pflichtet dem Fallibilitätsvorbehalt von Peirce und auch dessen Wahrheitsbegriff bei, den er als "the best definition of truth" bezeichnet.[23] Auch für Dewey ist das zentrale Kriterium für den Wahrheitsgehalt einer Aussage seine argumentative Behauptbarkeit ("warranted assertibility"). Wie Peirce sieht er generell alle Aussagen für grundsätzlich fallibel an, seine "theory of inquiry" untersucht daher im Rahmen des "belief-doubt-belief"-Schemas von Peirce jene Mechanismen und Funktionen, die bewirken, dass als krisenhaft erlebte Situationen derart rekonstruiert werden, dass sie in das handlungsorientierende Bedeutungssystem reintegriert werden können. Die Validität einer Aussage erweist sich nicht durch kohärenztheoretische Argumente, also durch theoretisches Testen der Logik der Elemente einer Aussage, sondern durch praktisches Experimentieren. Das Experiment definiert Dewey als konkrete Erprobung einer Hypothese an ihren Folgen.[24]Auch wenn für Peirce und Dewey die Wahrheit einer Aussage stets nur als deren praktische Bewährung, verstanden als erfolgreiche Rechtfertigung vor einem fachkundigen Auditorium, definiert bleibt und eine Beschäftigung mit "letzten Fragen" vor dem Lösen konkreter Probleme nachrangig bewertet wird, so schließt keiner der beiden die Existenz einer vom Menschen unabhängigen Wahrheit aus.

Richard Rorty interpretiert die Aussagen des Pragmatismus zu dieser Frage auf gänzlich andere Art und Weise. Für ihn gilt: "Weder die klassischen Pragmatisten noch die Neopragmatisten glauben, dass es so etwas wie ein eigentliches Sosein der Dinge gibt."[25] Besonders Dewey dient ihm als Referenz für seine Folgerung, dass "über die Wahrheit nur wenig zu sagen" sei "und die Philosophen sich ausdrücklich und bewusst auf die Rechtfertigung beschränken" sollten.[26] Diese Lesart der klassischen Pragmatisten und besonders Deweys neigt dazu, deren Fallibilitätsgrundsatz, also die Annahme, jede menschliche Aussage könne sich grundsätzlich als unwahr erweisen, mit der Behauptung gleichzusetzen, es gäbe keine vom Menschen unabhängige Wahrheit. So wenig dieser Unterschied auf den ersten Blick von besonderer Bedeutung zu sein scheint, als umso wichtiger erweist er sich bei näherer Betrachtung – besonders wenn die Debatte zwischen Habermas,

[23] Dewey 1938, S. 343, zitiert nach Nagl 1998, S. 168.
[24] Vgl. Nagl 1998, S. 121.
[25] Rorty 1994a, S. 16.
[26] Alle Zitate aus Rorty 1994a, S. 22f.

Putnam und Rorty dabei zu Rate gezogen wird. Oder anders formuliert: Die Einigkeit der klassischen Pragmatisten hinsichtlich des Umgangs mit dem Problem der Wahrheit ging den Vertretern des Neopragmatismus augenscheinlich verloren; und dies, obwohl sie wichtige, auf den klassischen Pragmatismus zurückgehende Ansichten und Ideen gemeinsam vertreten.

Zu diesen Gemeinsamkeiten in den Philosophien von Rorty, Habermas und Putnam zählen: der Antiskeptizismus, also die Ablehnung der Idee des universellen Zweifels zugunsten des konkreten Zweifels; außerdem der Fallibilitätsgrundsatz, dem zufolge jede menschliche Aussage, Idee oder Erkenntnis grundsätzlich unter dem Vorbehalt steht, sich zu einem späteren Zeitpunkt als unwahr entpuppen zu können.[27] Als Grundlage der Entwicklung des menschlichen Geistes und als vom Einzelnen unabhängige Referenz menschlicher Überzeugungen gilt allen Neopragmatisten gleichermaßen die intersubjektiv geteilte, durch signifikante Symbole vermittelte Bedeutungswelt – und nicht die Annahme eines von Geburt an vorhandenen, erkenntnisfähigen, vorsozialen Bewusstseins des Individuums. Alle Pragmatisten interpretieren das menschliche Handeln und Denken als durch Zeichen mediatisiert und mit diesen signifikanten Symbolen untrennbar verwoben. Damit widersprechen sie der Annahme der Korrespondenztheorie, die davon ausgeht, es sei dem menschlichen Geist möglich, die Gegenstände der Wirklichkeit unmittelbar und zeichennackt zu spiegeln. Damit geht der Dualismus von erkennendem Subjekt und abgebildetem Objekt verloren und wird durch ein triangulläres Verhältnis ersetzt, in dem intersubjektiv geteilte Sprachzeichen als vermittelnde Instanz hinzutreten. Die Wahrheit einer Aussage wird von den meisten Pragmatisten als gelungene Rechtfertigung dieser Aussage vor einem fachkundigen Auditorium definiert. Als "Wahr" wird dann keine unmöglich revidierbare Aussage bezeichnet, sondern eine in der Praxis bewährte und vor einem fachkundigen Auditorium gerechtfertigte Aussage, im Sinne einer "für wahr gehaltenen" Aussage, die jederzeit fallibel bleibt.

In der Literatur zu diesem Thema wird weniger auf diese beachtlichen Gemeinsamkeiten innerhalb des (neo-)pragmatistischen Lagers hingewiesen, als vielmehr der Eindruck vermittelt, dass die Uneinigkeit das dominante Motiv im Verhältnis der unterschiedlichen, auf pragmatistische Gedanken rekurrierenden

[27] Die Bedeutung dieses Grundsatzes für das Selbstbild von Wissenschaft im Allgemeinen, und die Internationalen Beziehungen im Besonderen, wird in der jüngeren Literatur zum Thema hervorgehoben (vgl. Bellamy 2002, S. 497; vgl. Festenstein 2002, S. 570).

philosophischen Strömungen ist.[28] Dabei erinnert die hartnäckige Diskussion zum Thema Wahrheit und Erkenntnis vor dem Hintergrund der nachgezeichneten Übereinstimmung in vielen zentralen Fragen eher an das Bemühen guter Freunde, sich gegenseitig "ins rechte Licht" zu setzen, als an einen Streit unter Rivalen.

Für die hier in Angriff genommene Arbeit ist das Nachzeichnen des Standes der Debatte in dieser Frage im Detail nicht notwendig. Stattdessen ist es wichtig, zu einer eigenen "Deutung" zu gelangen und diese zu explizieren, um die damit zusammenhängende Frage nach den Aufgaben und den Zielen von Wissenschaft im Allgemeinen, und für das eigene Arbeiten im Besonderen, beantworten zu können.

Ob man, wie Habermas, in der unter idealen Bedingungen stattfindenden Gesprächssituation eine Möglichkeit für die Erkenntnis von Wahrheit sehen will, oder wie Putnam davon ausgeht, dass "wir faktisch über nichts zu einer allgemeinen Übereinstimmung gelangen werden, nicht einmal über die Aussage, dass die Erde flach ist!"[29] Oder ob man mit Rorty den Wahrheitsbegriff abschaffen und durch Rechtfertigung ersetzen sowie Hoffnung an die Stelle von Erkenntnis setzen will. Allen gemeinsam bleibt der Gedanke, dass die menschliche Entwicklung nicht statisch ist, sondern dynamisch, und dass – selbst wenn es nicht möglich wäre Wahrheit zu erkennen –der Mensch dennoch für sein Überleben Routinen benötigt, also "Für-Wahr-Gehaltenes". In diesem Zusammenhang sympathisiert der Autor dieser Arbeit mit Habermas, wenn dieser feststellt:

> "Es besteht die praktische Notwendigkeit, sich intuitiv auf unbedingt Für-wahr-Gehaltenes zu verlassen. […] Dieser Rechtfertigungsbedarf, der die Transformation erschütterter Handlungsgewissheiten in problematisierte Geltungsansprüche in Gang setzt, kann aber nur durch eine Rückübersetzung von diskursiv gerechtfertigten Meinungen in handlungsorientierende Wahrheiten befriedigt werden."[30]

Damit erklärt Habermas, dass die Wahrheitsorientierung des Menschen untrennbar mit dessen Denken und Handeln verbunden ist, ja dass die menschliche Praxis nicht ohne für wahr gehaltene Aussagen und Überzeugungen auskommen kann.

Neben die bereits dargestellten Grundprinzipien der Fallibilität, des Antiskeptizismus, der Intersubjektivität, der Triangularität von Subjekt, Objekt und Sprache sowie der Definition von Wahrheit als praktische Bewährbarkeit tritt daher eine generelle Wahrheitsorientierung. Diese lässt sich weder von korrespondenztheoretischen noch erkenntnistheoretischen Annahmen leiten, also

[28] Vgl. unter anderem: Habermas 1996, 1999, 2002; Putnam 1995, 2002; Rorty 1994a, 1994b; Allen 1994 und Nagl 1998.
[29] Putnam 2002, S. 319.

nicht von der Idee, der Mensch könne auf dem einen oder anderen Wege zur Erkenntnis wahrer Aussagen oder Sachverhalte gelangen. Stattdessen ist damit gemeint, dass neben der objektiven Wahrheit noch jene Wahrheit der praktischen Bezüge existiert, also eine auf die Lebenswelt und die Sprachspiele von Gruppen bezogene Wahrheit, als für wahr gehaltene Wahrheit, deren Existenz für den Menschen unabdingbar ist und an der wir unser Denken und Handeln orientieren.

Die Aufgabe von Wissenschaft kann es also nicht sein, zu Aussagen über *die* Wahrheit zu gelangen, stattdessen sollte sie sich mit den Problemen und Krisen der Praxis beschäftigen, durch neue Begriffe und Beschreibungen die verunsicherten Routinen rekonstruieren, um den Bestand alltäglicher Sicherheiten zu bewahren, und damit ihren Beitrag zum Fortbestand und der Entwicklung unserer Kultur leisten.

Damit ist das erste der eingangs abgesteckten Ziele erreicht worden, nämlich die Beantwortung der Frage (a), welche spezifische erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Position diese Arbeit innerhalb des umfassenden Rahmens der pragmatistischen Philosophie einnimmt.

[30] Habermas 1996, S. 737.

3. Die Explikation einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie durch den Vergleich mit signifikanten anderen Theorien

Bevor die angekündigte Auseinandersetzung mit pragmatistischen kultur- und handlungstheoretischen Gedanken in Angriff genommen wird, soll dem Leser zunächst erklärt werden, warum sich der Verfasser mit diesen Inhalten beschäftigt. Es werden die Fragen geklärt, welchen Zweck diese Arbeit verfolgt und worin die Verbindung zur politikwissenschaftlichen Teildisziplin der Internationalen Beziehungen besteht, in der auch ohne den pragmatistischen Beitrag kein Mangel an theoretischen Konzeptionen herrscht.

3.0.1 Ein Exkurs

Die Beschäftigung mit offenen Fragen und ungelösten Problemen der Internationalen Beziehungen, wie zum Beispiel den Antinomien des Demokratischen Friedens,[31] legt die Vermutung nahe, dass neben der dort angenommenen unabhängigen Variable (demokratische Staatsform), noch andere Faktoren staatliche Handlungen beeinflussen. Es ist sogar denkbar, dass diese anderen Wirkungszusammenhänge nicht nur die Antinomien des Demokratischen Friedens erklären können, sondern selbst das Potenzial aufweisen staatliches Handeln zu erklären.
Ein solche alternative Erklärung wird von den Vertretern des klassischen Pragmatismus im Rahmen einer eigenständigen Kultur- und Handlungstheoriezur Verfügung gestellt. Doch bevor die Gehalte der pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie für die Beschäftigung mit theoretischen Problemen der Internationalen Beziehungen sowie die Erklärung und Prognose der Phänomene der internationalen Beziehungen genutzt werden können, müssen einige Vorarbeiten geleistet werden. Es gilt gewissermaßen den Weg zwischen Pragmatismus und den Theorien der Internationalen Beziehungen wieder zurück zu gehen.

3.0.2 Vorgehensweise

Am Anfang dieses Wegs steht die Explikation zentraler Elemente und Wirkungszusammenhänge einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie. Diese Elemente stellen gewissermaßen das "Rüstzeug" für die anstehenden Etappen dar, sie bilden das Gerüst einer theoretischen Konzeption, die durch die Auseinandersetzung mit signifikanten anderen Theorien immer mehr an Gestalt annehmen wird. Die Explikation des pragmatistischen Standpunktes ermöglicht den Vergleich mit anderen Konzepten (Kapitel 3.1).

Im Anschluss wird dieser nämlich mit theoretischen Konzepten verglichen, die wie der Pragmatismus kulturelle Gehalte als Kern ihrer handlungstheoretischen Erklärungen einsetzen, also die Kernannahme hinsichtlich des Zusammenhangs von kulturellen Gehalten und staatlichem Handeln miteinander teilen. Durch die kritische Auseinandersetzung mit diesen Konzepten sollen weitere spezifische Elemente, Behauptungen und Wirkungszusammenhänge des pragmatistischen Ansatzes erkennbar gemacht, bestehende Elemente präzisiert oder gegebenenfalls verworfen werden.

Zunächst werden die pragmatistischen kultur- und handlungstheoretischen Annahmen mit den Gehalten der behavioristischen politischen Kulturforschung verglichen werden. Obwohl diese nicht Bestandteil der Internationalen Beziehungen ist, kann die entstehende pragmatistische Theorie aus dem kritischen Vergleich mit diesem "reifen" Forschungsprogramm besonders in theoretisch-konzeptioneller Hinsicht einiges lernen und dadurch wahrscheinlich grundlegende konzeptionelle Fehler vermeiden (Kapitel 3.2).

Es folgt die kritische Auseinandersetzung mit den theoretischen Elementen der Phänomenologie von Alfred Schütz und dem konstruktivistischen Ansatz von Berger/Luckmann. Auch diese Theoriebeiträge entstammen zwar nicht der Disziplin der Internationalen Beziehungen, doch es steht die Erwartung im Vordergrund, dass die kultur- und handlungstheoretischen Prämissen und Wirkungszusammenhänge des

[31] Vgl. Müller 2002

Pragmatismus durch den Vergleich mit diesen Beiträgen präzisiert, verfeinert und gefestigt werden können, bevor sie mit spezifischen Theorien der Internationalen Beziehungen verglichen werden (Kapitel 3.3). Durch die Auseinandersetzung mit der politischen Kulturforschung und den Beiträgen von Schütz und Berger/Luckmann soll aus den pragmatistischen kultur- und handlungstheoretischen Elementen eine tragfähige pragmatistische Kultur- und Handlungstheorie expliziert werden. Diese Vorarbeit wird als obligatorisch angenommen, um den Vergleich mit den Theorien der Internationalen Beziehungen vornehmen zu können.

Durch den kritischen Vergleich mit dem sozialen Konstruktivismus von Alexander Wendt erreicht die pragmatistische Kultur und Handlungstheorie endlich den "Boden" der IB-Theorien. Im Laufe der Auseinandersetzung mit den theoretischen Konzepten Wendts werden "erste Elemente" einer pragmatisitischen Kultur- und Handlungstheorie *in den Internationalen Beziehungen* erkennbar. Es wurde der Ansatz von Wendt ausgesucht, weil er mit dem Pragmatismus die Kernannahme hinsichtlich der Bedeutung kultureller Faktoren teilt, sowie mit dem symbolischen Interaktionismus von G. H. Mead pragmatistische Gehalte Teil seiner eigenen Konzeption sind, Wendt aber dennoch zu anderen Schlussfolgerungen und Erklärungen gelangt als der Pragmatismus (Kapitel 3.4)

Die zentrale Position und Wirkung des pragmatistischen Konzeptes der "beliefs" (Überzeugungen; "Für-wahr-gehaltenes") in der pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie wird durch die Auseinandersetzung mit den Zivilreligionstheorien verdeutlicht (Kapitel 3.5). Am Ende des hier eingeschlagenen Wegs steht eine Zusammenfassung der bisher explizierten Elemente der pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie, die zukünftig als Grundlage für den kritischen Vergleich mit den in dieser Arbeit weitestgehend unberücksichtigt gebliebenen Theorien der Internationalen Beziehungen dienen können (Kapitel 3.6).

3.1 Die Elemente einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie als Ausgangspunkt eines kritischen Vergleichs mit signifikanten anderen Theorien

Bevor die ausgewählten signifikanten anderen Theorien zum Vergleich[32] mit pragmatistischen Gedanken herangezogen werden können, müssen zumindest einige grundlegenden Ideen und Wirkungszusammenhänge des Pragmatismus als Theorie des menschlichen Denkens und Handelns dargestellt werden. Hierbei werden die bereits im zweiten Kapitel vorgestellten metatheoretischen Grundlagen wichtige rahmengebende Referenzpunkte sein, auf denen die nachfolgende Darstellung beruht und die hier immer schon mitgedacht werden. Die verfügbare Literatur zum Thema "Pragmatismus" ist in den Internationalen Beziehungen bisher auf eine geringe Zahl von Aufsätzen begrenzt. Die folgenden Anmerkungen rekurrieren daher entweder auf die wenigen umfassenden Beiträge[33] zum Thema innerhalb der eigenen Disziplin oder auf Primärquellen und philosophische Sekundärliteratur.[34]

3.1.1. Überzeugungen sind Handlungsregeln

Überzeugungen sind Handlungsregeln.[35] In diesem kurzen und einfachen Satz lässt sich eines der grundlegenden Axiome der pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie abbilden. Der Pragmatismus definiert Überzeugungen als erfahrungsgesättigte Handlungsregeln, die dem Menschen in Form von Routinen trotz aller Komplexität der sozialen Lebenswelt das Handeln überhaupt ermöglichen. Oder anders formuliert: Überzeugungen dienen als Verhaltensregeln, deren praktische Anwendung den Menschen Erfahrungen einbringen, die ihrerseits die Überzeugungen modifizieren.[36] Die "philosophische" Frage, ob diese handlungsleitenden Überzeugungen "wahr" sind, im Sinne einer exakten Kopie der Realität oder einer objektiven Abbildung "der Wahrheit", spielt für die menschliche Praxis eine untergeordnete Rolle. Wichtig ist, dass der handelnde Mensch von einer

[32] Ein solcher Vergleich zielt auf die Analyse der Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der theoretischen Konzeption zwischen der pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie und den damit verglichenen Theorien ab.
[33] Vgl. Bohmann 2002; Haas/Haas 2002; Hellmann 2002; Owen 2002.
[34] Gunther Hellmann (2002) verweist auf einige andere Quellen wie Smith (1996, S. 23f). Smith fasst dort einige pragmatistische Gedanken zusammen, und stellt Pragmatismus vorrangig in seiner erkenntnistheoretischen Position dar. Adler (1997 und 2002, S. 97) widmet dem Pragmatismus nur wenige Zeilen. Er erscheint dort eher als randständiges Phänomen. Allein Deiberts Aufsatz beschäftigt sich eingehend mit pragmatistischen Thesen, die er vor allem von Richard Rorty übernimmt (vgl. Deibert 1997). Der deutlich umfassendste Ansatz, der die Neugierde des Verfassers dieser Arbeit am Pragmatismus geweckt hat, wurde von Hellmann (2002) formuliert. Besonders empfehlenswert ist die Special Issue Ausgabe des Millenium Journal of International Studies 2002, Vol. 31: 3. Vgl. außerdem Harnisch 2003.
[35] Vgl. Hellmann 2002a, S. 5.
[36] Vgl. Hellmann 2002a, S. 9.

Idee ausreichend überzeugt ist, um danach zu handeln, also die Idee einem "belief" entspricht, einem mit Bedeutung versehenen Für-wahr-Gehaltenen.[37]

Bedeutungen bedürfen für die Entwicklung und den Erhalt ihrer Signifikanz, im Sinne "signifikanter Symbole", des gesellschaftlichen Erfahrungs- und Verhaltensprozesses. Ein Bedeutungskontext, in dem Symbole Signifikanz aufweisen, gilt als "logisches Universum".[38] Logische Universen werden durch Individuen gebildet, die gemeinsam am gesellschaftlichen Erfahrungs- und Verhaltensprozess teilnehmen. Im Rahmen dieses Kontextes weisen alle Symbole für alle Mitglieder den gleichen oder einen allen gemeinsamen Sinn auf: "Ein logisches Universum ist einfach ein System gemeinsamer oder gesellschaftlicher Bedeutungen."[39] Die verschiedenen Haltungen[40] aller Teilnehmer zu den verschiedenen Objekten in den verschiedenen Situationen werden zu einer einzigen Position kristallisiert, die von Mead als Position des "verallgemeinerten Anderen" bezeichnet wird. Die Haltungen des "verallgemeinerten Anderen" gelten als mögliche Handlungsweisen, "die für unendlich viele normale Menschen mehr oder weniger identisch sind"[41] – diese Universalien wirken, von einem Standpunkt außerhalb des gesellschaftlichen Kontextes betrachtet, sinnlos.

Eine für wahr gehaltene Überzeugung wird von Peirce nicht als passiver Teil eines sich selbst genügenden Wissens verstanden, sondern als Komponente und Grundlage einer auf zukünftiges Handeln gerichteten Handelnsdisposition. Das Für-wahr-Gehaltene ist die Grundlage für menschliches Handeln.[42] Die Lebenswelt, verstanden als umfassender empirischer Kontext des menschlichen Handelns, stellt permanent die Überzeugungen, also die Handlungsregeln, auf den Prüfstand, die sich im lebensweltlichen Prozess entweder unverändert bewähren, modifiziert werden,[43] oder sich auflösen, wenn sie an der Praxis scheitern. Die Auflösung einer Routine stellt den Ausgangspunkt einer Krise dar.

[37] Vgl. Peirce 2000, S. 235; Hellmann 2002a, S. 8; Bohmann 2002, S. 500.
[38] Die Begriffe "signifikante Symbole" und "logisches Universum" nehmen in der Konzeption von G. H. Mead eine zentrale Rolle ein (Mead 1973, S. 129).
[39] Mead 1973, S. 130.
[40] Als "Haltungen" bezeichnet Mead jene Phänomene, die Handlungen grundlegend organisieren und disponieren. Handlungen sind eingebettet in umfassendere individuelle Haltungen, deren signifikante Symbolisierung sich auf die Haltungen des "verallgemeinerten Anderen" bezieht (Mead 1973, S. 409f.).
[41] Mead 1973, S. 130.
[42] Vgl. Nagl 1998, S. 22.
[43] Vgl. Hellmann 2002a, S. 14.

3.1.2. Der konkrete Zweifel als dialektischer Partner der Überzeugung

Neben dem Begriff der Überzeugung übernimmt der Begriff des konkreten Zweifels eine wichtige Rolle in der pragmatistischen Handlungstheorie. Wie im zweiten Kapitel dargestellt, gilt es, den konkreten Zweifel vom universellen Zweifel cartesianischer Prägung zu unterscheiden.[44] Für Peirce ist der konkrete Zweifel ein Resultat menschlichen Handelns. Dieser konkrete Zweifel ist lebendig, das heißt, er wird als unangenehme, wirkliche Verunsicherung empfunden, und nicht als ideeller Universalzweifel im Sinne Descartes. Ein universelles Anzweifeln des gesamten Bezugsystems, also aller für wahr gehaltenen Gedanken und Aussagen ist für Peirce unvorstellbar.[45]

Sobald sich ein Begriff, eine Bedeutung oder eine Überzeugung in der Praxis nicht mehr länger zu bewähren vermag, löst dies eine bisher gültige Verhaltensregel und nützliche Routine auf sowie eine Krise aus, [46] verstanden als Situation ohne unmittelbar verfügbare Verhaltensregel.[47] Der Mensch überwindet die als unangenehm empfundene, durch konkreten Zweifel ausgelöste Krise, durch sein kreatives Potenzial. Dieses Potenzial ermöglicht es dem Akteur, die Krise zu rekonstruieren, indem er entweder neue lebensweltliche Aspekte integriert oder die alten Begriffe und Zeichen, sowie deren Bedeutungen durch neue ersetzt, also reinterpretiert. Jeder durch dieses kreative Potenzial abgelegte oder überwundene Zweifel konstruiert ein modifiziertes quasi-selbstverständliches Netz von handlungsbestimmenden Bedeutungen.[48]

Der Mensch versucht die aus seinem Handeln hervorgehenden Probleme mittels seines kreativen Potenzials zu lösen. Die Definition der Situation und des

[44] Vgl. Joas 1992a, S. 188f. “Die Leitvorstellung vom einsam zweifelnden Ich wird abgelöst von der Idee einer kooperativen Wahrheitssuche zur Bewältigung realer Handlungsprobleme” (Joas 1992b, S. 29).
[45] Vgl. Hellmann 2002a, S. 7 und Nagl 1998, S. 33.
[46] Vgl. Hellmann 2002a, S. 8.
[47] Vgl. Hellmann 2002a, S. 10.
[48] Vgl. Nagl 1998, S. 33.

angetroffenen Problems ist weder Ergebnis rein subjektiver Reflektion noch der objektiven Bedeutungen. Das Individuum reflektiert über die Situation im Rahmen objektiver Bedeutungen. In den verschiedenen Arten von Krisen des habituellen

Handelns müssen die Handlungssituationen neu und anders bestimmt werden. Es geht dabei um die Bestimmung von zuvor unbestimmten Phänomenen, nicht um die veränderte Selektion aus einem fixierten Reservoir bestimmter Situationsbestandteile. Jede Situation enthält einen Möglichkeitenhorizont, der in der Krisenerfahrung neu erschlossen werden muss. Jede neue Routine ändert die vom Handelnden verfolgten Ziele:[49] "Für Pragmatisten besteht das Handeln nicht in der Verfolgung klar geschnittener Ziele oder in der Anwendung von Normen, und Kreativität dient nicht der Beseitigung von Hindernissen auf diesen vorgeschriebenen Wegen."[50] Im Gegensatz zum Funktionalismus wird hier Handeln nicht als Instrument zur Umsetzung festgelegter äußerer Ziele betrachtet, sondern als permanenter Quell für die Modifikation von Handlungszielen, die Teil der Handlung selbst sind.[51]Hierzu sei John Dewey zitiert:

> "The pragmatic theory of intelligence means that the function of mind is to project new and more complex ends- to free experience from routine and from caprice. Not the use of thought to accomplish purposes already given either in mechanism of the body or in that of the existent state of society, but the use of intelligence to liberate and liberalize action, is the pragmatic lesson."[52]

Dewey spricht statt von Zielen oft von "ends-in-view". Er versteht Handlungsziele und Handlungsmittel nicht als voneinander getrennt, sondern als reziprok. Es sind nicht klar umrissene Ziele, die über die Mittelauswahl bestimmen. Stattdessen sind Handlungsziele in der Regel unbestimmt und werden erst durch die Mittelwahl spezifiziert. Das bedeutet, dass immer dann, wenn die Auswahl der zur Verfügung stehenden Mittel sich verändert, sich auch neue Ziele – im Sinne von Handlungsplänen – eröffnen. Ziele sind dort keine erwünschten Zukunftszustände, sondern beziehen sich auf das gegenwärtige Handeln. "Ends-in-view" bestimmen über die Wahl zwischen verschiedenen Handlungsoptionen und werden umgekehrt von der Wahrnehmung dieser Optionen beeinflusst.[53] Ein solches Ziel steht demnach

[49] Vgl. Joas 1992a, S. 196.
[50] Joas 1992a, S. 196.
[51] Vgl. Joas 1992a, S. 195.
[52] Dewey 1917, S. 63, zitiert nach Joas 1992a, S. 196f.
[53] Vgl. Joas 1992a, S. 227.

in allen Punkten im Gegensatz zu jener Definition, die Ziele als erwünschte Zukunftszustände interpretieren, die durch Handeln erreicht werden sollen.
Solche Ziele bleiben dem menschlichen Handeln äußerlich, sie entspringen der "Heiligung eines Zweckes als eines Wertes an sich."[54] Solche äußeren Ziele bestimmen zweifellos oft genug menschliches Handeln, und zwar immer dann, wenn Menschen Ziele oder Werte verfolgen, ohne über deren Sinn zu reflektieren. Die klare "bewusste" Zweckorientierung, die dem Handeln vorweg geht, ist bei Dewey nicht denkbar. Zweckorientierung ist an das Handeln selbst gebunden und bezeichnet die temporäre Selektion eines dominanten Motivs, das andere Handlungsantriebe unterdrückt. Die bewusste Selektion eines Zieles ist für Dewey die Ausnahme, und nicht der Regelfall. Menschliches "Bewusstsein" wird dann empfunden, wenn der Charakter eines äußeren Reizes nicht geklärt ist; der Frage nach der angemessenen Reaktion wird sich der Mensch nur dann bewusst, wenn er nicht weiß, wie er handeln soll. Psychisches Bewusstsein ist eine Phase menschlicher Handlungen, in denen das Reiz-Objekt unprädiziert ist und konfligierende Handlungsantriebe entstanden sind. Dann wird die routinisierte Handlung des "Me" unterbrochen, und das "I"[55] beginnt mit seiner rekonstuktiven Tätigkeit. Dieser tätige Zustand wird als "Bewusstsein" bezeichnet und wahrgenommen.[56] Gefundene Lösungen von Handlungsproblemen werden nicht im Bewusstsein gespeichert, sondern bilden Handlungen, die als Routinen bewusstseinsfern ablaufen.

3.1.3. Das belief-doubt-belief-Schema

Das dialektische Verhältnis von Überzeugungen und Routinen einerseits und konkreten Zweifeln und Krisen andererseits, wird durch das zu den Kerngedanken des Pragmatismus zählende belief-doubt-belief-Schema ausgedrückt. Dieses Schema verweist auf die Tatsache, dass das ganze Leben des Menschen die Abfolge von Krisen und Routinen, Zweifeln und Überzeugungen ist und daher als experimentelles Kontinuum begriffen werden sollte.[57] Durch den konkreten, aus der Praxis hervorgehenden Zweifel stellt der Mensch seine Objektkonzeptionen infrage, löst

[54] Joas 1992a, S. 228.
[55] Für eine Definition der Begriffe vergleiche Kapitel 3.1.5.
[56] Vgl. Joas 1992b, S. 31.
[57] Vgl. Hellmann 2002a, S. 11 und Joas 1992a, S. 190.

diese auf und stabilisiert sie durch innovative, tragfähige und erfahrungsgesättigte Synthesen neu. Überzeugungen sind aus pragmatistischer Sichtweise weder transzendental noch empirisch fest verankerte und fixierte Voraussetzungen des Handelns, sondern als Mittel für die Zwecke der Handlung auf dialektische Weise stets wandelbar. Das belief-doubt-belief-Schema liefert die Erklärung für die permanente Entwicklung menschlicher Überzeugungen und Ideen und erklärt damit, weshalb der Wandel, und nicht die Kontinuität der Normalfall in allen menschlichen Angelegenheiten ist. Das Ziel dieses dialektischen Prozesses ist stets die Wiedergewinnung alltäglicher Sicherheiten, also das Kreieren neuer für wahr gehaltener Begriffe. Im Zentrum dieses fortlaufenden dialektischen Prozesses von Krise und Routine steht der Vorgang der Abduktion. Dazu Peirce:

> "Abduction is the process of forming an explanatory hypothesis. It is the only logical operation which introduces any new idea; for induction does nothing but determine a value, and deduction merely evolves the necessary consequences of a pure hypothesis."[58]

Dieses abduktive Raten, das Formulieren tastender Vermutungen und die Entwicklung neuer Bedeutungen, ist das signifikante Merkmal des kreativen Potenzials des Menschen. Somit erweist sich jede Krise als Grundlage von Veränderung – das kreative Potenzial des Menschen würde in einer vollständig routinisierten Welt nicht abgerufen werden. Doch gerade die durch Krisen provozierten "abduktiven Gedankenblitze bilden das genialische Zentrum der Wissenschaften: Sie ermöglichen jene paradigmenstürzenden neuen Blicke auf die Welt, durch die wir ‚in the long run' unsere wissenschaftlichen Erkenntnisse vertiefen können."[59] Für den Pragmatismus besteht das ganze Leben des Menschen aus der permanenten experimentellen Überprüfung von Begriffen, Bedeutungen und Überzeugungen anhand der durch Handeln erworbenen Erfahrungen. Dabei gleichen sich wissenschaftliche Methoden und die Vorgehensweisen des menschlichen Alltags. Es werden hier wie dort empirische Beispiele anhand von Kriterien bewertet und analysiert und jeder sich der Theorie entziehende Fall so lange modifiziert und reinterpretiert, bis er sich wieder in das Bedeutungsnetz integrieren lässt.[60] Dieses Schema ist ein wichtiger Mechanismus, oder besser gesagt: Wirkungszusammenhang, einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie.

[58] Peirce 1932-1958, hier Band 5, zitiert nach Joas 1992a, S. 198.
[59] Nagl 1998, S. 31.
[60] Vgl. Hellmann 2002a, S. 18.

3.1.4. Das Zeichen als Grundlage von Denken, Handeln und Bedeutung

Die Idee einer umfassenden Semiotik als Grundlage menschlichen Denkens und Handelns wird Charles Sanders Peirce zugeschrieben, die nach ihm von allen in der Tradition des Pragmatismus stehenden Forschern in ihre Theorien integriert worden ist.[61] Für Peirce sind alle menschlichen "percepts", im Sinne von Wahrnehmungsurteile ausdrückenden Wahrnehmungsgehalten, zeichenhaltig strukturiert. Das heißt, jede Bedeutung oder Überzeugung ist von Zeichen abhängig und besteht aus komplexen Zeichen. Das menschliche Denken ist abhängig von sprachlichen Symbolen und Zeichen – deswegen findet Denken in dialogischer Form statt.[62]

Auch Dewey greift diesen Gedanken von Peirce auf und verweist auf die Funktion von Symbolen für die menschliche Reflektionsfähigkeit. Symbole in Form von Gesten, Worten oder Sprache versetzen den Menschen in die Lage "zu handeln, ohne zu handeln." Er vermag sich die Wirkungen seines Handelns im Vorfeld symbolisch vermittelt vorzustellen und diese zu antizipieren. Diese Form der geistigen Reflektion findet als Gedankenexperiment statt.[63]

Für Peirce ist der Pragmatismus "lediglich eine Methode, die Bedeutungen schwieriger Wörter und abstrakter Begriffe festzulegen."[64] Jene Zeichengehalte, die berechtigterweise "Begriffe" genannt werden, umfassen wesentlich Konsequenzen, die das Verhalten eines bewussten Wesens oder eines unbelebten Objektes betreffen. Die vollständige Bedeutung der Prädikation eines intellektuellen Begriffs besteht darin, dass der Pragmatismus behauptet, dass sich unter bestimmten Umständen der Gegenstand der Prädikation auf bestimmte Art verhalten würde.[65] "Einfacher formuliert: die gesamte Bedeutung eines intellektuellen Prädikats besteht darin, dass

[61] Vgl. u.a. Mead 1973; Joas 1992a; Oevermann 1996 und 2001; Habermas 1999; Dewey 2001.
[62] Vgl. Peirce 2000, S. 240; Mead 1973, S. 188.
[63] Dewey 2001, S. 153.
[64] Peirce 2000, S. 237.
[65] Vgl. Peirce 2000, S. 239.

bestimmte Arten von Ereignissen unter bestimmten existenziellen Umständen im Verlauf der Erfahrung gleich häufig auftreten würden."[66]

Für Peirce bezieht sich der Gehalt eines Begriffes stets auf die Summe aller denkbaren Wirkungen, die das Wesen oder der Gegenstand, auf den er sich bezieht, innerhalb verschieden denkbarer Situationen entfalten kann. So führt Mead beispielhaft aus, dass der Begriff "Pferd" etwas beschreibt, worauf man reitet, das Nahrung benötigt und das in der Regel jemandem gehört. "Pferd" als Begriff weist zahlreiche Bedeutungen auf und kann viele verschiedene Wirkungen entfalten.[67] Die Nützlichkeit eines Begriffes liegt darin begründet, dass er die Wirkung eines Wesens, eines Gegenstandes oder einer Idee innerhalb einer bestimmten Situation vorhersagbar und begreifbar macht. Der Pragmatismus behauptet, dass Gegenstände und Wesen innerhalb vergleichbarer oder ähnlicher Situationen vergleichbare oder ähnliche Wirkungen entfalten werden. Das ist der Grund, weshalb Peirce den biblischen Satz "An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" zur logischen Regel seines experimentellen Pragmatismus macht.[68]

Das Reale erschließt sich dem Menschen nur im Rekurs auf die intersubjektiv geteilten und entwickelten Zeichen, Begriffe und Bedeutungen einer Argumentationsöffentlichkeit. Dieser öffentliche Diskursraum dient als ultimative Referenz, auf die sich alle Zeichen beziehen. Ein Zeichen ist niemals eine reine Kopie der dargestellten Objekte, Sachverhalte oder Ideen. Zeichen sind also nicht korrespondenztheoretisch als Abbildungen des Originals zu verstehen, sondern intersubjektivistisch: Sie beziehen sich auf die "ultimate opinion" der Forschergemeinschaft, also auf andere Zeichen. Das Objekt eines Zeichens ist notwendigerweise im Zeichen, wenn man es für sich betrachtet, unausgedrückt;[69] ohne einen Interpreten ist das Zeichen nutzlos. Erst der Interpret ermöglicht es dem Zeichen, ein "Drittes" als "Interpretanten" hervorzubringen, also ein Folgezeichen in Form eines Gedankens oder eines logischen Argumentes, durch das ein Erstzeichen gelesen oder interpretiert wird. Das heißt, ein Zeichen steht immer im Kontext einer Verknüpfung mit anderen (Folge-)Zeichen, so dass der Sinn eines Zeichens nicht in ihm selbst liegt, sondern in seinen Wirkungen auf Folgezeichen, die das auslösende Zeichen interpretieren.[70] Die Bedeutung eines Zeichens liegt also in dessen Wirkung

[66] Peirce 2000, S. 239.
[67] Vgl. Mead 1973, S. 50f.
[68] Vgl. Peirce 2000, S. 237.
[69] Peirce 2000, S. 245.
[70] Vgl. Nagl 1998, S. 43f

auf andere Zeichen, dennoch müssen diese Bedeutungen nicht expliziert werden, um ihre Wirkung zu entfalten. Zeichen "bedeuten" ihre Wirkung. Das ist der Sinn des Satzes: "Das Zeichen spricht für sich selbst."[71]

Dass Zeichen niemals reine Kopien der dargestellten Objekte oder Sachverhalte sind, macht Peirce am Beispiel des Stadtplanes deutlich. Jeder Stadtplan umfasst ikonische, indexikalische und symbolische Komponenten. Ein "Icon" ist die bildliche verkleinerte Repräsentation des Objektes, in diesem Fall das Gesamtbild des Stadtplans. Symbole sind jene, in einer Legende definierten Zeichen, ohne deren Verständnis der Plan nicht zu erschließen ist. Aber erst die indexikalische Selbstverortung des Standpunktes des Interpreten selbst ermöglicht ein erfolgreiches Aufschließen des Plans. Ohne Selbstverortung kann der Interpret sich nicht mit den Zeichen beschäftigen oder in Beziehung setzen.[72] Das Zeichen, in diesem Fall der Stadtplan, verfügt als "Ding" an sich über einen materialen Zeichenkörper, bezieht sich jedoch auf ein anderes Objekt, zum Beispiel die abgebildete Stadt selbst, beziehungsweise repräsentiert dieses Objekt symbolisch oder ikonisch.

Der Gebrauch von Zeichen entspricht nicht deren permanenter, identischer Reproduktion, sondern ist als ein dem Wandel und der Falsifikation offen stehender Prozess zu verstehen. Diesen Vorgang der pragmatistisch-experimentellen Reinterpretation von Begriffen nennt Peirce Semiosis.[73] Dem Zeichenprozess der Semiosis liegt kein mechanischer Algorithmus zugrunde – stattdessen löst jedes Zeichen in einem Interpreten spezifische Interpretanten (Folgezeichen) aus, die selbst für andere Interpreten zu einem zu interpretierenden Erstzeichen werden. Durch diesen intersubjektiven Prozess können "die unvollständig bezeichneten Weltstrukturen im Laufe des kollektiv-menschheitlichen Zeichengebrauchs immer komplexer (und – wie Peirce im Blick auf die wissenschaftliche Methode sagt – auch immer wahrer) bestimmt werden."[74]

3.1.5. George Herbert Meads Symbolischer Interaktionismus[75]

[71] Peirce 2000, S. 248.
[72] Vgl. Nagl 1998, S 41f.
[73] Vgl. Nagl 1998, S. 45.
[74] Nagl 1998, S. 46f.
[75] Interaktion wird definiert als: "Unmittelbar wechselseitig orientierte soziale Handlung." Der symbolische Interaktionismus akzentuiert den symbolvermittelnden Charakter dieser Handlungen (Joas 1992b, S. 25)

Was den Menschen von anderen Arten maßgeblich unterscheidet ist die Fähigkeit, seiner Umwelt Sinn und Ordnung zu verleihen und diese mit Geist zu füllen. George Herbert Mead erklärt die Konstruktion von Sinn, Bedeutung, Bewusstsein, Geist und Identität durch das einfache Konzept der gestischen Kommunikation zweier Organismen. Er definiert Sinn als die Bezogenheit einer Handlung auf eine auslösende Geste eines anderen Individuums. Die gestische Kommunikation kommt ohne den Bewusstseinsbegriff aus, Sinn und Bedeutung in der gestischen Kommunikation sind noch nicht geistig, reflexiv oder bewusst. Sinn und Bedeutung entstehen nicht innerhalb eines autonomen Individuums, sondern durch einen gemeinsamen kommunikativen Prozess.[76] Indem sich die Gesten der Organismen auf das bisherige Ergebnis der gesellschaftlichen Handlung beziehen, erhalten sie Bedeutung. Sie *bedeuten die Haltung* des Akteurs.[77]

Die Fähigkeit der reflexiven Intelligenz ermöglicht es dem Menschen, sich selbst zum Objekt zu werden, das heißt, den Sinn und die Bedeutungen seiner Kommunikation und seines Handelns in sich aufzunehmen und sich deren bewusst zu werden.[78] Das entscheidende Merkmal der reflexiven Intelligenz ist, dass die eigene Geste im Individuum die gleiche Reaktion auslöst wie bei den anderen Kommunikationsteilnehmern. Reflexive Intelligenz beschreibt also die Fähigkeit des Menschen, sich in andere Menschen hineinversetzen zu können, die eigene Geste von außen zu betrachten und deren Wirkung auf den Anderen selbst zu erfahren.[79] Das heißt, das interagierende Individuum ist sich nicht nur der Rollen anderer Akteure bewusst, sondern kann sich in die Rollen Anderer hineinversetzen und sich somit bewusst machen, was diese von ihm selbst gerechtfertigterweise erwarten können. Dies stellt die Basis für Lernen und Wandel der Gedanken dar. Damit entwickelt Mead eine Handlungstheorie, die sich der Probleme zwischenmenschlicher Handlungen annimmt, über den Begriff "Bewusstsein" hinausgeht und das "Selbst-Bewusstsein" umschließt.[80]

Mit dieser Fähigkeit erschließt sich der Mensch Geist und Bewusstsein, er kann nun am gemeinsamen Kommunikationsprozess partizipieren, der so zu einem geistigen Prozess wird. Durch die Qualität des Bewusstseins werden die Gesten zu

[76] Meads Ideen haben das theoretische Konzept der Sprechakttheorie von Habermas stark beeinflusst (vgl. Joas 1992b, S. 289)
[77] Vgl. Mead 1988, S. 115.
[78] In diesem Zusammenhang wird Deweys Metapher verständlich, die den "Sinn" als die Frucht des Denkens bezeichnet (vgl. Dewey 2001, S. 111).
[79] Vgl. Ebd., S. 112f.

signifikanten Symbolen. Nunmehr ist es für den Einzelnen erkennbar, worauf die Anderen reagieren. Signifikante Sprachsymbole beziehen sich auf deren Bedeutung, also die intersubjektive Struktur einer gesellschaftlichen Handlung. Indem die Gesten eines Akteurs in ihm selbst implizit die gleichen Reaktionen auslösen, wie sie explizit bei anderen Akteuren ausgelöst werden sollen, werden sie zu signifikanten Symbolen. Erst signifikante Symbole ermöglichen Geist und Intelligenz. Das Denken als ein nach innen verlegtes Gespräch des Einzelnen mit sich selbst bedarf als Grundkomponente dieser signifikanten Symbole.

Das "Selbst" eines Menschen geht als Resultat aus dem fortlaufenden Lernprozess hervor, der aus der intersubjektiven und sozial vermittelten Erprobung des richtigen Gebrauchs signifikanter Symbole besteht.[81]

> "Das Selbst, das für sich selbst zum Objekt werden kann, ist im wesentlichen eine soziale Struktur und entsteht aus sozialer Erfahrung. Wenn es sich einmal entwickelt hat, versorgt es sich in gewissem Sinn mit seinen eigenen sozialen Erfahrungen. Somit können wir uns ein absolut solitäres Selbst vorstellen, aber nicht ein Selbst, das außerhalb der gesellschaftlichen Erfahrung entsteht."[82]

Mead definiert Geist, Bewusstein und Bedeutungen als gesellschaftliche Phänomene, die es durch Partizipation an der intersubjektiven Kommunikation zu erwerben gilt, und nicht als natürlich vererbte Attribute. So führt Hannah Arendt weiter aus, "dass das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten allem einzelnen Handeln und Sprechen"[83] vorausgeht. Bedeutungen entstehen also nicht im Individuum, sondern sind Teil des öffentlichen Diskursraums, an dem der Mensch qua Gesellschaft partizipiert.

Die Struktur der Identität eines Menschen rekurriert auf ein gesellschaftlich fundiertes Bedeutungsnetz, welches die von der Gemeinschaft als bewährt definierten Reaktionen auf ein bestimmtes Verhalten enthält. Mead führt über das Verhalten des Akteurs aus:

> "Er versetzt sich an die Stelle des verallgemeinerten Anderen, der die organisierten Reaktionen aller Mitglieder der Gruppe repräsentiert. So wird durch Prinzipien kontrolliertes Verhalten gelenkt. Wir sagen von einer Person, die eine solche organisierte Gruppe von Reaktionen in sich hat, sie habe einen Charakter im moralischen Sinne."[84]

Dabei ist es wichtig, dass dieser Identitätsbildungsprozess nicht einer reinen Subsumtion des Individuums unter das Allgemeine gleichkommt, sondern jedes

---

[80] Vgl. Joas 1992b, S. 34.
[81] Vgl. Nagl 1998, S. 91.
[82] Mead 1973, S. 182.
[83] Arendt 1981, S. 174.

Selbst vom Anderen verschieden bleibt. Sozialisation nimmt die Form von Individuation an, da die Erprobung sozialer Rollen mehr als deren schiere Reproduktion ist, also keine bloße Regelexekution unbeeinflusst vom kreativen Potenzial des Menschen. Jedes Selbst bleibt mit einem spezifischen "I" verbunden, in dem das kreative Potenzial für posttraditionale Innovationen und autonome Interpretationen des Gelernten enthalten ist. So verstanden sind Individuen stets wandelbare Gestalten, die sich in einem spannungsreichen Verhältnis zwischen intersubjektiver Bedeutungswelt und individueller Kreativität befinden. Die Trennung des Selbst in "I" und "Me" ermöglicht es Mead, dem kreativen Potenzial einen eindeutigen Ort in der geistigen Struktur des Menschen zuzuordnen. Während das "Me" der Ort der gesellschaftlich-normativ geprägten Identität des Menschen ist, ermöglicht das "I" sowohl theoretische Selbstbeobachtung als auch, zu den im "Me" internalisierten sozio-kommunikativen Rollen in kritisch-autonomer Weise auf Distanz zu gehen.[85]

3.2. Die Tradition der politischen Kulturforschung in den Internationalen Beziehungen und die pragmatistische Kultur- und Handlungstheorie im Vergleich

Der Gedanke, die in unterschiedlichen menschlichen Gesellschaften vorzufindenden, je unterschiedlichen Vorstellungen, Ideen, Werte, Normen, Überzeugungen oder Bedeutungen würden die Form und das Verhalten staatlicher Institutionen und Strukturen beeinflussen, ist sehr alt. Es vermag kaum zu verwundern, dass sich auch die Politikwissenschaft der Erforschung dieser Phänomene angenommen hat, und zwar zunächst in Gestalt der politischen Kulturforschung. Innerhalb dieses Forschungsfeldes können aus heutiger Sicht zumindest zwei verschiedene Stränge voneinander unterschieden werden: Die so genannten behavioristischen, sowie die "interpretativen" Ansätze.[86] Im Folgenden gilt es, eine Charakterisierung dieser beiden Konzeptionen vorzunehmen, um jeweils im Anschluss einen kritischen

[84] Mead 1973, S. 205.
[85] Nagl 1998, S. 108.
[86] Vgl. Hudson 1997; Welch 1993.

Vergleich mit pragmatistischen Gedanken durchzuführen. Durch die Auseinandersetzung mit den Gedanken dieser signifikanten anderen Theorien, sollen sowohl die kultur- und handlungstheoretischen Wirkungszusammenhänge des pragmatistischen Ansatzes sowie das theoretische Konzept verfeinert und präzisiert werden.

3.2.1. Der behavioristische Strang der politischen Kulturforschung – "The Civic Culture": Ein ehrgeiziges Projekt, seine Folgen und Kritiken

Stark von den Arbeiten Max Webers und Talcott Parsons' inspiriert, schickte sich in den Fünfziger- und Sechzigerjahren des zwanzigsten Jahrhunderts eine kleine Gruppe von Politikwissenschaftlern an, den Zusammenhang von bürgerlicher Kultur und der Stabilität demokratischer Staaten zu untersuchen, und damit den bisher exklusiv der Soziologie überlassenen Kulturbegriff für die Politikwissenschaften nutzbar zu machen.[87] Deren Konzept wird auch als "Wertpräferenzansatz" bezeichnet, da dort "Werte" darüber bestimmen, was der Mensch will, bevorzugt, wünscht und "wertschätzt".[88] Somit wurde eine neue Forschungstradition der Politikwissenschaften geboren, die bis heute unter dem Begriff "politische Kulturforschung" gleichermaßen bekannt wie umstritten ist.[89]

Das von Gabriel A. Almond und Sidney Verba initiierte Forschungsprojekt untersucht den vermuteten Zusammenhang von bürgerlicher Kultur ("Civic Culture") und Stabilität der demokratischen Staatsform. Ihre Grundthese geht davon aus, dass eine ausgeprägte bürgerliche Kultur die Stabilität von Demokratien unterstützt.[90] Almond und Verba verwenden die Begriffe politische und bürgerliche Kultur oftmals synonym, dennoch stellt die politische Kultur das übergeordnete allgemeine Konzept dar, und die bürgerliche deren idealtypische demokratische Ausprägung. Politische Kultur definiert Almond als

[87] Besonders Webers "Verstehende Soziologie" und die dort formulierte Absicht, erklärende und verstehende Ansätze zu versöhnen, sowie dessen Arbeit "Die protestantische Ethik" mit der Kernthese des Zusammenhangs von Kultur und Struktur dienten späteren Forschergenerationen als wichtige Grundlage ihres eigene Kulturbegriffes. So auch bei Talcott Parsons, in dessen Arbeiten "Werte" als Schlüsselbegriff fungieren. Werte sind dort abstrakte und sozial geteilte Traditionselemente, die darüber bestimmen, wie die Menschen handeln, indem sie festlegen, was die Menschen wollen. Im Gegensatz zu Weber ist in Parsons Konzeption ein Wandel dieser Werte nicht denkbar. (vgl. Weber 1992, 1993 und Parsons 1969).
[88] Vgl. Hudson 1997, S. 8.
[89] Vgl. Almond/Verba 1980; Welch 1993; Desch 1998; Johnson 2003.
[90] Vgl. Almond/Verba 1963, S. vii.

"[…] consisting of cognitive, affective, and evaluative orientations to political phenomena, distributed in national populations or in subgroups."[91]

Die politische Kultur, oft auch "nationale Identität" genannt, stellt den unveränderlichen Kern der politischen Kulturforschung behavioristischer Prägung dar, der nicht in Frage zu stellende Grundwerte in sich trägt.[92] Die politische Kultur einer Gesellschaft umfasst drei unterscheidbare Dimensionen: die kognitive, die evaluative und die affektive. Die kognitive Dimension befasst sich mit empirischen Überzeugungen und Kausalannahmen, die evaluative beinhaltet gesellschaftliche Normen, Werte und moralische Urteile, und die affektive Dimension ist der Ort emotionaler Einstellungen, Identitätsmuster und Loyalitäten sowie gesellschaftlich geteilter Affinitäts- und Aversionsgefühle.[93]

Die als unabhängige Variable dienende bürgerliche Kultur wird von Almond und Verba auf der Grundlage zahlreicher soziologischer Faktoren näher bestimmt. Die wichtigsten Annahmen über innergesellschaftliche Prozesse einer ausgeprägten bürgerlichen Kultur sind: (a) Die Bürger weisen einen hohen Informationsgrad hinsichtlich politischer Fragen auf; (b) die Bürger beteiligen sich regelmäßig an öffentlichen Diskussionen zu aktuellen politischen Entscheidungen und Problemen; (c) die Bürger verfügen über ein ausgeprägtes Selbstvertrauen hinsichtlich ihrer Fähigkeiten, politische Prozesse und Institutionen zu verstehen; (d) die Bürger weisen eine hohe politische Eigenkompetenz auf und vermögen politische Prozesse wirksam zu beeinflussen.[94]

Indem die Autoren von "The Civic Culture" ihre ursprüngliche These um diese vier miteinander verflochtene Faktoren erweitern, erhöhen sie die Komplexität drastisch. Die überarbeitete These lautet: Je stärker die vier benannten Faktoren in einer demokratischen Gesellschaft ausgeprägt sind, desto stabiler sind deren demokratische Strukturen und Institutionen.

Damit schleicht sich in das vergleichende Untersuchungsdesign ein soziologisches Projekt ein, das sich vornimmt, die "Kapilarstrukturen" von Demokratien zu erforschen und zu beschreiben. Oder anders formuliert: In die Vergleichsstudie

[91] Almond/Verba 1980, S. 26. Diese Definition deutet den Einfluss der Ideen Webers und Parsons auf die theoretische Konzeption der frühen politischen Kulturforschung an.
[92] Über die Ursprünge und Entwicklung diese Kerns äußern sich Almond und Verba nicht. Gelegentlich sprechen Vertreter dieses Zweiges der Kulturforschung von einem besonderen "Zusammengehörigkeitsgefühl", das für die Entstehung der politischen Kultur Sorge getragen haben soll (vgl. Welch 1993)
[93] Vgl. Duffield 1999, S. 774.
[94] Vgl. Almond/Verba 1980, S. 23f.

werden spezifische Annahmen einer liberalen Demokratietheorie übernommen, deren Variablen und Faktoren für eine Komplexität Sorge tragen, die dem Erfolg einer vergleichenden Fallstudie mit geringer Fallzahl im Wege stehen.[95] Ein solches Projekt, das die Behauptung aufstellt, bestimmte soziale Phänomene der politischen Kultur förderten die Stabilität von Demokratien, würde durch den Nachweis unterstützt werden, dass diese spezifischen Phänomene tatsächlich nur in stabilen Demokratien gefunden werden können. Wenn jedoch eine große Zahl von sozialen Phänomenen als Erklärung für die Stabilität von demokratisch verfassten Staaten dient, genügt der Vergleich von nur fünf Fällen für den Nachweis deren Wirkung kaum. Insofern besteht ein Spannungsverhältnis zwischen dem soziologischen und vergleichenden Ansatz der Studie: Je komplexer der soziologische gerät, umso schwieriger lässt sich der vergleichende mit einer geringen Zahl von Fällen realisieren. Wenn darüber hinaus nicht nur die absoluten Werte der Phänomene Teil der Erklärung sind, sondern auch deren Verhältnis untereinander, so erscheint es aussichtslos, die Theorie durch einen komparativen Ansatz zu verifizieren.[96]

Um ihre Ausgangsthese zu überprüfen, werden im Rahmen einer vergleichend angelegten Fallstudie jeweils 1000 Interviews mit Bürgern von Mexiko, Italien, Deutschland, Großbritannien und den USA geführt. Die Studie kommt zu dem Ergebnis, dass die vier (oben genannten) Faktoren bürgerlicher Kultur in den USA und Großbritannien am stärksten ausgeprägt sind, während die Auswertungen der Ergebnisse in den anderen drei Nationen den dortigen Bürgern erhebliche Defizite in der Qualität ihrer bürgerlichen Tugenden und Kultur attestieren. Die Studie verzichtet darauf, die abhängige Variable “Stabilität von Demokratien” näher zu definieren. Dennoch gelten Großbritannien und die USA als “eher” stabile Demokratien, hingegen Italien, Deutschland und Mexiko als “weniger” stabile Demokratien. Diese willkürlich anmutende dichotome Skalierung erklärt Verba im Nachhinein selbst als problematisch, verteidigt jedoch das vereinfachende Vorgehen, da zu Beginn der 1960iger-Jahre ein “allgemeiner Konsens” über die Stabilität der fünf untersuchten Staaten bestanden habe.[97]

[95] Vgl. Welch 1993, S. 15.
[96] Vgl. Welch 1993, S. 16.
[97] Almond/Verba 1980, S. 407f.

Insofern vermag das abschließende Ergebnis wenig zu überraschen, in Form einer einfachen Kreuztabelle bestätigt es die Ausgangsthese deutlich.

		Bürgerliche	**Kultur**
		Hoch	Niedrig
Demokratische	Hoch	Großbritannien Vereinigte Staaten (2)	(o)
Stabilität	Niedrig	(0)	Deutschland Italien Mexico (3)

Tabelle Vgl. Almond/Verba 1980, S. 40

3.2.2. Kritiken der Studie

Die Studie von Almond und Verba erlangte in Windeseile einen erheblichen Bekanntheitsgrad und wurde entsprechend auch nicht von Kritik verschont. Den meisten Soziologen ging der Ansatz von Almond und Verba nicht weit und vor allem nicht tief genug. Kritiker warfen der Studie vor, sie konstruiere eine gesellschaftliche "Konsenstheorie", die über gesellschaftliche Spaltungen hinwegsehe, oder – noch schlimmer – diese verdecken wolle.[98]

So kommt der Soziologe Michael Mann auf Grundlage zahlreicher Daten, unter anderem auch dem Datenmaterial von "The Civic Culture", zu dem Ergebnis, dass die Haltungen der "großen Masse" in einer Gesellschaft weitestgehend divergent und inkonsistent sei und dass nur jene Mitglieder der Gesellschaft, die an der

[98] Vgl. Welch 1993, S. 27.

gesellschaftlichen Macht partizipieren, auch gemeinsame gesellschaftliche Haltungen entwickeln müssen.[99] In jenem Zusammenhang ist auch die Debatte zu sehen, wer denn eigentlich, ob Eliten oder die Masse, als der Merkmalsträger jener Stabilität spendenden politischen Kultur zu verstehen sei. Diesbezüglich untersucht eine Studie von Bryan Turner und Nicholas Abercrombie den Einfluss der je dominanten Ideologie auf die "herrschende Klasse" und die "beherrschte Klasse" in verschiedenen historischen Epochen Großbritanniens. Sie kommen zu dem Befund, dass der Einfluss der Ideologie auf die herrschende Klasse stets signifikant stärker ausfiel, als auf die beherrschten Klassen.[100]

Carole Pateman stellt die von Almond/Verba unterstellte subjektive Kompetenz der befragten Bürger infrage und charakterisiert stattdessen weite Teile der Bevölkerung demokratischer Staaten als apathisch. Apathie werde durch Erfahrungen gespeist, die das System als unnachgiebig und starr erscheinen lassen, sowie durch die Erfahrung, dass die Möglichkeiten, politischen Einfluss auszuüben, zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft unterschiedlich verteilt sind.[101] Die Stabilität der "bürgerlichen Kultur" sei folgerichtig nicht durch die Wirkung demokratischer und bürgerlicher Ideale zu erklären, sondern durch die Apathie der Masse der Gesellschaft. Vom allgemeinen Wahlrecht abgesehen, sei an der "bürgerlichen Kultur" nur herzlich wenig demokratisch.[102] Pateman wirft der Studie von Almond und Verba vor, eine verstandesmäßige Rechtfertigungstheorie im Dienste der herrschenden westlichen Ideologie zu sein, deren zentrale These von Annahmen a priori geleitet ist, in denen die Variable "politische Kultur" die Funktion übernehme, das politische System als in der gesellschaftlichen Wirklichkeit eingebettet erscheinen zu lassen.

Doch "The Civic Culture" ist nicht nur aus dem soziologischen Lager kritisiert worden, sondern auch von Vertretern unterschiedlicher Disziplinen hinsichtlich der theoretischen Konzeption der Studie. Bei diesem Kritikstrang steht der Vorwurf im Vordergrund, die politische Kultur einer Gesellschaft könne nicht als von der politischen Struktur unabhängig angesehen werden. Stattdessen wäre es leicht denkbar, dass die demokratische Struktur die politische Kultur beeinflusse. Zumindest wird der in "The Civic Culture" angenommene unidirektionale Kausalzusammenhang zwischen politischer Kultur und Struktur zugunsten eines

[99] Vgl. Mann 1970, S. 435.
[100] Vgl. Turner/Abercrombie 1978, S. 159.
[101] Vgl. Pateman 1980.
[102] Vgl. Pateman, 1980, S. 78.

multidirektionalen Modells von diesen Kritikern verworfen.[103] Besonders durch die Trennung von Verhalten und Überzeugungen tendiere die Studie dazu, die Bedeutung der primären Sozialisation stark zu betonen, hingegen die rationalistischen und kognitiven Einflüsse der politischen Struktur im Erwachsenenalter zu ignorieren. Damit würde in "The Civic Culture" unterschwellig die These vertreten, politische Kulturen würden sich gegenüber geplanten Eingriffen seitens des Staates als resistent und somit der organisierte Wandel als die Ausnahme und die Reproduktion bestehender kultureller Gehalte als Regelfall erweisen[104].

Auch wenn Almond in "The Civic Culture Revisited" diesen Kritiken mit dem Argument entgegentritt, die ursprüngliche Studie habe niemals behauptet, dass die politische Kultur die Struktur bestimme, so bleibt doch der zentrale Vorwurf an der Studie bestehen. Almond und Verba verzichten darauf, die Variable "stabile Demokratie" näher zu definieren – sie bleibt in der Operationalisierung unbeachtet. Aus diesem Grund ist es verständlich, dass die feinkörnig definierte Variable "politische Kultur" mit den dezidiert beschriebenen Wirkungszusammenhängen und Kausalkräften von den Kritikern als die unabhängige Variable der Studie wahrgenommen worden ist. Daran vermag auch Almonds "Klarstellung" nichts zu ändern:

> "The criticism of The Civic Culture that it argues that political culture causes political structure is incorrect. Throughout the study the development of specific cultural patterns in particular countries is explained by reference to particular historical experiences, such as the sequence of Reform Acts in Britain, the American heritage of British institutions, the Mexican Revolution, and Nazism and defeat in World War II for Germany. It is quite clear that political culture is treated as both an independent variable and a dependent variable, as causing structure and as being caused by it."[105]

In der Folge des ursprünglichen Erscheinens der Studie 1963 machte sich jedenfalls immer mehr bemerkbar, dass die fehlende Definition der Variable "stabile Demokratie" zu einem ernsthaften Problem für die weitere vergleichende Forschungsarbeit in diesem Bereich werden würde. Anschließend ins Feld geführte Kriterien für die Stabilität von Demokratien, wie die Wahlbeteiligung der Bevölkerung, der Grad der Unterstützung radikaler Parteien, die Zahl und Intensität von Protesten oder die Zu- oder Abnahme intoleranter politischer Haltungen, verwischen die ohnehin kaum erkennbaren Unterschiede zwischen unabhängiger und abhängiger Variable noch stärker. Anders formuliert: Wenn demokratiefeindliche

[103] Vgl. Barry 1970.
[104] Vgl. Fagen 1969; Tucker 1973.
[105] Almond 1980, S. 29.

Haltungen in einer Gesellschaft weit verbreitet sind, würde dies als zu Instabilität führend betrachtet werden oder für sich bereits als Instabilität gewertet?[106]

Ronald Inglehart zeigt, dass die Konzeptualisierung einer auf kulturellen Variablen basierenden vergleichenden Kulturforschung möglich ist. Um dieses Ziel zu erreichen, sieht er sich genötigt, einige Teile des ursprünglichen Konzeptes von Almond und Verba über Bord zu werfen. Er übernimmt nicht die idealtypische Definition der bürgerlichen Kultur, sondern spricht von spezifischen Handlungssyndromen, die hypothetisch stabilisierend auf Demokratien wirkten. Die zentralen Variablen dieser Syndrome sind zwischenmenschliches Vertrauen und Zufriedenheit. Sein umfangreiches Datenmaterial weist im internationalen Vergleich signifikante Unterschiede zwischen dem jeweils etablierten Grad gesellschaftlicher Zufriedenheit auf, die nicht mit den unmittelbaren wirtschaftlichen Bedingungen korrelieren. Stattdessen korreliert die allgemeine Zufriedenheit mit der prognostizierten langfristigen ökonomischen Entwicklung und historischen Ereignissen wie dem Ausgang des Zweiten Weltkrieges. Die Stabilität von Demokratien bemisst Inglehart anhand der Dauerhaftigkeit demokratischer Institutionen. Zusätzlich rekurriert er auf den Begriff der "sozialen Struktur", der die Beschäftigungsstruktur der Gesellschaft und dort besonders den Anteil der Beschäftigungsverhältnisse im tertiären Sektor reflektiert, um die Stabilität von Demokratien zu bestimmen.

Er kommt zu dem Ergebnis, dass "over half of the variance in the persistence of democratic institutions can be attributed to the effects of political culture alone."[107]

Den zweitstärksten Einfluss auf die Stabilität demokratischer Institutionen hat die Variable "soziale Struktur", die in Ingleharts Worten gleichwohl einen kulturellen Gehalt aufzuweisen scheint:

> "[…] commercial elites accept bargaining among equals, rather than hierarchical authority, as a normal way of dealing with people; these habits and skills are carried over into the emphasis on bargaining, rather than command, that characterizes parliamentary democracy."[108]

Dieser Abschnitt ist interessant, insofern er die zuvor streng durchgehaltene Trennung der einzelnen Variablen, vor allem "Kultur" und "Struktur", durchbricht und teilweise aufhebt. Bei genauer Betrachtungsweise erscheinen auch bei Inglehart Kultur und Struktur nur zu einem gewissen, recht oberflächlichen Grad, als

[106] Vgl. Welch 1993, S. 24.
[107] Inglehart 1990, S. 43.
[108] Inglehart 1990, S. 46.

voneinander trenn- und unterscheidbar. Zwar hält er diese Trennung zum Zwecke der statistischen Nutzung der beiden Konzepte aufrecht, strenggenommen drängt sich jedoch die Schlussfolgerung auf, dass Struktur und Kultur nicht wirklich als getrennte Variablen zu betrachten sind.[109]

Auch Ingleharts Ansatz und Ecksteins modifizierte behavioristische Kulturforschung, die ein biologisches Reiz-Reaktions-Modell in seinen Ansatz integriert, können einige grundlegende offene Fragen nicht zufriedenstellend beantworten. So lauten die Hauptvorwürfe, die Variable "politische Kultur" sei entweder uneindeutig oder so umfassend definiert, dass sie sich der Operationalisierung entzieht. Die Kausalmechanismen des Ansatzes seien bis heute nicht konkretisiert und zufriedenstellend entfaltet worden, und die Beantwortung der Fragen "Was sind Werte?" und "Wie motivieren sie politisches Handeln?" stehe noch aus.[110] Andere Kritiker werfen der behavioristischen politischen Kulturforschung vor, neuere Entwicklungen in der Soziologie zu ignorieren und sich einem positivistischen Wissenschaftsbild unterzuordnen, das für die Erforschung des Zusammenhangs von Kultur und politischen Handlungen ungeeignet sei.[111]

3.2.3. Konsequenzen für die pragmatistische Kultur- und Handlungstheorie

"The Civic Culture" ist im Laufe der letzten vierzig Jahre nicht in Vergessenheit geraten und gilt heute verdientermaßen als Klassiker unter den vergleichenden Fallstudien in den Politikwissenschaften. Die Pionierrolle der Arbeit und die für damalige Verhältnisse revolutionäre theoretische und methodologische Konzeption werden von niemandem ernsthaft in Abrede gestellt. Als erster Gesprächspartner der entstehenden pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie eignet sich dieser Ansatz besonders, weil viele konzeptionelle und theoretische Probleme in diesem Kontext sichtbar gemacht werden können, vor allem,

- die konzeptionellen Probleme des hybriden Ansatzes, der einerseits einer vergleichenden Methode folgt und andererseits die Komplexität einer soziologischen Einzelfallanalyse damit vereinbaren möchte;

[109] Vgl. Welch 1993,. S. 26.
[110] Vgl. Johnson 2003, S. 99ff.
[111] Vgl. Welch 1993; Desch 1998; Johnson 2003.

- die Schwierigkeiten, den Kausalpfad “Kultur – Struktur” zu erklären und die beiden Phänomene voneinander konsequent zu unterscheiden;
- der erhebliche Zweifel, ob ein homogener Untersuchungsgegenstand “Gesellschaft” oder “bürgerliche Kultur” überhaupt existiert, und die Frage, wie dieser theoretisch zu konzipieren sei, die ungeklärt bleiben.

Diese Probleme sind für die Formulierung einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie ebenfalls von grundlegender Natur. Im Mittelpunkt der pragmatistischen Philosophie stehen intersubjektiv geteilte, durch Zeichen mediatisierte Bedeutungen. Der Träger dieser Bedeutungen ist das menschliche Individuum, dessen Teil-Identität des “Me” am gesellschaftlich-normativen Bedeutungsraum partizipiert und dessen kreatives Potenzial seiner Identität, das durch sein “I” repräsentiert wird, diese Bedeutungen modifizieren und rekonstruieren kann. Der Untersuchungsgegenstand eines pragmatistischen Asnatzes ist keine einheitliche transformationsresistente Kultur, die sich jedem partizipierenden Mitglied überstülpt, sondern der handelnde und denkende Mensch selbst. Damit soll keinesfalls behauptet werden, es existiere keine Kultur oder politische Kultur, im Gegenteil: Die Grundlage des menschlichen Geistes und der Identität jedes Individuums ist die Teilhabe an einem intersubjektiv geteilten öffentlichen Diskurs- und Bedeutungsraum, den man durchaus als Kultur bezeichnen kann. Doch dieser Bedeutungsraum wird durch die symbolische Interaktion einzelner Menschen konstituiert und erhalten und befindet sich in einem permanenten Wandlungsprozess, der durch die krisenhaften Erfahrungen der Menschen angetrieben wird und erkennbar sozialer Natur ist. Die Komplexität dieser Vorgänge verwährt der entstehenden pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie, einen vergleichenden Ansatz zu wählen, und lässt die Einnahme einer akteursspezifischen Perspektive als besser geeignet erscheinen.

Ihren positivistischen Grundannahmen verdankt die behavioristische Kulturforschung die starre Trennung von “Kultur” und “Struktur”, die in der Tradition der Suche nach Kausalzusammenhängen und empirischen Gesetzmäßigkeiten in den Sozialwissenschaften steht. Damit geht die Notwendigkeit der eindeutigen Bestimmung unabhängiger und abhängiger Variablen einher, die in die Formulierung von “Wenn – dann”- und “Je mehr – desto eher”-Sätzen mündet. Mit den Folgeproblemen dieses Ansatzes sieht sich, dankenswerter Weise, die entstehende pragmatistische Konzeption nicht konfrontiert. Wie im zweiten Kapitel

ausgeführt, strebt der Pragmatismus nicht nach “empirischen Gesetzmäßigkeiten” oder “unumstößlichen Kausalmechanismen”. Aus pragmatistischer Sicht sind Kultur, als intersubjektiv geteilter Bedeutungsraum, und Struktur, als Sammlung etablierter Handlungsroutinen, voneinander nicht trennbar, sondern symbolisieren zwei Seiten der gleichen Einheit, die zueinander in einem dialektischen Verhältnis stehen. Im gleichen Maß wie Denken und Handeln miteinander verwoben sind und voneinander abhängen, sind es auch Kultur und Struktur.

Die geäußerten Zweifel an der Existenz einer homogenen Entität namens “Gesellschaft”, deren politische Kultur über die Stabilität der politischen Strukturen bestimmt, kann aus pragmatistischer Sicht gut nachvollzogen werden. Zwar existiert ein Bedeutungsraum, der “Kultur” genannt werden kann, doch die dort zusammengefassten Wirkungen der Begriffe und Bedeutungen sind situationsabhängig und kontingent. Außerdem bleiben das kreative Potenzial des Menschen und die besondere Rolle der menschlichen Praxis als Krisenproduzent bei der homogenen Lesart von Kultur, wie sie der behavioristische Strang der Kulturforschung vornimmt, unberücksichtigt. Das erklärt, weshalb dem Wandel von Bedeutungen und Kultur keine zentrale Rolle bei der theoretischen Konzeption von Almond und Verba zugesprochen wurde, was den Eindruck der homogenen und starren Perzeption von Kultur in diesem Ansatz zusätzlich unterstützt. Aus pragmatistischer Perspektive wird der “Kultur” genannte Bedeutungsraum nicht als unabhängige Variable gedacht, sondern als sich stets transformierende Gedanken- und Zeichenwolke, welche die unterschiedlich erfahrenen Wirkungen und Bedeutungen von Gegenständen, Wesen und Ideen zusammenfasst und symbolisch veröffentlicht. Zwar geht von dieser “Bedeutungswolke” eine normierende Wirkung auf die teilhabenden individuellen Identitäten aus, doch diese sind keinesfalls homogen, da sich die Einzelnen in unterschiedlichen Situationen befinden und mit unterschiedlichen Problemen konfrontiert werden, die sie mittels ihres kreativen Potenzials zu unterschiedlichen Reinterpretationen der selben Phänomene veranlasst.

Durch die kritische Auseinandersetzung mit den Annahmen und der theoretischen Konzeption der behavioristischen Kulturforschung werden einige Positionen und Wirkungszusammenhänge der pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie erkennbar:

- Es ist konzeptionell schwierig und in der Regel unsinnig, vergleichende und soziologische Forschungsansätze miteinander zu verbinden.

- Der Pragmatismus betont das dialektische Verhältnis von Akteur und Struktur, und lehnt die Vorstellung einer sich "überstülpenden", unverändert vererbten Kultur und damit die Trennung von Kultur (Struktur) und Akteur in unabhängige und abhängige Variable ab.
- Diese Trennung von unabhängiger und abhängiger Variable ist einer positivistischen Grundhaltung verdankt, die der Übertragung naturwissenschaftlicher Konzepte und Forschungsmethoden auf die Geisteswissenschaften zustimmt. Der Pragmatismus lehnt den Positivismus ab.
- Die kulturelle Identität des Staats wird durch die behavioristische politische Kulturforschung "verdinglicht" dargestellt. Die Kreativität, Persönlichkeit, Freiheit und Intelligenz des Menschen sowie dessen abduktives Potenzial bleiben in dieser Konzeption unberücksichtigt.
- Durch die Fokussierung auf das Denken und Handeln einzelner Menschen, eingebettet in sozio-kulturelle Kontexte, vermeidet der Pragmatismus den Vorwurf, eine "Konsenstheorie" zu entwerfen. Der Pragmatismus erklärt Handeln durch Überzeugungen und Situationen und kann daher Unterschiede zwischen "Eliten" und "Masse" erklären und muss gesellschaftliche Spaltungen nicht verdecken.
- Die verdinglichte Darstellungsweise der politischen Kultur neigt dazu, eine permanente Reproduktion kultureller Gehalte und damit Kontinuität zum Normalfall menschlicher Beziehungen und der sozialen Welt zu erheben. Der Pragmatismus lehnt diese deterministische Tendenz ab und verweist auf den permanenten Wandel der Bedeutungen und Begriffe sowie auf deren kontingente und situationsabhängigen Wirkungen.

3.3. Phänomenologische Konzepte als Grundlage "interpretativer" Beiträge der politischen Kulturforschung im Vergleich mit pragmatistischen Wirkungszusammenhängen

Der behavioristische Strang der politischen Kulturforschung hat zwar ein Forschungsfeld begründet, blieb dort aber nicht lange für sich allein. Vor allem die so genannten interpretativen Ansätze formulierten eigene theoretische Konzeptionen über das Verhältnis von Kultur und staatlichem Verhalten, und zwar oftmals in scharfer Abgrenzung zu den Arbeiten von Almond, Verba, Inglehart und Eckstein.

Im Mittelpunkt dieser Arbeiten steht der Begriff "Bedeutung". Politische Kultur wird dort definiert als: "the meaning of political life, or the meaningful aspect of politics."[112] Diese Ansätze lehnen ein positivistisches Forschungsdesign und die Ideen der strengen Verifikation und Kausalität ab und arbeiten stattdessen mit Plausibilitätskriterien und dialektischen Konzepten von Kultur und Struktur; sie verzichten darauf, politische Kultur als unabhängige Variable zu behandeln und vergleichende Untersuchungen vorzunehmen.[113] Die grundlegenden Unterschiede der beiden Stränge werden besonders vor dem Hintergrund des unterschiedlichen Umgangs mit dem Phänomen "Wandel" und der unterschiedlichen Auffassungen hinsichtlich der Freiheit der menschlichen Handlung deutlich. So unternimmt eine ganze Reihe von Arbeiten den Versuch, Gehalte der "kritischen", "reflexiven" oder "interpretativen" Soziologie, Sozialpsychologie und Wissenssoziologie in die Kulturforschung im Rahmen der Internationalen Beziehungen zu integrieren.[114] Besonders die Ideen von Berger/Luckmann und Alfred Schütz dienen vielen dieser Arbeiten als theoretische Grundannahmen.[115]

Im Folgenden wird ein Teil dieser grundlegenden Gedanken dargestellt, um ein besseres Verständnis des interpretativen Ansatzes der politischen Kulturforschung zu ermöglichen und eine Grundlage für eine kritische Auseinandersetzung mit der entstehenden pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie zu schaffen. Auch für die phänomenologisch orientierten Ansätze der politischen Kulturforschung gilt "Kultur" als Schlüsselbegriff, um eine Erklärung staatlichen Handelns zu formulieren.

[112] Welch 1993, S. 5.
[113] Vgl. Welch 1993, S. 4 und 81; Hudson 1997, S. 10.
[114] Vgl. Welch 1993; Kelley 1989; Banerjee 1997; Hudson 1997. Diese Ansätze werden natürlich ergänzt durch die Arbeiten des so genannten Konstruktivismus (vgl. Kapitel 3.3). Eine "Zwischenrolle" nimmt die Arbeit von Ann Swidler ein: Sie lehnt zwar den auf Werte rekurrierenden Ansatz ab, doch sie ersetzt ihn nicht durch ein dialektisches Konzept, sondern erklärt "kulturelle Fähigkeiten" in Form von Handlungsschablonen zur unabhängigen Variable der politischen Kulturforschung. Individuen orientierten ihr Handeln nicht an Zielen und Werten, sondern an ihren kulturell erworbenen Fähigkeiten (vgl. Swidler 1986).
[115] Die Arbeiten von Alfred Schütz haben Berger/Luckmann als Grundlage für die Ausarbeitung ihres Werkes "Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit" gedient (vgl. Berger/Luckmann 2000). Alfred Schütz überträgt Husserls Philosophie in die Soziologie und erweitert damit die Reichweite der Phänomenologie von Aussagen über das räumliche Erkennen auf die soziale Welt der menschlichen Beziehungen. Neben Max Weber, Georg Simmel und Max Scheler wurde Schütz' Arbeit auch vom pragmatistischen Denken des William James, John Dewey und George Herbert Mead beeinflusst (vgl. Schütz 1972).

3.3.1. Kultur und Wissen

Doch was genau versteht dieser theoretische Ansatz unter "Kultur"? Die Begriffe "Kultur" und "Wissen" werden synonym eingesetzt, wobei "Wissen" häufiger Verwendung findet. Jenes Phänomen, das die politische Kulturforschung als "Kultur" einer Gesellschaft versteht, wird von Berger/Luckmann als "Gesellschaftswissen" bezeichnet, das als "summum totum" eine Ansammlung "von Maximen, Moral, Sprichwortweisheiten, Werten, Glauben, Mythen und so weiter" ist.[116] Der größte Teil dieses Wissensvorrates besteht aus "Rezeptwissen", das den Menschen den routinierten Umgang mit Gegenständen und anderen Menschen ermöglicht. Dieses Rezeptwissen stellt dem Menschen Handlungsoptionen zur Verfügung, aus denen er nicht bewusst auswählt, sondern die routinemäßig ablaufen.[117]

3.3.1.1. Internalisierung, Externalisierung, Sozialisation und Sprache

Der Mensch wird schon immer in eine existierende gesellschaftliche Wissensstruktur hineingeboren. Er eignet sie sich im Laufe seiner "primären Sozialisation" durch "Internalisierung" an.[118] Die Erfahrungen des Individuums werden durch die Symbole einer signifikanten Sprache in anonyme gemeinsame Erfahrungen als Teil des Gesellschaftswissens externalisiert:[119] "Es [das Wissen;U. R.] programmiert die

[116] Alle Zitate Berger/Luckmann 2000, S. 70; vgl. Schütz 1972, S. 29.
[117] Vgl. Ebd, S. 45.
[118] Internalisierung beschreibt den Lernprozess des "In-sich-hineinnehmens" der gesellschaftlichen Wissensbestände. Berger/Luckmann verweisen wiederholt darauf, dass der Zugang zum Wissen innerhalb arbeitsteiliger, komplexer Gesellschaften nicht gleichartig ist, sondern stark divergiert. Letztlich bestimmen die soziale "Rolle" und die "Machtdistribution" über den Grad und Inhalt der Sozialisation (vgl. Berger/Luckmann 2000, S.140ff und 144). Auch George Herbert Mead beschreibt den Vorgang der Internalisierung, als jenen Prozess, in dessen Verlauf der Einzelne die "gesellschaftlichen Reaktionen" in sich hereinnimmt und damit die kulturellen Gehalte der Gemeinschaft übernimmt (vgl. Mead 1973, S. 312). Als "primäre Sozialisation" gilt die Phase menschlicher Entwicklung, die mit dem Entstehen des menschlichen Bewusstseins endet, also mit der reflexiven Fähigkeit, die Reaktionen des Anderen zu antizipieren, sich in dessen Rolle hineinzuversetzen und die Wirkungen der eigenen Handlungen aus dessen Perspektive zu betrachten (vgl. Berger/Luckmann, S. 148).
[119] Externalisierung beschreibt die Transformation individueller Erfahrungen zu gesellschaftlichem Wissen durch Sprache. Der Mensch stellt seine Erfahrungen "aus-sich-heraus" in den öffentlichen Raum (vgl. Berger/Luckmann S. 70f).

Bahnen, in denen Externalisierung eine objektive Welt produziert. Es objektiviert die Welt durch Sprache und den ganzen Erkenntnisapparat, der auf Sprache beruht. Das heißt, es macht Objekte aus dieser Welt, auf dass sie als Wirklichkeit erfasst werden."[120]

Das Gesellschaftswissen wird also der nächsten Generation im Laufe der primären Sozialisation übermittelt und als objektive Wahrheit erlernt, die als Grundlage der subjektiven Wirklichkeit internalisiert wird. Pragmatismus und Phänomenologie verorten gleichermaßen das Entstehen des menschlichen Selbstbewusstseins im erfolgreichen Abschluss der primären Sozialisation: Selbstbewusstsein und Geist entstehen, sobald der Mensch sich in die Rollen und Haltungen seines Gegenübers hineinzuversetzen in der Lage ist. "In dem sie die Rolle der anderen übernimmt, kann sie sich auf sich selbst besinnen und so ihren eigenen Kommunikationsprozess lenken."[121] Das Medium dieser Internalisierungs- und Externalisierungsprozesse ist die Sprache.[122] Sie vergegenständlicht (objektiviert) individuelle Erfahrungen, wandelt diese in Wirklichkeitselemente um und überliefert Wissensbestände in Form von Traditionen.[123] Das heißt, Erfahrungen können durch Sprache "vermacht" werden. Sprache als "Konversationsmaschine" erhält und modifiziert Wirklichkeit permanent.[124] Sie dient dem Menschen als Medium, durch das er die gesellschaftlichen Begründungs- und Auslegungszusammenhänge internalisiert, die den Menschen mit "institutionalisierten Programmen" versorgen. Diese Programme bilden die Grundlage der menschlichen Identität und deren Handlungen.[125]

Doch wie entsteht das Gesellschaftswissen, welche Form nehmen die externalisierten Erfahrungen an, mit deren Hilfe sich die Menschen untereinander und sich selbst verstehen? Um diese Frage beantworten zu können, greift der phänomenologische Ansatz auf den Ursprung des gesellschaftlichen Wissens zurück, nämlich den denkenden und handelnden Menschen. Der Mensch erwirbt (zunächst) durch Sozialisation, später durch Erfahrungen und Experimente, ein Wissen, das ihm als Orientierung über sich selbst, andere Menschen und die Gegenstände der sozialen

[120] Ebd. S. 71.
[121] Mead 1973, S. 300.
[122] Für Berger/Luckmann ist Gesellschaft ein dialektischer Prozess, der aus drei Komponenten besteht: Externalisierung, Internalisierung und Objektivation. Jeder Mensch externalisiert sein "Sein" in die Gesellschaft und internalisiert deren "objektive" Wirklichkeit. In Gesellschaft sein bedeutet, an der Dialektik teilzuhaben (vgl. Berger/Luckmann 2000, S. 139).
[123] Gemäß Schütz ist der individuelle Erfahrungsvorrat durch Erbe, Erziehung, Tradition, Gewohnheiten und eigene Überlegungen bestimmt. Das heißt, der Ursprung der menschlichen Erfahrungen "liegt fast außerhalb unserer Kontrolle" (Schütz 1972, S. 32).
[124] Vgl. Berger/Luckmann 2000, S. 164f.

und natürlichen Welt dient und das ihm gestattet, seine Situation zu definieren.[126] Das menschliche Wissen ist nicht selbstgenügsam, sondern fragt nach der "Bedeutung" der sozialen und natürlichen Gegenstände für das mögliche Handeln, für das Erreichen von Zielen im Rahmen übergeordneter Pläne des Menschen. Um diese Bedeutungen erschließen zu können, muss der einzelne Mensch sein Wissen als Teil des gesellschaftlichen Wissensvorrates ansehen; er muss die Welt mit anderen teilen und sie als mögliches Handlungsfeld aller betrachten, mit denen er den Sinn, die Bedeutung des Wissens und der Welt teilt. Die Bedeutungen natürlicher Gegenstände eröffnet sich dem Einzelnen durch die Übereinstimmung individueller Erfahrungen mit den Erfahrungen anderer. Die Objekte und deren Aspekte werden sowohl als "Mein", "Dein", als "jedermannes" Wissen, als objektiv und unabhängig erfahren.[127]

"Dieses Ding hier ist, meiner Meinung nach und nach der Meinung von uns allen, ein wilder Apfelbaum."[128] Dieser Baum, so sind sich alle einig, wird im Frühjahr blühen, im Winter kahl sein, und er kann als Aussichtspunkt dienen. Seine Früchte können Hunger stillen, und er selbst kann wohltuenden Schatten spenden. Dieses Wissen gilt als geprüft und das Wesen des Baumes als verstanden.[129] Schwieriger ist es, den "sozialen Gegenständen" Bedeutung zuzuschreiben, also diese zu verstehen. Soziale Gegenstände sind nur verstehbar durch die Analyse der menschlichen Tätigkeit, die sie geschaffen haben, und deren "Motive".

3.3.1.2. Das Verstehen menschlicher Handlungen durch das Entschlüsseln ihrer Motive: Intersubjektive Motivketten und Austauschbarkeit des Standpunktes

Alfred Schütz erklärt, dass jede menschliche Tätigkeit durch zwei unterscheidbare Motive bestimmt wird: die Um-zu-Motive und die Weil-Motive. Um-zu-Motive sind mit dem Handlungszweck identisch, wofür die Handlung das Mittel ist; die Weil-Motive sind der Grund oder die Ursache der Handlung und des Zwecks. Der Handlungsentwurf ist das Um-zu-Motiv, der durch das Weil-Motiv bestimmt ist. Das

[125] Vgl. Berger/Luckmann 2000, S. 146.
[126] Vgl. Schütz 1972, S. 10.
[127] Vgl. Welch 1993, S. 109.
[128] Schütz 1972, S.11.
[129] Vgl. Ebd.

Um-zu-Motiv ist Teil jeder Handlung, das Weil-Motiv ist ein besonderer Reflexionsvorgang, der nur aufgrund praktischer Beweggründe erfolgt. Die Um-zu-Motive sind in umfassenderen Plänen des Handelnden integriert, in dessen Lebensplanung, seinen Tagesplänen oder Urlaubsplänen. Weil-Motive sind in die Identität oder Persönlichkeit des Handelnden integriert, wie sie in Form von "Prinzipien, Maximen, Gewohnheiten, aber auch des Geschmackes, der Affekte" repräsentiert werden.[130] Sowohl Um-zu-Motive als auch Weil-Motive können nahezu unendlich komplex konstruiert sein, sie sind jedenfalls unmöglich in ihrer Gesamtstruktur zu erfassen. Aus diesem Grund reduziert Schütz die Beobachtung des menschlichen Verhaltens auf die "typischen" Motive in "typischen" Situationen. Um Handeln zu verstehen, genügt es, typische Motive von typischen Akteuren in typischen Situationen zu erklären: "Zum Beispiel kann ich das Handeln eines ausländischen Staatsmannes verstehen und seine Motive diskutieren, ohne dass ich ihn je getroffen hätte."[131]

Indem die Phänomenologie das Entstehen menschlichen Wissens erklärt und die Typsierungs- und Erfahrungsprozesse des menschlichen Denkens aufzeichnet, verlässt sie den Bereich des reinen "Verstehens", im Sinne einer äußerlichen Beschreibung der Handlung, und fügt diesem eine "erklärende" Komponente hinzu, die darauf zielt, die typischen Motive anderer Akteure identifizieren und dadurch deren Handeln erklären zu können.[132] Das Handeln anderer ist nur unter der Bedingung der Austauschbarkeit des Standpunktes verständlich, also nur dann, wenn man sich selbst in die Situation des Handelnden "hineinversetzt". Dies ist die grundlegende Fähigkeit des Menschen, durch die es ihm möglich ist, die Reaktionen anderer auf sein eigenes Handeln zu antizipieren und sein eigenes Handeln daran zu orientieren. Das heißt, die Um-zu-Motive des Menschen zielen auf eine bestimmte gewünschte und vorausgesehene Reaktion des Anderen. Diese intersubjektive Motivkette ist der Prototyp jeder sozialen Beziehung:

> "Wenn ich mir vorstelle, indem ich ein Handeln entwerfe, dass Du mein Handeln verstehen wirst und dass dies Verstehen Deine Reaktion veranlassen wird, dann antizipiere ich, dass die Um-zu-Motive meines eigenen Handelns die Weil-Motive Deiner Reaktion werden, und umgekehrt. […]

[130] Schütz 1972, S. 13. Das Verhältnis von Um-zu-Motiven und Weil-Motiven bei Schütz erinnert an das Verhältnis von "Ich" und "ICH" bei Mead. Das "ICH" stellt dort die Situation dar innerhalb derer die Handlung abläuft, das "Ich" ist die Reaktion auf diese Handlung. (vgl. Mead 1973, S. 325f).
[131] Schütz 1972, S. 14.
[132] Vgl. Welch 1993, S. 110 und 157f. Auf dieses "erklärende Verstehen" bezieht sich Mead, wenn er sagt: "Je mehr wir in uns selbst die Reaktion auslösen können, die unsere Geste in anderen auslöst, desto besser verstehen wir ihn" (Mead 1973. S. 318).

Wir können sagen, dass die Frage das Weil-Motiv der Antwort ist, ebenso wie die Antwort das Um-zu-Motiv der Frage ist."[133]

Für Schütz gilt dieser wechselseitige Zusammenhang von eigenen Motiven und den Motiven der sozialen Umwelt als "bewährte Erfahrung" eines jeden Menschen.[134] Da jeder das Handeln anderer "versteht", setzen alle voraus, dass auch ihr eigenes Handeln von allen verstanden wird. Jede Handlung wird als sinnvoll vorausgesetzt, und der Sinn, den die Handlung für den Beobachter hat, wird auch als Sinn des Handelnden angenommen. Durch die Teilnahme an der sinnvollen sozialen Welt, dessen Regeln, Institutionen und Rollen gelangt der Mensch zu einer eigenen Identität. Er wird sich seiner "selbst bewusst". Indem der Mensch das allgemeine Wissen internalisiert und dessen Institutionen, Rollen und Typisierungen in sich hineinnimmt, wird ihm ein Platz, eine Identität innerhalb der Gesellschaft zugeordnet.[135]

3.3.1.3. Typisierung, Institution und Rolle

Der Mensch neigt dazu, die sozialen Beziehungen zu typisieren. Er typisiert zunächst wiederkehrende soziale Situationen oder Tätigkeiten, wie zum Beispiel "gemeinsam Frühstücken", "ins Theater gehen", "Unterrichten" oder "Spielen". Danach typisiert er Handlungen der beteiligten Akteure und ordnet diesen Handlungen Rollen zu. So entstehen die "typischen Morgenmuffel", "Kunstkenner", "Schüler" oder "schummelnden Mitspieler". Die Akteure typisieren wechselseitig ihr Handlungen, sie sehen sie als Repräsentationen eines bestimmten "Typs" oder einer Rolle an.[136] Typisierung findet überall dort statt, wo innerhalb bestimmter Situationen, bestimmten menschlichen Handlungen, bestimmte Um-zu-Motive und Weil-Motive zugeschrieben werden.[137]

Bewährte Lösungen für wiederkehrende soziale Probleme werden Institutionen genannt.[138] Sie erhalten ihre Anerkennung, weil sie als permanente Lösungen für

[133] Schütz 1972, S. 16.
[134] Der Begriff wird von Schütz in Anlehnung an John Dewey gebraucht (vgl. Schütz 1972, S. 16).
[135] Vgl. Berger/Luckmann 2000, S. 143.
[136] Vgl. Welch 1993, S. 109.
[137] Vgl. Schütz 1972, S. 19.
[138] Schütz schreibt über den Grad der Gewissheit dieser Institutionen: "Da wir normalerweise handeln müssen und nicht reflektieren können, um den Forderungen des Augenblicks zu genügen, kümmern wir uns nicht um die Forderung nach Gewissheit. Wir sind zufrieden, wenn wir eine faire Chance der Realisierung unserer Absichten haben, und diese Chance haben wir, so denken wir jedenfalls, wenn wir den Mechanismus der Gewohnheiten,

permanente Probleme gelten. Sie regeln die Abläufe des "gemeinsamen Frühstückes" und stellen den beteiligten Akteuren das Wissen zur Verfügung, um problemlösende Routinen zu entwickeln, die bewusstseinsunabhängig ablaufen können und daher eine entlastende Wirkung für die Gestaltung des Alltags entfalten.[139]

Auch in dieser Hinsicht ähneln sich Pragmatismus und Phänomenologie. Meads Definition von Institution lautet: "Die Institution ist eine gemeinsam Reaktion seitens aller Mitglieder der Gemeinschaft auf eine bestimmte Situation."[140] Institutionen werden durch Sprache objektiviert und in den allgemeinen Wissensbestand integriert und weisen eine Neigung zur Dauerhaftigkeit auf.[141] Das heißt, sie bleiben so lange als Routinen selbstverständlich, bis sie in der Praxis problematisch werden. Der Mensch verfügt über die Fähigkeit, neue Bedeutungen, Typisierungen und Institutionen zu schaffen, sobald er mit unerwarteten oder unbekannten Situationen und Erfahrungen konfrontiert wird.[142] Institutionen sind systematisierte Problemlösungen, über die der Mensch im Rahmen seines Standardwissens verfügt.[143] Die Legitimation der Institutionen durch die symbolische Sinnwelt unterstützt die Stabilität von Institutionen zusätzlich. Je abstrakter, theoretischer und praxisferner die Legitimationsbegründungen der symbolischen Sinnwelt ausfallen, umso geringer ist die Wahrscheinlichkeit für einen Wandel aufgrund problematisierter Praxis.[144] Dieser Stabilitätstendenz halten Berger/Luckmann das Phänomen des "Pluralismus" entgegen. Pluralismus, verstanden als Konkurrenzzustand gesellschaftlicher Subsinnwelten, begünstigt den "rapiden sozialen Wandel", denn "Pluralismus ist selbst ein Beschleunigungsfaktor" hinsichtlich der Transformation traditioneller Wirklichkeitsbestimmungen. "Pluralismus ermutigt sowohl Skepsis als den Willen zu Neuem und wirkt als solcher auf die Wirklichkeitsgewissheit des traditionellen Status quo subversiv."[145]

Regeln und Prinzipien in Bewegung setzen, der sich früher einmal bewährt hat und sich hoffentlich auch jetzt bewähren wird" (Schütz 1972, S. 32).

[139] Vgl. Berger/Luckmann 2000, S. 74; Welch 1993, S. 109; Banerjee 1997, S. 29.

[140] Mead 1973, S. 308.

[141] Dennoch ist Institutionalisierung für Berger/Luckmann kein unwiderruflicher Prozess (vgl. Berger/Luckmann 2000, S. 86)

[142] Harold Garfinkel führte in seinen so genannten Zerschlagungsexperimenten Versuche durch, die den Menschen mit Situationen konfrontierten, für die er keine Handlungsroutinen besaß bzw., deren Handlungsroutine absichtlich "zerstört" wurde. Garfinkel kommt zu dem Ergebnis, dass der Mensch über ein ausgeprägtes Potenzial zur Überwindung dieser Krisen und für die Rekonstruktion von Handlungsroutinen verfügt (vgl. Welch 1993, S. 111f).

[143] Vgl. Schütz 1972, S. 39.

[144] Vgl. Berger/Luckmann 2000, S. 126.

[145] Alle Zitat Berger/Luckmann 2000, S. 134.

Das Mitglied einer Gesellschaft erlernt im Zuge seiner Sozialisation, welche Rollen zu den Institutionen gehören, und weiß auch, dass alle anderen, über das gleiche Wissen und "Rollenverständnis" verfügen. Die Gesellschaft verlangt, dass die Rollen gemäß der objektivierten Regeln ausgefüllt werden, und kontrolliert dadurch die Rollenträger. Rollen entstehen also durch die reziproke Verhaltenstypisierung innerhalb gesellschaftlicher Interaktion – jede Institution umschließt typische Rollen; Institution und Rolle sind eng miteinander verwoben. Institutionen sind ein Ensemble "programmierter Handlungen", so etwas "wie ein ungeschriebenes Textbuch eines Dramas", das von der "immer wiederkehrenden Darstellung vorgeschriebener Rollen durch lebendige Akteure abhängt."[146] Die Handlungen im Alltag erfolgen auf Grundlage des "Kochbuchwissens" und dessen "Regelmäßigkeiten".[147] Durch die Analyse von Rollen erhält der Beobachter Zugang zu einem Ausschnitt des Wissensvorrates einer Gesellschaft, denn jede Rolle vermittelt besondere Elemente dieses Wissensvorrates nach außen. Durch die Analyse der Rolle wird der Zusammenhang zwischen individueller Sinnwelt und der gesellschaftlichen Makrosinnwelt ersichtlich.[148] Die Rolle dient dem Menschen als Hilfsmittel bei der Organisation des Alltags, dennoch bleibt er frei, die Rolle als "Maske" abzulegen. Er bleibt ein frei handelndes Subjekt im Zentrum der eigenen Spontaneität.[149]

3.3.1.4. Subsinnwelten und symbolische Sinnwelt

Innerhalb arbeitsteilig und komplex strukturierter Gesellschaften wird das gesellschaftliche Wissen spezifisch und machtabhängig verteilt. Es entstehen durch die damit verbundene Auffächerung der Institutionen und Rollen diverse "Subsinnwelten" mit relativen autonomen Wissensbeständen, die auf die umfassendere gesellschaftliche Sinnwelt zurückwirken.[150] Die Rollen und Institutionen der allgemeinen gesellschaftlichen Sinnwelt und der Subsinnwelten verändern sich permanent. Diese Veränderungsprozesse müssen nicht zwingend gleichgerichtet und gleichschnell ablaufen, was zu erheblichen Spannungen und

[146] Berger/Luckmann 2000, S. 79.
[147] Vgl. Schütz 1972, S. 33.
[148] Vgl. Berger/Luckmann 2000, S. 81.
[149] Vgl. Schütz 1972, S. 43.
[150] Vgl. Berger/Luckmann 2000, S. 89ff.

Krisen zwischen den Sinnwelten führen kann. Es bedarf einer großen Integrationsanstrengung, um eine gemeinsame legitimierte Sinnwelt zu erhalten.

Sie integriert die verschiedenen Sinnprovinzen und überhöht die institutionale Ordnung der Gesellschaft als symbolische Totalität.[151]Sie umfasst alle denkbaren sozialen Subwirklichkeiten und Vorstellungen und gibt ihnen ihren Ort und Platz im umfassenden gesellschaftlichen Rahmen. Alle institutionalen Rollen und Subsinnwelten lassen sich durch diese symbolische Sinnwelt integrieren, verstehen und darauf reduzieren. Eine symbolische Sinnwelt leistet dies, indem sie "eine allgemeine Theorie des Kosmos und eine allgemeine Theorie des Menschen" formuliert.[152] Sie ist als solche ein allumfassendes kosmologisches und anthropologisches Bezugssystem. Symbolische Sinnwelten sind gesellschaftliche Langzeitprodukte, die eine Geschichte der Sedimentierung, Objektivation und Ansammlung von Wissen durchlaufen haben. Ihre zentrale Leistung neben der Integration und Legitimation der Gesellschaft ist die Etablierung einer Ordnung und der Grundlage eines gesellschaftlichen Rechtssystems.[153]

Die transzendente Dimension der symbolischen Sinnwelt wird besonders hinsichtlich ihrer Bedeutung für den Umgang mit dem Problem des eigenen Todes deutlich. Es ist die wichtigste Aufgabe der symbolischen Sinnwelt "das Grauen vor dem eigenen Tod" so weit zu mildern, dass "es nicht die kontinuierliche Routine des Alltagslebens lähmt."[154] "Irrsinn und Grauen solcher Vorstellungen haben ihre Grenzen an der Eingliederung aller vorstellbaren Wirklichkeiten in die eine symbolische Sinnwelt, von der die Wirklichkeit der Alltagswelt umrundet ist. Nur dank dieser schützenden Umarmung behält die Wirklichkeit der Alltagswelt ihre oberste, absolute und, wenn man will, wirklichste Wirklichkeitsqualität."[155] Für Berger und Luckmann wird die symbolische Sinnwelt von jedem Individuum unterschiedlich weit und von niemandem umfassend internalisiert. Sie wird nicht nur durch Sozialisation reproduziert, sondern durch Sedimentierung und Objektivation von Erfahrungen über Zeit modifiziert. Symbolische Sinnwelten werden durch theoretische Konzeptionen ausgelegt, gestützt und modifiziert. Die Beschäftigung des "Theoretisierens" bleibt gesellschaftlichen Eliten überlassen, deren Spezialwissen sich besonders in

[151] Vgl. Berger/Luckmann 200, S. 102.
[152] Vgl. Berger/Luckmann 2000, S. 103. Schütz spricht davon, dass der Mensch in "einen organisierten sozialen Kosmos hineingeboren" sei(vgl. Schütz 1972, S. 29). Vgl. diese Behauptung mit dem später vorgestellten Konzept "Zivilreligion" (Kapitel 3.5).
[153] Vgl. Berger/Luckmann 2000, S. 104.
[154] Alle Zitate Berger/Luckmann, S. 109.

ausdifferenzierten Gesellschaften zunehmend vom allgemeinen Wissen entfernt. Der Erfolg bestimmter Konzeptionen der Welt ist mit der Macht derer verknüpft, die sich ihrer bedienen, das heißt, das Potenzial bewusster Wirklichkeitssetzung und -transformation ist durch Macht bestimmt, nicht durch den "Genius der Theoretiker".[156] Eine theoretische Konzeption als Wirklichkeitsbestimmung, die sich mit einem konkreten Machtinteresse verbindet, nennen Berger und Luckmann "Ideologie". Ideologen versuchen, die gesellschaftliche Wirklichkeit kalkuliert zu manipulieren.[157] Dies gelingt besonders leicht, wenn die gesellschaftlich geteilten Typisierungen und Ordnungsvorstellungen durch Krisen verunsichert sind, so dass Individuen anfälliger für die Absorptionskraft ideologischer Konstruktionen werden.[158] Aus phänomenologischer Sicht ist es den Eliten jedoch unmöglich, sich von der eigenen gesellschaftlichen Geschichte zu lösen und "munter drauf los zu konstruieren". Stattdessen greifen sie stets selbst auf Mythen, Epen, Erzählungen und Dogmen zurück, die sie neu anordnen. Eliten erfinden Identitäten nicht neu, sie erfinden neue Variationen von Identitäten. [159]

3.3.1.5. "Verdinglichung" und der oftmals vergessene "Faktor Mensch"[160]

"Verdinglichung" versucht, jene Geisteshaltung zu beschreiben, die menschliche Produkte vom Menschen loslöst und als Werke Gottes oder Produkte kosmischer Gesetze auffasst. "Verdinglichung impliziert, dass der Mensch fähig ist, seine eigene Urheberschaft der humanen Welt zu vergessen und weiter, dass die Dialektik zwischen dem menschlichen Produzenten und seinen Produkten für sein Bewusstsein verloren ist." [161]Die Welt wird als opus alienum, nicht als opus proprium erlebt: "Die entscheidende Frage ist, ob er sich noch bewusst bleibt, dass die gesellschaftliche

---

[155] Berger/Luckmann 2000, S. 105.
[156] Berger/Luckmann 2000, S. 116.
[157] Vgl. Berger/Luckmann 2000, S. 191.
[158] Vgl. Welch 1993, S. 115.
[159] Vgl. Welch 1993, S. 124.
[160] Im englischen Original wird der Begriff "Reification" verwendet. Seiner Bedeutung kommt der Begriff "Entmenschlichung" vielleicht näher als der bisher gewählte Begriff "Verdinglichung".
[161] Vgl. Berger/Luckmann 2000, S. 95.

Welt, wie auch immer objektiviert, von Menschen gemacht ist – und deshalb neu von Ihnen gemacht werden kann.[162]

Das Phänomen der "Verdinglichung" verweist zu Recht darauf, dass durch die primäre Sozialisation Teile des allgemeinen Wissensbestandes "vererbt" werden und der nächsten Generation als "objektive" und unabhängige Tatsachen erscheinen. Doch die Phänomenologie weist darauf hin, dass menschliche Bedeutungen nicht nur unverändert vererbt werden, sondern auch an den menschlichen Wachstums- und Lebensprozess gebunden sind und damit auf die Bewährung in der Praxis angewiesen bleiben. Sie unterliegen einem permanenten Wandel, ausgelöst durch aus der Erfahrung hervorgehenden Krisen.[163] Eine wichtige Differenz zu behavioristischen Erklärungen liegt demnach in der Ablehnung der Annahme, soziale Phänomene seien naturgegeben oder unveränderbar festgelegt. In der Betonung des kulturellen Wandels und des dialektischen Verhältnisses von Mensch und Kultur sind sich der pragmatistische und phänomenologische Ansatz einig.[164]

Wie bereits in den einleitenden Worten des Rekurses auf Alfred Schütz' Handlungstheorie angedeutet, ist der lebende, handelnde und denkende Mensch die Grundeinheit des phänomenologischen Ansatzes: Zwar befindet sich dieser Mensch in einem dialektischen Spannungsfeld zwischen Internalisierung, Externalisierung und Objektivation, doch er ist stets Träger der Institutionen und Rollen sowie Handelnder in allen sozialen Beziehungen. Die verschiedenen Akteure sind zwar durch eine gemeinsame Wirklichkeit verbunden, doch jeder Mensch verfügt über einen eigenen Standpunkt und eine eigene Perspektive.[165] Mit dem Standpunkt wechselt die Perspektive auf Probleme und Aspekte eines Gegenstandes. Nicht jeder Mensch verfolgt die gleichen Interessen und Ziele, obwohl sie eine gemeinsame Sprache teilen und über das Potenzial des gegenseitigen Verstehens und der Austauschbarkeit des Standpunktes verfügen.[166]

---

[162] Berger/Luckmann 2000, S. 95. Wendt bezieht seinen "Reification"-Begriff von Berger/Luckmann, und auch seine Leitthese "Anarchy is what states make of it" geht auf diese von Berger/Luckmann angestoßene Problematik zurück (vgl. Wendt 1995, S. 147f und siehe Kapitel 3.4).

[163] Vgl. Welch 1993, S. 111.

[164] Mead verweist auf das dialektische Verhältnis von Kultur und Individuum: "Die gesellschaftliche Rekonstruktion durch das einzelne Mitglied der jeweiligen organisierten menschlichen Gesellschaft bringt in diesem oder jenem Ausmaß bei allen Mitgliedern Rekonstruktion von Identität oder Persönlichkeit mit sich. Das gleiche gilt auch umgekehrt"(Mead 1973, S. 357).

[165] Vgl. Berger/Luckmann 2000, S. 179.

[166] Schütz verweist darauf, dass sich die Bedeutung von Begriffen mit dem Kontext ihrer Verwendung verändert (vgl. Schütz 1972, S. 27).

Berger und Luckmann beurteilen die verbreitete Rede von der "kollektiven Identität" als "irreführende Vorstellung".[167] Oft genug wird zum Beispiel in den Internationalen Beziehungen das Bild der "amerikanischen Nation" als vererbtes ideelles Ganzes gezeichnet, dessen Attribute durch den Sozialisationsprozess unverändert von einer Generation zur nächsten weitergereicht werden.[168] Selbst Vertreter der interpretativen Kulturforschung verwenden die Begriffe der "nationalen Identität" oder sprechen vereinfachend von "dem Staat", was in jedem Fall eine Vereinfachung darstellt, selbst wenn sie darauf hinweisen, dass diese Identitäten sozial konstruiert seien und damit stets wandelbar bleiben und das Werk lebender Menschen sind.[169] Die Phänomenologie betont, dass jeder Mensch über eine spezifische Identität mit spezifischer Perspektive und ein spezifisches Interesse verfügt, das gleichwohl auf die ihn umgebende Struktur zurückwirkt, genauso wie diese ihm ursprünglich zu einer Identität durch die Teilhabe am gesellschaftlichen Wissen und dem damit verbundenen fortlaufenden intersubjektiven Erfahrungs- und Handlungsprozess verholfen hat. Das Verhältnis von Akteur und Struktur ist dialektisch und nicht monokausal.[170]

Für Schütz gelten aus diesen Gründen alle soziologischen Arbeiten, die zu sehr mit Generalisierungen und Abstraktionen arbeiten und den Blick auf den einzelnen Menschen verlieren, als "eine Art intellektueller Kurzschrift". Er führt weiter aus:

> "Wann immer es für das untersuchte Problem notwendig wird, muss der Wissenschaftler die Möglichkeit besitzen, sein Forschungsniveau auf das der individuellen menschlichen Tätigkeit zu transformieren, und wo wirkliche wissenschaftliche Arbeit geleistet wird, wird auch dieser Umschwung stets möglich sein."[171]

Die Analyse sozialer Phänomene ist nur auf Grundlage menschlicher Motive, Zwecke, Ziele und Mittel sowie durch die eingehende Betrachtung seines Denkens und Handelns erreichbar. Auf die Internationalen Beziehungen übertragen heißt das, der Untersuchungsgegenstand kann also nicht "der Staat" oder "die nationale Identität" sein, sondern immer die Ausdrucksgestalt einzelner Menschen als Repräsentanten einer größeren Gruppe von Menschen, genannt "Staat".[172] Jeder Mensch, der innerhalb staatlicher Strukturen lebt, internalisiert gemeinsames Wissen. Ein Teil der Institutionen und Rollen dieses Wissens bezieht sich auf jenes

[167] Berger/Luckmann 2000, S. 185.
[168] Vgl. Almond/Verba 1963; Inglehart 1990; Duffield 1999.
[169] Vgl. Banerjee 1997, S. 28f ; Welch 1993, S. 131; Wendt 1995,1996 und 1999.
[170] Vgl. Berger/Luckmann 2000, S. 201.
[171] Schütz 1972, S. 46.
[172] Der Begriff "Ausdrucksgestalt" ist Ulrich Oevermann entliehen (vgl. Oevermann 1996).

Phänomen, das im Allgemeinen "Staat" genannt wird. Das heißt, jeder Einzelne verfügt über Wissen, Rollen, Erwartungen, Vorstellungen und Handlungsroutinen, die er mit dem Phänomen "Staat" als organisierte umfassende gesellschaftliche Einheit verbindet. Dieses Wissen beeinflusst jedoch nicht die Handlungen eines personalisierten Wesens namens "Staat", sondern beeinflusst die Handlungen, die staatliche Repräsentanten im Namen der Gruppe namens "Staat" gleichwohl nach außen und nach innen ausführen. Das bedeutet, die eigentlichen Akteure in den internationalen Beziehungen, deren Handlungen beobachtet werden kann und deren Motive der Analyse offen stehen, sind stets Personen als Repräsentanten einer größeren menschlichen Gruppe, genannt "Staat".[173]

Es ist wichtig, diesen Zusammenhang zu verdeutlichen, um darauf hinzuweisen, dass immer dann, wenn von "staatlicher Identität" oder vom "Staat" die Rede ist, dies immer bereits eine Vereinfachung darstellt. Und dass die Analyse der Sprechakte verantwortlicher außenpolitischer Staatsrepräsentanten die direkteste Form der Analyse jener Elemente "staatlicher Identität" ist, die für die Teildisziplin der Internationalen Beziehungen relevant ist.

3.3.2. Die Familienähnlichkeit der Phänomenologie und des Pragmatismus

Wer phänomenologische und pragmatistische Konzepte miteinander vergleicht, wird in vielen Fragen verblüffende Ähnlichkeiten der beiden Ansätze feststellen können.[174] Die wissenschaftlichen Verfahrensweisen der Verifikation und Kausalität werden durch Plausibilitätskriterien ersetzt, im Sinne erfahrungsgesättigter, bewährter "beliefs". Für beide Ansätze steht Kultur im Mittelpunkt ihrer Forschung, doch die Phänomenologie verwendet oft den Begriff "Wissen" oder "Wissensvorrat", wo der Pragmatismus von "Glauben", "Überzeugungen" oder "beliefs" spricht. Aus pragmatistischer Sicht stellen sich die Begriffe "Wissensvorrat" und "Rezeptwissen" als "Glaubensvorrat" oder "Überzeugungsvorrat" und Rezeptüberzeugungen dar.

[173] Damit soll keinesfalls behauptet werden, dass "Staaten" nicht existieren würden. Doch sie sind ebenfalls, wie alle anderen sozialen Beziehungen auch, vom Menschen abhängig und von Menschen repräsentiert. Besonders im Bereich des Internationalen Rechts und des Verfassungsrechts wird deutlich, dass "Staaten" durchaus existieren. Doch auch diese Dokumente, Vereinbarungen und Gesetzestexte sind durch Menschen vermittelt, verhandelt und niedergeschrieben worden. Die Wirkung dieser Phänomene hängt von der Bedeutung ab, die ihnen durch Menschen beigemessen wird.

Beide lehnen jene Definition des Phänomens "Kultur" ab, die es als exogen gegeben, starr und unveränderbar annimmt und als unabhängige Variable im Rahmen eines positivistischen Forschungsdesigns von Struktur und den menschlichen Verhaltens-, Denk- und Erfahrungsprozessen trennt.

Die dialektischen Konzeptionen der beiden Ansätze betonen einerseits, dass der menschliche Geist, das Bewusstsein und menschliche Identität nur durch die Interaktion mit signifikanten Anderen in einer signifikanten Sprache entstehen können.[175] Andererseits verändert das kreative Potenzial des Menschen die Institutionen, Bedeutungen und Handlungsroutinen des Wissensvorrates. Der Mensch ist nicht der blinde Vollstrecker kultureller Zwänge. Stattdessen ist er mit beachtlichen Freiheitsgraden ausgestattet, die es ihm ermöglichen, seine soziale Welt aktiv zu gestalten, sobald Routinen an der Praxis scheitern.

Alfred Schütz hat die pragmatistischen Konzepte des "Signifikanten Anderen" und des "belief-doubt-belief"-Schemas in seinen Ansatz übernommen und sie durch die Begriffe "Internalisierung", "Externalisierung" und "Sozialisation" sinnvoll ergänzt, ohne in ein Spannungsverhältnis mit den pragmatistischen Gedanken zu geraten. Auch die Begriffe "Typisierung", "Institution" und "Rolle" fügen sich nahtlos in die pragmatistische Handlungstheorie ein, so wie sie beispielsweise von G. H. Mead und John Dewey vertreten wird.

Die starke Sorge von Berger/Luckmann hinsichtlich der Neigung des Menschen, die Produkte seines sozialen Wirkens zu "verdinglichen" und diesen eine übermenschliche, unabhängige oder gar göttliche Natur zuzusprechen, teilen die pragmatistischen Philosophen jedoch nicht. Und auch die oftmals wiederholten Hinweise, institutionalisierte soziale Tatsachen würden zur "Hartnäckigkeit" und "Wandlungsresistenz" tendieren, bleiben bei den pragmatistischen Arbeiten aus. Der Pragmatismus betont stärker als die Phänomenologie die Bedeutung des kreativen Potenzials des Menschen und dessen Fähigkeit, seine Handlungen zu reflektieren. Für die Phänomenologie schwebt die Gefahr der "Verdinglichung" über allen menschlichen Beziehungen und sozialen Objekten. Der Pragmatismus betont

---

[174] Was dem Umstand geschuldet ist, dass Alfred Schütz neben der Philosophie Husserls auch die Ideen von John Dewey, Charles S. Peirce, William James und George Herbert Mead in seine Konzeption integriert hat (vgl. Schütz 1972, S. vi)

[175] Auch wenn der Begriff des signifikanten Anderen bei Berger/Luckmann auf andere Art verwendet wird, als bei dessen Erfinder G. H. Mead. Erstere bezeichnen jene anderen Personen, die dem Individuum in affektiver Hinsicht besonders nahe stehen und mit denen es sich stark identifiziert, als "signifikante Andere". Mead denkt sich den "signifikanten Anderen" als einen anonymisierten Platzhalter für die Erwartungen, Gewohnheiten und

weniger diese Gefahr als vielmehr die Fähigkeit des Menschen, der denkende und handelnde Herr seiner eigenen Welt zu bleiben.

Institutionen gelten als bewährte Lösungen wiederkehrender sozialer Probleme. Jede institutionalisierte Problemlösung stellt den Mitgliedern der Gesellschaft bewährte Handlungsregeln und typische Rollen zur Verfügung. Diese Handlungsregeln und Rollen als Teil von Institutionen werden durch Sprache vergegenständlicht (nicht verdinglicht) und können dadurch den folgenden Generationen "vererbt" werden. Durch Krisen lassen sich Institutionen und Routinen bewusst transformieren, das heißt, in Krisen befindliche Anteile des gesellschaftlichen Bedeutungsraums sind auch anfälliger für die bewusste, zielgerichtete Manipulation durch spezifische Interessengruppen und Individuen.

Für die Ontologie der Internationalen Beziehungen lässt sich aus den phänomenologischen und pragmatistischen Konzepten die besondere Stellung des einzelnen Menschen ableiten. Die Grundeinheit aller Geistes- und Gesellschaftswissenschaften ist der Mensch, und nicht der Staat oder andere kollektive Identitäten. Zwar verweist der pragmatistische und phänomenologische Beitrag auf das dialektische Verhältnis von Struktur (oder Kultur) und Akteur, doch Untersuchungsobjekt ist stets der Mensch als denkender und handelnder Akteur in sozialen Umfeldern und als Mitglied verschiedener sozialer Gruppen. Das bedeutet, es existiert keine "verdinglichte" Einheit "Staat". Was existiert, sind spezifische Überzeugungen, Vorstellungen, Bedeutungen, Institutionen, Rollen und Typisierungen eines gemeinsamen Wissensvorrates, die sich auf eine soziale Tatsache namens "Staat" beziehen und deren Träger, Produzent und Rekonstrukteur der einzelne Mensch ist. Oder anders formuliert: Der Staat existiert als besondere soziale Beziehung, die von Menschen eingerichtet wird, nicht als exogen gegebene, "verdinglichte" oder gar wandlungsresistente Einheit. Aussagen über "staatliche Handlungen" beziehen sich immer auf die Handlungen konkreter Menschen, in der Rolle als staatliche Repräsentanten. Menschliche Handlungen erfolgen auf Grundlage menschlicher Überzeugungen, Institutionen und Bedeutungen. Die Analyse staatlichen Handelns muss sich aus diesem Grund mit den Vorstellungen, Überzeugungen und Bedeutungen staatlicher Repräsentanten auseinandersetzen, um zu Prognosen über zukünftiges Handeln zu gelangen.

Verhaltensregeln des "Jedermann" der Gesellschaft, der das "Me" der Identität prägt (vgl. Berger/Luckmann

3.4. Der soziale Konstruktivismus von Alexander Wendt, wie er zwischen 1992 und 1999 formuliert wurde, aus pragmatistischer Perspektive diskutiert[176]

Neben Alexander Wendt haben viele andere Autoren wichtige Beiträge aus konstruktivistischer Perspektive in den Internationalen Beziehungen veröffentlicht. Es wurde zu Recht darauf hingewiesen,[177] dass der Konstruktivismus noch andere Strömungen aufzuweisen hat als den durch Wendt repräsentierten systemischen Ansatz.[178] Eine "Einladung" Wendts zur Teilnahme an dieser "ersten Diskussionsrunde" erschien jedoch zu besonders fruchtbaren Ergebnissen führen zu können, da sein Ansatz sowohl nennenswerte Unterschiede zu pragmatistischen Konzepten aufweist als auch mit dem symbolischen Interaktionismus gleichzeitig wichtige pragmatistische Wirkungszusammenhänge in das eigene Konzept integriert hat. Daraus resultiert die Hoffnung, durch die Diskussion mit Wendt (oder besser: Wendts Arbeiten) die pragmatistische Position signifikanter verdeutlichen zu können als in der Diskussion mit anderen Ansätzen. Jedenfalls halten alle anderen Zweige der konstruktivistischen Strömung ebenfalls interessante theoretische Konzeptionen für eventuelle weitere Diskussionsrunden bereit.[179]

3.4.1. Eine Brücke bauen

Als Alexander Wendt 1992 seinen inzwischen weithin bekannten Aufsatz "Anarchy is what states make of it" veröffentlichte, bestand sein Ziel darin, eine Brücke zwischen dem Institutionalismus[180]und einigen "reflektivistischen"[181] Ideen zu errichten, die er aus den strukturierungstheoretischen Ansätzen Bhaskars und

---

2000, S. 161 und u. a. Mead 1973).

[176] Der angegebene Zeitraum wird durch zwei Publikationen definiert, nämlich die Veröffentlichung des Aufsatzes "Anarchy is what states make of it" 1992 (hier wird hauptsächlich aus seiner wiederveröffentlichten Fassung von 1995 zitiert) und das Erscheinen des bisher umfangreichsten Werkes "Social Theory of International Politics" (hier in der Regel "Social Theory" abgekürzt) im Jahr 1999.

[177] Vgl. Zehfuß 1998, S. 109.

[178] Einen guten Überblick geben Risse 2003 oder Adler 2002.

[179] Einen Vergleich mit anderen konstruktivistischen Ansätzen führen Haas/Haas mit dem Ziel, einen "pragmatic constructivism" zu konstruieren durch (vgl. Haas/Haas 2002). Haas/Haas berücksichtigen ihrerseits Autoren wie Wendt, Barnett und Finnemore, "who take a more structural view of international institutions", nicht in ihrer Diskussion (Haas/Haas 2002, Fußnote 11, S. 582).

[180] Den Wendt als "strong liberalism" bezeichnet (vgl. Wendt 1995, S. 132).

[181] Er ordnete diesen Gedanken und Konzepten den Begriff "konstruktivistisch" zu, der sich in der Zwischenzeit gegen die synonym verwendeten Zeichen "reflektionistisch" und "kritisch" weitgehend durchgesetzt hat.

Giddens[182] sowie der Sozialpsychologie George Herbert Meads entliehen hatte.[183] Sein sozialer Konstruktivismus will die Ansätze Hedley Bulls[184] und der englischen Schule hinsichtlich der "Gesellschaft der Staaten"[185] und des liberalen Institutionalismus, wie sie von Nye und Keohane[186] vertreten werden, von den unnötigen Zwängen der Logik der Anarchie befreien. Stattdessen will er die Phänomene des Selbsthilfesystems und des Sicherheitsdilemmas aus einer idealistischen[187] Perspektive heraus erklären und vom Primat des Neorealismus und des rationalistischen Paradigmas insgesamt "befreien".[188]

Im Zentrum des Neorealismus (wie Wendt ihn versteht) steht die Annahme, das internationale System sei durch die Logik der Anarchie strukturiert. Von dieser Strukturlogik gehen kausale Zwänge aus, die sowohl die Neigung der Staaten, Machtgleichgewichte zu schaffen, erklären können wie auch deren Tendenz, sich den Anforderungen des Systems anzupassen. Anarchie erzeugt einen evolutionären Druck, dessen Nichtbefolgung mit dem Ausschluss vom System, also der Vernichtung des Staates, bestraft wird. Weder "balancing" noch die gegenseitige Imitation sind freiwillige Handlungen der Staaten, sondern Effekte, die aus Eigenschaften des Systems resultieren.[189] Die Akteursattribute gelten als gegeben und unwandelbar, und das Verhalten der Staaten wird ausschließlich durch strukturelle Faktoren, die allein materiell bedingt sind, bestimmt. Der Neorealismus untersucht mit spieltheoretischen Methoden, wie materielle Strukturen Anreize für ein bestimmtes Verhalten schaffen. Konfliktmanagement bezieht sich dort auf den Ausgleich exogen bestimmter Akteursinteressen.[190]

Der liberale Neoinstitutionalismus teilt mit dem Neorealismus die Annahme, die internationale Struktur sei durch Anarchie und deren Wirkungen geprägt. Beide Theorien sind sich auch darüber einig, dass die Akteursidentität und das

[182] Besonders die Ideen Bhaskars und dessen Integration des wissenschaftlichen Realismus in den eigenen Ansatz spielen bereits 1987 eine bedeutende Rolle bei der Formulierung des Aufsatzes "The agent-structure problem in international relations" (vgl. Wendt 1987, S. 357).
[183] Meads Einfluss auf Wendt wird erst in seinem Aufsatz von 1992 deutlich. 1987 wird Mead noch nicht einmal kursorisch erwähnt (vgl. Wendt 1987 und (1992) 1995).
[184] Vgl.Bull 1977.
[185] Vgl. Bull 1977, S. 8f.
[186] Vgl. Nye 1987; Keohane 1990.
[187] Wendt weist in allen seinen Arbeiten darauf hin, dass die Bezeichnung seines Ansatzes als "idealistisch" nur die Zentralität des Begriffes der "Idee" reflektiert, und nicht auf das weit verbreitete Vorurteil, konstruktivistische Konzepte würden im Gegensatz zu ihren materialistischen Pendants per se zu optimistischen Prognosen und Weltsichten neigen.
[188] Vgl. Wendt 1995, S. 131.
[189] Vgl. Wendt 1999, S. 150f.
[190] Vgl. Wendt et al. 1996, S. 43.

Akteursinteresse exogen gegeben sind. Die unterschiedliche Beantwortung der Frage, ob ausschließlich Macht über staatliches Verhalten bestimmt oder ob auch kulturelle Faktoren eine Rolle spielen, markiert die Grenze zwischen den beiden rationalistischen Ansätzen, die Ende der Achtzigerjahre und zu Beginn der Neunzigerjahre des vergangenen Jahrhunderts zusehends durchlässiger geworden ist. Insgesamt konnte der Eindruck entstehen, dass die Vertreter des rationalistischen Lagers, unabhängig von ihren jeweiligen theoretischen Positionen, damit begannen, sich auf die Stellung des gleichzeitig erstarkenden "reflektivistischen" Lagers hin zu bewegen.

Selbst prominente Vertreter rationalistischer Theorien, entdeckten die zunehmende Notwendigkeit, sich verstärkt mit ideationalen Faktoren zu beschäftigen. So merkte Kenneth Waltz an, dass internationale Politik nur erklärt werden könne, wenn die Struktureffekte des internationalen Systems mit den Motivationen des einzelnen Staates kombiniert werden: "Since cause at different levels interact with one another, explanations operating at either level alone are bound to be misleading."[191] Auch wenn diese Aussage noch nicht das rationalistische Paradigma in Frage stellte, da der Staat noch immer als exogen gegebene und unwandelbare und gehaltlose "black-box" betrachtet wurde, so wurde dennoch die "monadische Analyseebene" berücksichtigt und "Kultur" als Thema der Internationalen Beziehungen wieder entdeckt. Auch Keohane und Goldstein unterstützen diese Tendenz, indem sie erklären, dass die Existenz exogen gegebener Interessen unbegründet und unnachgewiesen sei und dass ohne eine Theorie über das Entstehen und die Wirkung staatlicher Interessen Vorhersagen staatlicher Handlungen nach dem Ende des Kalten Krieges unmöglich wären. Sie erklärten zu Beginn ihres oft zitierten Werkes "Ideas & Foreign Policy": "This book is about how ideas, which we define as beliefs held by individuals, help to explain political outcomes, particularly those related to foreign policy."[192] Auch Gilpins theoretische Konzeptionen enthalten reflektivistische Gehalte. Er unterscheidet grundlegend zwei verschiedene staatliche "Identitätstypen", den revisionistischen Staat und den Status-quo-Staat; durch sein "Prestige"-Konzept muss er den gegenseitigen "Wahrnehmungs"-Prozess in sein

[191] Waltz 1989, S. 42.

[192] Vgl. Goldstein/Keohane 1993, S. 3. Es ist interessant, dass die Autoren ausdrücklich von "beliefs held by individuals" sprechen und damit der hier formulierten pragmatistischen Ontologie der IB recht nahe kommen (vgl. Ebd., S. 3)

Konzept integrieren: "[…] Prestige, rather than power, is the everyday currency in international relation."[193]

Innerhalb dieses, wahrscheinlich durch das Ende des Ost-West-Konfliktes veränderten innerdisziplinären "Klimas"[194] entstand Wendts Aufsatz "Anarchy is what states make of it".

3.4.1.1. Selbsthilfe als soziales Konstrukt

Wendt stellt die Behauptung auf, dass Selbsthilfe nicht zwingend aus der anarchischen Struktur des internationalen Systems hervorgeht, sondern Ergebnis der prozesshaften staatlichen Interaktion ist. Selbsthilfe sei keine unvermeidbare, von der Struktur kausal determinierte Strategie, denn Anarchie verfüge über keine Kausalkräfte. Machtpolitik und Selbsthilfe seien nur zwei von vielen denkbaren Institutionen, die sich unter den gegebenen Bedingungen ausbilden können.[195] Wendt zweifelt nicht an, dass Selbsthilfe und Machtpolitik gegenwärtig zentrale Aspekte und Institutionen der internationalen Politik sind, doch er erklärt deren Zustandekommen aus anderen theoretischen Annahmen als der Neorealismus und Neoliberalismus.[196] Diese Theorien fokussieren auf Strukturgehalte und ihre Kausalwirkungen auf staatliches Verhalten. Für Wendt weist die internationale Struktur auch institutionelle und kulturelle Gehalte auf, die nicht nur staatliches Verhalten regulieren, sondern auch deren Identität oder grundliegenden "Charakter" konstituieren.[197] Für Wendts Erklärung der Institutionen "Selbsthilfe" und "Machtpolitik" aus konstruktivistischer Sicht übernimmt das Identitätskonzept eine zentrale Funktion.

[193] Gilpin 1983, S. 30f.
[194] Teil dieses Klimas sind selbstverständlich auch die anderen frühen konstruktivistischen Beiträge von Kratochwil 1989; Onuf 1989 und Kratochwil/Ruggie 1986.
[195] Vgl. Wendt 1995, S. 144.
[196] Vgl. Wendt 1995, S. 132ff.
[197] Vgl. Wendt et al. 1996, S. 33. In Ihrem gemeinsamen Aufsatz "Norms, Identity, and Culture in National Security" verwenden Jepperson, Katzenstein und Wendt den Begriff des "national characters", dessen Verwendung wie zuvor erwähnt, nicht unproblematisch ist (vgl. Kapitel 3.2).

3.4.1.2. Identitätskonzept bei Wendt

Identität definiert Wendt als relativ stabile rollenspezifische Selbstinterpretation des Individuums- oder eines Kollektivs von Individuen. Die Selbstinterpretationen, das Selbstverständnis und die eigenen Bedeutungszuschreibungen sind abhängig von der sozialen Umgebung der Akteure und der geteilten Symbol- und Bedeutungswelt. Identitäten und Interessen sind Ergebnis der Interaktion mit signifikanten Anderen; es sind Rollen, die sich auf die Rollenidentitäten Anderer beziehen.[198] Ein Akteur repräsentiert verschiedene Identitäten, die vom sozialen Umfeld abhängig sind; so kann ein Individuum gleichzeitig Bruder, Vater, Lehrer und Bürger sein und ein Staat Anderen sowohl als Feind oder Freund gelten und sich selbst als Demokratie und zugleich Hegemon verstehen.[199]

Staatliche Identitäten werden durch die internationale Umwelt konstruiert. Hierbei dienen Institutionen wie NATO, OSZE oder SALT sowie internationale Gesetze, Normen und Sozialmodelle als zentrale Kausalmechanismen. Wendt stellt die These auf, dass internationale Normen mit der Zeit den typischen Charakter von Staaten verändern. Die aggressiven Impulse der Staaten sind in der Gegenwart gezähmter als noch vor einhundert Jahren, so Wendt, weshalb Krieg heute bestenfalls als notwendiges Übel, und nicht als ein nationaler Heldenakt interpretiert wird.[200] Der Identitätsbegriff stellt für Wendt kein Novum in den Internationalen Beziehungen dar. Er verweist auf Krasner und Keohane, die ebenfalls auf die Bedeutung staatlicher Identitäten für deren Verhalten hingewiesen haben.[201] Akteure tragen kein fixiertes Interessenportfolio von einer Situation zur nächsten, sondern kreieren Interessen abhängig von Situationen. Einmal konstruierte Identitäten und Interessen sind relativ stabil und bilden die Grundlage für Routinen und Institutionen.[202]

[198] Vgl. Wendt 1995, S. 141ff und 1999, S. 170.
[199] Vgl. Wendt 1995, S. 135.
[200] Vgl. Wendt et al. 1996, S. 36.
[201] Vgl. Krasner 1983; Keohane 1990.
[202] Vgl. Wendt 1995, S. 142 und 162.

3.4.2. Verkehrte Welt! Mikro- und Makrostruktur als Fundort für die Erklärung des Wandels in Wendts theoretischer Konzeption, und der symbolische Interaktionismus als Quelle konzeptioneller Kontinuität

Die bisher vorgestellten Anteile seiner theoretischen Konzeption sind bis heute fester Bestandteil des Wendtschen Konstruktivismus. Doch im Laufe der Zeit veränderte sich die Gewichtung innerhalb des Wendtschen Ansatzes, was in seinem bisher umfangreichsten Werk "Social Theory of International Politics" von 1999 offen zu Tage tritt. Die signifikantesten Veränderungen betreffen die Trennung der ideellen Struktur (Kultur) in eine Mikro- und eine Makrostruktur und damit einhergehend die neue Gewichtung von Akteur und Struktur. Diese Veränderung ist wahrscheinlich dem erneut gewonnenen Gewicht der Strukturierungstheorie zu verdanken, wie sie Anthony Giddens und Roy Bhaskar vertreten.[203] Damit soll die hier unterschwellig vertretene These (die nicht eingehend untersucht werden kann) expliziert werden, dass der Stellenwert der Strukturierungstheorie in Wendts Konzeption einem doppelten Wandel unterlegen ist: In seinen frühen Arbeiten[204] steht sie im Mittelpunkt der Konzeption, wird 1992-1996 von pragmatistischen Gedanken mittels des symbolischen Interaktionismus Meads und des starken Einflusses von Schütz mittels Berger/Luckmann (Kreativität und Freiheit des Individuums) zurückgedrängt und wird 1999 in veränderter Fassung erneut Leitmotiv. Diese Rekonzeptionen wirken sich auch auf Wendts Bild des sozialen Wandels und die Bedeutung von Akteur und Struktur aus.

Die Veränderungen in Wendts Konzeption können selbstverständlich auch durch andere (hier unerwähnte) Variablen entstanden sein – es wäre zwar interessant, dieser Frage nachzugehen, aber das Ziel dieser Arbeit ist nicht mit der Beantwortung dieser Frage verknüpft. Wichtig ist, Wendts Konzeption mit pragmatistischen Gedanken in Verbindung zu setzen. Dabei ist es nötig zu erwähnen, dass unmöglich von *der* Konzeption Wendts gesprochen werden kann, da sie sich im Laufe der Zeit verändert. Die Gründe für diesen Wandel zu eruieren, würde ein spannendes Thema für eine andere Arbeit darstellen. Stattdessen werden die konzeptionellen

[203] Auch wenn Giddens und Bhaskar generell die Möglichkeit strukturellen Wandels betonen, so kommt der Verfasser dieser Arbeit dennoch zu einer anderen Lesart, der gemäß die Strukturierungstheorien eher ein Bild der Kontinuität und Stabilität von Struktur zeichnen und insgesamt der Struktur das größere Gewicht im Vergleich zum Akteur einräumen. So dass "im Ganzen" betrachtet ein holistisches, teilweise deterministisches Bild entsteht, obwohl Giddens eine "dritte Position" zwischen Voluntarismus und Determinismus einnehmen möchte (vgl. Giddens 1987; Joas 1992a und 1992b; Bhaskar 1993).

Veränderungen nachgezeichnet und später aus pragmatistischer Perspektive diskutiert. Als zentraler Fundort der veränderten Konzeption dient Wendts Erklärung des Zusammenhangs von Mikro- und Makrostruktur.

3.4.2.1. Mikro- und Makrostrukturen

Im Gegensatz zu Waltz schreibt Wendt der internationalen Struktur neben den materiellen Komponenten auch ideelle Gehalte zu. Durch symbolische Interaktion entsteht eine internationale Kultur, ein Bedeutungssystem, das konstitutiver Teil der Makrostruktur[205] wird. Für Wendt bestimmen die kulturellen Gehalte der Makrostruktur über die Ergebnisse staatlichen Verhaltens in den internationalen Beziehungen. Die internationale Kultur entsteht durch zwischenstaatliche Interaktion. Diese Interaktion auf mikrostruktureller Ebene[206] wird zu Beginn sozial sein, ohne bereits kulturellen Charakter aufzuweisen. Das heißt, die Handlungen von Staaten, die noch keine gemeinsame Geschichte teilen, beziehen sich zwar wechselseitig aufeinander, finden aber noch nicht innerhalb eines kollektiven Bedeutungskontextes statt.[207]

Es lohnt sich, zunächst die Begriffe Mikrostruktur und Makrostruktur genauer zu analysieren und im Anschluss die Bedeutung des symbolischen Interaktionismus von George Herbert Mead für das Konzept Wendts nachzuzeichnen, um die Veränderung in der Konzeption und ihr Verhältnis zum Pragmatismus besser verstehen zu können. Wendt bezieht sich mit dem Begriff "Mikrostruktur" keineswegs, wie man meinen könnte, auf die innergesellschaftlichen Strukturen eines Staates, sondern meint damit die Struktur der internationalen Beziehungen aus Sicht der Akteure. "Mikrostruktur" bezeichnet also eine bestimmte Analyseebene und -perspektive, die zum Beispiel auch den Rational-Choice-Ansätzen und der Spieltheorie als Grundlage dient. Für mikrostrukturelle Ansätze steht die Erklärung des Akteursverhaltens durch die Analyse der Akteursattribute und der Interaktionseffekte im Vordergrund. Akteursverhalten ist dort auf Akteursattribute und deren Interaktionseffekte

---

[204] Vgl. Wendt 1987.

[205] Der Begriff Makrostruktur bezieht sich auf das Internationale System und dessen Struktur, und zwar aus der Perspektive des Systems, nicht aus der Perspektive seiner Teilnehmer (vgl. Wendt 1999, S. 150).

[206] Mikrostruktur bezieht sich auf kulturelle und materielle Strukturen aus Sicht der Staaten selbst. Mikrostrukturen bestimmen über die Formulierung staatlicher Außenpolitiken, Makrostrukturen bestimmen über den Ausgang internationaler Interaktion (vgl. Wendt 1999, S. 155).

reduzierbar. Der spieltheoretische Ansatz liefert ein gutes Modell für die "Struktur" von "Kultur" auf der Mikroebene, in dessen Mittelpunkt die Idee des "common knowledge" steht. Für die Entstehung und den Erhalt des "common knowledge" ist es nicht nur notwendig, dass alle Akteure die gleichen Überzeugungen teilen, sondern dass alle Akteure der Meinung anhängen, dass alle Mitakteure ebenfalls die gleichen Überzeugungen vertreten. Erst diese intersubjektive Qualität der geteilten Überzeugungen dient als Grundlage für Normen, Regeln, Institutionen, Konventionen, Ideologien, Bräuche und Gesetze.[208]

Für Wendt sind der spieltheoretische Begriff "common knowledge" und der konstruktivistische Begriff "intersubjective understandings" äquivalent. Die Einen verweisen auf die regulative Wirkung, die Anderen betonen deren konstitutiven Charakter, doch beide verweisen auf geteilte Überzeugungen als Handlungsorientierungen. "Common knowledge" ist die Summe der Überzeugungen der Akteure, "nothing but shared mental models." Ein Wandel der individuellen Überzeugungen verändert die Struktur des Allgemeinwissens, so dass aus mikrostruktureller Sicht "Kanada" als begriffliche Metapher erscheint, deren Bedeutung einem permanentem Wandel aufgrund veränderter Gruppenzusammensetzung und der fortlaufenden Modifikation der Überzeugungen der einzelnen "Kanadier" unterliegt.

Doch Wendt vertritt nicht mehr länger (im Gegensatz zu seinen Arbeiten von 1992 respektive 1995) die Meinung, dass sich die internationalen Beziehungen allein durch jene Zusammenhänge erklären lassen, die auf mikrostruktureller Ebene angesiedelt sind. Er veränderte sein Konzept von 1992/1995, in dessen Mittelpunkt der symbolische Interaktionismus gestanden hat, indem er die Stellung strukturierungstheoretischer Denkfiguren erneut stärkt.[209] Wendt führt in diesem Zusammenhang den stark holistisch anmutenden Begriff der Makrostruktur ein, aus deren Perspektive die Welt vom Standpunkt des Systems aus geschildert werden kann. Makrostrukturelle Theorien wie der Neorealismus versuchen nicht, Akteursverhalten zu erklären, sondern systemische Gesetzmäßigkeiten zu entdecken. Für Waltz ist die Makrostruktur durch Anarchie und deren Folgemechanismen

[207] Vgl. Wendt 1999, S. 158.
[208] Vgl. Wendt 1999, S. 160.
[209] "Erneut" bezieht sich hier auf den Aufsatz "The agent-structure problem in international relations theory" von 1987, in dem Wendt konzeptionell stark auf Giddens und Bhaskar rekurriert (vgl. Wendt 1987).

"Wettbewerb" und "Sozialisation" bestimmt und von der Interaktion der Akteure unabhängig.

Wendts Lesart der Makrostruktur betont die besondere Stellung ideeller Faktoren und deren konstitutive Wirkung auf die Identitäten und Interessen der Akteure. Selbsthilfe ist nur ein Ergebnis von unterschiedlich vielen denkbaren und möglichen kulturellen Produkten zwischenstaatlicher Interaktion und kein essenzieller Bestandteil der anarchischen Makrostruktur, die über eine eigene Logik verfügen würde. Die auf mikrostruktureller Ebene interagierenden Akteure kreieren im Laufe der Zeit kollektive Wissensbestände als Teil der Makrostruktur, die im Gegensatz zu allgemeinen Wissensbeständen keinem permanenten Wandel unterliegen und das Akteursverhalten bestimmen. Diese kollektiven Repräsentationen oder kollektiven Wissensbestände werden definiert als "[…] knowledge structures held by groups which generate macro-level patterns of individual behavior over time."[210]

Die Makrostruktur ist zwar Ergebnis der mikrostrukturellen Interaktion, kann jedoch nicht darauf reduziert werden. Die kollektiven Wissensbestände überlagern die allgemeinen Wissensbestände und weisen eine eigene Realität sui generis auf. Für Wendt ist es denkbar, dass Gruppen ihr Verhalten an makrostrukturellen Gehalten orientieren, auch wenn kein einziges Mitglied der Gruppe diese Überzeugungen in der eigenen Überzeugungsstruktur repräsentiert. Kollektives Wissen und Akteurswissen stehen in einem "Überwölbungsverhälnis", das heißt, das kollektive Wissen und dessen Makrostruktur sind vielfältig realisierbar und insgesamt größer als die Summe ihrer Teile. So würde der Zweite Weltkrieg immer noch der Zweite Weltkrieg bleiben, auch wenn die Deutschen nicht auf Kreta gelandet wären, und Kanada als kollektive Repräsentation bleibt Kanada, auch wenn sich die Gruppenzusammensetzung seit 1867 deutlich verändert hat.[211]

Makrostrukturelle Gruppenüberzeugungen sind in das kollektive Gedächtnis in Form von Mythen, Geschichten und Traditionen eingeschrieben.[212] Das kollektive Gedächtnis bestimmt darüber, wer eine Gruppe ist und wie sie sich gegenüber Anderen verhält. Die aus kollektiven Wissensbeständen geformten Regeln und Normen beeinflussen die Handlungen der Akteure unabhängig davon, ob die

[210] Wendt 1999, S. 161.

[211] Das Kanada-Beispiel erscheint in diesem Zusammenhang wenig glücklich, da es Fehldeutungen provoziert. Wendts Begriffe der Mikro- und Makrostrukturen bezeichnen zwei unterschiedlich Perspektiven der gleichen zwischenstaatlichen, systemischen Ebene. Das Kanada-Beispiel bezieht sich nicht auf die internationale, systemische Ebene, sondern auf die subsystemische, innerstaatliche Analyseebene.

[212] Vgl. Wendt 1999, S. 163.

kollektiven Wissensbestände in das individuelle Wissen übernommen wurden.[213] Für Wendt ist es durchaus denkbar, dass kollektive Wissensbestände von keinem einzigen Mitglied der Gruppe repräsentiert werden und trotzdem das Verhalten der Mitglieder maßgeblich bestimmen. Er trennt das kollektive Gedächtnis vom Alltagswissen der Akteure und räumt diesem eine hartnäckige Eigenständigkeit und Wirkungsmacht zu: "[…] once collective memories have been created it may be hard to shake their long-term effects, even if a majority of individuals have ‚forgotten' them at a given moment."[214] Es handelt sich um ein historisches Phänomen, das durch Sozialisation lebendig gehalten wird. Das kollektive Gedächtnis ist der Quell von Gruppenidentität und Verhaltenskontinuität.[215]

Diese nicht auf individuelle Überzeugungen reduzierbaren, jedoch durch intersubjektive Anstrengung erhaltenen ideellen Gehalte, die auf verschiedene Art und Weise realisierbar sind, bezeichnet Wendt als Kultur. Er führt aus: "In contrast to common knowledge, structures of collective knowledge and the patterns of behavior to which they give rise do not by definition change simply because their elements have changed, even though – by supervenience- a change at the macro-level does imply one at the micro-level."[216] Die Analyse der Mikrostruktur gestattet Aussagen über die Außenpolitiken der Akteure – die Makrostruktur hingegen kann systemische Tendenzen erklären, die nicht auf die Attribute der Akteure oder deren Interaktion reduzierbar sind.

3.4.2.2. Der symbolische Interaktionismus bei Wendt

Wendt zielt scheinbar darauf ab, die übliche unidirektionale Lesart des Verhältnisses von Struktur und Akteur zu modifizieren. Hierfür rekurriert Wendt auch auf das Konzept des symbolischen Interaktionismus von G. H. Mead. Mit dessen Hilfe erklärt er die Identität von Individuen als von zwei unterschiedlichen Quellen gespeist. Das Selbst wird sowohl durch das "Me" wie auch das "I" konstruiert.[217] Das "Me" repräsentiert die durch Sozialisation erworbenen sozialen Gehalte der

[213] Vgl. Wendt 1999, S. 162.
[214] Wendt 1999, S. 163.
[215] Vgl. Wendt 1999, S. 163.
[216] Wendt 1999, S. 164.

Identität, das “I” umfasst die selbst-organisierenden Gehalte des Menschen, also dessen Kreativität, Reflexivität und Handlungsfreiheit.[218] Das “Me” bestimmt über die Interpretation einer Situation, indem es sich in die Rollen aller beteiligten Akteure hineinversetzt und die Situation aus deren Blickwinkel analysiert. Das “Me” ist die ordnende und Erfahrung deutende Phase der menschlichen Identität. Das “I” hingegen ist der je gegenwärtig handelnde Anteil der Identität. Die Grundlage der Handlungen des “I” sind die erfahrungsgesättigten Bedeutungen des “Me”. Doch die konkreten Handlungen des “I” lassen sich nicht deterministisch aus dem “Me” ableiten und prognostizieren – das “I” ist der Ort des kreativen Potenzials und der Handlungsfreiheit des Menschen.[219] Das “I” produziert stets neue Erfahrungen und Bedeutungen, die das “Me” in die Identitätsstruktur der Person integriert. Das “I” lebt in der Gegenwart, das “Me” geht dieser Phase voraus und folgt ihr nach, hat also seinen Sitz in Vergangenheit und Zukunft.[220] Es lohnt sich, die Ausführungen von Mead zu diesem Konzept ausführlich zu zitieren:

> “Beide sind im Prozess getrennt, gehören aber so wie Teile eines Ganzen zusammen. Sie sind getrennt und gehören doch zusammen. Die Trennung von ‚Ich‘ und ‚ICH‘ ist keine Fiktion. Sie sind nicht identisch, da das ‚Ich‘ niemals ganz berechenbar ist. Das ‚ICH‘ verlangt nach einem bestimmten ‚Ich‘, insoweit wir die Verpflichtung erfüllen, die im Verhalten selbst auftreten, doch ist das ‚Ich‘ immer ein wenig verschieden von dem, was die Situation selbst verlangt. So gibt es also immer den Unterschied zwischen ‚Ich‘ und ‚ICH‘. Das ‚Ich‘ ruft das ‚ICH‘ nicht nur hervor, es reagiert auch darauf. Zusammen bilden sie eine Persönlichkeit, wie sie in der gesellschaftlichen Erfahrung erscheint. Die Identität ist im wesentlichen ein gesellschaftlicher Prozess, der aus diesen beiden unterschiedlichen Phasen besteht. Gäbe es diese beiden Phasen nicht, so gäbe es keine bewusste Verantwortung und auch keine neuen Erfahrungen.”[221]

Wendt versucht mithilfe dieses Konzeptes die holistischen und individualistischen Standpunkte in der Agent-Structure-Debatte zu synthetisieren, was an den Versuch von Anthony Giddens erinnert, unnötigen Streit zwischen strukturalistisch-funktionalistischen Ansätzen sowie der interpretativen Sozialtheorie und der Hermeneutik zu überbrücken.[222] Wendt behauptet, Akteure und Struktur konstituieren sich wechselseitig und stehen trotzdem auch in einem kausalen Verhältnis zueinander. Zwar konstituiere Kultur die Akteure durch den reflexiven Vorgang der Objektwerdung des Selbst in der Interaktion mit signifikanten Anderen, doch die Identität von Akteuren verfügt über eine auto-genetische Qualität, deren

---

[217] In der deutschsprachigen Literatur wird “Me” mit “ICH” und “I” mit “Ich” übersetzt. Die unterschiedliche Bedeutung der beiden Begriffe erscheint in der englischen Sprache deutlicher, weshalb sie hier übernommen werden.
[218] Vgl. Wendt 1999, S. 182ff; Mead 1973, S. 216-222.
[219] Vgl. Kapitel 3.1.5.
[220] Vgl. Kapitel 3.1.5
[221] Mead 1973, S. 221.

Sitz das “I” ist, also der Sinn eines Akteurs für die eigene Kreativität und Handlungsfreiheit.

Wendt erklärt, dass die staatlichen Akteure auf der Ebene der Mikrostruktur miteinander interagieren und dabei sowohl ihre eigene Identität konstruieren und rekonstruieren, als auch die gemeinsam geteilten Wissensbestände konstituieren. Durch den sozialen Interaktionsprozess der Staaten verändern sich permanent deren Identitäten und auch die kulturellen Bedeutungen der gemeinsamen mikrostrukturellen Wissensbestände. Dieser Prozess findet auf einer mikrostrukturellen Ebene statt, und die Akteure greifen dabei auf gemeinsame Wissensbestände (“common knowledge”) zurück, durch deren Hilfe sie kommunizieren und ihrem Verhalten wechselseitig Bedeutung zuschreiben können.[223]

Jeder der beteiligten Staaten verfügt außerdem über eigene kreative Möglichkeiten und Handlungsfreiheit, so dass ihr Verhalten nicht streng vorhersagbar ist und Raum für Neubeschreibungen des Selbst und der Situationen lässt. Der symbolische Interaktionismus diente Wendt sowohl 1992 als auch 1999 zur Erklärung von Wandel auf mikrostruktureller Ebene (auch wenn er 1992 noch nicht in Mikro- und Makrostruktur unterschieden hat) sowie für den Entwurf eines dialektischen Verhältnisses von Akteur und Struktur.

So weit lässt sich die Integration des Symbolischen Interaktionismus bei Wendt nachvollziehen. Doch Wendt bleibt nicht bei diesem Konzept stehen, sondern ergänzt es durch den bereits vorgestellten Gedanken der Makrostruktur und damit einhergehend der Figur der “kollektiven Wissensbestände” und des “sozialen Gedächtnisses”. Indem Wendt ab 1999 Mikro- und Makrostruktur voneinander trennt, reduziert er die Wirkung zwischenstaatlicher Interaktion und der innerstaatlichen Identitätsbildungsprozesse auf die Konstruktion mikrostruktureller Gehalte, die zwar für die Formulierung staatlicher Außenpolitiken eine zentrale Rolle übernehmen, aber nicht über die Ergebnisse staatlichen Handelns bestimmen.

---

[222] Vgl. Giddens 1988.

[223] Wendt rekurriert hier auf Giddens und Schütz (vgl. Schütz 1971, S.102ff und Giddens 1988). Alfred Schütz hat den Begriff “soziale Wissensvorräte” geprägt und damit Giddens Arbeiten stark beeinflusst. Giddens schreibt: “Die große Masse des ‚Wissensvorrates‘ (Schütz) bzw. dessen, was ich lieber das in Begegnungen inkorporierte gemeinsame Wissen nenne, ist dem Bewusstsein der Akteure nicht direkt zugänglich” (Giddens 1988, S. 54f). Es ist interessant, dass Wendt auf Giddens und Schütz rekurriert, Giddens seinerseits unter anderem von Schütz inspiriert wurde, der selbst stark von Mead, Dewey, Peirce und James beeinflusst worden ist. Aufgrund solcher vielfältigen Verflechtungen ist es eigentlich unmöglich *den* Pragmatismus von *der* Strukturierungstheorie zu trennen. Dennoch spitzen die unterschiedlichen Arbeiten die zentralen Fragestellungen unterschiedlich zu, was sie trotz vieler Gemeinsamkeiten doch unterscheidbar macht.

Staatliches Handeln wird makrostrukturell bestimmt und ist vom mikrostrukturellem Wandel unabhängig. Damit nimmt Wendt sowohl den staats-spezifischen innergesellschaftlichen Kulturen ihre Bedeutung[224] als auch der mikrostrukturellen Interaktion der Staaten. Da Wendt keine neuen Mechanismen für makrostrukturellen Wandel einführt, gleichzeitig jedoch auf die Möglichkeit des Wandels der makrostrukturellen Gehalte auf "lange Sicht" nicht verzichtet, erscheint seine Theorie an dieser Stelle theoretisch unterspezifiziert zu sein.

Noch im Aufsatz von 1996 konstituieren die internationale Kultur und deren Normen gemeinsam mit innergesellschaftlichen kulturellen Gehalten die Identität staatlicher Akteure, die deren Verhalten maßgeblich beeinflusst.[225] Veränderte staatliche Identitäten führen dort dazu, dass sich auch die internationale Kultur verändert, was zu Veränderungen der staatlichen Identitäten anderer signifikanter Akteure führt. In "Social Theory" verliert die staatliche Identität ihren direkten Einfluss auf den makrostrukturellen Teil der internationalen Kultur: Staaten und deren Identitäten und Interaktionen behalten ihren Einfluss auf der mikrostrukturellen Ebene, werden ansonsten jedoch auf eine "Trägerfunktion" qua Sozialisation reduziert.

Diese makrostrukturellen kollektiven Wissensbestände bestimmen die Identitäten der Akteure und deren Handlungen und bilden eine Realität sui generis, werden jedoch von mikrostrukturellen Veränderungen nicht tangiert. Und auch bei dieser Idee standen wahrscheinlich strukturtheoretische Ansätze von Giddens und Bhaskar Pate. Giddens definiert Struktur als Momente sozialer Systeme in Form von Regeln und Ressourcen.[226] Diese Regeln konstituieren Sinn und sanktionieren soziales Verhalten. Regeln weisen oftmals sowohl regulativen wie auch konstitutiven Charakter auf; es ist nicht notwendig, in "regulative" und "konstitutive" Regeltypen zu unterscheiden.[227] Strukturmomente verfügen über eine unterschiedlich große raumzeitliche Ausdehnung. Das sinnvolle Handeln der einzelnen Individuen wird durch Strukturmomente geregelt. Darüber hinaus existieren umfassende Strukturprinzipien, die nicht im menschlichen Bewusstsein repräsentiert sind, aber über die Ergebnisse von Handlungen und die Reproduktion von Struktur und

[224] In seinen frühen Arbeiten, unterscheidet Wendt noch in drei verschiedene Strukturen. Die (1) "internal structure" umfasst die intrinsischen Fähigkeiten der staatlichen Akteure: Dies sind theoretisches Verständnis des eigenen Verhaltens, Reflektionsfähigkeit, Wahlfreiheit und Entscheidungsmöglichkeit. Darüber hinaus sind Staaten noch in (2) internationale und (3) innergesellschaftliche Strukturen eingebunden (vgl. Wendt 1987, S. 359ff).
[225] Vgl. Wendt et al. 1996.
[226] Vgl. Giddens 1988, S. 68f und 77ff.
[227] Vgl. Giddens 1988, S. 71f.

Identität bestimmen. Diese "Strukturprinzipien" standen wahrscheinlich gemeinsam mit der Idee der "vielfältigen Realisierbarkeit"[228] für Wendts "Makrostrukturen" Modell. Er fügt den Giddenschen "Strukturprinzipien" noch das Konzept der vielfältigen Realisierbarkeit hinzu, das er leicht durch den mikrostrukturellen Bedeutungswandel erklären kann.

Struktur wird gemäß Giddens durch menschliches Handeln produziert und reproduziert. Jene menschlichen Praktiken, in denen Strukturprinzipien reproduziert werden, sind Institutionen, die sich von allen menschlichen Praktiken am weitesten zeiträumlich ausdehnen. Es ist nicht einfach, den Unterschied zu verstehen, den Wendt zwischen Mikro- und Makrostruktur ins Feld führt. Die beiden Strukturen stehen in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis, die gemeinsamen Bedeutungen und die soziale Interaktion der Akteure auf der mikrostrukturellen Ebene sind die Träger der Makrostruktur und sorgen für deren permanente Rekonstruktion. Ebenso gilt jedoch, dass die Makrostruktur die Mikrostruktur überlagert, größer ist als die Summe ihrer Teile und sich nicht verändert, wenn sich mikrostrukturelle Elemente wandeln. Ihre Wirkung und Realität ist vielfältig realisierbar und verändert sich nur sehr langsam innerhalb ausgedehnter Zeiträume.[229] Eine Veränderung der Makrostruktur führt zu einem sofortigen Wandel der Mikrostrukturen.

Die wichtigsten Konzepte der Makrostruktur sind kollektive Repräsentationen und das kollektive Gedächtnis in Form von Mythen, Geschichten und Traditionen, die maßgeblich die Identitätsbildung der Akteure durch Sozialisation bestimmen. Der ideelle Gehalt der Mikrostrukturen wird durch gemeinsame Bedeutungen bestimmt, deren praktischer Gebrauch auf Akteursebene die Phänomene Normen, Regeln, Institutionen, Konventionen, Ideologien, Bräuche und Gesetze konstituiert. Obwohl diese Phänomene und die damit verbundenen Praktiken kontingent sind, realisieren sie auf unterschiedliche Art und Weise die makrostrukturellen Zwänge. Die mikrostrukturellen Phänomene erklären die Motive und Strategien der Akteure, die makrostrukturellen Gesetzmäßigkeiten erklären die Ergebnisse des interaktiven Handelns. Durch die Trennung der Mikro- und Makrostruktur erhebt Wendt makrostrukturelle Kontinuität zur Regel und reduziert Wandel als ein Phänomen der vielfältigen Realisierbarkeit auf die Transformation mikrostruktureller Bedeutungen. Es verändern sich nicht die makrostrukturell erzwungenen Ergebnisse der

[228] Vgl. Wendt 1999.

Handlungen, sondern die dorthin führenden Wege. “Echter Wandel”, so scheint Wendt zu suggerieren, findet langsam schleichend auf makrostruktureller Ebene statt, unabhängig von der reflexiven Interaktion der Akteure und als unbewusster historischer Prozess.

3.4.3. Denkbare pragmatistische Reaktionen auf “Wendts Wende”

Es lässt sich zusammenfassend sagen, dass Wendt sein Agent-Structure-Modell zwischen 1987 und 1999 zweimal verändert hat und zuletzt zu einem eher holistisch-deterministischen Konzept neigt als noch zwischen 1992 und 1996. Außerdem trennt Wendt “Struktur” in zwei unterschiedliche Ebenen mit unterschiedlichen Wirkungen und Prozessen auf, die zwar miteinander verbunden bleiben, aber nicht gleichrangig sind. Vielmehr wird die Makrostruktur zur bestimmenden und “überwölbenden” Größe für die Mikrostruktur, was erhebliche Konsequenzen für die ontologische Konzeption des Akteurs und die theoretische Konzeption des Phänomens “Wandel” hat. Generell überträgt Wendt Thesen und Wirkungszusammenhänge aus verschiedenen Disziplinen in die Internationalen Beziehungen, die sich zum Teil erheblich voneinander unterscheiden. Doch bei allen Ansätzen steht stets der einzelne Mensch, eingebettet in soziale Strukturen, im Mittelpunkt der Konzeptionen. Wendt überträgt diese Thesen und Mechanismen vom Mensch und seiner sozialen Umwelt analog auf den Staat und dessen internationales Umfeld. Welche Reaktionen wird dieses Modell aus pragmatistischer Sicht hervorrufen? Was lässt sich aus pragmatistischer Sicht dazu sagen?

3.4.3.1. Der Akteur bei Wendt

In Wendts Arbeiten gilt der Staat als Akteur in den internationalen Beziehungen. Wendt rekurriert auf mikrostruktureller Ebene auf die Interaktion zwischen Staaten, und die makrostrukturellen Gesetzmäßigkeiten üben ihren regulativen und konstitutiven Zwang ebenfalls auf Staaten aus. Wenn Wendt von Kultur und Struktur spricht, bezieht er sich nicht auf innergesellschaftliche Phänomene, sondern auf die

[229] Wendt versäumt leider, die Bedingungen für makrostrukturellen Wandel genauer zu spezifizieren.

Produkte zwischenstaatlicher Praktiken: Es handelt sich um internationale Strukturen und eine internationale Kultur. Die theoretische Konzeption von Wendt wird einerseits von strukturisierungsheoretischen Ideen getragen, wie Giddens und Bhaskar sie vertreten, und andererseits von sozialpychologischen Denkfiguren, wie sie G. H. Mead erarbeitet hat. Es klingt vielleicht lapidar, doch weder Giddens noch Mead haben in ihren Arbeiten über die internationale Staatengesellschaft gesprochen,[230]sondern sich immer auf nationalstaatliche Gesellschaften oder Gruppen von Individuen bezogen. In beiden Konzepten ruht der Fokus der Analyse auf dem sozialen Handeln einzelner Individuen, also einzelner Menschen, eingebettet in ihre soziale Umwelt.

Insofern verwundert es nicht, dass Wendt in fast allen Beispielen über einzelne Menschen (Alter und Ego) oder Gruppen (Parteien und Verbände) redet, und selbst wenn er von Staaten spricht, er dies in Analogie zu den handlungstheoretischen Thesen seiner Vorreiter macht. Wendt erklärt in einer in diesem Zusammenhang erhellenden Fußnote aus dem Jahr 1992 (1995): “Throughout this article, I assume that a theoretically productive analogy can be made between individuals and states.”[231] Eine befriedigende Erklärung für diesen Anthropomorphismus gibt er nicht ab, wenn man von einem Verweis absieht, der diese Art der Mensch-Staat-Analogien als gang und gäbe in den IB bezeichnet.

Zwar sind diese Analogien, vor dem Hintergrund des großen Einflusses des symbolischen Interaktionismus und der Strukturierungstheorie verständlich, doch wirkt die fortgesetzte Verwendung des soziologischen Vokabulars einigermaßen unlogisch, besonders wenn man sich Wendts Ziele vor Augen führt, nämlich (a) jene Konzeption zu unterstützen, die den Staat als unangefochtenen Akteur der Internationalen Beziehungen konzipiert, und (b) das Hauptaugenmerk auf makrostrukturelle Zwänge zu legen. So entsteht bei manchen Bemerkungen Wendts ein seltsames Spannungsverhältnis zwischen seiner Annahme der unbedenklichen Übertragbarkeit der Wirkungszusammenhänge der menschlichen sozialen Welt auf den Staat und dessen Umfeld. Die vermisste Begründung für seinen fortgesetzten

[230] Obwohl Mead gelegentlich kursorische Bemerkungen aussprach, die sich mit der Zukunft der internationalen Staatenwelt beschäftigten, so waren zu keinem Zeitpunkt “Staaten” Gegenstand seiner Untersuchungen (vgl. Mead 1973, S. 318). “Das von uns untersuchte Verhalten ist immer die Handlung eines Einzelwesens in seinem Kontakt zur Umwelt” (Mead 1973, S. 378).
[231] Wendt 1995, S. 167.

Antropomorphismus holt Wendt schließlich 1999 im fünften Kapitel seiner "Social Theory" nach.[232]

Für seine Definition des Akteurs "Staat" spielen dessen Souveränität, Territorialität und politische Autorität eine zentrale Rolle. Politische Autorität entsteht durch die gesellschaftliche Anerkennung der juristischen Institutionen (Verfassung) und deren Gesetzesordnung. Die Anerkennung dieser Institutionen fußt auf der Annahme der Existenz eines gesellschaftlichen "Wir-Gefühls", das als Teil des kollektiven Gedächtnisses den Staat legitimiert, ordnet und zusammenhält. Für das hier diskutierte Problem des Zusammenhangs von Mensch, menschlicher Gesellschaft, Staat und staatlicher Umwelt sowie der spannungsreichen vereinfachenden Analogie "Mensch – Staat" führt Wendt aus:

> "There are important dangers, both theoretical and political, to leaving the internal constitution of states unexamined, and some of the most interesting work in IR today, both postmodern and Liberal, takes up that challenge. My claim is that systemic theorists cannot do so because systems of states presuppose states, and so if we want to analyse the structure of those systems we cannot de-center their elements all the way down."[233]

Damit positioniert sich Wendt, dankenswerter Weise, eindeutig als "System-Theoretiker", der die internationalen Beziehungen auf systemischer Ebene erklären möchte, und für diesen Zweck einen unabhängigen Akteur "Staat" benötigt. Doch damit ist keineswegs geklärt, ob die Verwendung pragmatistischer Denkfiguren, und Komponenten anderer soziologischer und philosophischer Handlungstheorien innerhalb der Wendtschen "systemischen", staatszentrierten Konzeption unproblematisch ist. Wendt bezieht seine Einsichten über "den Staat" als handlungstheoretischer Akteur von der Soziologie, der Strukturierungstheorie und Sozialpsychologie und wendet deren Konzepte auf das internationale Staatensystem an. Dabei rekurriert er auch auf den symbolischen Interaktionismus von G. H. Mead, der mit seinem "Me" und "I" auf die sozialen und individualen Anteile des menschlichen Selbst hingewiesen hat. In diesem Zusammenhang ist es interessant, dass Meads Konzept "Me" und "I" als zwei unterschiedliche zeitliche Phasen oder Dimensionen des menschlichen Selbst definiert hat. Beide sind untrennbare Elemente desselben Individuums, die miteinander permanent interagieren. Der Grundbaustein der theoretischen Konzeption ist bei Mead stets der Mensch.

[232] Er erklärt: "In this chapter I argue that states are real actors to which we can legitimately attribute anthropomorphic qualities like desires, beliefs, and intentionality" (vgl.Wendt 1999, S. 197).
[233] Wendt 1999, S. 244.

Obwohl das “Me” von den gesellschaftlichen und sozialen Bedeutungskontexten, Rollenzuweisungen und wechselseitigen Identitätsinterpretationen abhängig ist, sind diese wechselseitigen Rollenzuweisungen und Identitätskonzeptionen dem reflexiven Bewusstsein der Akteure zugänglich und können vom “I” modifiziert und reinterpretiert werden.[234] Im Gegensatz zu Mead rückt Wendt den Staat an die Stelle des Menschen und macht diesen zum Träger staatlicher Identität. Er behauptet, der Staat verfüge über ein Selbst so wie der Mensch. Er wendet Meads Konzept daher analog auf Staaten und deren zwischenstaatliche Gesellschaft an. Die Identitätsbildungsprozesse und die Institutionalisierung von Bedeutungen, Interessen und Normen finden laut Wendt in einem internationalen Kontext statt. Es ist die wechselseitige Wahrnehmung, Rollenzuschreibung und Interaktion von Staaten, aus denen die intersubjektiv geteilten Bedeutungen und die daraus gewonnene Erfahrung resultiert.

Für Wendt sind staatliche Identitäten weniger durch innergesellschaftliche Prozesse konstruiert, als vielmehr durch internationale Interaktion.[235] Seine “soziale Konstruktion” von Identitäten bezieht sich auf eine Staatengesellschaft, und mit “Intersubjektivität” meint Wendt eigentlich “Internationalität”. Hier lassen sich leicht Parallelen zwischen Wendts Ansatz sowie der englischen Schule und Hedley Bull erkennen.[236] Doch im Gegensatz zu Meads Definition des menschlichen “Me” wurzeln die Anteile des staatlichen “Me” bei Wendt nicht allein in der staatlichen Interaktion, den gegenseitigen Rollenzuschreibungen, Identitätswahrnehmungen, Institutionen und den geteilten kulturellen Bedeutungen, also dem “common knowledge”, sondern sie werden größtenteils durch kollektive Wissensbestände der Makrostruktur bestimmt. Wendt unterscheidet im Gegensatz zu Mead zwei unterschiedliche “Me-Dimensionen”, die mikrostrukturelle und makrostrukturelle, und blendet die “I”-Dimension durch die Weglassung der innerstaatlichen Faktoren völlig aus. Durch die Hinzunahme der Idee der Makrostruktur wird der bisherige (1992-1996) theoretisch konzipierte Träger der “Me”-Funktion, nämlich die Mikrostruktur, von dieser Stellung verdrängt und auf ein Ersatz-“I” reduziert, ohne die zentralen Kriterien der Meadschen Konzeption (Kreativität und Individualität) erfüllen zu können. So enthält Meads neue Konzeption zwei “Me”s, die sich

[234] Vgl. Kapitel 3.1.5.
[235] Er blendet die innergesellschaftlichen Diskurse aus allen seinen Aufsätzen absichtlich aus (vgl. Wendt 1995 und 1999).
[236] Vgl. Bull 1977.

miteinander in einem theoretischen Spannungsverhältnis befinden, und kein "I", obwohl Wendt dies suggerieren will. Die Makrostruktur bestimmt letztlich nicht nur qua Sozialisation und Strukturzwang über die Ergebnisse von zwischenstaatlicher Interaktion, sondern auch über die Selbstwahrnehmung und Identität der Akteure. Damit nimmt Wendt der Meadschen Konzeption die eigentliche Pointe, die in der Reflexivität, Intensionalität und Kreativität des "I" begründet liegt. Wenn die von den Akteuren und deren Interaktion unabhängige Makrostruktur über den Ausgang zwischenstaatlichen Handelns entscheidet, dann nimmt das "I" nur noch eine untergeordnete Rolle ein. Bei Wendt ist das "I" (als Mikrostruktur) darauf beschränkt zu erklären, weshalb Akteure in ähnlichen Situationen und mit ähnlichen Attributen unterschiedliche Wege und Strategien wählen. Die Ergebnisse dieser Handlung sind jedoch davon abgelöst und nicht durch Akteursattribute oder Interaktion erklärt, sondern durch die internationale Makrostruktur. Das "I" der Staaten erklärt bei Wendt nur noch, weshalb die makrostrukturellen Gesetzmäßigkeiten vielfältig realisiert werden.

Da Wendt der makrostrukturellen Dimension die dominante Stellung in seiner theoretischen Konzeption einräumt, unterläuft er damit einen Kerngedanken der pragmatistischen Philosophie, nämlich die Überwindung der Dichotomie von Struktur und Akteur. Damit verdinglicht Wendt die sozialen Produkte "staatlichen" Handelns (menschlichen Handelns) und entscheidet sich dafür, der Idee des Strukturzwangs zuzustimmen. Da Wendt auch in seinen jüngeren Aufsätzen pragmatistisches und sozialpsychologische Vokabular nutzt, gelingt es ihm, den Eindruck zu vermitteln, seine Theorie nehme eine dritte Position in der Akteurs-Struktur-Debatte ein.[237] Doch durch die Trennung des Bedeutungsraumes in eine mikro- und eine makrostrukturelle Dimension gibt er diese Position auf und nimmt eine holistische, strukturalistische und letztlich deterministische Perspektive ein.

Während bei Mead "Me" und "I" unterschiedliche Bestandteile des Individuums (Des-in-sich-Ungeteilten) bleiben, trennt Wendt das "Me" in zwei Dimensionen, deren makrostruktureller Anteil alle Handlungen bestimmt, und reduziert das Quasi-"I" auf eine Träger- und Reproduktionsfunktion. Mit dieser starken Betonung der Makrostruktur erreicht Wendt zwar, dass sich seine Thesen leichter mit den

[237] Inwiefern der Aufsatz von Fearon und Wendt in Adler 2002 eine erneute Wende, diesmal zurück zu pragmatistischen Positionen, und eine Abkehr von der "makrostrukturellen" Dominanz bedeutet, ist nicht Gegenstand dieser Arbeit. Eine Analyse dieses Zusammenhanges wäre sicherlich interessant (vgl. Fearon/Wendt 2002).

dominanten rationalistischen und systemischen Paradigmen in den Internationalen Beziehungen vergleichen lassen, was ihn, verbunden mit der Auswahl von "hard cases" wie sicherheitspolitischen Problemen, auf eine größere Akzeptanz hoffen lässt. Doch gleichzeitig "ver-konstruiert" er damit die Gelegenheit, eine konsistente, eigenständige, in sich wirklich kohärente Konzeption zu entwickeln, die den von ihm integrierten interdisziplinären Konzepten gerechter werden würde.

Es könnte ein denkbarer pragmatistischer Beitrag für die Theorien der Internationalen Beziehungen sein, die Stellung des Menschen zu stärken und seine "verbindende" Wirkung zwischen innergesellschaftlicher, internationaler und "internal structure" theoretisch zu konzeptualisieren. Dieser Gedanke mag sich nicht aufdrängen, da auch die von Individuen oder Kollektiven bestimmten staatlichen Außenpolitiken eben staatliche Außenpolitiken bleiben, also der Staat, verstanden als Aggregat aller für ihn tätigen Individuen und der diesen zur Verfügung stehenden materiellen Ressourcen, als Akteur auftritt.[238] Und doch birgt diese Sichtweise mehrere Vorteile: Erstens würde nicht allein das dialektische, dynamische Verhältnis von staatlichen Interessen und Identitäten sowie internationaler Interaktion betont werden, sondern auch die Bedeutung der permanent stattfindenden innergesellschaftlichen Veränderungen der Bedeutungsstrukturen und -zusammenhänge integriert werden. Zweitens würde der Blick für die Bedeutung des Begriffes "Intersubjektivität" geschärft werden, der nur allzu leicht mit "Internationalität" verwechselt werden kann. Denn der Träger gemeinsam geteilter Bedeutungen ist kein Akteur namens "Staat", sondern die an einem solchen Kollektiv teilhabenden Individuen. Drittens könnte die Debatte, ob Identitäten und Interessen endogen oder exogen gegeben sind, beendet werden. Denn Interessen und Identitäten sind sowohl in innergesellschaftliche Diskurse eingebettet wie auch in internationale und transnationale Diskurse. Das heißt, staatliche Interessen und Identitäten sind stets exogen in dem Sinne, dass sie durch innergesellschaftliche Bedeutungen bestimmt sind, und zwar bereits vor der ersten Interaktion im internationalen System, als auch endogen, da sie auch (neben innerstaatlichen Prozessen) durch die zwischenstaatliche Interaktion und die dort formulierte Sprache, die dort entstehenden Institutionen und die dort gemachten Erfahrungen verändert werden. Es existieren keine genuin staatlichen Identitäten und Interessen, die staatliche Handlungen bestimmen. Statt dessen existieren die Überzeugungen und

Identitäten staatlicher Handlungsbeauftragter, die durch kollektive Bedeutungen und Institutionen bestimmt sind. Und viertens würde der "Staat" nicht allein als Aggregat von Machtressourcen und Möglichkeiten betrachtet, als eine Art unabhängig funktionierende Maschine, sondern auch als ein durch Individuen gelenktes und kontrolliertes Instrument. Diese Sichtweise integriert die besondere Bedeutung von Sprache und Diskurs in das theoretische Konzept, das ohne menschliche Beteiligung am Abstraktum Staat nicht denkbar wäre. Ohne Menschen blieben Staaten stumm.[239]
Durch den pragmatistischen Beitrag könnte der stets drohenden Gefahr der "Verdinglichung" ein wirksamer Schutzmechanismus entgegengesetzt werden.[240] Ohne die Berücksichtigung des "Faktors Mensch" würde die fortgesetzte Verwendung soziologischer Metaphern, Bilder und Bedeutungen für die Konstruktion einer Theorie internationaler Beziehungen wohl jenen Geruch annehmen, den Alfred Schütz so hervorragend beschrieben hat: "Aber dieses Operieren mit Generalisierungen und Idealisierungen auf einem höheren Abstraktionsniveau ist jedenfalls nichts anderes als eine Art intellektueller Kurzschrift."[241]
Doch auch das entstehende pragmatistische Konzept in den Internationalen Beziehungen kann aus der Analyse des sozialen Konstruktivismus von Alexander Wendt einiges über "sich selbst" lernen. Zwar kann der Pragmatismus als Theorie des Denkens und Handelns des Menschen einen wertvollen Beitrag bei der Analyse staatlicher Außenpolitiken sowie bei der Prognose der Ergebnisse staatlicher Interaktionen leisten, indem er die Handlungen der Akteure durch deren Überzeugungen erklärt. Doch gleichzeitig muss der Pragmatismus anerkennen, dass er keine "systemische-Theorie" bereithält, im Sinne einer die Handlungsergebnisse bestimmenden Makrostruktur, sondern die Ergebnisse internationaler Interaktion auf mikrostruktureller Ebene erklärt. Die für die internationalen Beziehungen relevanten Akteure auf dieser Ebene sind staatliche Repräsentanten, die nicht voluntaristisch Entscheidungen fällen, sondern stets eingebettet sind in ein komplex strukturiertes soziales Umfeld. Dieses Umfeld setzt sich aus innergesellschaftlichen und internationalen Institutionen und Bedeutungen zusammen, die miteinander

[238] Es ist unstrittig, dass Staaten existieren. Sie existieren jedenfalls territorial und als juristische Entitäten. Die hier angestellten Gedanken beziehen sich auf die Art und Weise, wie und durch wen "Staaten" handeln.
[239] Zur Bedeutung von Sprache für die ontologische Konzeption des Akteurs "Staat" und die Konstruktion staatlicher Handlungstheorien vergleiche unter anderem Müller 1994, 1995 und Zehfuß 1998.
[240] Vgl. Kapitel 3.2.2.
[241] Schütz 1972, S. 46.

interagieren und sich fortlaufend wechselseitig konstituieren und durch Erfahrungen modifizieren. Aufgrund der starken Betonung des Wandels menschlicher Bedeutungsräume, der Abhängigkeit des menschlichen Handelns vom jeweiligen Kontext, den jeweils handlungsleitenden Überzeugungen, Motiven und der individuellen Perspektive, bietet es sich an, von "Situationspolitikforschung", statt von Außenpolitikforschung zu sprechen.

3.4.3.2. Unterschiede zwischen Wendt und einer pragmatistischen Konzeption von Wandel und Routinen

Für Wendt ist die Routine und die institutionalisierte stabile staatliche Identität die Regel, und der Wandel und die Krise gelten als Ausnahmefall:

> "Sometimes situations are unprecedented in our experience, and in these cases we have to construct their meaning, and thus our interests, by analogy or invent them de novo. More often they have routine qualities in which we assign meaning on the basis of institutionally defined roles. […] An institution is a relative stable set or ‚structure' of identities and interests."[242]

Für Wendt sind Institutionen als übergeordnete Strukturen relativ stabil und zwingen die Akteure dazu, die ihnen zugrunde liegenden Bedeutungen und Wissensvorräte zu erlernen. Dies geschieht durch Sozialisation sowie die Wirkungskraft der Regeln und Normen der Institiutionen.

> "Such structures are often codified in formal rules and norms, but these have motivational force only in virtue of actors' socialisation to and participation in collective knowledge. […] As collective knowledge, they are experienced as having an existence over and above the individuals who happen to embody them at the moment. In this way, institutions come to confront individuals as more or less coercive social facts, but they are still a function of what actors collectively know."[243]

Für Wendt existiert ein kollektiver Wissensvorrat, der sich durch Sozialisation vererbt und der durch sozialen Zwang, Regeln und Normen relativ stabil bleibt. Zwar betont Wendt ebenso wie Giddens, dass sowohl Mikro- als auch Makrostrukturen einem ständigen Transformations- und Reproduktionsprozess unterworfen sind, doch wie der Wandel vonstatten geht, erklärt Giddens an keiner Stelle näher. Giddens erklärt zwar ausführlich, dass dieser Prozess nicht unilinear-evolutionär erfolgt, also nicht als fortschreitende, progressive Entwicklung hin zu größerer Vielfalt,

[242] Wendt 1995, S. 136.
[243] Wendt 1995, S. 137.

komplexerer Organisation oder höheren Bewusstseinsstufen.[244] Doch es drängt sich der Eindruck auf, dass Giddens sehr genau weiß, wie die Dinge nicht liegen, jedoch keine befriedigende eigene Erklärung für sozialen Wandel anzubieten bereit ist. Die Strukturisierungstheorie stellt sich als eine Theorie der relativen strukturellen Kontinuität dar, und nicht als Theorie des sozialen Wandels.

Insofern verwundert es nicht, dass Wendt auf G. H. Meads symbolischen Interaktionismus zurückgreift, um Wandel zumindest auf mikrostruktureller Ebene erklären zu können, und gleichzeitig keine zufrieden stellende Erklärung makrostrukturellen Wandels anbieten kann – ein Problem, das er der theoretischen Konzeption der Strukturierungstheorie zu verdanken hat und das dem symbolischen Interaktionismus fremd ist. Würde Wendt auf die Trennung von Mikro- und Makrostruktur verzichten (wie zwischen 1992 und 1996) und Kultur nicht mehr als "self-fulfilling prophecy"[245] ansehen, die dazu tendiert, sich stets zu reproduzieren, könnte er sich dieses Spannungsverhältnisses entledigen. Indem Wendt an der systemischen Perspektive und der makrostrukturellen Bestimmtheit der internationalen Beziehungen festhält, deren Stabilität betont und für sozialen Wandel keine Mechanismen ins Feld führen kann, bestätigt sein sozialer Konstruktivismus in letzter Konsequenz sogar die Grundannahmen des neorealistischen Paradigmas. Zwar erscheint das Sicherheitsdilemma dann nicht als logisches Ergebnis der systemischen Anarchie, sondern als sozial konstruierte und in der Folge weitervererbte, verdinglichte Institution. Doch aufgrund der relativen Stabilität der ideellen und institutionellen Struktur werden beide Ansätze gleiche Wirkungen prognostizieren.[246] Auch wenn seine Arbeiten durch die augenfällige Betonung des Wandels einen anderen Eindruck erwecken, bietet Wendt nur eine alternative Erklärung für die historische Entstehung des Sicherheitsdilemmas an, jedoch keine Erklärung für makrostrukturellen Wandel. Alle Prozesshaftigkeit bezieht sich entweder auf den Sozialisationsprozess, und damit auf einen Mechanismus, der Wandel verhindert und Kontinuität gewährleistet, oder aber auf mikrostrukturellen Wandel. Mikrostrukturen nehmen jedoch nur Einfluss auf die Formulierung von Außenpolitiken, und nicht auf die Ergebnisse internationaler Interaktion, denn veränderte Mikrostrukturen führen nicht zu Veränderungen in der Makrostruktur.

[244] Vgl. Giddens 1988, S. 295.
[245] Wendt 1999, S. 186ff.
[246] Vgl. Wendt 1995, S. 148.

Bereits 1992 (1995) erklärte Wendt, dass einmal konstruierte Identitäten und damit verbundene Handlungsformen relativ stabil und widerstandsfähig bleiben. Er stützt diese Annahme durch psychologische Thesen. Ein einmal etabliertes soziales System erscheint seinen Mitgliedern als ein objektiver Fakt, der konformes Verhalten fördert und abweichendes Verhalten unterdrückt. So tendieren Selbsthilfesysteme dazu, Wettbewerb zu belohnen und Altruismus zu bestrafen. Wandel ist nur möglich, wenn das System dafür Raum lässt. Ein stabiles soziales Identitätsgefüge wird von den beteiligten Akteuren auch emotional unterstützt, da es Unsicherheit und Angst eindämmt.[247] Wendt führt weiterhin aus, dass Handlungen und Informationen, die Identitäten in Frage stellen, kognitive Dissonanzen und Bedrohungswahrnehmungen auslösen, die Widerstand gegen Veränderungen mobilisieren. Wendts Annahmen über die Frage von Wandel und Kontinuität wird in folgendem Passus besonders deutlich:

> "For both systemic and ‚psychological' reasons, then, intersubjective understandings and expectations may have a self-perpetuating quality, constituting path-dependencies that new ideas about self and other must transcend. This does not change the fact that through practice agents are continuously ‚choosing now the preferences (they) will have later'. But it does mean that choices may not be experienced with meaningful degrees of freedom. This could be a constructivist justification for the realist position that only simple learning is possible in self-help systems. The realist might concede that such systems are socially constructed and still argue that after the corresponding identities and interests have become institutionalised, they are almost impossible to transform."[248]

Obwohl Wendt also bereits 1992 (1995) in Frage stellt, ob es überhaupt möglich ist, einmal etablierte Identitäten zu verändern, versucht er doch, unter Rekurs auf George Herbert Mead einen Mechanismus zu entwickeln, wie Wandel erklärt werden kann. Er übernimmt hierfür das bereits bekannte Modell von "Me" und "I", die getrennte Aspekte menschlicher Subjektivität beschreiben. Das "Me" bezieht sich auf die von der sozialen Umgebung und Intersubjektivität bestimmten Rollen, während das "I" der Ort der Identität des Selbst ist, die vom äußeren Zwang frei bleibt, also den selbstbestimmten Anteil des Selbst darstellt. Das "I" verleiht dem Akteur die Möglichkeit zur kritischen Selbstreflexion, zur kreativen Selbsterschaffung, und es schafft den Raum für Veränderung und Wandel.[249] Unmittelbar nachdem er dieses Modell skizziert hat, kommentiert Wendt, dass die bewusste Selbstveränderung die

[247] Vgl. Wendt 1995, S. 148.
[248] Wendt 1995, S. 149.
[249] Vgl. Hellmann 2002b

Ausnahme sei und die relative Stabilität von Institutionen die Regel. Der Mensch neige insgesamt eher zu habituellem und nicht zu kreativem Handeln.[250]

In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass Wendt die pragmatistischen Denkfiguren verwendet, ohne deren epistemologischen Grundannahmen zu teilen. Hinsichtlich des Freiheitsgrades menschlicher Handlungen, des kreativen Potenzials und der Reflexivität nimmt Wendt eine erkennbar skeptischere (deterministischere) Haltung ein, als die pragmatistischen Philosophen. Er instrumentalisiert kontinuierlich den Symbolischen Interaktionismus, um das Phänomen Wandel erklären zu können, ohne dass er selbst davon überzeugt wäre, dass der Mensch der aktive Gestalter seiner sozialen Umwelt ist. Damit verwischt Wendt das wichtigste Charakteristikum des pragmatistischen Konzeptes und spannt es in den Dienst eines "fremden Herrn", der eine andere Weltsicht vertritt.

Das charakteristischste Signum des pragmatistischen Ansatzes ist, dass er einerseits Bedeutungen und Institutionen als relativ stabil und unbewusst reproduziert definiert und andererseits die besonderen Fähigkeiten des Menschen betont, die ihn in die Lage versetzen, die eigene Wirklichkeit in Krisensituationen bewusst zu modifizieren und zu rekonstruieren.

3.5. Das Konzept "Zivilreligion" als wichtiger Beitrag zur Entwicklung der religiösen Dimension der pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie?

Die Beschäftigung mit religiösen Fragen in den Internationalen Beziehungen war lange Zeit kein allzu weit verbreitetes Forschungsfeld. Doch spätestens mit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 hat das Interesse an Religion, besonders am Islam, und dessen angenommener Bedeutung für internationale Konflikte und Terrorismus deutlich zugenommen. Gleichzeitig waren die religiösen Metaphern in den Reden von George W. Bush und anderen Mitgliedern der US-Administration ein wiederkehrendes Thema zahlreicher medialer Verarbeitungen der Geschehnisse.[251]

[250] Vgl. Wendt 1995, S. 157.

[251] Im Folgenden sei auf einen kleinen Ausschnitt der Presseberichterstattung verwiesen. Die Themen "Zivilreligion" und "Religiöse Metaphern im Weißen Haus" waren gleichzeitig auch Gegenstand zahlreicher Fernseh- und Hörfunkbeiträge (vgl. "Grosses Erwachen" in: Neue Zürcher Zeitung vom 12. April 2003; "God's own Country", in: Frankfurter Rundschau vom 21.01.2003; "Der fromme Mann im weißen Haus", in:

Der dort häufig verwendete Begriff "Zivilreligion" in seiner typischen behavioristischen Konzeption und Anwendung soll hier zunächst expliziert und in der Folge mit einigen kontrastierenden pragmatistischen Gedanken zum Thema Zivilreligion in Beziehung gesetzt werden. Die Annahme, dass die politische Kultur einer Gesellschaft auch über eine religiöse Dimension verfügt, wurde in den Internationalen Beziehungen lange Zeit weitgehend ignoriert. Ob und warum es nützlich und naheliegend erscheint, diesen Aspekt in einen pragmatistischen Ansatz zu integrieren und nicht mehr länger der behavioristischen Außenpolitikforschung zu überlassen oder gänzlich zu vernachlässigen, soll in diesem Kapitel diskutiert werden.

3.5.1. Kurzgeschichte eines Begriffs

Der Begriff "Zivilreligion" geht auf Rousseau zurück, der die staatlicherseits zu planende Konstruktion einer "religion civile" forderte, um die Macht der Konfessionen zu brechen und den Staat aus eigener Kraft als religiös legitimiert erscheinen zu lassen. Der Staat, seine Verfassung und dessen Institutionen sollten durch die "Bürgerreligion" stabilisiert und legitimiert werden, indem sie im Einklang mit einer göttlichen Ordnung dargestellt wurden. Rousseau forderte dazu auf, die Inhalte der Bürgerreligion schriftlich zu fixieren und zum Teil der Verfassung zu machen, die jeder Bürger anerkennen müsse, wenn er der Strafe der Verbannung entgehen wollte.[252]

Robert N. Bellah, ein Schüler Talcott Parsons, etablierte den Begriff "civil religion" in der modernen Soziologie. Er bezog sich in seinem Aufsatz explizit auf die amerikanische Zivilreligion, deren Existenz er anhand des Gebrauches spezifischer, überkonfessioneller religiöser Symbole, Rituale und Glaubensbekenntnisse durch amerikanische Politiker zu begründen sucht.[253] Er gelangte zu der Überzeugung, dass diese religiösen Metaphern und Symbole historisch betrachtet nicht variieren und nicht auf private konfessionelle Überzeugungen staatlicher Repräsentanten reduziert werden können, sondern gewissermaßen einer überkonfessionellen, gesellschaftlich

---

Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 29.01.03; "Bekenntnis eines Terroristen", in: Der Spiegel 4: 2003; "Suche nach dem Reich", in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 15.01.2003).

[252] Vgl. Schieder 2001a, S. 38.

[253] Vgl. Bellah 1986, S. 22.

getragenen Metareligion entsprechen. Diese "Bürgerreligion" beantwortet die "Sinnfragen des Wir", die sich der Einzelne stellt: Wer sind wir? Wo kommen wir her? Wo gehen wir hin? In welchem Verhältnis stehen wir zu anderen und Gott?. Die zivilreligiöse Dimension der gesellschaftlichen Kultur dient der Beantwortung dieser Fragen, indem sie dem Einzelnen die zivilreligiösen "Wahrheiten" qua Sozialisation offenbart, und zwar in Form gesellschaftlicher Grundwerte wie Opferbereitschaft, Gemeinsinn, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Gleichheit oder Auserwähltheit.[254] Diese überkonfessionellen zivilreligiösen Vorstellungen regeln das Verhältnis zwischen der Nation und Gott, bestimmen die Position, Rolle und Beziehung Amerikas hinsichtlich anderer Nationen und begründen und legitimieren die amerikanische Gesellschaftsordnung und wichtige Komponenten des amerikanischen Selbstverständnisses.[255]

3.5.1.1. Die behavioristische Zivilreligionstheorie

Dieses Zivilreligionskonzept rekurriert auf gesellschaftliche Grundwerte, die ähnlich wie die Werte in der behavioristischen Kulturforschung durch Sozialisation von Generation zu Generation weitergegeben werden.[256] Das Konzept der "civic culture" und Bellahs "civil religion" basieren auf den gleichen theoretischen Grundannahmen.[257] Vertreter dieser Ansätze sprechen von *der* amerikanischen Zivilreligion, als sei sie ein ahistorischer, ewig fixierter Teil einer exogen gegebenen, unhinterfragbaren gesellschaftlichen Identität.[258]

Die behavioristische Zivilreligionsforschung in den Internationalen Beziehungen macht es sich zur Aufgabe, den Zusammenhang zwischen den unveränderbaren vererbten, zivilreligiösen Werten einer Gesellschaft und staatlichem Handeln zu untersuchen. Das signifikanteste Charakteristikum der behavioristischen Zivilreligionstheorien ist die Annahme, zivilreligiöse Werte der politischen Kultur einer Gesellschaft seien ein für allemal festgelegt, unwandelbar und starr. Sie gelten

[254] Vgl. Bellah 1986, S. 52; Opielka 1997.
[255] Vgl. Ninkowich 1990, S. 103.
[256] Um den "Sozialisationsprozessen" ein wenig "unter die Arme zu greifen" schlägt Bellah (ähnlich wie schon Rousseau) die gezielte Vermittlung zivilreligiöser Werte in den amerikanischen Schulen vor (vgl. Bellah 1986, S. 55).
[257] Was dem starken Einfluss der Systemtheorie Talcott Parsons auf beide Ansätze zu verdanken ist (vgl. Schieder 2001a, 2001b; Opielka 1997; Hildebrandt 1997).
[258] Vgl. Bellah 1986; Ninkowich 1990; Galtung 1990; Schieder 2001a und 2001b.

als ein feststehendes Ensemble von Glaubenssätzen, das von einer Generation auf die nächste qua Sozialisation vererbt und übertragen wird. Der Mensch verinnerlicht diese Werte unreflektiert und handelt gemäß den damit verbundenen Normen und Regeln. Gesellschaftlicher Wandel findet nur innerhalb des eindeutig festgelegten zivilreligiösen Rahmens statt. Die zivilreligiösen Grundwerte ändern sich nur durch außergesellschaftlichen systemischen Zwang und selbst dann in der Regel nur äußerst langsam.[259]

Diese holistisch-deterministischen Züge der Zivilreligionstheorie Bellahs bestimmen noch heute das überschaubare Forschungsfeld, das zu keinem Zeitpunkt mehr als eine Randerscheinung in der Soziologie gewesen ist.[260] Die Übertragung zivilreligiöser Aspekte in theoretische Konzeptionen der Internationalen Beziehungen stellt ein noch wesentlich selteneres Phänomen dar.[261] Noch am häufigsten wurde das Konzept Zivilreligion als Instrument im Rahmen der Analyse amerikanischer Außenpolitik eingesetzt.[262] Dort steht die Analyse "tiefverwurzelter" amerikanischer Archetypen in Form von Metaphern bei der Erklärung amerikanischer Außenpolitik im Vordergrund:

> "They [die Metaphern, U. R.] are the raw material out of which the social cosmology of a people is made, the assumptions built into deep ideology out of which the social cosmology of a people is made, the assumptions built into deep ideology and deep structure, never to be questioned."[263]

Im Mittelpunkt der amerikanischen Zivilreligion steht dort die Vorstellung des "God's new israel", also der weitverbreitete Glaube, das auserwählte Volk Gottes zu sein.[264] Die Befolgung göttlicher Gebote ist Voraussetzung für den Erhalt des Bündnisses mit Gott und dem Überleben der amerikanischen Nation.

> "Der Sklaverei des alten Europa entkommen, gehörte man nun zu jener city upon a hill, zu jener chosen nation, mit der Gott einen new covenant, einen neuen Bund, geschlossen hatte."[265]

---

[259] Vgl. Schieder 2001b, S. 102

[260] Ein bekannter Systemtheoretiker gelangt zu dem Urteil: "Wenn es keine Zivilreligion gäbe, müsste die Theorie sie erfnden" (Luhmann 1986, S. 186).

[261] Ein recht umfangreicher Versuch, der besonders erwähnenswert ist, da er aus der behavioristischen Tradition ausbricht und pragmatistische und konstruktivistische Elemente aufgreift, wurde von Hildebrandt 1999 unternommen. Andere Arbeiten sind Tucker 1973, Gebhardt 1987, Kremp et al. 2001.

[262] Vgl. Galtung 1990; Ninkowich 1990; Lotz 1997; Bellers 1999; Behr 2001.

[263] Galtung 1990, S. 120.

[264] Diese Vorstellung rekurriert auf die Annahme, die meisten Amerikaner würden sich dieser "biblischen" Vorstellung anschließen können, auch wenn sie nicht dem christlichen Glauben angehören (vgl. Schieder 2001b, S. 97).

[265] Schieder 2001b, S. 97.

Diese Grundmetapher wird auf die besonderen Erfahrungen der ersten amerikanischen Siedler zurückgeführt, die sich in einer ähnlichen Situation wiederfanden wie das biblische Israel:

> "They were certainly in the diaspora, escaping from the domination and repression, if not of a foreign people making them captives and slaves, at least from the oppression exercised by clergy and nobility, by landowners and merchants in late feudal, early capitalist England. They certainly had come to a land. They were strict in adhering to the commandments. Why should not they also be chosen, if not by Yahweh, then by his ‚successor', the christian God? And why should not the land be the promised Land? And if so, and if they were really chosen (and that would have to be proven), why should they not also be the guiding light for all other peoples, being the closest to God?"[266]

Diese zentrale Vorstellung bestimmt, gemäß den Annahmen dieses Forschungsstrangs, über die amerikanische Selbstwahrnehmung und die Wahrnehmung der internationalen Umwelt. Die USA stehen Gott näher als alle anderen Nationen, sie sind "God's own country".[267] Diese Perzeption ist weder rationaler noch kognitiver Natur – sie ist apodiktisch, sie benötigt keine Überprüfung, sie dient als apriorische Annahme reinster Gewissheit. Im Zusammenhang mit der Schlüsselmetapher des amerikanischen Exzeptionalismus[268] können weitere Vorstellungen erkennbar gemacht werden, die unabhängig vom internationalen System und dessen Zwängen entstanden sind und alle von der "sowohl kollektiven als auch individuellen Verpflichtung, Gottes Willen auf Erden auszuführen",[269] motiviert werden:

- Amerika ist das Zentrum der Welt, das Kernland des Guten mit der größten Nähe zu Gott. Die USA sind Gottes auserwählte Nation. Andere Nationen haben dies anzuerkennen, wenn sie nicht als böse gelten wollen. Die Welt lebt in der Spannung zwischen Gott und Satan. Genauso wie "God's own country" existiert, wird auch die Existenz von "Satan's own country" angenommen.[270]
- Die USA sind Repräsentant Gottes auf Erden und nehmen dessen wichtigste Attribute an: Allwissenheit (Wissens- und Informationsmonopole), Allmacht (kulturelle, ökonomische und militärische Macht) und Wohltätigkeit.[271]
- Wenn sich die USA in einem internationalen Konflikt engagieren, dann nicht aus Eigennutz, sondern um Gott und dem Guten zum Sieg zu verhelfen. "Mit Amerika

[266] Galtung 1990, S. 121.
[267] Lotz 1997, S. 74.
[268] Wichtig ist in diesem Zusammenhang die besondere Betonung der "Pflicht" gegenüber Gott (vgl. Bellah 1986; Galtung 1990; Lotz 1997; Bellers 1999).
[269] Bellah 1986, S. 23.
[270] Vgl. Galtung 1990; Lotz 1997; Bellers 1999; Schieder 2001b.
[271] Vgl. Galtung 1990; Schieder 2001b.

hat das Tausendjährige Reich seinen Anfang genommen, und darum hat Amerika die weltpolitische Mission, das Böse zu bekämpfen."[272] Die einzig vorstellbare Lösung eines Konfliktes mit einer "bösen" Nation ist deren bedingungslose Kapitulation und deren Integration in den Kreis der guten Staaten.[273]

- Da die USA Gott am nächsten sind, kann kein anderer Staat und keine andere Organisation, Ideologie oder Kultur den USA moralisch überlegen sein. So ist das Verhältnis von UN und USA leicht bestimmt: "If the UN is good, then the USA will be recognized and will be on top as the ultimate good. If the USA is not on the top, then the UN can not be good."[274]

Die behavioristische Strömung der Zivilreligionsforschung ist keineswegs nur auf die Analyse der amerikanischen Zivilreligion beschränkt. Stattdessen gehen die Vertreter dieser Theorie davon aus, dass sich das Verhalten jedes Staates durch die Analyse der zivilreligiösen Werte einer Gesellschaft erklären lässt.

3.5.2. Schlussfolgerungen aus pragmatistischer Perspektive

Für die Diskussion des Phänomens "Zivilreligion" aus pragmatistischer Sicht sind einige kurze Vorüberlegungen notwendig. So gilt es zu klären, was unter "Glauben" zu verstehen ist, um den Versuch zu unternehmen, ein wenig Ordnung in die schwierige und von Missverständnissen heimgesuchte Begriffslandschaft zu bringen. Erst danach lassen sich aus pragmatistischer Sicht Schlussfolgerungen aus der Beschäftigung mit der behavioristischen Zivilreligionstheorie ziehen und das Phänomen aus pragmatistischem Blickwinkel skizziert werden.

[272] Schieder 2001b, 98.
[273] Vgl. Galtung 1990; Bellers 1999; Schieder 2001b.
[274] Galtung 1990, S. 133.

3.5.2.1. Was bedeutet “Glauben”?

Jede menschliche Annahme reflektiert einen spezifischen erfahrungsgesättigten Glauben und ist nicht Abbild der ewigen Wahrheit oder des “So seins der Dinge”.[275] Im pragmatistischen Schlüsselbegriff des “belief”[276] wird genau dieser Zusammenhang ausgedrückt: Menschen verfügen nicht über Wissen, sondern über bewährte Vermutungen, über Glauben. So verstanden ist der Pragmatismus keine Theorie des Wissens, sondern eine Theorie des Glaubens, verstanden als Grundlage und Gegenstand menschlichen Denkens und Handelns.[277] Ohne Für-wahr-Gehaltenes wäre der Mensch nicht dazu im Stande, seinen Alltag zu meistern; er würde durch Ängste und Verunsicherungen derart terrorisiert, dass ihm ein sinnvolles Handeln unmöglich wäre. Der Mensch bedarf eines Glaubens, eines Für-wahr-Haltens und eines Überzeugtseins, um sich eine Wirklichkeit zu schaffen. Das menschliche Leben ist nur möglich, “wo und wenn Dinge und Verhältnisse, Relationen, für wahr gehalten, das heißt geglaubt werden.”[278]

Dieses Glauben ist eine unverzichtbare Universalie, durch die es dem Menschen gelingt, Routinen und Wirklichkeit zu erhalten, doch dieses Glauben wird von den Pragmatisten nicht statisch oder rückwärtsblickend gedacht. Das Glauben der Pragmatisten (als grundlegende universale Tätigkeit) ist nicht zu verwechseln mit dem Glauben an einen bestimmten “Gott”, ein klar geordnetes “Sosein der Dinge” oder an “göttliche, ewige Werte”. Das Glauben der Pragmatisten reflektiert den Umstand, dass Menschen nichts wissen können und dass ihnen nur das aktive Glauben, die “glaubhafte Vermutung” bleibt. Dieses Glauben ist wandelbar, die “beliefs” grundsätzlich fallibel.[279] In diesem Sinne ist “Glauben” der Grundstein aller Erkenntnis, denn aus reiner Vernunft lässt sich kein Wissen erreichen. “Weil die derart überanstrengte Vernunft an sich selbst verzweifelt, hat sich Adorno, wenn auch nur in methodischer Absicht, der Hilfe des messianischen Standpunktes versichert: ‚Erkenntnis hat kein Licht als das von der Erlösung her auf die Welt scheint.‘”[280]

[275] Vgl. Kapitel 2 und Kapitel 3.1.
[276] Der Begriff stammt von Charles S. Peirce, der selbst Beiträge zum Thema verfasst hat, genauso wie John Dewey und William James (vgl. Peirce 1960; James 1897 und 1902; Rockefeller 1991).
[277] Vgl. Oehler 2002, S. 326.
[278] Oehler 2002, S. 327.
[279] Vgl. Dewey 2001, S. 304.
[280] Habermas 2001, S. 27.

Neben diese universelle Tätigkeit des Glaubens, im Sinne des Für-Wahr-Haltens erfahrungsgesättigter Annahmen, tritt ein zweiter, ebenfalls universaler, Aspekt des menschlichen Glaubens. Dieser zweite Aspekt nähert sich der allgemeinen Bedeutung des Begriffs "Religion" stärker an, als der zuvor dargestellte. Er hat seinen Ursprung in der menschlichen Reflektionsfähigkeit, also im menschlichen Geist und Bewusstsein, so wie er von George Herbert Mead erklärt worden ist. Mit der Fähigkeit zu reflektieren, der Entwicklung von Geist und Bewusstsein und Selbstbewusstsein, ist eine fundamentale Krise untrennbar verknüpft: Der Mensch kann sich "Selbst" nicht erklären, er ist sich selbst ein Rätsel. Daher drängen sich immer und allen Menschen die selben existenziellen Fragen auf, die nicht durch Wissen und Erkenntnis beantwortet werden können. Die religiöse Dimension des menschlichen Denkens entsteht als Reaktion auf zwei, zu analytischen Zwecken unterscheidbare Problemstellungen. Das erste Problem besteht aus den existenziellen Ängsten, bohrenden Unsicherheiten und unstillbaren Fragen des "Ichs", wie sie typischerweise gestellt werden: Woher komme ich? Wohin gehe ich? Wer bin ich? Das zweite Problem formuliert die gleichen Fragen, nicht mehr länger aus Sicht der menschlichen Individualnatur, sondern seiner Sozialnatur; sie lauten: Woher kommen wir? Wohin gehen wir? Wer sind wir?.

Die individuellen Antworten auf die erste Frage münden in eine private Religiösität, vielleicht sogar in die Teilnahme an einer spezifisch organisierten, institutionellen Religion (in Form einer Konfession). Die Antworten auf die Fragen des "Wir" sind die ideellen Inhalte, die den Kern des Phänomens "Zivilreligion" ausmachen. Die Antworten auf beide Fragen werden gleichermaßen vom kreativen Potenzial und der Lebenssituation des Individuums beeinflusst, wie auch durch soziale Institutionen und den gemeinsamen Bedeutungsraum geprägt und durch den universalen Religionszwang[281] ausgelöst, doch alle individuellen Antworten fallen unterschiedlich aus. Der signifikante Unterschied zwischen privater Religiösität und Zivilreligion ist also nicht, wie die Antworten zustande kommen, sondern auf welchen Teil der menschlichen Natur sie sich beziehen.

Aufgrund der beiden dargestellten Glaubens-Universalien der menschlichen Existenz, ist es statthaft zu behaupten, dass es dem Menschen unmöglich ist, nicht "religiös" zu sein. Der weit verbreitete spontane intellektuelle und emotionale

[281] Der Begriff "Religionszwang" bezieht sich auf das universale menschliche Phänomen des Glaubens, im Sinne der "Vermutens" oder des "Für-Wahr-Haltens", ohne das der Mensch nicht zu leben vermag (vgl. Kapitel 3.5.2.4).

Widerstand gegen diese These ist verständlich: Die hier formulierte Bedeutung von religiös, als zwangsläufige spannungsreiche Auseinandersetzung mit den "letzten existenziellen Fragen", deren Antworten reiner "Glauben" und nicht "Wissen" sind, wird zunehmend verwechselt mit dem gesellschaftlichen oder privaten Bekenntnis zu einer bestimmten Konfession (alltagssprachlich: "Religion"). Doch der "Glaubens"-Begriff enthält wesentlich mehr Bedeutungen, als es eine solche reduktionistische Lesart "glauben machen" will.

3.5.2.2. Zivilreligion und *Zivilreligion*: Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Zivilreligionstheorien und politische Kulturforschung sind, unabhängig von den theoretischen Grundannahmen, miteinander verwoben. In der wissenschaftlichen Literatur bezieht sich der Begriff "Zivilreligion" stets auf die überkonfessionelle, religiöse Dimension der politischen Kultur einer Gesellschaft. Hierin stimmen die behavioristischen Zivilreligionstheorien und die pragmatistische Position in der Kulturforschung überein: Zivilreligion wird hier wie dort als Teil des gesellschaftlichen Bedeutungsraumes verstanden, der als gesellschaftliche Institution, bewährte Antworten auf die unvermeidlichen existenziellen Fragen der Bürger nach dem Ursprung, der Verfassung und der Zukunft des Staates bereithält.[282]
Auch andere konzeptionelle Merkmale der beiden Interpretationen des Phänomens Zivilreligion sind identisch: Beide Ansätze definieren Zivilreligion als sozio-kulturelles Phänomen, beide grenzen Zivilreligion von konfessionellen Religionen hinsichtlich ihrer gesamtgesellschaftlichen Integrationskraft und Offenheit ab, in beiden dient Zivilreligion dem Staat als Quelle seiner Legitimation, indem sie Antworten auf die universalen Fragen vom Ursprung, der Verfassung und der Bestimmung des politischen Gemeinwesens geben.
Die konkrete Ausformung dieser religiösen Dimension einer politischen Kultur ist genauso kontingent wie die Sprache der Gesellschaft. Zwischen den einzelnen Staaten bestehen wahrscheinlich erhebliche Unterschiede hinsichtlich des Ausmaßes des zivilreligiösen Einflusses auf das menschliche Handeln. Für die Konzeption einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie in den Internationalen Beziehungen ist dies jedoch insofern belanglos, als Zivilreligion hier nicht als unabhängige

[282] Vgl. Schieder 2001a, S. 38.

Variable, sondern trotz der unterschiedlichen qualitativen Ausprägungen stets als eine universale Dimension auftritt. Das Phänomen “Zivilreligion” steht pragmatistisch definiert als ein Analyseinstrument bei der Untersuchung, Erklärung und Beschreibung staatlicher Politiken zur Verfügung – als ein Instrument, das Einblicke auf jenen Teil gesellschaftlicher Institutionen gewährt, die für staatliche Legitimation, Integration und Identität mitverantwortlich sind.

Trotz dieser Gemeinsamkeiten konzeptualisieren die beiden Ansätze “politische Kultur” und “Zivilreligion” auf unterschiedliche Art und Weise, weshalb sie sehr unterschiedliche Ansichten und Erklärungen hinsichtlich der Rolle des einzelnen Menschen, des Akteur-Struktur-Problems, des Phänomens der “Verdinglichung” und des Verhältnisses von Wandel und Kontinuität für die internationalen Beziehungen formulieren. Zivilreligion besteht aus pragmatistischer Sicht aus institutionalisierten Bedeutungen, Vorstellungen und Typisierungen, die der Beantwortung der universalen, zivilreligiösen Fragen des “Me” dienen. Diese institutionalisierten Bedeutungen sind stets wandelbar und nicht nur exogen gegebener Teil der kulturellen Grundlage menschlicher Handlungen, sondern auch deren fortlaufend rekonzipiertes Produkt. Die pragmatistische Lesart betont, dass alle kulturellen Elemente der Struktur Ergebnisse menschlichen Wirkens sind und sich nicht verselbstständigen, sich nicht dauerhaft dem menschlichen kreativen Potenzial entziehen und “verdinglichen” können. Jede Institution und jede Routine gilt dort als fortlaufendes Experiment, dessen Scheitern an der Praxis und die dadurch ausgelöste kreative Rekonstruktion nicht die Ausnahme, sondern die Regel sind.

3.5.2.3. Zivilreligiöse Vorstellungen: Fallible Überzeugungen oder ewige Werte?

Zivilreligiöse “beliefs” werden nicht bloß unverändert vererbt oder durch Sozialisation unkritisch internalisiert. Zivilreligion ist nicht starr, stabil oder wandlungsresistent. Zivilreligiöse Vorstellungen sind Teil des sich permanent verändernden öffentlichen Bedeutungsraumes. Das Phänomen “Amerikanische Zivilreligion” ist keine Sammlung “ewiger” Werte, sondern ein soziales Phänomen, getragen vom lebendigen Denken und Handeln einzelner Menschen, eingebettet in eine spezifische soziale Umgebung und die dort gemachten Erfahrungen. Die Bedeutung dieses Phänomens bleibt abhängig von den Wirkungen, die es im

situativen Handeln der Menschen ausübt, und von den Erfahrungen, die der Einzelne mit diesem sozialen Gegenstand innerhalb seiner sozialen Praxis macht. Zivilreligion, als der auf die Fragen des "Me" bezogene Teil jeder menschlichen Religiösität, stellt sich aus pragmatistischer Perspektive nicht als gesellschaftliches Konstrukt oder als ein qua Sozialisation vererbter unveränderbarer Werteverband, sondern als eine unmittelbare, persönliche religiöse Erfahrung des Einzelnen dar.[283]

3.5.2.4. Unvermeidbarkeit des Glaubensaktes

Aus pragmatistischer Sicht, wird Zivilreligion nicht als unveränderbarer Teil staatlicher Identitäten definiert, sondern als eine spezifische Dimension des gesellschaftlichen Bedeutungsraumes einer Gesellschaft. Zivilreligiöse Vorstellungen entstehen, da der Mensch nicht umhin kommt, eine Antwort auf die existenziellen Fragen hinsichtlich des Ursprungs, der Konstitution und der Zukunft der Gesellschaft, an der er partizipiert, in Form eines "Glaubensaktes"[284] zu geben. Der Glaubensakt ist das Ergebnis der Suche des Menschen nach seinem Seinsgrund und weist einen universalen Charakter auf. "In diesem Sinne hat jeder Mensch notwendig ein Glaubensgut und jeder vollzieht den Glaubensakt."[285] Die je individuellen Vorstellungen von Zivilreligion entstehen durch Teilnahme am öffentlichen Diskurs- und Sprachraum, der allem menschlichen Denken und Handeln voraus geht. Die dort bereits vorhandenen intersubjektiven Bedeutungen von "Zivilreligion" prägen die zivilreligiösen Vorstellungen der Individuen, doch das kreative Potenzial des Menschen modifiziert diese Bedeutungen und lässt unendlich viele individuelle zivilreligiöse Vorstellungen entstehen, deren Gesamtheit die intersubjektiv geteilte Bedeutung von "Zivilreligion" bestimmt. Zivilreligion ist also kein klar umrissenes, eindeutig definiertes Zeichen, sondern ein sich inhaltlich permanent wandelnder Begriff. Zivilreligion ist aber auch kein willkürlich individualistisches Konstrukt, sondern bleibt abhängig von seiner intersubjektiv geteilten Bedeutung. Es existiert keine Gott gegebene, unwandelbare "Amerikanische Zivilreligion" und auch kein "kleinster gemeinsamer zivilreligiöser

[283] Vgl. Putnam 1997a und 1997b; Oehler 2002.
[284] Hildebrandt 1999 verweist ebenfalls auf die grundlegende "Funktion" des Glaubensaktes für alle Bereiche des menschlichen Lebens. Er übernimmt die Idee der "Zwangsläufigkeit des Glaubens" von Scheler (vgl. Hildebrandt 1999, Scheler 1954).
[285] Scheler 1954, S. 263, zitiert nach Hildebrandt 1999, S. 85

Nenner" oder ein "zivilreligiöser Durchschnitt" der zivilreligiösen Vorstellungen. Aber es lässt sich eine typische amerikanische Zivilreligion anhand ihrer typischen Institutionen und Rollen bestimmen. Diese existiert als wandelbare und kontingente Antwort auf das gesellschaftliche Bedürfnis, der eigenen Existenz einen Sinn zu geben und diese zu ordnen. Die Wege dorthin sind nicht nur zwischen Gesellschaften verschieden, sondern auch innerhalb einer Gesellschaft individuell und kontingent. Der Grund, weshalb häufig doch von einer "Amerikanischen Zivilreligion" oder einer "Deutschen Außenpolitischen Identität" gesprochen wird, ist dem Umstand verdankt, dass sich die intersubjektiv geteilten Bedeutungen institutionalisieren und damit in gewisser Weise verfestigen. Damit ist keine automatische Reproduktion qua Sozialisation gemeint, sondern die soziale Tatsache beschrieben, das gewisse, sich in der Praxis bewährende Ideen und Vorstellungen reproduziert werden.[286]

3.5.2.5. Hoffnung ohne Gott: das (neo)pragmatistische Zivilreligionsmodell Richard Rortys

Einige[287] pragmatistische Interpreten des Phänomens Zivilreligion fordern den Menschen dazu auf, selbst Antworten auf die zwingenden Fragen seiner Existenz zu finden, und überlassen diese Arbeit nicht allein verdinglichten sozialen Institutionen in Form von ewigen, gesellschaftlichen Werten, unumstößlichen wissenschaftlichen Erkenntnissen oder unbezweifelbaren religiösen Lehren von göttlichen "letzten Instanzen". "Die reine Kontemplation dieser Formen war die höchste und göttlichste Seligkeit des Menschen, eine Kommunion mit der unwandelbaren Wahrheit."[288]
Philosophen wie Hegel, Dewey oder Rorty erhoffen sich für ihre Mitbürger, dass sie die Vorstellung eines göttlichen Ursprungs und einer göttlichen Bestimmung des Gemeinwesens durch eine vom Menschen geschaffene Bürgerreligion ersetzen.[289] Diese Interpretation von Zivilreligion versucht, den religiösen Drang des Menschen von Gott ab- und zum menschlichen Denken und Handeln hinzulenken. Nicht mehr länger die Annäherung an einen vorbestimmten transzendenten Willen oder die

[286] Vgl. den in Kapitel 3.2.2 dargestellten Gedanken von Alfred Schütz zu diesem Thema.
[287] Nicht alle Pragmatisten lehnen den Gottesbegriff ab. Vor allem Peirce und James waren überzeugte Christen (wenn auch entschiedene Gegner des organisierten Glaubenslebens), welche die Idee einer amerikanischen Zivilreligion "ohne Gott" nicht gefördert haben (vgl. Oehler 2002, S. 338).
[288] Dewey 1980, S. 18f.
[289] Vgl. Dewey 1969 und 1988; Vgl. Rorty 1999.

Sehnsucht nach göttlicher Wahrheit sollte die menschliche Gesellschaft leiten, sondern der Glaube an das eigene Potenzial, die Zukunft schöpferisch gestalten zu können. So schreibt Dewey, Demokratie sei ein moralisches und soziales Bekenntnis, das nicht "von dem Gedanken ausgeht, die Erfahrung, müsse an irgendeinem Punkt äußerer Kontrolle unterworfen werden: einer ‚Autorität', die außerhalb der Erfahrungsbildung bestünde."[290]

Die behavioristische Zivilreligion wird noch so lange den öffentlichen Diskurs dominieren, wie die Vorstellungswelt der menschlichen Gesellschaft vom Bild der "Wahrheit da draußen" und der gegebenen göttlichen Werte geprägt bleibt, und dies ist bis heute (besonders auffällig in den USA) der Fall. Und auch Rortys Aufforderungen, sich von diesem Denken zu verabschieden und Wahrheit und Gott als Sprachsymbole zu verabschieden,[291] erreichen noch nicht die "Masse der Bevölkerung". Seine therapeutischen Maßnahmen versuchen, genau das zu erreichen, nämlich die Umgestaltung der typischen zivilreligiösen Vorstellungen und Institutionen des öffentlichen Bedeutungsraumes.

3.5.2.6. Die dreifache Relevanz des Konzeptes Zivilreligion

Aus dem bisher Gesagten lassen sich wenigstens drei Bedeutungen des Begriffes "Zivilreligion" für den Pragmatismus in den Internationalen Beziehungen ableiten. Oder anders formuliert: Die Auseinandersetzung mit zivilreligiösen Theorien im Rahmen der Entwicklung eines pragmatistischen Beitrags in den Internationalen Beziehungen ist aus drei Gründen interessant:

(a) Viele bereits diskutierte Unterschiede zwischen einer möglichen pragmatistischen Position in den Internationalen Beziehungen (reflexiv, dialektisch, fallibilistisch, abduktiv) und anderen Ansätzen (behavioristisch, strukturalistisch, holistischen, deduktivistisch) werden am Beispiel einer spezifischen Problemstellung diskutiert und treten deutlich zu Tage.

(b) Die religiöse Dimension des kollektiven Wissensvorrates oder Bedeutungsraumes wird erkennbar. Bei der Analyse typischer Handlungweisen kann sich die Kenntnis von der Existenz dieser universellen Dimension wahrscheinlich als hilfreich erweisen.

[290] Dewey 1988 zitiert nach Rorty 1999, S. 32f

(c) Es wird die Einsicht untermauert, dass alles “Wissen” und jede “Erkenntnis” auf den Glauben angewiesen bleibt. Der Mensch kann nichts wissen, aber vieles begründet glauben. Der Pragmatismus betont die Begrenztheit menschlicher Möglichkeiten und strebt nicht danach, durch Wissenschaft kleine Teile der ewig gegebenen, unveränderbaren Wahrheit und des “So Seins der Dinge” aus den tiefen Bergwerksstollen der Wirklichkeit zu befördern, um dereinst den Einblick über den Kosmos zu erhalten. Pragmatisten versuchen, Instrumente zu fertigen, die jene Ziele befördern, von denen sie annehmen, dass sie den Problemen der Menschheit am ehesten entgegenwirken.

3.6. Die “ersten Elemente” einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie in den Internationalen Beziehungen als Ergebnis der kritischen Auseinandersetzung mit signifikanten anderen Theorien: Eine kurze Zusammenfassung

Am Ende des Theoriekapitels sollen noch einmal alle Ideen, Überzeugungen, Hypothesen und Wirkungszusammenhänge konzise zusammengefasst werden, wie sie sich aus den Kapiteln 3.1 bis 3.5 ergeben haben. Dies dient der Beantwortung der Frage (b), wie sie zu Beginn der Arbeit formuliert wurde, welche grundlegenden Elemente” einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie lassen sich aus der Analyse pragmatistischer Quellen explizieren und durch die Auseinandersetzung mit signifikanten anderen Theorien ableiten?[292]

Die genuin aus pragmatistischen Schriften (Kapitel 3.1) entwickelten Wirkungszusammenhänge wurden mit kleinen Buchstaben kenntlich gemacht. Die aus der kritischen Betrachtung anderer theoretischer Konzepte (Kapitel 3.2 bis 3.5) resultierenden Zusammenhänge mit großen Buchstaben markiert.

[291] Vgl. Rorty 1992 und 1999.

3.6.1. Die Wirkungszusammenhänge einer pragmatistischen Theorie des Handelns und Denkens als Ergebnis der “Selbst”-Darstellung in Kapitel 3.1

(a) Überzeugungen sind erfahrungsgesättigte Handlungsregeln in Form von Routinen und Institutionen.

(b) Um als Handlungsregel zu wirken, muss der handelnde Mensch von der jeweiligen Handlungsroutine ausreichend überzeugt sein, sie muss einem “Für-wahr-Gehaltenen” entsprechen.

(c) Die praktische Anwendung der Verhaltensregeln bringt dem Menschen Erfahrungen ein, die ihrerseits Überzeugungen modifizieren können (vgl. e)

(d) Bedeutungen bedürfen für die Entwicklung und den Erhalt ihrer Signifikanz des intersubjektiven, gesellschaftlichen Erfahrungs- und Verhaltensprozesses und des daraus resultierenden Bedeutungskontextes, im Sinne eines logischen Universums. Ein logisches Universum ist ein System gesellschaftlicher Bedeutungen.

(e) Sobald sich eine Bedeutung nicht mehr länger in der Praxis zu bewähren vermag, wird die bisher gültige Verhaltensregel und Routine aufgelöst. Eine solche Situation ohne unmittelbar verfügbare Verhaltensregel wird als Krise bezeichnet.

(f) Das kreative Potenzial des Menschen, und dort besonders dessen abduktive Fähigkeit, modifiziert das handlungsbestimmende Bedeutungsnetz und überwindet damit die Krise. Dies geschieht entweder durch Modifikation der alten Bedeutungen oder durch die Konstruktion neuer Bedeutungen anhand neuer lebensweltlicher Erfahrungen.

(g) Jede neue Routine ändert die vom Handelnden verfolgten Ziele. Überzeugungen sind nicht Handlungsinstrumente für das Erreichen vorbestimmter, unveränderlicher Ziele. Stattdessen bestimmen Überzeugungen die Handlungsziele.

(h) Das menschliche Denken und Handeln ist abhängig von sprachlichen Symbolen und Zeichen, deswegen findet Denken in dialogischer Form statt.

(i) Der Gehalt eines Begriffs bezieht sich auf die Summe aller denkbaren Wirkungen, die das Wesen oder der Gegenstand, auf den er sich bezieht, innerhalb der verschiedenen denkbaren Situationen entfalten kann. Die Nützlichkeit eines Begriffes besteht darin, die Wirkung eines Wesens, eines Gegenstandes oder einer Idee innerhalb einer bestimmten Situation vorhersagbar und begreifbar zu machen.

[292] Vgl. Kapitel 1

(j) Zeichen beziehen sich auf andere Zeichen. Die Bedeutung eines Zeichens liegt in seiner Wirkung auf andere Handelnde begründet. Zeichen bedeuten ihre Wirkung.

(k) Der Sinn einer Handlung liegt darin begründet, dass sie sich auf ein auslösendes Zeichen eines anderen Individuums bezieht. Indem sich die Gesten der Organismen auf das bisherige Ergebnis der gesellschaftlichen Handlung beziehen, erhalten sie Bedeutung. Sie bedeuten die Haltung des Akteurs.

(l) Das Potenzial der menschlichen reflexiven Intelligenz zeichnet sich dadurch aus, dass die eigene Geste im Individuum die gleiche Reaktion auslöst wie bei den anderen Kommunikationsteilnehmern. Dadurch kann sich der Mensch in andere Menschen hineinversetzen, die eigene Geste von außen betrachten und ihre Wirkung auf Andere selbst erfahren. Das Selbst ("Me") des Menschen geht als Resultat aus dem fortlaufenden Lernprozess hervor, der aus der intersubjektiven und sozial vermittelten Erprobung des richtigen Gebrauchs signifikanter Symbole besteht.

(m) Die Identitätsstruktur eines Menschen basiert auf einem gesellschaftlich fundierten Bedeutungsnetz, das die von der Gemeinschaft als bewährt definierten Reaktionen auf ein bestimmtes Verhalten oder eine bestimmte Situation enthält.

(n) Jedes menschliche Selbst bleibt mit einem spezifischen "I" verbunden. Es ist der Ort, in dem das kreative Potenzial für posttraditionale Innovationen und autonome Interpretationen des Gelernten enthalten ist. Menschen sind stets wandelbare Gestalten, die sich in einem spannungsreichen Verhältnis zwischen intersubjektiver Bedeutungswelt und individueller Kreativität befinden.

3.6.2. Welche Überzeugungen konnte der pragmatistische Ansatz aus der Diskussion mit signifikanten anderen Theorien für sich gewinnen? Die "ersten Elemente" einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie in den Internationalen Beziehungen

(A) Es ist konzeptionell schwierig und in der Regel unsinnig, vergleichende und soziologische Forschungsansätze miteinander zu verbinden. Der Pragmatismus bevorzugt eine akteursspezifische Forschungsperspektive.

(B) Der Pragmatismus betont das dialektische Verhältnis von Akteur und Struktur und lehnt die Vorstellung einer sich "überstülpenden", unverändert vererbten Kultur, und damit die Trennung von Kultur (Struktur) und Akteur in unabhängige und abhängige

Variable, ab. Stattdessen sind sowohl Struktur als auch die Identität der Akteure abhängig von menschlichen Verhaltens-, Denk- und Erfahrungsprozessen.

(C) Die Trennung von unabhängiger und abhängiger Variable ist einer positivistischen Grundhaltung verdankt, die der Übertragung naturwissenschaftlicher Konzepte und Forschungsmethoden auf die Geisteswissenschaften zustimmt. Der Pragmatismus lehnt den Positivismus ab.

(D) Die kulturelle Identität von Staaten wird von allen in dieser Arbeit berücksichtigten Theorien als tendenziell "verdinglicht" dargestellt. Die Kreativität, Persönlichkeit, Freiheit und Intelligenz des Menschen, sowie dessen abduktives Potenzial bleiben bei dieser Konzeption unberücksichtigt, was der Pragmatismus kritisiert. Der Mensch ist nicht der blinde Vollstrecker struktureller Zwänge. Stattdessen ist er mit beachtlichen Freiheitsgraden ausgestattet, die es ihm ermöglichen seine Welt aktiv zu gestalten, sobald Routinen an der Praxis scheitern.

(E) Durch die Fokussierung auf das Denken und Handeln einzelner Menschen, eingebettet in verschiedene soziale Kontexte, vermeidet der Pragmatismus den Vorwurf, eine "Konsenstheorie" zu entwerfen. Der Pragmatismus erklärt Handeln durch Überzeugungen und Situationen, kann daher Unterschiede zwischen "Eliten" und "Masse" erklären und muss gesellschaftliche Spaltungen nicht verdecken.

(F) Die verdinglichte Darstellungsweise der politischen Kultur neigt dazu, eine permanente Reproduktion kultureller Gehalte und damit Kontinuität zum Normalfall menschlicher Beziehungen und der sozialen Welt zu erheben. Der Pragmatismus lehnt diese deterministische Tendenz und Betonung der "Hartnäckigkeit" und "Wandlungsresistenz" sozialer Tatsachen ab und verweist auf den permanenten Wandel der Bedeutungen und Begriffe sowie auf deren kontingenten und situationsabhängigen Wirkungen.

(G) Obwohl der Pragmatismus eine verdinglichte Darstellung der Struktur (Kultur) ablehnt, betont er gleichzeitig, dass bewährte Überzeugungen die Grundlage menschlichen Handelns sind. Aus pragmatistischer Sicht bestimmen Routinen in Form von institutionalisierten Problemlösungen wiederkehrender Probleme über menschliches Handeln und können durch Sprache "vergegenständlicht" werden. Durch Sprache vermittelte Institutionen werden auch von nachfolgenden Generationen erlernt. Es ist wichtig, den Unterschied zwischen "verdinglichten" und "vergegenständlichten" sozialen Bedeutungen zu begreifen, um den Pragmatismus zu

verstehen. Es existieren Routinen, Normen und Handlungsregeln, doch diese sind grundsätzlich wandelbar.

(H) Krisensituationen eröffnen die Möglichkeit der bewussten Veränderung bestehender Überzeugungen. Mit jeder Krise geht die Gefahr und Möglichkeit der bewussten Manipulation gesellschaftlicher Routinen einher.

(I) Aus pragmatistischer Perspektive stellt der handelnde Mensch, stets eingebettet in verschiedene soziale Kontexte, die ontologische Grundeinheit der Internationalen Beziehungen dar, und nicht der Staat oder andere kollektive Entitäten. Der Staat existiert als besondere soziale Beziehung (mit eigener Verfassung und positivem Recht), die von Menschen eingerichtet wird, nicht als exogen gegebene "verdinglichte" oder gar wandlungsresistente Einheit. Aussagen über "staatliche Handlungen" beziehen sich immer auf die Handlungen konkreter Menschen in der Rolle als staatliche Repräsentanten. Staatliche Attribute wie Militär-, Wirtschafts-, oder Informationspotenziale erhalten ihre Bedeutung nur vor dem Hintergrund der Überzeugungen und Ideen staatlicher Repräsentanten, die diese im Rahmen ihrer Motiv- und Bedeutungszusammenhänge einsetzen. Der Staat ist ein letztlich durch Individuen gelenktes und kontrolliertes Instrument.

(J) Staatliche Handlungen erfolgen auf Grundlage menschlicher Überzeugungen, Institutionen und Bedeutungen. Die Analyse staatlichen Verhaltens muss sich daher mit den Vorstellungen, Überzeugungen und Bedeutungen staatlicher Repräsentanten auseinandersetzen, um zukünftiges staatliches Handeln prognostizieren zu können.

(K) Die Bedeutungen einer Gesellschaft werden permanent rekonstruiert und auch durch zwischenstaatliche Interaktion beeinflusst und transformiert. Aufgrund der starken Betonung des Wandels menschlicher Bedeutungsräume, der Abhängigkeit des menschlichen Handelns vom jeweiligen Kontext, den derzeitigen Überzeugungen, Motiven und der individuellen Perspektive bietet es sich an, nicht allein von der Erforschung staatlicher Außenpolitiken zu sprechen – womit Richtung und Gegenstandsbereich der Politiken beschrieben ist –, sondern auch von staatlichen Situationspolitiken – womit deren qualitative Abhängigkeit von Zeit (Wandel) und Perspektive (Person und Kontext) beschrieben ist.

(L) Der Pragmatismus kann über systemische Phänomene nichts aussagen. Er weiß nichts von (und "glaubt" nicht an) deren Existenz, und alle seine Wirkungszusammenhänge sind auf das menschliche Denken und Handeln sowie deren Interaktion fokussiert. Er erklärt das Zustandekommen staatlicher Außen- und

Situationspolitiken durch Handlungsregeln und mit deren Hilfe, die Ergebnisse der internationalen Interaktion. An akteursunabhängigen systemischen Gesetzmäßigkeiten, makrostrukturellen Zwängen und vielfältiger Realisierbarkeit hat der Pragmatismus kein Interesse und weiß darüber auch nichts zu sagen. Es mag sein, dass diese Phänomene den jeweiligen Theorien als Ersatzmetaphern für "Gott" oder den Glauben an ein unwandelbares "So Sein" der Dinge dienen. Diese, eine zweifelhafte Sicherheit suggerierende, Konzeption lehnt der Pragmatismus für sich ab.

(M) Der Pragmatismus betont, dass der Mensch nichts wissen, aber vieles begründet glauben kann. Darüber hinaus behauptet der Pragmatismus, dass der Mensch "glauben" muss, also zum Glauben gezwungen wird, und zwar in dreifacher Hinsicht. (1) Da er nichts wissen kann, bleibt dem Mensch zur Gestaltung seiner Lebenswelt nur der Glaube an bewährte Vermutungen. (2) Kein Mensch kann den existenziellen und universalen Fragen entkommen: Wer bin ich? Woher komme ich? Wohin gehe ich? Warum soll ich leben? Jeder Mensch muss diese Fragen für sich durch einen Glauben beantworten. Die gefundenen Antworten sind individuell verschieden und reichen vom konsequenten Atheismus bis zum konfessionellen Dogmatismus. (3) Jeder Mensch muss die existenziellen und universalen Fragen des gesellschaftlichen Anteils seiner Identität durch einen Glaubensakt beantworten: Wer sind wir? Woher kommen wir? Wohin gehen wir? Warum sollen wir leben? Die Antworten auf diese Fragen bilden die Inhalte der verschiedenen zivilreligiösen Vorstellungen in einer Gesellschaft. Der Pragmatismus behauptet, dass alle religiösen Antworten durch gesellschaftlich geteilte Bedeutungen (Überzeugungen) gegeben werden. Die je konkreten "beliefs" eines Individuums sind von dessen Erfahrungen und seiner Situation abhängig und können innerhalb einer Gesellschaft stark variieren. Die Analyse der spezifischen, zivilreligiösen Überzeugungen staatlicher Repräsentanten ist ein nützliches Instrument bei der Erklärung und Prognose staatlichen Handelns.

4. Theorie und Methode: Die Aufgabe eines subsumtionslogischen zugunsten eines rekonstruktionslogischen Konzeptes: Die objektive Hermeneutik als eine mögliche "Methode" der pragmatistischen Kulturforschung

Im vorangegangenen Kapitel wurden verschiedene theoretische Konzepte anhand pragmatistischer Gedanken diskutiert. Als Ergebnis kristallisierten sich erste Elemente einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie in den Internationalen Beziehungen heraus. Dabei wurde eine zentrale Frage in der Diskussion nicht aufgegriffen, die Frage nach der Formulierung und Konzeptualisierung einer pragmatistisch motivierten Methode, mit deren Hilfe es möglich ist, die empirische Wirklichkeit zu analysieren und zu Aussagen über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft menschlicher Praxis und deren Probleme zu gelangen. Doch gerade der Pragmatismus begreift sich nicht als "reine Theorie", sondern als ein Instrument für die Lösung dringender gesellschaftlicher Probleme, weshalb diese Arbeit gewissermaßen "unvollständig" bliebe, würde sie sich nicht auch mit dieser Frage beschäftigen.

Daher erscheint es plausibel, bereits existierende wissenschaftliche Methoden mit den pragmatistischen Annahmen in Verbindung zu bringen und hinsichtlich ihrer Kompatibilität zu überprüfen, anstatt eine "eigene" pragmatistische Methode zu kreieren. Das ist umso sinnvoller, wenn existierende Methoden selbst auf pragmatistischem "Boden" stehen und dessen zentralen Konzepte integriert haben.

Eine solche Methode glaubt der Verfasser dieser Arbeit in der objektiven Hermeneutik gefunden zu haben, wie sie Ulrich Oevermann vertritt Es ist leicht möglich, die Parallelen zwischen Oevermanns Ansatz und dem Pragmatismus aufzuzeigen, denn diese treten deutlich und offensichtlich (die Kenntnis der in den Kaptiteln 2 und 3 dargestellten und eingehend diskutierten pragmatistischen Konzepte vorausgesetzt) in fast jeder Zeile des "Manifests der objektiven Hermeneutik"[293] zu Tage. Oevermann rekurriert besonders auf die Gedankenfiguren George Herbert Meads und Charles Sanders Santiago Peirces. Aus der im Kapitel 4.1 folgenden kurzen Zusammenfassung wird deutlich, dass Oevermanns Konzeption besonders durch die Semiosis von Peirce und dessen abduktives Schließen[294] beeinflusst wurde, wie auch durch das pragmatistische "belief-doubt-belief"-Schema

[293] Vgl. Oevermann 1996

[294] Auch wenn Reichertz Oevermanns Peirce-Rezeption kritisiert und ihm vorwirft, er habe Abduktion mit qualitativer Induktion verwechselt (Vgl. Reichertz 1994, S. 140ff).

und die grundlegende Wirkung des sozialen Bedeutungsraumes für das menschliche Denken und Handeln. Oevermann selbst schreibt in seinem ausführlichen Aufsatz "Die Philosophie von Charles Sanders Peirce als Philosophie der Krise" über die besonders einflussreiche und prägende Stellung des Pragmatismus für seinen Ansatz:

> "Während viele Theorietraditionen der Spur der Explikation des Inhalts von bewährten Routinen gefolgt sind und gerade deshalb das naturwüchsige Erfahrungswissen der Praxis selbst nicht zu hinterfragen vermochten, sind Theorieansätze, die die Krise wie selbstverständlich als Normalfall zum Ausgangspunkt ihrer Betrachtungen machen, wenig verbreitet und auch wenig entwickelt. Dazu gehören Max Webers Charisma-Theorem, in Ansätzen Piagets und Freuds Entwicklungstheorien, Adornos Ästhetiktheorie, George Herbert Meads Sozialpsychologie und vor allem, neben derjenigen von Hegel die Philosophie von Charles Sanders Peirce. Ihre Bedeutung für eine sozialwissenschaftliche Konstitutionstheorie wird zwar gerne gesehen, ist aber noch lange nicht ausgeschöpft worden. In den folgenden Ausführungen soll mit Bezug auf eine kleine, frühe Schrift von Peirce exemplarisch die Bedeutung dieses Ansatzes für eine Erschließung unseres Gegenstandbereiches unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Krise und Routine nachgewiesen werden. Der Gedankengang wird entfaltet, indem ich versuche, Peirce' Schrift zu interpretieren und zu entfziffern und mir diese Entzifferung als Leitfaden und Gerüst dafür dient, einige Implikationen des für die objektive Hermeneutik zentralen sequenzanalystischen Theorems von der Krise als dem Normalfall und der Routine als dem Grenzfall auszubuchstabieren."[295]

Es sind Bedenken geäußert worden, ob Oevermanns Pragmatismusrezeption besonders gelungen sei, und die Spannungen konstatieren, besonders hinsichtlich des Verhältnisses des kreativen Potenzials und der "latenten Sinnstruktur". Seine Kritiker werfen Oevermann vor, die latente Sinnstruktur verdinglicht zu beschreiben und das kreative Potenzial des Menschen weniger stark zu betonen als der Pragmatismus, weshalb ihm eine Anfälligkeit für den Determinismus unterstellt worden ist.[296] Hier soll jedoch keineswegs behauptet werden, dass die objektive Hermeneutik die konsequente Ausformulierung des Pragmatismus als Methode (oder Kunstlehre) sei, sondern nur, dass diese beiden Konzepte miteinander kompatibel sind. Solange die objektive Hermeneutik in ein genuin pragmatistisches Gedankenkonstrukt wie die pragmatistische Kulturtheorie eingebettet bleibt, ist sie nur Werkzeug eines anderen Instruments und damit ihrer eigenen metatheoretischen Dynamik (oder verdinglichenden Tendenz) beraubt – ein Umstand, den Oevermann sicherlich heftig beklagen würde.[297]

Die bisher ausgearbeiteten Elemente einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie sind nicht im positivistischen, subsumtionslogischen Sinne als rein erklärende Theorie zu verstehen, sondern zunächst als metatheoretische Haltung, die

[295] Oevermann 1998, S. 1f.
[296] Vgl. Reichertz 1994, S. 140ff; Vgl. Brüsemeister 2000, S. 257
[297] Schließlich behauptet er ja vehement, dass sein Konzept keiner weiteren theoretischen Vorüberlegungen bedürfe. Insofern ist die "Reduktion" seines Konzeptes zu einem Instrument des Pragmatismus nicht in seinem Sinne (vgl. Oevermann 1996).

universale, ontologische und epistemologische Annahmen über den Menschen und dessen Denken und Handeln vertritt und erst in einem zweiten Schritt zu erklärenden Aussagen über je konkrete vergangene, gegenwärtige und zukünftige Ereignisse der sozialen Welt anhand der Analyse handlungsleitender Bedeutungen des Menschen gelangen will. Oevermanns theoriegeleitete Parameter I und II[298] und die metatheoretischen und theoretischen Grundannahmen des Pragmatismus ähneln sich hinsichtlich ihrer konzeptionellen Funktion sehr. Beide Ansätze sind durchaus komplementär, und es erscheint nützlich, sie miteinander zu verbinden, da der Pragmatismus die wichtigen grundlegenden Wirkungszusammenhänge menschlichen Denkens und Handelns erklärt und die objektive Hermeneutik einen brauchbaren, forschungspraktischen Weg vorschlägt, wie pragmatistische Annahmen mit empirischer Forschung verbunden werden können, was eine Voraussetzung für die Erklärung und Prognose sozialer Phänomene (auch in den internationalen Beziehungen) darstellt.

Es ist jedoch wichtig, dass pragmatistische Gedanken die Grundlage für die objektive Hermeneutik darstellen, und nicht umgekehrt. Es ist jederzeit denkbar, eine andere genuin pragmatistische Methode zu entwickeln oder andere existierende Modelle mit ihr in Verbindung zu bringen. Wesentlich schwieriger ist es dagegen, die objektive Hermeneutik ohne die Grundannahmen des Pragmatismus zu denken.

Im Anschluss an die Darstellung der objektiven Hermeneutik wird ein kurzes, vor allem illustrativen Zwecken dienendes Beispiel angefügt, das auch einen schemenhaften Ausblick auf mögliche empirische Forschungen in diesem Bereich geben soll.

4.1. Objektive Hermeneutik

Die Untersuchungsgegenstände der objektiven Hermeneutik sind die sinnlich nicht wahrnehmbaren latenten Sinnstrukturen sozialer und kultureller Ausdrucksgestalten. Diese latenten Sinnstrukturen und objektiven Bedeutungsstrukturen sind trotz ihrer Abstraktheit und unabhängig von ihrer subjektiven Interpretation durch universelle, bedeutungsgenerierende Regeln erzeugt worden und gelten als objektiv und

[298] Vgl. Oevermann 1983, 1994, 1996, 2001b.

empirisch analysierbar.[299] Das heißt, die objektive Hermeneutik behauptet nicht, einen "magischen" Weg aufzuzeigen, wie es dem Forscher gelingen kann, seiner Subjektivität zu entfliehen und eine objektive Haltung einzunehmen. "Objektiv" bezeichnet eine Eigenschaft des Untersuchungsgegenstandes und nicht des Forschers.[300] Zwar weist jede menschliche Äußerung und jedes menschliches Verhalten eine subjektive Bedeutungsstruktur auf, doch genauso und gleichzeitig weist sie eine objektive Sinnstruktur auf, die als unabhängig vom Forscher und vom Handelnden verstanden werden muss und die auf universelle Regeln wie Logik, Grammatik und Reziprozität verweist und sonst als ein kollektives Produkt universeller menschlicher Fähigkeiten bezeichnet werden kann.[301]

> "Die objektive Hermeneutik wendet sich nun – im Unterschied zur herkömmlichen Hermeneutik, wie Habermas sie für die Sozialwissenschaften aufgearbeitet hat – nicht mehr nur allein den über die Psyche vermittelten Orientierungen und dem psychisch Unbewussten zu, sondern sie erhebt den Ansspruch, das sozial Unbewusste – ‚latente' soziale Sinnstrukturen – herauszuarbeiten (die nicht vollständig psychisch repräsentiert sind)."[302]

Um Erstere (die subjektiven, psychischen Orientierungen) exakter analysieren zu können, bedarf es des Zwischenschrittes der Rekonstruktion Letzterer (der latenten, sonzialen Sinnstrukturen).[303]

Die objektive Sinnstruktur bei Oevermann ist konzeptionell identisch mit dem gesellschaftlich geteilten Bedeutungsraum des Pragmatismus und den dort handlungsleitenden, unbewussten Routinen und sozialen Institutionen.[304] Die auf Grundlage der rekonstruierten objektiven Sinnstruktur erfolgende Analyse der subjektiven Sinnstruktur der Ausdrucksform kann für sich keine Objektivität beanspruchen, doch diese "Rückschlüsse sind auf der Grundlage der vorausgehenden Erschließung der objektiven Sinnstrukturen sehr viel zuverlässiger und sicherer durchzuführen als ohne explizite Einschaltung dieser Grundlegung."[305]

[299] Vgl. Oevermann 1996, S. 1f
[300] Vgl. Oevermann 1994, S. 384
[301] Vgl. Oevermann 2001b, S. 29, Franke 2002, S. 28
[302] Bohnsack 2003, S. 71
[303] Vgl. Oevermann 1996, S. 4
[304] Vgl. Oevermann 2001b, S. 29
[305] Oevermann 1996, S. 4; vgl. Oevermann 2001b, S. 28

4.1.1. Sequenzanalytisches Vorgehen

Das signifikante Charakteristikum der objektiven Hermeneutik ist die auf der Idee der Sequenzialität gründende Sequenzanalyse. Jede Einzelhandlung gilt als Sequenzstelle, in deren Verlauf zuvor existierende Möglichkeiten geschlossen und zukünftige Optionen eröffnet werden.[306] Die Eröffnungs- und Beschließungsprozeduren einer Lebenspraxis, z.B. in Form der Begrüßung oder Verabschiedung, stellen reziproke, verbindliche Kooperationsgefüge und Praxis-Räume her oder lösen diese auf.

Bei der Analyse von Sequenzen unterscheidet die objektive Hermeneutik zwei unterschiedliche Parameter. Der erste Parameter umfasst eine "Menge von algorithmischen Erzeugungsregeln sehr unterschiedlichen Typs."[307] Diese elementaren Erzeugungsregeln sind unter anderem die Regeln der sprachlichen Syntax, des Sprechhandelns und der logischen Schlüssigkeit. Auf der Folie dieser Regeln werden die sinnlogisch schlüssigen Handlungsoptionen erzeugt und die alten und neuen Möglichkeiten jeder Sequenz geschlossen beziehungsweise eröffnet.[308] Über die Auswahl zwischen den Möglichkeiten entscheidet der zweite Parameter, der die Gesamtheit der Dispositionen eines handelnden Subjektes umfasst, also dessen Individualität, Charakter oder Eigenart.[309]

Die genau protokollierte Sequenzanalyse ermöglicht einen hohen Grad an Exaktheit und Nachvollziehbarkeit. Ihre methodologische Struktur ähnelt dem Aufbau der humansozialen Wirklichkeit. Die Sequenzanalyse ist keine dem Gegenstand fremde und äußerliche Methode, sondern eine ihm gemäße. Da die Analyse jeder neuen Sequenz das Potenzial für ein Scheitern der bisher angenommenen Fallrekonstruktion enthält, geht mit dem sequenzanalytischen Vorgehen eine permanente, strenge Falsifikation einher.[310]

[306] Vgl. Oevermann 2001b, S. 30f
[307] Oevermann 1996, S. 7
[308] Vgl. Oevermann 1994, S. 387
[309] Vgl. Oevermann 1996, S. 7; 2001, S. 31
[310] Vgl. Oevermann 1996, S. 8; 1994, S. 387

4.1.2. Die Sequenzanalyse der objektiven Hermeneutik als permanente, dynamische Krise

Menschliche Praxis wird in den meisten Fällen gemäß erprobten, bewährten und unbewussten Routinen ausgeführt. Routinen gelten als bewährte Lösungen früherer Krisen einer Praxis. Die rekonstruktionslogisch verfahrende Sequenzanalyse der objektiven Hermeneutik muss hingegen als permanente Krise verstanden werden. Das ständige, bewusste Überprüfen der bisherigen Lesart der latenten Sinnstruktur ist eine elementare Charakteristik der Sequenzanalyse und daher grundsätzlich krisenhaft.[311] Solange eine Lebenspraxis routiniert verläuft, reproduziert sie die Identität ihrer latenten Sinnstruktur. Ihre Fallgesetzlichkeit transformiert sich nur durch Konfrontation mit einer manifesten Krisensituation. Gleichwohl handelt es sich sowohl bei der Reproduktion als auch der Transformation um dynamische und nicht um statische Prozesse.

Eine Fallstruktur oder Fallstrukturgesetzlichkeit kann nicht unabhängig vom Vollzug der Lebenspraxis getrennt beobachtet oder erklärt werden. In der Sequenzanalyse "fallen nun Struktur und Prozeß zusammen. Struktur ist nicht statisch vom dynamischen Aspekt des Prozeßes unterschieden, wie das etwa im statisch-komparativen Analyseansatz immer der Fall ist, sondern ergibt sich überhaupt erst als aus dem Prozeß erschließbar."[312] Für die meisten Methoden und Theorien in den Sozialwissenschaften gilt das Neue als Grenz- und das Alte als Normalfall. Die objektive Hermeneutik hingegen betont die Historizität der sozialen Welt des Menschen und deren permanenten Wandel: Dort ist Wandel der Normalfall und Invarianz eine große Ausnahme.[313] Der Forscher kann bei der Fallrekonstruktion auf bisher unbekannte, neue Fallstrukturgesetzlichkeiten stoßen, die als Ergebnis sozialer Veränderungen in der Lebenspraxis des konkreten Falls gelten. Neue Fallstrukturgesetzlichkeiten gelten als neue Modelle für die Gestaltung der Zukunft, als neue Lebensentwürfe. Als potenzielle Krisenlösungen transformieren sie bisher geltende Rationalitätsmaßstäbe, verändern damit die Handlungsweisen und -strategien der konkreten Praxis und können im Fall der Bewährung potenziell auch

[311] Vgl. Oevermann 1996, S. 9
[312] Oevermann 1996, S. 10; vgl. Oevermann 2001, S. 33
[313] Vgl. Oevermann 1996, S. 12; 2001, S. 12; Franke 2002, S. 29

die Lebenspraxis höher aggregierter sozialer Dimensionen transformieren.[314] Eine Prognose der zukünftigen Entwicklung der Praxis auf der Grundlage einer detaillierten Fallrekonstruktion, welche die neue Fallstrukturgesetzlichkeit erst kenntlich gemacht hat, wird genauer und umfassender sein als eine Prognose, die auf statistischen Daten beruht, in denen solche "Ausreißer" gar nicht erst erfasst werden.[315]

4.1.3. Fallrekonstruktion versus subsumtionslogische Fallbeschreibung

Die objektive Hermeneutik untersucht protokollierte Äußerungen autonomer, individuierter Handlungsinstanzen. Das heißt, sie analysiert historisch-konkrete Gebilde mit eigener Subjektivität und Geschichte, deren Identitäten sich in eine offene Zukunft permanent weiterentwickeln.[316] Zu den Grundannahmen der Methode zählt die "Autonomie jeder Lebenspraxis als Freisetzung von äußerer Determiniertheit oder Fremdbestimmtheit."[317] Autonomie wird erklärt als jenes Phänomen, das jede mit Subjektivität versehene Handlungsinstanz in Krisensituationen zu einer Lösung dieser Krise zwingt, obwohl noch keine geprüften Argumente verfügbar sind. Gleichwohl müssen die erzwungenen Handlungen und Krisenlösungen generell begründbar sein. Die Autonomie der Lebenspraxis beruht in der Ausführung dieser ungeprüften, zukunftsrelevanten Entscheidungen. Sie weist eine Fallstrukturgesetzlichkeit auf, die als latente Struktur durch Fallrekonstruktion dechiffrierbar ist. Mit dem Selbstbild des Subjektes muss sie nicht zur Deckung gelangen. "Die Fallstrukturgesetzlichkeit operiert jenseits des bewußtseinsfähigen Selbstbildes und ist umfassender als dieses."[318]

Die sequenzanalytische Fallrekonstruktion unterscheidet sich von einer klassifikatorischen Fallbeschreibung, indem sie auch das Zustandekommen und die Motiviertheit eines Falles nachvollziehbar expliziert, also die sich reproduzierende oder transformierende latente Sinnstruktur offen legt.[319] In der Bestimmung dieser

[314] Oevermann fügt an dieser Stelle die Habermassche Idee hinzu, die besagt, dass sich eine Vernünftigkeit beanspruchende Praxis einer mit besseren Argumenten ausgestatteten, neuen Strukturgesetzlichkeit gar nicht entziehen kann, sondern sich diese in jedem Fall durchsetzen wird (vgl. Oevermann 1996, S. 18)
[315] Vgl. Oevermann 1996, S. 17
[316] Vgl. Oevermann 1996, S. 10
[317] Oevermann 1996, S. 11
[318] Oevermann 1996, S. 11
[319] Vgl. Oevermann 2001, S. 32

objektiven Fallstrukturgesetzlichkeiten liegt Oevermann zufolge “das eigentliche, zentrale Erkenntnisgeschäft der Humanwissenschaften.”[320]

4.1.4. Vorrang der Strukturgeneralisierung

Im Gegensatz zu quantitativen Methoden hängt qualitativen Methoden der Ruf an, nicht zu verallgemeinerbaren Ergebnissen zu führen. Oevermann argumentiert hingegen, dass jede empirische Fallstudie, die nach dem bekannten Kausalmuster “mehr x führt zu mehr oder weniger y” vorgeht und diese Zusammenhänge von *n* auf *n+1* zu verallgemeinern sucht, nur dem ersten Augenschein nach eine größere Schlüssigkeit und einen höheren Grad von “Wissenschaftlichkeit” für sich beanspruchen dürfe. Die theoretischen Grundlagen für die induktive Interpretation stammten in den meisten Fällen von unüberprüften, unreflektierten Primärquellen des Forschers, und eine später im deduktiven Verfahren folgende Bestätigung dieser Hypothesen bedeute keinen Erfahrungszuwachs, “sondern nur die logische Lizensierung einer schon vorher für wahr geltenden Erkenntnis oder Überzeugung.”[321]

Während der Argumentebereich empirischer Generalisierungen aus mess- und klassifizierbaren Merkmalen besteht, die von außen an den Untersuchungsgegenstand herangetragen werden, basiert die Strukturgeneralisierung der objektiven Hermeneutik auf den zuvor rekonstruierten Sequenzen einer sozialen Ausdrucksgestalt. Eine Strukturgeneralisierung auf der Grundlage einer umfassenden sequenzanalytischen Fallrekonstruktion kann als Darstellung eines Typus gelten, da sie dessen charakteristische, innere Gesetzlichkeit abbildet, die als Resultat der Geschichte eines Individuums oder einer sozialen Entität die Autonomie eines je konkreten Falles ausmacht. Ein sequenzanalytisch explizierter Typus ist, unabhängig von der Frequenz seines Erscheinens, Teil der Realität, selbst wenn es sich um einen Einzelfall handeln sollte.[322] Dies unterscheidet das rekonstruktionslogische vom subsumtionslogischen Verfahren, in dessen Rahmen sich Generalisierungen nur auf der Grundlage einer Vielzahl von Messungen und Beobachtungen erreichen lassen, deren Daten zuvor festgelegten Kategorien und Klassen untergeordnet werden.

[320] Oevermann 1996, S. 11
[321] Oevermann 1996, S. 13
[322] Vgl. Oevermann 2001, S. 33

Oevermann merkt an, in der Methodenliteratur der Sozialwissenschaften schleiche sich häufig ein "platter Dogmatismus" [323] ein, der Generalisierung nur auf der Grundlage empirisch gemessener Daten, festgelegter Kategorien und Klassen gestatte. Diese Haltung verkehre die eigentliche Ordnung der Dinge. Die hoch angesehene empirische Generalisierung könne allerdings nicht ohne Hilfe der Strukturgeneralisierung bestimmt werden. Letztere sei der allgemeinere Fall und der Ersteren vorgeordnet – nicht umgekehrt.

Für die Durchführung eines empirischen Versuchs müssen im Vorfeld wenigstens zwei getrennte Merkmale der Untersuchungsobjekte bestimmt worden sein. Diese Bestimmung erfolgt auf der Grundlage jenes im Wesen strukturgeneralisierenden Vorgangs, den Peirce als abduktiven Schluss bezeichnet hat, "mit dem eine wissenschaftliche Erkenntnisoperation überhaupt erst beginnen muß, bevor die in der üblichen positivistischen Wissenschaftstheorie einzig thematischen anderen Schlußweisen, der induktive und der deduktive Schluß, zu operieren beginnen können."[324] Jede explizierte Fallstruktur ist in höher aggregierten Fallstrukturen eingebettet: Personen in ihre Familien oder Gruppen, diese in nach Milieu und Beruf bestimmte soziale Subsysteme, die ihrerseits Teil der Gesellschaft als Totalität sind. Aus der Analyse jedes Einzelfalls lassen sich somit immer auch Erkenntnisse über die Fallstrukturgesetzlichkeit der umfassenderen Dimensionen der sozialen Wirklichkeit gewinnen.

4.1.5. Der Unterschied zwischen Rekonstruktions- und Subsumtionslogik

Im Rahmen eines subsumtionslogischen Verfahrens werden zunächst Hypothesen aufgestellt, die aus bewährten Theorien abgeleitet worden sind. Die zentralen Begriffe dieser theoretischen Hypothesen werden als Variablen operationalisiert, deren Reliabilität und Validität in empirischen Stichproben überprüft werden müssen. Diese falsifizierenden oder verifizierenden Stichproben müssen, um Zirkularität zu vermeiden, unabhängig von den Stichproben sein, die der Hypothesenprüfung dienen. Alle so genannten quantitativen Methoden der

[323] Oevermann 1996, S. 14
[324] Oevermann 1996, S. 15

Sozialwissenschaften und einige "qualitative" Verfahren wie die Inhaltsanalyse entsprechen dieser Subsumtionslogik.[325]

Für dieses Verfahren ist eine strenge Trennung von Theorie und Daten charakteristisch. Auf der einen Seite steht die zu bestimmende Wirklichkeit und auf der anderen die theoretisch klar definierten Kategorien, Indikatoren und klassifikatorischen Begriffe, unter die es die gewonnenen Daten zu subsumieren gilt. Problematisch erweist sich dabei der Umstand, dass alle Daten, für die keine Kategorien, Indikatoren oder klassifikatorischen Begriffe existieren, unter die sie zu subsumieren wären, entweder keine Berücksichtigung finden, oder in aller Eile ein passendes "Körbchen geflochten" wird, indem also ad-hoc-Hypothesen die Theorie vor der drohenden Falsifikation retten sollen. Dabei gerät das eigentliche Ziel, nämlich die Prüfung der Theorie, aus dem Blick und die Möglichkeit des Scheiterns, als Reliabilitäts- und Validitätskriterium, geht der Methode verloren.[326]

Die objektive Hermeneutik versteht sich hingegen als rekonstruktionslogisches Verfahren, das in der "Sprache der Wirklichkeit" selbst die objektiven Bedeutungen und latenten Sinnstrukturen der sozialen Realität erschließt. Die vollständige Sequenzanalyse als Ausdrucksgestalt der sozialen Wirklichkeit orientiert sich nicht an zuvor festgelegten theoretischen Kategorien und Indikatoren, sondern nur an den objektiven Bedeutungsregeln des ersten Parameters der Sequenzen des Textes, so dass dessen Analyse lückenlos nachvollziehbar in einer ihm gemäßen Sprache erfolgt. Die im Laufe dieses Prozesses explizierte Fallrekonstruktion dient der ihr nachfolgenden Bestimmung der Fallstrukturgesetzlichkeit als Grundlage. Diese innere Struktur der Wirklichkeit macht dann bereits den Gehalt theoretischer Begriffe und Modelle aus. Theorien sind gemäß dem rekonstruktionslogischen Verständnis von Forschung die konvergenten, geronnenen Elemente von Fallrekonstruktionen.[327] Das rekonstruktionslogische Verfahren entwirft also keine zweckmäßige theoretische Konstruktion der Wirklichkeit von außen, sondern verkörpert durch die Rekonstruktion von Sequenzen und deren Strukturgesetzlichkeiten die untersuchte Wirklichkeit selbst.

[325] Vgl. Oevermann 1996, S. 24

[326] Oevermann spricht in diesem Zusammenhang vom "berühmten Vorwurf, es werde in dieser Art der empirischen Sozialforschung hinten herausgeholt, was vorne hereingesteckt worden sei" (Oevermann 1996, S. 24).

[327] Vgl. Oevermann 1996, S. 25f

4.1.6. Authentizität als zentraler Begriff der objektiven Hermeneutik

Im allgemeinen Sprachgebrauch werden jene Verhältnisse zwischen Subjekt und dessen Ausdrucksgestalten als "authentisch" bezeichnet, denen es gelingt, Gültigkeit oder Echtheit für sich zu reklamieren. So kann ein Kunstwerk, etwa ein Gedicht, oder die Beschreibung eines wichtigen historischen Ereignisses im Sinne von echt oder glaubwürdig authentisch sein.
Die objektive Hermeneutik definiert Authentizität noch umfassender und allgemeiner als vom Wollen des Subjektes unabhängige Qualität. Zwischen jeder Ausdrucksgestalt und der darin nach den objektiven Regeln des ersten Parameters verkörperten Lebenspraxis besteht eine elementare authentische Relation.[328] Jede noch so verfälschte, absichtlich verdrehte, das eigene Wesen zu verbergen trachtende Handlung ist als solche noch immer authentisch und verkörpert dann authentisch die Fälschung, das Verdrehte und Verborgene. Bei Oevermann heißt es diesbezüglich:

> "Fallrekonstruktionen beziehen ihre Geltung aus der methodisch expliziten und in ihrer Geltung überprüfbaren, sequenzanalytisch verbürgten Rekonstruktion jener Gültigkeit oder Authentizität, die jeglicher Ausdrucksgestalt durch Regelerzeugung der Sinn- und Bedeutungsstrukturen basal zukommt."[329]

Jede solcherart aus den primären Ausdrucksgestalten entstandene Rekonstruktion beansprucht für sich selbst auch Authentizität im Sinne einer authentischen, gemäß nachvollziehbaren Regeln, in methodisch kontrollierter und protokollierter Form erfolgenden Explikation einer primären Ausdrucksgestalt. Die Gültigkeit von Fallrekonstruktionen lässt sich lückenlos und unmittelbar am Protokoll überprüfen. Es ist insofern für die objektive Hermeneutik charakteristisch, dass sie eine solch strenge Gültigkeitsüberprüfung ermöglicht.[330] Durch die authentische Qualität jeder Fallrekonstruktion stellt sich für die objektive Hermeneutik gar nicht erst die Problematik von Validitäts- und Reliabilitätsprüfungen.

[328] Vgl. Oevermann 1994, S. 388
[329] Oevermann 1996, S. 28f

4.2. Illustratives Beispiel

Die dargestellte Methodologie der objektiven Hermeneutik soll nun anhand der Analyse eines kurzen Beispiels illustrativ dargestellt werden. Damit soll nur gezeigt werden, wie die objektive Hermeneutik forschungspraktisch vorgeht und welches Potenzial ihr inhärent ist. Keinesfalls soll der Einruck entstehen, die provisorische Strukturgeneralisierung genüge wissenschaftlichen Ansprüchen oder würde diese gar erheben. Die Darstellung des Kontextwissens, die Fallrekonstruktion und auch die Strukturgeneralisierung dienen einem ausschließlich veranschaulichenden Zweck.[331]

4.2.1. Bedeutsames Kontextwissen

In der Folge der Terroranschläge des 11. September 2001 formulierte die amerikanische Regierung neue außenpolitische Direktiven.[332] Schon früh wurde deutlich, dass auch die seit über einem Jahrzehnt offene Irakfrage nunmehr endgültig gelöst werden solle. Der amerikanische Kongress hatte bereits am 10./11. Oktober 2002 den Präsidenten mit Kriegsvollmachten gegen den Irak ausgestattet.[333] Der irakische Diktator Saddam Hussein musste gemäß der UN Resolution 1441 den Nachweis erbringen, dass der Irak weder über Massenvernichtungswaffen noch über das Potenzial zur Herstellung solcher Waffen verfügt.[334] Zur Überprüfung dieses Sachverhaltes wurden nach einer mehrjährigen Pause im Herbst 2002 wieder UN-Waffeninspekteure vom Irak auf irakischem Boden akzeptiert. Dieses Zugeständnis war vor dem Hintergrund des immensen amerikanischen Drucks[335] und der offensichtlichen militärischen Drohkulisse erreicht worden. Die USA bewerteten die Zwischenergebnisse der Blix-Kommission als Beweis für die unzureichende

---

[330] Vgl. Oevermann 2001, S. 12

[331] Ein gelungenes und wesentlich umfassenderes Beispiel für den sinnvollen Einsatz der objektiven Hermeneutik in den Politikwissenschaften kann die Arbeit von Ulrich Franke geben (vgl. Franke 2002).

[332] Zusammengefasst im Dokument "The national security strategy of the United States of America" vom August 2002. Dort wird die neue Sicherheitsstrategie der USA vor dem Hintergrund der veränderten Weltsicherheitslage nach dem 11. September 2001 dargestellt (vgl. Quelle D).

[333] Vgl. Quelle C.

[334] Die Sicherheitsresolution 1441 forderte die umgehende Offenlegung (30 Tage Frist) des irakischen Massenvernichtungswaffenpotenzials und die Aufnahme der Inspektionstätigkeit innerhalb von 45 Tagen. "Die Resolution 1441 hängt die Schwelle für ein Scheitern (der Inspektionen) zwar niedriger als je zuvor, sieht aber keinen Automatismus bei der Anwendung militärischer Gewalt vor. […] Zu befürchten ist allerdings, dass diese Regelung als Auslöser für einen Militärschlag dienen kann, wenn ein Vorwand gesucht wird" (Meier 2003, S. 182f)

[335] An den militärischen Aufmarschplänen der Alliierten Streitkräfte wurde unbeirrt festgehalten.

Kooperationsbemühungen des Irak[336] und damit als Hinweis für die Existenz von Massenvernichtungswaffen im Irak (eine Annahme, die durch verschiedene Geheimdienstberichte gestützt wurde). Im März 2003 zeichnete sich ab, dass keine weitere Sicherheitsresolution, die einen Militärschlag der USA über die bestehenden Resolutionen hinaus legitimieren würde, zu erwarten war, da die ständigen Mitglieder Russland und Frankreich ankündigten, eine solche Resolution durch ihr Vetorecht zu Fall zu bringen. Stattdessen entschlossen sich die USA gemeinsam mit ihren Verbündeten, dem irakischen Diktator ein letztes Ultimatum zu stellen, in dem es hieß, er solle innerhalb von 48 Stunden mit seiner Familie das Land verlassen und von allen öffentlichen Ämtern zurücktreten, und im Anschluss daran, unter Berufung auf die Sicherheitsresolution 1441 (und zahlreiche andere),[337] die Militäraktion zur "Befreiung des Irak"[338] zu beginnen.

Die hier vorgenommene Fallrekonstruktion ist ein kleiner Teil der Rede "Adress to the Nation" des amerikanischen Präsidenten George W. Bush vom 17. März 2003, gehalten in The Cross Hall.[339]

4.2.2. Fallrekonstruktion

Sequenz 1: "Today, no nation can possibly claim that Iraq has disarmed."

Der Redner befasst sich mit Fragen internationaler Politik (was durch die Formulierung "no nation" ersichtlich wird), besonders mit der Abrüstungspolitik des Irak. Es ist dem Redner wichtig zu betonen, dass wahrscheinlich keine Nation zu dem Schluss gelangen kann, der Irak hätte abgerüstet. Durch den zeitlichen Verweis auf "today" wird deutlich, dass ein solcher Schluss zu einem früheren Zeitpunkt vielleicht noch möglich gewesen ist, "heute" jedoch nicht mehr. Die Identität des Redners bleibt unbekannt, genauso wie der historische Zeitpunkt der Rede.

[336] Obwohl Hans Blix selbst zu einer weniger pessimistischen Beurteilung der Situation gelangt war (vgl. Quelle B).

[337] Unter anderem beriefen sich die USA auf folgende Resolutionen des Weltsicherheitsrats: 660, 661,662,664,665,666,667,669,670,674,677,678,687,688,949 (vgl. Quelle C).

[338] Vgl. die Rede des amerikanischen Präsidenten vom 17. März: "The United States, with other countries, will work to advance liberty and peace in that region" (vgl. Quelle A).

Sequenz 2: “And it will not disarm so long as Saddam Hussein holds power.”
Aus dieser Sequenz geht hervor, dass Saddam Hussein zum Zeitpunkt der Rede die Macht im Irak ausübt, was den möglichen Zeitpunkt der Rede auf die Dauer seiner Amtszeit als irakischer Präsident begrenzt (11. Juli 1979–April 2003). Der Redner verknüpft die Frage der Nicht-Abrüstung des Irak mit der Person des irakischen Staatspräsidenten. Diese eine Person trägt die Verantwortung für die Nicht-Abrüstung in der Vergangenheit und wird dafür auch in der Zukunft Sorge tragen. Eine Veränderung dieser Haltung scheint nur möglich zu sein, wenn sich die Machtverhältnisse im Irak ebenfalls verändern. Die bisherigen Sequenzen geben noch keinen Aufschluss über die Position des Redners. Das Gesagte könnte von nahezu jedem Menschen geäußert worden sein und ließe sich mit allen möglichen Identitäten vereinbaren (z. B. irakischer Minister, deutscher Bürger, amerikanischer Journalist etc.) Es wird eine Behauptung aufgestellt, von welcher der Redner annimmt, ihr Wahrheitsgehalt könne von keiner Nation der Erde in Abrede gestellt werden.

Sequenz 3: “For the last four-and-a-half months, the United States and our allies have worked within the Security Council to enforce that Council’s long-standing demands.”
Diese Sequenz beantwortet einige offene Fragen. Zunächst wird ein Teil der Identität des Redners offenbar, der Redner ist Bürger der Vereinigten Staaten von Amerika. Außerdem spricht er von den “Alliierten”, eine Vokabel die oftmals im Zusammenhang mit einem bestehenden Konflikt gebraucht wird, im Sinne von “Verbündeten”, und seltener im Sinne von befreundeten Staaten. So ist es möglich, befreundet zu sein, ohne einen gemeinsamen Feind oder ein gemeinsames Ziel zu haben. Verbündete hingegen teilen eine gemeinsame Absicht, oftmals auch einen gemeinsamen Feind oder Gegner. Außerdem wird der Sicherheitsrat erwähnt. Vor dem Hintergrund der Behauptung aus Sequenz 1 (“no nation”) wird nun deutlich, dass sich die Rede auf das Feld der internationalen Beziehungen bezieht, und zwar auf die Abrüstungspolitik des Irak, sowie auf die Ziele und Bemühungen der USA und deren Alliierten, die Forderungen des Weltsicherheitsrates durchzusetzen. Diese Forderungen sind “long-standing”, existieren also bereits eine ganze Weile, ohne

[339] Vgl. Quelle A.

erfüllt worden zu sein. Und auch die Bemühungen der USA und ihrer Alliierten, diese Forderungen zu unterstützen, dauern bereits viereinhalb Monate an.

Sequenz 4: "Yet, some permanent members of the Security Council have publicly announced they will veto any resolution that compels the disarmament of Iraq. These governments share our assessment of the danger, but not our resolve to meet it."
Durch die Redewendung "Yet" werden die zuvor (in Sequenz 3) beschriebenen Bemühungen der USA und ihrer Verbündeten mit der zögerlichen Haltung einiger permanenter Mitglieder des Sicherheitsrates kontrastiert. Das Zeitwort "Yet" erhält in diesem Zusammenhang die Bedeutung eines "erst jetzt", oder "nun endlich", oder "jetzt – zum denkbar schlechtesten Zeitpunkt" und bezieht sich deutlich auf die zeitliche Dimension der drei vorausgehenden Sequenzen.
Eine zweite "Spitze" liegt im Wort "publicly" verborgen. Eine mögliche Lesart davon ist, dass die angesprochenen ständigen Mitglieder des Weltsicherheitsrates "erst jetzt" ihren Standpunkt "öffentlich" vertreten, den sie bisher eben nur "inoffiziell" vertreten haben. Diese Formulierung wirkt so, als hätten die angesprochenen Mitglieder des Sicherheitsrates hinsichtlich ihres Strandpunktes in dieser Frage entweder das Licht der Öffentlichkeit bisher gescheut, oder die Beantwortung dieser Frage möglichst lange herausgezögert.
Der Redner stellt fest, dass "diese Regierungen" die drohenden Gefahren genauso einschätzen, wie die USA, aber nicht zu den gleichen Entschlüssen gelangen. Die USA und ihre Verbündeten wollen diesen Gefahren jedenfalls entschlossen begegnen.

Sequenz 5: "Many nations, however, do have the resolve and fortitude to act against this threat to peace, and a broad coalition is now gathering to enforce the just demands of the world."
Im Gegensatz zu diesen "some permanent members" weisen viele andere Nationen die notwendige Entschlossenheit und seelische Kraft (fortitude) auf, um dieser Bedrohung des Friedens entgegenzutreten. Der Redner stellt einen Unterschied zwischen den Nationen fest: Es sind sich alle einig, dass der Irak nicht abgerüstet hat, das Gegenteil zu behaupten ist schlichtweg unmöglich (Sequenz 1), alle schätzen diese Situation als gefährlich ein (Sequenz 3), doch einige wenige sind trotzdem (sehenden Auges!) nicht bereit, etwas dagegen zu unternehmen. Viele andere

Staaten, unter Führung der USA sind hingegen durchaus bereit, der Gefahr zu begegnen. Diese breite Koalition wird den gerechten Forderungen der Welt Geltung verschaffen. Das heißt, der Sprecher sieht die USA und deren Verbündeten als Vollstrecker des Willens der Welt an. Obwohl im Weltsicherheitsrat einige Zögerer und Zauderer den notwendigen Maßnahmen nicht zustimmen wollen, ist sich doch die ganze Welt darin einig, dass der Irak eine permanente Bedrohung darstellt, deren Beseitigung eine gerechte Forderung der ganzen Welt ist.

Sequenz 6: "The United Nations Security Council has not lived up to its responsibilities."

Durch die zögerliche Haltung einiger ständiger Mitglieder des UN-Sicherheitsrates, hat dieser es versäumt, seiner Verantwortung zu entsprechen. Es wäre nun denkbar, dass der Redner diese Mitglieder zum Umdenken auffordern wird oder eine Reform der Strukturen des Weltsicherheitsrates (Vetorecht) vorschlagen wird. Jedenfalls wird dem Sicherheitsrat ein Versagen vorgeworfen, obwohl bisher nur einige Mitglieder den Gebrauch eines legitimen Mittels (Vetorecht) angekündigt haben (Sequenz 4).

Sequenz 7: "So we will rise to ours."

Statt die Politiken der angesprochenen Mitglieder des Sicherheitsrates zu akzeptieren und die Beweggründe für deren Handeln zu respektieren, wird deren Haltung als Schwäche und Versagen des Weltsicherheitsrates und der UN insgesamt ausgelegt. Die Vereinten Nationen erweisen sich als unfähig, die seit langem ("long-standing") offenen Forderungen entschlossen einzufordern und der offensichtlichen Gefahr zu begegnen. Statt an dieser Situation etwas im Rahmen der gegebenen internationalen Institutionen zu verändern, werden die USA die Verantwortung übernehmen und den gerechten Forderungen der Welt (Sequenz 5) Geltung verschaffen. Da die UN diesen gerechten und von der Welt gewünschten Maßnahmen im Wege steht, werden sich die USA "erheben" (über die UN), um die Sache in die Hand zu nehmen.

Alle diese Bedeutungen von "rise" machen in diesem Zusammenhang Sinn. Die USA werden über die UN emporsteigen, zum Sprung ansetzen und wie ein Sturm die Gefahren für den Frieden beseitigen.

4.2.3. Provisorische Strukturgeneralisierung

Eine Strukturgeneralisierung nur auf Grundlage eines bruchstückhaft rekonstruierten Falls zu entwerfen, wie es im illustrativen Verfahren dieser Arbeit geschieht, wird der objektiven Hermeneutik nicht gerecht. Stattdessen steht üblicherweise am Ende der ersten Fallrekonstruktion eine erste Fallstrukturhypothese, die durch die Analyse weiterer, möglichst maximal kontrastierender Fälle überprüft und gegebenenfalls modifiziert werden muss. Oevermann schlägt bei komplexen Fragestellungen die Rekonstruktion von zehn bis zwölf Fällen vor, "um hinreichend gesicherte Antworten zu erhalten."[340] Um die Fallstrukturgesetzlichkeit der Administration des amtierenden amerikanischen Präsidenten hinsichtlich deren Sicherheitspolitik umfassend zu erheben, sollten zumindest auch die Ausdrucksgestalten des Außenministers, des Verteidigungsministers und anderer hoher Beamter, die auf dieses Thema Bezug nehmen und für sich Relevanz beanspruchen können, analysiert werden.

Die hier zu illustrativen Zwecken entwickelte Fallrekonstruktion bleibt aus diesen Gründen rein provisorisch und die Aussagekraft ihrer Daten stark begrenzt. Innerhalb des kurzen Ausschnittes ist es bisher nicht einmal gelungen, die Identität des Redners aufzuklären. Das Gesagte könnte von nahezu jedem amerikanischen Bürger geäußert worden sein, seine besondere Signifikanz für die internationalen Beziehungen erhält die Strukturgeneralisierung nur durch die Tatsache, dass sie vom amerikanischen Präsidenten geäußert wurde. Dieses Wissen stammt jedoch nicht aus der analysierten Passage, sondern aus dem Kontextwissen.

Aus der kurzen Sequenz lässt sich folgende Strukturgeneralisierung ableiten:

Das Waffenpotenzial des Irak in den Händen des Staatspräsidenten Saddam Hussein stellt in der Wahrnehmung des Redners eine permanente Bedrohung des Weltfriedens dar. Das Problem ist nicht der Irak selbst, sondern kann auf die Person Saddam Hussein und dessen Machtposition reduziert werden. Aus diesem Grund muss der irakische Staatspräsident bedingungslos von der Macht zurücktreten.

Die Vereinten Nationen, als institutionalisierter Vertreter des Willens der Nationen der Welt, ist nicht dazu in der Lage, ihre überfälligen Forderungen durchzusetzen. Der Weltsicherheitsrat tritt nicht entschlossen genug auf und wird seiner

[340] Oevermann 1996, S. 19

Verantwortung für den Weltfrieden nicht gerecht. Aus diesem Grund übernehmen die USA und ihre Alliierten die Aufgabe und Verantwortung an Stelle der UN, um den gerechten Forderungen der Nationen der Welt Geltung zu verschaffen. Die USA und ihre Verbündeten verfügen über die dazu notwendige Entschlossenheit und seelische Kraft, die einigen permanenten Mitgliedern des Weltsicherheitsrates fehlt.

Wären diese Erkenntnisse Teil einer umfassenden Untersuchung und nicht Ergebnis einer rein illustrativen Anwendung, dann könnten sie Grundlage für die Erklärung und Prognose staatlichen Handelns sein. Es ließe sich daraus prognostizieren,

(1) dass die USA alle Anstrengungen unternehmen werden, um die Macht des irakischen Staatspräsidenten zu brechen;
(2) dass, solange die USA über die notwendige Entschlossenheit und seelische Kraft verfügen, sie auch zukünftig alle Anstrengungen unternehmen werden, um die Macht nationaler Regime zu brechen, wenn diese eine Bedrohung für den Weltfrieden darstellen;
(3) dass die USA auch zukünftig im Bedarfsfall unabhängig von eindeutigen Beschlüssen des Weltsicherheitsrates militärische Interventionen durchführen werden, wenn dies den gerechten Forderungen der Nationen der Welt entspricht.

Hinsichtlich der eingangs aufgeworfenen Frage (c), läßt sich festhalten, dass eine entstehende pragmatistische Kultur- und Handlungstheorie in den Internationalen Beziehungen sich der objektiven Hermeneutik als methodisches Werkzeug bedienen kann, um gegenwärtige und zukünftige Politiken zu erklären, zu verstehen und zu prognostizieren.

5. Fazit und Ausblick: Das Potenzial einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie in den Internationalen Beziehungen

Zu Beginn der Arbeit wurde die Frage nach dem Potenzial der pragmatistischen Gedanken aufgeworfen, einen fruchtbaren Beitrag für die Internationalen Beziehungen erbringen zu können. Es lohnt sich, unter diesem Blickwinkel noch einmal einige wichtige Resultate des vorliegenden Projektes zu betrachten.

Als epistemologische Haltung nimmt der Pragmatismus eine spezifische "dritte Position" ein, die den Gegensatz von poststrukturalistischer Sinnkrise der Wissenschaften und positivistischem Wahrheitsanspruch durch den tragfähigen und zugleich bescheidenen Gedanken der *Fallibilität* und des "Für-wahr-Gehaltenen" für sich selbst auflöst. Dieser attraktive Mittelweg zwischen "anything goes"- und "nur so geht es"-Leitsätzen verdient es, zukünftig mehr Beachtung seitens der wissenschaftlichen "community" in den Internationalen Beziehungen zu finden. Darüber hinaus ermöglicht und fördert die pragmatistische Grundhaltung die gedankliche Entwicklung des Forschers, indem sie den Wandel der Bedeutungen und Perspektive zum Normalfall und deren Kontinuität zur Ausnahme des menschlichen Denkens und Handelns erklärt.

Durch den wiederholten Hinweis auf den starken Einfluss der Gedanken der klassischen Pragmatisten auf die Werke von Schütz, Berger/Luckmann, Giddens und Habermas, die ihrerseits als Grundlage zahlreicher theoretischer Beiträge in den Internationalen Beziehungen dienen[341], lässt sich erkennen, dass der Pragmatismus bereits seit geraumer Zeit auf verschiedenen Wegen in den Internationalen Beziehungen "angekommen" ist und insofern nicht ernsthaft als neuer Beitrag betrachtet werden kann. Zukünftig wird zu überprüfen sein, ob der Pragmatismus das Potenzial aufweist, ein eigenständiges Forschungsprogramm in den Internationalen Beziehungen zu entfalten, statt als Hilfsmittel anderer Theorien zu dienen, die seine erkenntnistheoretischen Annahmen nicht teilen oder verzerren.

Die Stärke eines pragmatistischen Ansatzes zeigt sich besonders in der Fähigkeit, sowohl *Wandel* als auch *Kontinuität* erklären zu können, sowie in der plausiblen *dialektischen Konzeption* des *Akteur-Struktur-Verhältnisses*. Es gelingt der pragmatistischen Lesart, zwischen systemischen Zwängen und Verdinglichungstendenzen sowie solipsistischen und individualistischen Thesen

einen Ausgleich zu schaffen und mit einer kohärenten Handlungstheorie zu verbinden. Eine pragmatistische Ontologie in den Internationalen Beziehungen würde neben dem *Bedeutungsraum* auch den einzelnen denkenden und handelnden *Menschen* als Gegenstand der Disziplin konzipieren und weder die besondere Stellung und den dominanten Einfluss des Akteurs noch der Struktur überbetonen. Aus pragmatistischer Sicht endet der Bedeutungsraum nicht an Staatsgrenzen und ist nicht auf den innergesellschaftlichen Sprachraum reduziert. Die handlungsleitenden Bedeutungen staatlicher Repräsentanten sind sowohl durch innergesellschaftliche wie auch internationale und transnationale Kontexte geprägt und werden durch Krisen und das *kreative Potential* und die *abduktiven Fähigkeiten* des Menschen auf allen genannten Ebenen permanent modifiziert. Durch die Betonung der zentralen Rolle des *Faktors Mensch* verfügt die pragmatistische Kultur- und Handlungstheorie über ein besonders tragfähiges Akteurskonzept, das sowohl innerhalb einer staats- oder regierungszentrierten Analyse einsetzbar ist wie auch für andere Ansätze, zum Beispiel in der internationalen Institutionen- und Normenforschung.

Um staatliches Handeln prognostizieren und erklären zu können, bedarf es der Analyse der handlungsleitenden Überzeugungen der staatlichen Handlungsbeauftragten, also einer Analyse der staatlichen Situations- und Außenpolitiken. Der Begriff *Situationspolitiken* reflektiert die starke Betonung der Faktoren Zeit (Wandel) und Perspektive (Person und Bedeutungskontext- oder "Akteur und Struktur") in der pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie. Aus pragmatistischer Perspektive sind jedenfalls nicht Staaten per se Gegenstand der Analyse der internationalen Beziehungen. Um die Ergebnisse systemischer Interaktion zu erklären, müssen die handlungsleitenden Bedeutungen je konkret denkender und handelnder Menschen analysiert werden, die über die internationalen Interaktionsergebnisse bestimmen.

Für die Analyse staatlicher Situations- und Außenpolitiken steht der pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie mit dem Phänomen der zivilreligiösen Vorstellungen ein nützliches Instrument zur Verfügung, das die besondere Bedeutung des *"Glaubens"* als grundlegende menschliche Universalie auch in der Analyse internationaler Beziehungen gebührend berücksichtigt.

In Zukunft sollten die Vertreter einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie

[341] Als Beispiel kann die Habermas-Rezeption in der ZIB-Debatte gelten (vgl. Müller 1994; Schmalz-Bruns 1995).

sich auch verstärkt mit rationalistischen und konstruktivistischen Ansätzen innerhalb der Teildisziplin Internationale Beziehungen auseinandersetzen. Der Verfasser dieser Arbeit hofft, dass die hier explizierten *"ersten Elemente"* als *Grundlage* für den Vergleich der pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie mit den Theorien der Internationalen Beziehungen dienen können und damit einhergehend die Konstruktion einer umfassenden pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie in den Internationalen Beziehungen möglich wird.

Es wäre interessant zu untersuchen, ob pragmatistische Theorieelemente und Wirkungszusammenhänge bei der Erforschung der Antinomien des Demokratischen Friedens einen fruchtbaren Beitrag leisten können, indem sie Antinomien durch spezifische handlungsleitende Bedeutungen der Regierungen demokratisch verfasster Staaten zu erklären versuchen. Auch die Debatte mit Vertretern des Liberalismus, des (Neo-)Realismus und des Institutionalismus, unter besonderer Berücksichtigung der pragmatistischen Lesart von Wandel und des Verhältnisses von Akteur und Struktur, steht noch aus und dürfte für die Entwicklung eines pragmatistischen Forschungsprogramms in den Internationalen Beziehungen wichtige Ergebnisse produzieren.

Auch wenn die wissenschaftstheoretische Rahmung und die Erklärung der Wirkungszusammenhänge und Elemente einer pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie wichtige Grundlagenarbeiten sind, so ist doch vor allem die Beschäftigung mit konkreten Problemen menschlicher Praxis das wichtigste Ziel jedes pragmatistisch motivierten Forschungsansatzes. Aus diesem Grund ist es wichtig, den Ansatz auch *"methodotheoretisch"* zu vertiefen. Dies ist durch eine noch intensivere Auseinandersetzung mit der objektiven Hermeneutik, besonders mit deren nicht-pragmatistischen Elementen möglich (vor allem vor dem Hintergrund der angesprochenen verdinglichenden, strukturalistischen und deterministischen Tendenz). Trotz dieser Spannungen ruht in der Verbindung der pragmatistischen Kultur- und Handlungstheorie und der Methodologie der objektiven Hermeneutik ein erkennbares Potenzial, das durch die illustrative Analyse der Rede des amerikanischen Präsidenten und der Explikation seiner handlungsleitenden Überzeugungen bereits angedeutet worden ist.

Dennoch ist ein Fortschritt bei der Entwicklung des Pragmatismus auch durch die Auseinandersetzung mit anderen methodologischen Konzepten oder durch die Konstruktion einer genuin pragmatistischen Methode, dann vielleicht in Form einer pragmatistischen Hermeneutik, zu erwarten. Jedenfalls sollte die theoretische wie methodotheoretische Entwicklung des pragmatistischen Forschungsprogramms, wann immer möglich, anhand der Auseinandersetzung mit konkreten Fragen und Problemen der Internationalen Beziehungen geschehen.

Als Antwort auf die eingangs gestellte Frage (d), ob pragmatistische Gedanken für die Entwicklung der Teildisziplin der Internationalen Beziehungen einen nützlichen Beitrag leisten können, wagt der Verfasser am Ende des hier verfolgten Projektes folgende Prognose:

> *Der Pragmatismus wird zukünftig einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung der politikwissenschaftlichen Teildisziplin der Internationalen Beziehungen leisten, und zwar sowohl als wissenschaftstheoretische Haltung wie auch als eigenständige Kultur- und Handlungstheorie.*

6. Quellen- und Literaturverzeichnis

6.1. Monographien und Aufsätze

Adler, Emanuel (1997):
Seizing the Middle Ground: Constructivism in World Politics
In: European Journal of International Relations, Vol. 3(3), S. 319-363

Adler, Emanuel (2002):
Constructivism and International Relations
In: Carlsnaes, Walter et al. (eds.):Handbook of International Relations.
London: Sage

Allen, Barry (1994):
Putnam und Rorty über Objektivität und Wahrheit
In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, No. 42 (1994), S. 989-1005

Almond, Gabriel A. /Verba, Sidney (1963):
The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations
Princeton: Princeton University Press

Almond, Gabriel A./Verba, Sidney (1980):
The Civic Culture Revisited
Boston: Little, Brown

Almond, Gabriel A. (1990):
A Discipline Divided- Schools and Sects in Political Science
Newsbury Park: Sage

Arendt, Hannah (1981):
Vita activa oder vom tätigen Leben
München: Piper

Banerjee, Sanjoy (1997):
The Cultural Logic of National Identity Formation: Contending Discourses in Late Colonial India
In: Hudson (Hrsg.): Culture & Foreign Policy
Boulder: Rienner

Barry, Brian M. (1970):
Sociologists, Economists and Democracy
London

Behr, Hartmut (2001):
Religiöse Symbolik in der U.S.-Außen- und Sicherheitspolitik. Historische und aktuelle Betrachtungen zur Bedeutung religiöser Motive
In: Kremp, Werner et al. (Hrsg.): Religion und Zivilreligion im Atlantischen Bündnis
Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier

Bellah, Robert N. (1991):
Beyond Belief
Oxford: University of California Press

Bellah, Robert N. (1986):
Religion und die Legitimation der amerikanischen Republik
In: Kleger, Heinz und Müller, Alois (Hrsg.): Religion des Bürgers
München: Kaiser

Bellah, Robert N. (1986):
Zivilreligion in Amerika
In: Kleger, Heinz und Müller, Alois (Hrsg.): Religion des Bürgers
München: Kaiser

Bellamy, Alex J. (2002):
Pragmatic Solidarism and the Dilemmas of Humanitarian Intervention
In: Millenium Vol 31:3, S. 473-497

Bellers, Jürgen (1999):
Politische Kultur und Außenpolitik im Vergleich
München: Oldenbourg

Berger, Peter L./ Luckmann, Thomas (2000):
Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit
Frankfurt/M.: Fischer

Bhaskar, Roy (1993):
Dialectic. The pulse of freedom
London: Verso

Boekle, Henning /Rittberger, Volker / Wagner, Wolfgang (1999):
Normen und Außenpolitik. Konstruktivistische Außenpolitiktheorie
In: Tübinger Arbeitspapiere zur Internationalen Politik und Friedensforschung Nr. 34.

Bohman, James (2002):
How to Make a Social Science Practical: Pragmatism, Critical Social Science and Multiperspectival Theory
In: Millenium Vol 31:3, S. 499-524

Bohnsack, Ralf (2003):
Rekonstruktive Sozialforschung
Opladen: Leske + Budrich

Brüsemeister, Thomas (2000):
Qualitative Forschung
Wiesbaden: Westdeutscher Verlag

Bull, Hedley (1977):
The Anarchical Society
New York: Macmillan

Checkel, Jeffrey T. (1999):
Norms, Institutions and National Identity in Contemporary Europe
In: International Studies Quarterly, 43, S. 83-114

Deibert, Ronald J. (1997):
“Exorcismus Theoriae”: Pragmatism, Metaphors and the Return of the Medieval in IR Theory
In: European Journal of International Relations, Vol. 3(2), S. 167-192.

Desch, Michael C. (1998):
Culture Clash- Assessing the Importance of Ideas in Security Studies
In: International Security, Vol. 23, No. 1, S. 141-170

Dewey, John (1917):
The Need for a Recovery of Philosophy
In: John Dewey et al. (Eds.): Creative Intelligence. Essays in the Pragmatic Attitude
New York

Dewey, John (1938):
Logic: The Theory of Inquiry
New York

Dewey, John (1969):
A Common Faith
New Haven: Yale University Press

Dewey, John (1980):
Kunst als Erfahrung
Frankfurt/Main: Suhrkamp

Dewey, John (1988):
Creative Democracy- The Task before Us
In: Later Works of John Dewey, Bd. 14
Carbondale: Southern Illinois University Press

Dewey, John (2001):
Die Suche nach Gewissheit
Frankfurt/M.: Suhrkamp

Dewey, John (2002):
Logik: Die Theorie der Forschung
Frankfurt/M.: Suhrkamp

Duffield, John S. (1999):
Political Culture and State Behavior: Why Germany Confounds Neorealism
In: International Organization 53: 4, S. 765-803

Eco, Umberto (2000):
Wie man eine wissenschaftliche Abschlußarbeit schreibt
Heidelberg: C.F. Müller

Fagen, Richard (1969):
The Transformation of Political Culture in Cuba
Stanford

Fearon, James/ Wendt, Alexander (2002):
Rationalism vs. Constructivism: A Skeptical View
In: Walter Carlsnaes et al. (eds.): Handbook of International Relations
London: Sage

Festenstein, Matthew (2002):
Pragmatism`s Boundaries
In: Millenium Vol. 31:3, S. 549-571

Finnemore, Martha (1996):
National Interests in International Society
Ithaca, N.Y.: Cornell University Press

Finnemore, Martha / Sikkink, Kathrin (1998):
International Norm Dynamics and Political Change
In: International Organization, 52:4, S. 887-917

Franke, Ulrich (2002):
Vom konträren Umgang mit einem Tabu. Warum sich Deutschland 1991 nicht am Golfkrieg beteiligt hat, aber im Jahr 2001 den “Krieg gegen den Terror” aufnahm
Frankfurt/Main: Abschlussarbeit zur Erlangung des Magister Artium

Friedeburg, Luwig von/ Habermas, Jürgen (1983):
Adorno Konferenz 1983
Frankfurt: Suhrkamp

Galtung, Johann (1990):
U.S. Foreign Policy as Manifest Destiny
In: Chay, Jongsuk (ed.): Culture and International Relations
New York: Praeger

Gebhardt, Jürgen (1987):
Politische Kultur und Zivilreligion
In: Berg-Schlosser, Dirk / Schissler, Jakob (Hrsg): Politische Kultur in Deutschland
Opladen: Westdeutscher Verlag

Geertz, Clifford(1975):
The Interpretation of Cultures
New York: Hutchinson

Geertz, Clifford (1983):
Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme
Frankfurt: Suhrkamp

Geertz, Clifford (1997):
Spurenlesen- Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten
München: Beck

Giddens, Anthony (1984):
Interpretative Soziologie
Frankfurt/M.: Campus

Giddens, Amthony (1988):
Die Konstitution der Gesellschaft
Frankfurt/M.: Campus

Goldstein, Judith / Keohane, Robert O. (1993):
Ideas and Foreign Policy. An analytical Framework
In: Goldstein, Judith / Keohane, Robert O. (eds.): Ideas and Foreign Policy. Beliefs, Institution:s and political change
New York: Cornell University Press

Haas, Peter M./ Haas, Ernst B. (2002):
Pragmatic Constructivism and the Study of International Institutions
In: Millenium Vol. 31:3, S. 573-601

Habermas, Jürgen (1996):
Rortys pragmatische Wende
In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, No. 44 (1996), S. 715-741

Habermas, Jürgen (1999):
Wahrheit und Rechtfertigung
Frankfurt/M.: Suhrkamp

Habermas, Jürgen (2002):
Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams kantischen Pragmatismus
In: Raters, Marie-Luise und Willaschek, Marcus (Hrsg): Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus
Frankfurt/M.: Suhrkamp

Haeffner, Gerd (1989):
Philosophische Anthropologie
Stuttgart: Kohlhammer

Harnisch, Sebastian (2003):
Theorieorientierte Außenpolitikforschung in einer Ära des Wandels
In: Hellmann et al. (Hrsg.): Die neuen Internationalen Beziehungen, S. 313-360
Baden-Baden: Nomos

Hartshorne, Charles/ Weiss, Paul (Eds.) (1931-1935):
Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volume 1-6
Harvard: Harvard University Press

Hasenclever, Andreas / Rittberger, Volker (2000):
Does Religion make a Difference? Theoretical Approaches to the impact of Faith on Political Conflict
In: Millenium Journal of International Studies, 29:3, S. 641-674

Hellmann, Gunther (2002a):
Creative Intelligence. Pragmatism as a theory of thought and Action
Frankfurt/M.: unveröffentlichtes Manuskript

Hellmann, Gunther (2002b):
Sag beim Abschied leise servus. Die Zivilmacht Deutschland beginnt, ein neues "Selbst" zu behaupten
In: Politische Vierteljahresschrift Bd. 43:3, S. 498-507

Hildebrandt, Mathias (1996):
Politische Kultur und Zivilreligion
Würzburg: Königshausen und Neumann

Hollis, Martin / Smith, Steve (1990):
Explaining and Understanding International Relations
Oxford

Hudson, Valerie (1997):
Culture and Foreign Policy
Boulder: Rienner

Inglehart, Ronald (1990):
Culture Shift in Advanced Industrial Society
Princeton: Princeton University Press

James, William (1897):
The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy
New York

James, William (1899):
Der Wille zum Glauben und andere populärwissenschaftliche Essays
Stuttgart: Frommann

James, William (1902):
The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature
New York

James, William (2003):
Die Vielfalt der religiösen Erfahrungen: Eine Studie über die menschliche Natur
Frankfurt/M.: Insel Verlag

Jepperson, Ronald L./ Wendt, Alexander/ Katzenstein, Peter J. (1996):
Norms, Identity, and Culture in National Security
In: Katzenstein, Peter J. (ed.): The Culture of National Security
New York: Columbia University Press

Joas, Hans (1992a):
Die Kreativität des Handelns
Frankfurt/M.: Suhrkamp

Joas, Hans (1992b):
Pragmatismus und Gesellschaftstheorie
Frankfurt/M.: Suhrkamp

Johnson, James (2003):
Conceptual Problems as Obstacles to progress in political Science
In: Journal of Theoretical Politics, 15:1, S. 87-115

Katzenstein, Peter J. (1996):
Introduction: Alternative Perspectives on National Security
In : Katzenstein, Peter J. (Ed.): The Culture of National Security
New York: Columbia University Press

Katzenstein, Peter J. (ed.)(1996):
The Culture of national Security: norms and identity in world politics
New York: Columbia University Press

Kelley, Robert (1989):
Battling the Inland Sea: American Political Culture, Public Policy, and the Sacramento Valley 1850-1986
Berkeley

Keohane, Robert (1990):
International Liberalism Reconsidered
In: John Dunn (Ed.): The Economic Limits to Modern Politics
Cambridge: Camridge University Press

Kleger, Heinz / Müller, Alois (1986):
Mehrheitskonsens als Zivilreligion?
In: Kleger, Heinz und Müller, Alois (Hrsg.): Religion des Bürgers
München: Kaiser

Kluckhohn, Clyde (1951):
The Study of Culture
In: The Policy Sciences, Stanford University Press.

Kocka, Jürgen (1988):
Zwischen Elfenbeinturm und Praxisbezug. Max Weber und die “Objektivität” der Kulturwissenschaften
In: Gneuss, Christian und Kocka, Jürgen(Hrsg): Max Weber- Ein Symposium
München: Dt. Taschenbuch Verlag

Kratochwil, Friedrich V. (1989):
Rules, norms, and decisions: on the conditions of practical and legal reasoning in international relations and domestic affairs
Cambridge: Cambridge University Press

Kratochwil, Friedrich V./ Ruggie, John G. (1986):
International Organization: A State of the Art on an Art of the State
In: International Organization 40:4, S. 753-775

Krasner, Stephen D. (1983):
International Regimes
Ithaca: Cornell University Press

Kremp, Werner/ Mielke, Gerd (Hrsg.) (1997):
Atlantische Politische Kultur
In: Atlantische Texte Bd. 6
Kaiserslautern: Atlantische Akademie Rheinland-Pfalz e.V.

Kremp, Werner/ Meyer, Berthold (Hrsg.) (2001):
Religion und Zivilreligion im Atlantischen Bündnis
Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier

Krell, Gert (2000):
Weltbilder und Weltordnung
Baden Baden: Nomos

Lakatos, Imre (1974):
Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme
In: Lakatos, Imre / Musgrave, A. (Hrsg.): Kritik und Erkenntnisfortschritt
Braunschweig

Legro, Jeffrey W. (1997):
Which norms matter? Revisiting the “Failure” of Internationalism
In: International Organization, 51:1, S. 31-63

Lijphart, Arend (1980):
The Structure of Inference
In: Almond, Gabriel A. und Verba, Sidney: The Civic Culture Revisited
Boston: Little, Brown

Lotz, Helmut (1997):
Myth and NAFTA & Foreign Policy: The Use of Core Values in U.S. Politics
In: Hudson, Valerie (Ed.): Culture and Foreign Policy
Boulder: Rienner

Lübbe, Hermann (1986):
Staat und Zivilreligion
In: Kleger, Heinz und Müller, Alois (Hrsg.): Religion des Bürgers
München: Kaiser

Luhmann, Nicklas (1986):
Grundwerte als Zivilreligion
In: Kleger, Heinz und Müller, Alois (Hrsg.): Religion des Bürgers
München: Kaiser

Mann, Michael (1970):
The Social Cohesion of American Liberal Democracy
In: American Sociological Review, Vol. 35, S. 423-439

Mead, George Herbert (1968):
Geist, Identität und Gesellschaft
Frankfurt: Suhrkamp

Mead, George Herbert (1985):
Die objektive Realität der Perspektive
In: Gadamer, Hans-Georg und Boehm, Gottfried (Hrsg.): Die Hermeneutik und die Wissenschaften
Frankfurt/M.: Surhkamp

Meier, Oliver (2003):
Die Rolle der Atomenergiebehörde und der UN-Inspektoren- Konturen eines wirksamen Kontrollregimes für den Irak
In: Kubbig, Bernd W. (Hg.): Brandherd Irak
Frankfurt/M.: Campus

Mol, Hans (1978):
Identity and Religion
Beverly Hills, California: Sage

Müller, Harald (1994):
Internationale Beziehungen als kommunikatives Handeln. Zur Kritik der utilitaristischen Handlungstheorien
In: Zeitschrift für Internationale Beziehungen 1:1, S. 15-44

Müller, Harald (1995):
Spielen hilft nicht immer. Die Grenzen des Rational-choice-Ansatzes und der Platz der Theorie des kommunikativen Handelns in der Analyse internationaler Beziehungen
In: Zeitschrift für Internationale Beziehungen 2:2, S. 371-391

Müller, Harald (2002):
“Antinomien des demokratischen Friedens”
In: Politische Vierteljahresschrift, 43. Jg. (2002), Heft 1, S. 46-81

Nagl, Ludwig (1998):
Pragmatismus
Fankfurt/M.: Campus

Ninkowich, Frank (1990):
Culture in U.S. Foreign Policy since 1900
In: Chay, Jongsuk (Ed.): Culture and International Relations
New York: Praeger

Nye, Joseph (1987):
Nuclear Learning and U.S.-Soviet Security Regimes
In: International Organization, Vol. 41, S. 371-402

Oevermann, Ulrich (1996):
Konzeptualisierung von Anwendungsmöglichkeiten und praktischen Arbeitsfeldern der objektiven Hermeneutik. (Manifest der objektiven hermeneutischen Sozialforschung.)
Frankfurt/Main: Unveröffentlichtes Manuskript

Oevermann, Ulrich (2001a):
Die Philosophie von Charles Sanders Peirce als Philosophie der Krise
In: Hans-Josef Wagner (Hrsg.): Objektive Hermeneutik und Bildung des Subjekts
Weilerswist: Velbrück

Oevermann, Ulrich (2001b):
Strukturprobleme supervisorischer Praxis
Frankfurt/Main: Humanities Online

Oevermann, Ulrich/ Leber,Martina (1994):
Möglichkeiten der Therapieverlaufs-Analyse in der Objektiven Hermeneutik
In: Garz, Detlef (Hrsg.): Die Welt als Text
Frankfurt/M.: Suhrkamp

Onuf, Nicholas (1989):
World of our Making: Rules and Rule in Social Theory and International Relations
Columbia

Parsons, Talcott (1969):
Politics and Social Structure
New York: Free Press

Pateman, Carole (1980):
The Civic Culture: A Philosophic Critique
In: Almond, Gabriel A. und Verba, Sidney (Eds.): The Civic Culture Revisited
Boston: Little, Brown

Peirce, Charles S. (1932-1958) :
Collected Papers
In: Hartshorne, Charles und Weiss, Paul (eds.): Collected Papers
Cambridge Mass.: Harvard University Press

Peirce, Charles S. (1960) :
The Fixation of Belief and How to Make our Ideas clear
In: Hartshorne, Charles und Weiss, Paul (Eds.): Collected Papers
Cambridge: Harvard University Press

Peirce, Charles S. (1968):
Über die Klarheit unserer Gedanken
Frankfurt: Klosermann

Peirce, Charles S. (2000) :
Semiotische Schriften, Bd. 3
Frankfurt/M.: Suhrkamp

Puchala, Donald J. (2000):
Visions of International Studies. Making a Weberian Moment: Our Discipline Looks Ahead
In: International Studies Perspectives (2000) 1, S. 133-144

Putnam, Hilary (1995):
Pragmatsimus: Eine offene Frage
Frankfurt/M.: Campus

Putnam, Hilary (1997a) :
On Negative Theology
In: Faith and Philosophy, Vol. 14, S. 407-422.

Putnam, Hilary (1997b) :
God and the Philosophers
In: Midwest Studies in Philosophy, Vol. 21, S. 175-187.

Putnam, Hilary (2002):
Antwort auf Jürgen Habermas
In: Rater, Marie-Luise und Willaschek, Marcus (Hrsg.). Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus
Frankfurt/M.: Suhrkamp

Raters, Marie-Luise, Willaschek, Marcus (Hrsg.) (2002) :
Hillary Putnam und die Tradition des Pragmatismus
Frankfurt/M.: Suhrkamp

Reichertz, Jo (1994):
Von Gipfeln und Tälern
In: Garz, Detlef (Hrsg): Die Welt als Text
Frankfurt/M.: Suhrkamp

Reichertz, Jo (2003):
Die Abduktion in der qualitativen Sozialforschung
Opladen: Leske + Budrich

Risse, Thomas (2003):
Konstruktivismus, Rationalismus und Theorien Internationaler Beziehungen-
warum empirisch nichts so heiß gegessen wird, wie es theoretisch gekocht wurde
In: Hellmann, Gunther et al (Hrsg.): Die neuen Internationalen Beziehungen
Baden-Baden: Nomos

Rockefeller, Steven C. (1991):
John Dewey. Religious Faith and Democratic Humanism
Columbia: Columbia University Press

Rorty, Richard (1981):
Der Spiegel der Natur
Frankfurt/Main: Suhrkamp

Rorty, Richard (1989):
Kontingenz, Ironie und Solidarität
Frankfurt/Main: Suhrkamp

Rorty, Richard (1994a):
Hoffnung statt Erkenntnis- Eine Einführung in die pragmatische Philosophie. IWM Vorlesungen zur modernen Philosophie
Wien: Passagen Verlag

Rorty, Richard (1994b):
Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?
In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, No 42 (1994), S. 975-988

Rorty, Richard (1999):
Stolz auf unser Land
Frankfurt/M.: Suhrkamp

Scheler, Max (1954):
Vom Ewigen im Menschen, Gesammelte Werke Bd. 5
Bern: Francke

Schieder, Rolf (1987):
Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur
Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn

Schieder, Rolf (2001a):
Was ist Zivilreligion?
In: Kremp, Werner / Meyer, Berthold (Hrsg.): Religion und Zivilreligion im Atlantischen Bündnis
Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier

Schieder, Rolf (2001b):
Wieviel Religion verträgt Deutschland?
Frankfurt/M.: Suhrkamp

Schieder, Siegfried / Spindler, Manuela (Hrsg.) (2003):
Theorien der internationalen Beziehungen
Opladen: Leske + Budrich

Schmalz-Bruns, Rainer (1995):
Die Theorie des kommunikativen Handelns- eine Flaschenpost. Anmerkungen zur jüngsten Theoriedebatte in den Internationalen Beziehungen
In: Zeitschrift für Internationale Beziehungen 2:2 (1995), S. 347-370

Schütz, Alfred (1971):
Das Problem der Relevanz
Frankfurt/M.: Suhrkamp

Schütz, Alfred (1972):
Gesammelte Aufsätze II. Studien zur soziologischen Theorie
Den Haag: Nijhoff

Schütz, Alfred (1981):
Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie
Frankfurt/M.: Suhrkamp

Smith, Steve (1995):
The Self-Image of a Discipline: A Genealogy of International Relations Theory
In: Booth, Ken / Smith, Steve (Hrsg.): International Relations Theory Today
Cambridge: Cambridge Polity Press

Smith, Steve (1996):
Positivism and beyond
In: Smith, Steve / Booth, Ken / Zalewski, Marysia (Eds.): International theory: positivism and beyond
Cambridge: Cambridge University Press

Smith, Steve/ Booth, Ken/ Zalewski, Marysia (1996):
International theory: positivsm and beyond
Cambridge: Cambridge University Press

Stachowiak, Herbert (Hrsg.) (1995):
Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens, Bd. V
Hamburg: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft

Swidler, Ann (1986):
Culture in Action: Symbols and Strategies
In: American Sociological Review, Vol. 51, S. 273-286

Thompson, Kenneth W. (1990):
The Use And Abuse of Norms
In: Chay, Jongsuk (Ed.): Culture and International Relations
New York: Praeger

Tocqueville, Alexis de (1990):
Über die Demokratie in Amerika
Stuttgart: Reclam

Tucker, Robert C. (1973):
Culture, Political Culture, and Communist Society
In: Political Science Quarterly, June 1973, S. 173-190

Turner, Bryan S. / Abercrombie, Nicholas (1978):
The Dominant Ideology Thesis
In: British Journal of Sociology, Vol. 29, S. 149-170

Ulbert, Cornelia (1997):
Die Konstruktion von Umwelt
Baden-Baden: Nomos

Wœver, Ole (1996):
Figures of international thought: introducing persons instead of paradigms
In: Neumann, Iver / Wœver, Ole (Hrsg.): The Future of International Relations. Masters in the Making?
London: Routledge

Weber, Max (1989):
Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Konfuzianismus und Taoismus: 1915-1920
Tübingen: Mohr (Siebeck)

Weber, Max (1992):
Wissenschaft als Beruf
Tübingen: Mohr (Siebeck)

Weber, Max (1993):
Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus
Bodenheim: Athenäum

Weber, Max (1996):
Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Hinduismus und Buddhismus: 1916-1920
Tübingen: Mohr (Siebeck)

Welch, Stephen (1993):
The Concept of political Culture
London: Macmillan

Wendt, Alexander E. (1987):
The agent-structure problem in international relations theory
In: International Organization 41:3, Summer 1987, S. 335-370

Wendt, Alexander (1995):
Anarchy is What States make of it. The Social Construction of Power Politics
In: DerDerian, James (Ed.): International Theory. Critical Investigations
Basingstoke: Macmillan

Wendt, Alexander (1999):
Social Theory of International Politics
Cambridge: Cambridge University Press

Zehfuß, Maja (1998):
Sprachlosigkeit schränkt ein
In: Zeitschrift für Internationale Beziehungen 5:1, S. 109-137

6.2 Quellen

Quelle A:
The White House (2003/03/17)
President George W. Bush, Adress to the Nation
The Cross Hall, Washington D.C.

Quelle B:
United Nations Security Council, Dokument S/2003/232 vom 28. März 2003:
The twelfth quarterly report of the Executive Chairman of the United Nations Monitoring, Verification and Inspection Commission (UNMOVIC).

Quelle C:
107th Congress Joint Resolution:
Public Law 107-243__Oct. 16, 2002 : Authorization For Use Of Military Force Against Iraq Resolution of 2002

Quelle D:

The White House (2002/08)

President George W. Bush, The National Security Strategy of the United States of America,

Washington D.C.: The White House

7. Ehrenwörtliche Erklärung

Hiermit versichere ich ehrenwörtlich, dass die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst wurde. Andere als die angegebenen Hilfsmittel wurden nicht benutzt. Die Stellen der Arbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, wurden durch Angabe der Quellen kenntlich gemacht.

Frankfurt/Main, den 11. Dezember 2003

Ulrich Roos