
Soziologie als reflexive Wissenschaft

Relativismus, Sozialkonstruktivismus und die Triangulation

Hubert Knoblauch

1 Einleitung

Auch wenn man bezweifeln mag, ob denn die Soziologie die komplexeste und damit am weitesten entwickelte aller Wissenschaften ist, so ist sie doch sicherlich eine der merkwürdigsten Wissenschaften. Wer sie nämlich nicht naiv betreibt, bemerkt bald, dass sie zum Gegenstand hat, was sie selber macht. Oder, um mit Schütz zu reden: Sie bildet Konstrukte aus den Konstrukten der Leute. Wie aber kann sie das tun? Wie ist eine Wissenschaft vom Sozialen möglich, die einräumt, dass sie selber ein soziales Unterfangen ist? Kann sie sich, dem berühmten Münchhausen gleich, mit dem eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen? Diese Fragen standen auch im Mittelpunkt der Arbeiten von Thomas Eberle. Von Anfang an (Eberle 1984) bis zu seiner späteren Arbeiten (Eberle 2012) geht er diese Fragen an. Die Phänomenologie bietet ihm dabei die Möglichkeit der Begründung, denn sie „setzt die sinnhafte Vorkonstituiertheit der sozialen Welt in Rechnung“ (Eberle 2000, S. 46). Diese phänomenologisch orientierte Soziologie ist angetreten mit einem Programm, dass die Sozialität des Wissens behauptet. Sie hat allerdings sich selbst ausgenommen und in einem absolutistischen Erkenntnisprogramm verortet; dieses Erkenntnisprogramm ist in die Krise geraten. Deswegen verbindet Eberle sie mit der Ethnomethodologie, denn diese betont, dass „jede sozialwissenschaftliche Konstruktion (...) reflexiv ans Vorverständnis der Untersuchten gebunden“ bleibt (Eberle 1984, S. 503). Gerade in ihrer so erfolgreichen Anwendung auf die Wissenschaft selbst hat gerade die Ethnomethodologie zur Relativierung der Wissenschaft beigetragen, und zwar der Soziologie. Wenn wir als Soziologie unserem Gegenstand, wie Hitzler sagt, unterworfen sind¹, dann stellt sich die Frage, wie wir in der Soziologie überhaupt wissen-

1 Aufgrund der Kürze des Beitrages werden einige Namensverweise nicht mit Literaturreferenzen ausgewiesen.

schaftliche Erkenntnisse machen können. Ja, angesichts der Kritik, Wissenschaft sei perspektivisch, westlich, männlich und Mittelklasse-dominiert, stellt sich die Frage, ob damit jede wissenschaftliche Erkenntnis nicht selbst politisch bedenklich ist. Ich möchte diese Fragen hier zunächst unter dem Titel des Relativismus angehen. Da der Relativismus häufig mit einem missverstandenen Sozialkonstruktivismus verbunden wird, soll darauf das Missverständnis des sozialkonstruktivistischen Relativismus ausgeräumt werden. Im letzten Teil möchte ich entschieden für eine wissenschaftliche Soziologie plädieren. Ihre Begründung, so möchte ich weiter zeigen, liegt in dem, was ich als Triangulation bezeichnen möchte. Schließlich möchte ich deutlich machen, dass sie sich der besonderen Reflexivität verdankt, durch die auch die Soziologie erst Sinn macht.

2 Relativismus und Realismus

In seiner Kritik an der Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen Alltag und Wissenschaft, wie sie von Schütz vorgeschlagen wurde, hob schon der frühe Garfinkel hervor, dass sich Wissenschaft nicht generell von den alltäglichen Formen des Wissens und des Handelns unterscheidet. Dieser Zweifel an den epistemologischen Sonderansprüchen der Wissenschaft richtete sich bei Garfinkel (1967) noch zuerst gegen die Soziologie. Bekanntlich betonte Garfinkel, dass die untersuchten Handelnden selbst „Alltagssoziologen“ seien, deren (Ethno-)„Methodik“ sich nicht grundsätzlich von den Methoden der Wissenschaften unterscheidet. Diese radikale Weigerung der Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Alltag war bekanntlich enorm erfolgreich: Mit Garfinkels Programm der „Studies of Work“ entstanden interaktionistisch und zunächst entschieden ethnomethodologisch orientierte Untersuchungen vor allem der Naturwissenschaften, in denen die „alltägliche Logik“ bzw. die „Praxis“ der Wissenschaft rekonstruiert wurde. So zählen die Pioniere der Laborstudien, wie etwa Karin Knorr, (der frühe) Bruno Latour oder Michael Lynch zu den Vertretern einer ethnomethodologischen Position. Schon sehr früh wurde dieser Forschung zum Vorwurf gemacht, Natur zu sehr auf Praxis zu reduzieren und damit die Naturwissenschaft auf eine soziologistische Weise zu relativieren (Hitzler und Honer 1989).

Diese Relativierung der Wissenschaft durch die empirische Forschung wurde interessanterweise begleitet von einer wissenschaftstheoretischen Parallelaktion. Auslöser waren sicherlich die Arbeiten von Kuhn (1967) zu wissenschaftlichen Revolutionen. Anhand historischer Studien wandte sich Kuhn gegen die Annahme des damals dominierenden kritischen Rationalismus, dass es einen linearen

Fortschritt des Wissens in der Wissenschaft gebe. Wissen, so wandte er ein, werde keineswegs immer weiter akkumuliert; vielmehr gebe es regelrechte Umwälzungen, in denen große Bestände von Wissen entwertet bzw. durch neue ersetzt werden. Weil diese Umwälzungen in der Form des „Kreislaufs der Eliten“ durch die Ersetzung, Abwertung oder Umorientierung von Akteuren geschehe, erklärte Kuhn diesen Prozess durch ein an die Wissenssoziologie angelehntes Theorem des Paradigmas: Die „Denkstile“ zusammen mit den sie tragenden „Denkkollektiven“, die ein Paradigma bilden, sind die treibenden Kräfte der wissenschaftlichen Entwicklung. In der Folge breitete sich in der Wissenschaftstheorie zunehmend ein Relativismus aus, der mit der anarchistischen Wissenschaftstheorie zweifellos seinen Höhepunkt erreichte. Für die Philosophie wurde dieser Relativismus von Rorty prägnant formuliert. Die verschiedenen Versuche der Wissenschaft, Wirklichkeit, und zwar auch und gerade die soziale Wirklichkeit zu erfassen, sind im Wesentlichen nichts als Versuche, „bestimmte zeitgenössische Sprachspiele, Sozialpraktiken oder Selbstauffassungen zu verewigen“ (Rorty 2003, S. 20). Im Grunde sei das, was wir als Wirklichkeit erkennen, nur eine Folge unserer eigenen Handlungen, die, ebenso wie wir selbst, jeweils historisch und sozial relativ uns wesentlich kontingent seien. Weil ein inkontingenter Standort unmöglich sei, legt er eine ironische Position nahe, „die der Tatsache ins Gesicht sieht, dass ihre zentralen Überzeugungen und Bedürfnisse kontingent sind“ (Rorty 1997, S. 14)

Gegen diese relativistische Position wendet sich in der Philosophie eine Richtung, die man mittlerweile als „neuen Realismus“ bezeichnet.² Dieser neue Realismus widerspricht vor allem der Annahme, alle Erkenntnis sei im Wesentlichen relativ. Ziel der Angriffe des neuen Realismus ist allerdings weniger die pragmatisch ausgerichtete Erkenntnistheorie Rortys; vielmehr wendet sich der neue Realismus entschieden gegen die „Postmoderne“ und darin inbegriffen das, was er als Konstruktivismus (und als eine seiner Spielarten als Sozialkonstruktivismus) bezeichnet. Der Konstruktivismus betrachte Wahrheit als Illusion und Wirklichkeit als „reine Konstruktion“. Der Realismus setzt dagegen eine neue Ontologie, die von einer vorgegebenen Wirklichkeit und ihrer Erkennbarkeit ausgeht.

Diese Diskussion beschränkt sich jedoch weitgehend auf die Philosophie und auf die Erkenntnistheorie. Dies gilt sowohl für die Kritik am postmodernen Relativismus wie auch am neuen Realismus. Auf das Problem des Relativismus möchte ich unten eingehen. Dagegen kann man die Einwände gegen den neuen Realismus kurz fassen: Ihm wird vorgeworfen, er vertrete einen naiven „Tatsachenrealismus“ und ignoriere weithin bekannte Positionen, wie den Sozialkonstruktivismus von Berger und Luckmann (Seel 2014). Von soziologischer Seite muss man zudem

2 Ferraris' *Manifest des neuen Realismus* (2014).

beanstanden, dass der Realismus weitgehend einem Modell der Erkenntnis folgt, das die wissenssoziologische und sozialkonstruktivistische These der Sozialität von Erkenntnis und Wissen (Knoblauch 2014) nicht zur Kenntnis nimmt, obwohl sie mittlerweile als „social epistemology“ auch innerhalb der philosophischen Erkenntnistheorie entdeckt wird.

3 Konstruktivismus, „Sozialkonstruktivismus“ und Sozialkonstruktivismus

In der Tat beschränkt sich diese Debatte keineswegs auf die Philosophie. Vielmehr wird die Debatte zwischen Realismus und Relativismus in einer besonderen Weise auch in der Soziologie geführt, und zwar ausdrücklich mit Bezug auf den Sozialkonstruktivismus. Beispielhaft für diese Debatte ist sicherlich Latour, der für seinen Beitrag zur Entwicklung der Actor-Network-Theorie (ANT) große Bekanntheit erlangt hat. Bezeichnenderweise entwickelte sich seine Position aus der Ethnomethodologie, der er auch in seiner sozialtheoretischen Arbeit (Latour 2010) eine Vernachlässigung der materiellen Aspekte des sozialen Handelns vorwirft. Während er seine im Rahmen der ANT entwickelte Position als „Realismus“ bezeichnet, wendet er sich in seiner Kritik weniger gegen die Ethnomethodologie als vielmehr gegen den Konstruktivismus oder, häufig synonym gebraucht, den Sozialkonstruktivismus, dem er Relativismus vorwirft. Gegen den (Sozial-) Konstruktivismus wirft er die Frage auf: Wie kann das, was „konstruiert“ wird, zu einer empirischen Tatsache, zu einem realen Ding werden? Diese Frage könne der „Konstruktivismus“ nicht beantworten, habe er doch keinen Begriff für „Dinge“. Dieser Mangel habe eine Art von Fetischismus zur Folge habe, nämlich den „factish gods“. „Social constructivism“ sei deswegen, wie er es polemisch formuliert, „the poor man’s creationism“ (2010, S. 64).

So eingängig die Opposition zwischen „relativistischem“ Sozialkonstruktivismus und „Realismus“ auf den ersten Blick erscheint, so ist schon die Bezeichnung selbst irritierend. Denn Latour identifiziert den Sozialkonstruktivismus mit Autoren wie Kuhn, die diese Bezeichnung m. W. nie für ihre eigene Theorie verwendet haben. Dagegen erwähnt er mit keinem Wort die Arbeit, auf die die Bezeichnung Sozialkonstruktivismus zurückgeht (Hacking 1999) und die als eines der am meisten verbreiteten und breitesten rezipierten soziologischen Bücher der Welt durchaus als bekannt vorausgesetzt werden sollte: „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ (Berger und Luckmann 1969), deren englischer Titel von 1966 ja „The Social Construction of Reality“ lautet.

Einen deutlichen Hinweis darauf, dass nicht nur das Wort missverstanden wurde, geben Berger und Luckmann selbst. Gegen die häufige Verwechslung von Sozialkonstruktivismus mit einem radikalen Konstruktivismus wenden sie immer wieder ein, was auch ihr Buch zeigt: dass Wirklichkeit nicht nur sozial konstruiert wird, sondern als konstruierte auch eine (gesellschaftlich) objektive Tatsache darstellt. Soziale Konstruktion bedeute keineswegs, dass es keine Tatsachen gebe, vielmehr existiere eine „robuste Wirklichkeit jenseits unserer Wünsche“ (Berger 2011, S. 95, Übers. HK). Daneben wenden sie sich mit der Betonung des Materiellen auch gegen eine idealistisch missverstandene Vorstellung der gesellschaftlichen Konstruktion. Deswegen ziehen beide es vor, Materialisten genannt zu werden, denn als „Konstruktivisten“ missverstanden zu werden.

Dieses Missverständnis macht deutlich, dass man grundlegend zwei Arten von Konstruktivismus unterscheiden sollte. Der Begriff der Konstruktion tritt spätestens mit Piagets Buch *‘La construction du réel chez l’enfant’* in 1937 in den Sozialwissenschaften auf. In der Tat bildet die Psychologie einen bedeutenden Kontext für die Entstehung des „Konstruktivismus“. Piaget verbindet ihn mit dem Gedanken, dass das Individuum und seine Kognitionen die zentrale Quelle für die Erschaffung der (erkennbaren) Wirklichkeit ist – eine Vorstellung, die noch den radikalen Konstruktivismus prägt (der ab 1970 entwickelt wird und in den 1980er Jahren so genannt wird). Der Begriff der sozialen Konstruktion dagegen tritt, soweit meine Recherchen gediehen sind, erstmals mit Berger und Luckmanns Buch auf. Es bietet auch die Quelle für die Bezeichnung „Sozialkonstruktivismus“. Wie Hacking (1999) bemerkt, breitet sich die Rede vom Sozialkonstruktivismus nicht nur inflationär aus. Wie wir gesehen haben, ist auch der inhaltliche Bezug auf das Buch häufig missverständlich, so dass es bei Außenstehenden (wie Latour) zu Verwechslungen zwischen dem Konstruktivismus und dem Sozialkonstruktivismus kommt. Dies trifft nicht auf den sogenannten Sozialkonstruktivismus zu, der von Gergen Mitte der 1980er begründet wurde. Dieser lehnt sich zwar an Berger und Luckmann an, zeichnet sich aber vor allem durch den Einbezug der Theorien von Foucault aus. Deswegen erscheinen Subjekte oder Handelnde in dieser Theorie als Effekte von Diskursen, die ohne Bezug auf Intentionalität und Bewusstsein verstanden werden können. Im Unterschied dazu betonen Berger und Luckmann bekanntlich ja nicht nur die konstitutive Bedeutung des subjektiven Bewusstseins; im Unterschied zum *Konstruktivismus* betont dieser *Sozialkonstruktivismus*, dass die Konstruktion der Wirklichkeit aus dem handelnden Zusammenspiel verschiedener Subjekte erfolgt. (Weil sie aber davon ausgehen, dass dieser sozialen Konstruktion die (sozusagen monologische) Konstitution des Bewusstseins vorausgeht, wird ihr Ansatz auch, wie etwa bei Luhmann, als „halber Sozialkonstruktivismus“ bezeichnet.)

4 Vom Universalismus zur Relativität der sozialen Konstruktion oder: Transformationen der Lebenswelt

Berger und Luckmanns „halber“ Konstruktivismus streitet keineswegs ab, dass Handelnde die Wirklichkeit im sozialen Handeln konstruieren. Zugleich aber betonen sie, dass dieser Konstruktionsprozess immer im Rahmen einer schon konstruierten Wirklichkeit stattfindet. Luckmann spricht deswegen von einem „soziohistorischen Apriori“: Wir befinden uns immer in einer soziohistorischen Wirklichkeit, die unser Handeln und damit auch unser Denken prägt. Gerade diese soziale Konstruktion führt deswegen zurück zur Frage des Relativismus, denn sie bezieht sich keineswegs nur auf das Denken der alltäglich Handelnden. Es stellt sich also die Frage, wie die Sozialwissenschaft das Soziale beobachten kann, wenn sie selbst Teil des Gegenstandes ist.

Gerade der Sozialkonstruktivismus zeichnet sich dadurch aus, dass er sich sehr entschieden um Antworten auf diese Fragen bemüht. Bekanntlich hatte schon Schütz in Husserls Phänomenologie die Möglichkeit eines archimedischen Punktes gesucht, von dem aus das Soziale beobachtet werden konnte. Zunächst wurde dieser im Bewusstsein des (Phänomenologie treibenden) Ego gefunden. Dessen Prozesse sollten als Ausgangspunkt dienen, um die Konstitution des Sozialen rekonstruieren zu können. Schütz zweifelte jedoch schon bald an der Möglichkeit, das Soziale aus dem Ego abzuleiten, und wandte sich einem anderen phänomenologischen Konzept zu: Die Lebenswelt als Welt unserer Erfahrung bildet für ihn den gemeinsamen Hintergrund für alles, was man als soziale Wirklichkeit bezeichnen kann. Auf der Grundlage dieser Überzeugung hatte Schütz das große Projekt einer Analyse der Strukturen der Lebenswelt begonnen. Nach seinem Tod wurde dieses Projekt von Luckmann weitergeführt. Luckmann sah die „Strukturen der Lebenswelt“ als eine „mathesis universalis“ an, eine Grundstruktur, die für alle menschlichen Handlungen zutrifft. Die phänomenologischen Analysen boten in seinen Augen eine Art begriffliches Raster, auf deren Grundlage die verschiedenen Wissenschaften vom Menschen arbeiten konnten. Wie Schütz bezog er dabei auch die philosophische Anthropologie mit ein: Die grundlegenden Strukturen der Lebenswelt sind in der „*Conditio humana*“ verankert, sie sind Merkmale der menschlichen Lebensführung generell. Vor diesem Hintergrund überrascht es auch nicht, dass Berger und Luckmann schon in der gesellschaftlichen Konstruktion die Ausbildung der Institutionen und mithin die „Objektivität“ der gesellschaftlichen Wirklichkeit anthropologisch begründeten: Nicht nur bildet der Körper die Grundlage der Objektivität; es sind die (zumeist negativ bestimmten) Eigenschaften der menschlichen Daseinsweise („Weltoffenheit“, „Instinktarmut“ etc.), die den Bezugspunkt der Konstruktion darstellen.

Dieses universalistische Begründungsprogramm war durchaus kompatibel mit anderen Programmen: Neben Überschneidungen mit einem (allerdings zumeist überzogenen) Behaviorismus (der die biologischen Bestimmungen menschlichen Verhaltens abstecken sollte) gab es auch in der Sozialanthropologie universal vergleichende Projekte (etwa das „Human Area File“) – von der Frage der sprachlichen Universalien ganz zu schweigen.

Diese phänomenologisch-anthropologischen Bezüge waren es, die Luhmann als Halbheit der Konstruktion ansah, und sie waren es auch, die zunehmend in Zweifel gezogen wurden. Vermutlich wegen seiner scharfen Abgrenzung der menschlichen Lebensform erwies sich zum einen das Programm der philosophischen Anthropologie international als nicht durchsetzungsfähig. Auch das Projekt einer Erforschung sprachlicher Universalien verlor zusehends an Plausibilität. An dessen Stelle trat eine pragmatisch orientierte Kommunikationsforschung, die sich zunächst auf die Sprachverwendung konzentrierte. Während die schon genannte Ausbreitung eines postmodernen Relativismus einen weiteren Grund für den zunehmenden Plausibilitätsverlust der universalistisch orientierten Forschung schuf, lassen sich im Blick auf das Programm der universalen Strukturen der Lebenswelt auch immanente Gründe nennen.

- So geht schon Schütz von einer lebensweltlich grundlegenden Trennung von Alltag und Wissenschaft aus. Auch wenn Luckmann die Trennung dieser Sphären abschwächt (und das entsprechende Kapitel von Schütz nicht in die Strukturen aufnimmt), so widerspricht der Großteil der Wissenschaftsforschung dieser These und geht von der „Alltäglichkeit“ der Wissenschaft aus. Die Plausibilität der Trennung beider Sphären wird durch die massive Ausbreitung der „Wissensgesellschaft“ noch mehr geschwächt, in der es ja um eine Dissemination wissenschaftlichen Wissens und einer Auflösung der Grenzen der Wissenschaft geht.³
- Die Annahme der Universalität der Struktur wird durch eine andere historische Veränderung in Frage gestellt: Während Schütz und Luckmann von einer kategorischen Trennung zwischen unmittelbaren und mittelbaren Handlungen ausgehen, die sie als Grundkategorien der Handlungstheorien hypostasieren, macht die rasante Ausbreitung von Kommunikationstechnologien der mittelbaren Interaktion (Skype, Handy etc.) nicht nur deutlich, wie sehr die mittelbare in die unmittelbare Interaktion integriert werden können; sie scheinen auch zu hybriden Situationen zu führen: Lebenswelt ist mittelbar und unmittelbar zugleich.

3 Ein ähnliches Argument habe ich mit Blick auf die Religion entwickelt (Knoblauch 2009).

- Diese gesellschaftlichen Veränderungen berühren auch eine zentrale These von Berger und Luckmann. Denn in der „Social Construction“ gehen sie davon aus, dass die Face-to-Face-Situation die Grundlage der sozialen Wirklichkeit bildet. Die Interaktion von Angesicht zu Angesicht bildet für sie die Keimzelle des Sozialen. So bedeutsam diese Situation auch nach wie vor zu sein scheint, zeichnet sich nicht nur in unseren unmittelbaren Begegnungen eine Mediatisierung ab; selbst in die frühe Sozialisation schon greifen technische Geräte, Überwachungskameras, Spielroboter und andere Kommunikationssysteme ein.

Auch wenn man solche Veränderungen nicht sogleich als Umwälzungen etwa in eine „postsoziale“ Gesellschaft betrachten will, so stellen sie die Annahme der Universalität der Lebenswelt in Frage, denn was als universal beschrieben wurde, erweist sich durchaus als historisch relativ und veränderlich. Können wir also dem Relativismus doch nicht entkommen?

5 Triangulation und Reflexivität

Eine Weise, wie dieser Frage begegnet werden kann, hat schon Luckmann (1980) skizziert. In seiner Analyse etwa der historischen und sozialen Bedingungen der Identität setzt er ein Verfahren an, das man als Triangulation bezeichnen kann. Dieses Verfahren besteht aus einem Vergleich, am einen Pol der Triangulation, der soziohistorische Entwicklungen und Veränderungen beobachtet, wie sie von sozial- und geisteswissenschaftlichen Arbeiten beschrieben werden. Auf der Grundlage historischer Erkenntnisse rekonstruiert Luckmann so die Veränderung von Identitätstypen im Vergleich verschiedener gesellschaftlicher Epochen. Diese soziohistorischen Beschreibungen werden, am zweiten Pol, auf Erkenntnisse bezogen, die man grob als „physikalisch-anthropologisch“ bezeichnen könnte: Schon Schütz hatte die Rolle der Gehirnphysiologie beim Sprechen beachtet, bei Luckmann kommen auch behavioristische und kulturökologische Theorien in den Blick. Einen dritten Pol bilden dann die phänomenologischen Analysen der Lebenswelt. Sie bilden sozusagen den „subjektiven“ Bezugspunkt dessen, was mehr oder weniger objektiv rekonstruiert wird. Die von Schütz und Luckmann herausgearbeiteten „Strukturen der Lebenswelt“ sind ein Beispiel für den Versuch, Merkmale von Subjektivität herauszuarbeiten, die Quelle für das soziohistorische Handeln, Erkennen und Erfahren und Bezugspunkt der anthropologischen Bestimmungen ist. Allerdings, so haben wir gemerkt, können diese Merkmale genauso wenig konstant gehalten werden wie die „objektiv“-wissenschaftlichen Erkenntnisse über

soziohistorische Entwicklungen oder über die physikalische Anthropologie. Muss man deswegen das Projekt der „Strukturen der Lebenswelt“ aufgeben? Endet damit auch der Sozialkonstruktivismus im Relativismus?

Im Grunde bietet schon diese Frage die Antwort. Denn die Herausstellung der Relativität der Strukturen der Lebenswelt, die oben angedeutet wurde, geschieht ja offenbar selbst mit Bezug auf die Strukturen der Lebenswelt: Wie kann man die Veränderung der technischen, historischen Handlungsstrukturen beobachten, wenn man nicht auch einen subjektiven Begriff vom Handeln hat? Die Herausarbeitung von begrifflichen Merkmalen bietet also auch einen Bezugspunkt für Korrekturen. Während schon die Relationierung der Befunde an den jeweiligen Polen der Triangulation als Korrektiv dient, so ist natürlich das historisch erfahrende Subjekt, auf das sich die phänomenologischen Analysen beziehen, ein – wenn auch eben sozio-historisch wechselnder – Bezugspunkt.

Das ist ja durchaus auch Teil der Methode selbst. Denn zum einen beruht die „Lebensweltanalyse“ doch im Wesentlichen auf einer vagen Methode, die Schütz als „mundane Phänomenologie“ eher angedeutet als bestimmt hat. Und zum zweiten würden wohl weder Schütz noch Luckmann bestreiten, dass ihre Analysen selbst von ihrer Subjektposition, von ihrer Biographie und anderen Merkmalen ihrer Identität abhängt. Diese Einsicht wurde auch durchaus schon umgesetzt, bedenkt man, wie etwa die Analyse von Blinden die Strukturen der Lebenswelt korrigieren können.

Die Möglichkeit zu einer solchen Korrektur liegt in der Selbstreflexivität begründet, die dem introspektiven Verfahren zugrunde liegt, das Phänomenologie genannt wird. Diese Selbst-Reflexivität ist Teil des Programmes der Triangulation in einer Weise, die durchaus an Bourdieus Vorschlag zu einer reflexiven Wissenschaft anschließt. Bourdieu hat in seiner „socio-autoanalyse“ auch die Reflexion sozialstruktureller und kultureller Feldkategorien auf sein Denken aufgezeigt. In der Tat sollte man die Lebensweltanalyse als eine Art der wissenschaftlichen Auto-Ethnographie betrachten. Im Unterschied allerdings zum häufig relativistischen Selbstverständnis der Autoethnographie bietet die Lebensweltanalyse nicht nur eine ausgearbeitete Begrifflichkeit als Bezugspunkt; die Triangulation ermöglicht auch die Bezugnahme auf jene Aspekte, die sich der subjektiven Wahrnehmung entziehen und die man auch sozialkonstruktivistisch als „objektive Wirklichkeit“ bezeichnen kann. Auch wenn man sicher klären muss, in welche Weise diese objektive Wirklichkeit erfasst werden kann (und ob etwa die Neurowissenschaften ein probates Mittel dafür sind), so deutet doch dieses Verständnis der Triangulation eine Perspektive an, die weder relativistisch noch realistisch, sondern beides zugleich ist.

6 Schluss

Triangulation bedarf sicherlich auch noch der Ausarbeitung, insbesondere auch im Vergleich zu dem, was Mannheim (1929, 1985) Relationierung nennt. Sie wird aber sicherlich mit der phänomenologischen Methode verbunden bleiben, sind wir doch jeweils durch Texte und Lesen zu Subjekten gemacht, wenn wir das Denken vollziehen, das sich durch diesen (wie jeden anderen) Texten sprachlich ausdrückt. Der Vorteil der Verbindung mit der Phänomenologie liegt sicherlich auch darin, dass sie einen großen Reichtum bei der genauen begrifflichen Analyse des Subjektiven entfaltet hat. An einem etablierten Begriffsapparat anzuschließen, ist jedoch in der gegenwärtigen Phase dramatischer Wandlungen auch der Wissenschaftskommunikation keineswegs selbstverständlich. Sollte man Begriffe nicht eklektisch benutzen, können sie nicht pragmatisch bestimmt und damit fortwährend erneuert werden? Das Festhalten an Begriffen und abstrakten Theorien gilt als eine Form der Scholastik, die gerade in den Sozialwissenschaften der Pluralität der sozialen Diskurse und der Beschleunigung ihres Wandels nicht mehr gerecht werde. Weil diese Position zumindest implizit die soziokulturelle Relativität von Begriffen und Theorien behauptet, könnte man sie auch als (wissenschaftspolitischen) Relativismus bezeichnen. Wissenschaftspolitisch ist sie insofern, als mit ihr auch institutionell (etwa in der Ausbildung) die in und über Disziplinen vereinheitlichten Begrifflichkeit oder einer der historischen Entwicklung ihres Problems in Frage gestellt und zugunsten „pragmatischer“, „nützlicher“ oder auch außerhalb der Wissenschaft sozial akzeptierter Kommunikationsformen verabschiedet wird.

Auch wenn diese Position durchaus pragmatische Vorzüge hat, sollte man bedenken, dass Wissenschaft selbst, und darin eingeschlossen auch die Soziologie und die Sozialwissenschaften, durchaus auch schon sozial konstruierte Institutionen darstellen. Weil die Identität dieser Institution, ihre Selbstverständnis, ihre Tätigkeiten, ja auch ihre Ergebnisse wesentlich als Kommunikation durch Begriffe bestimmt wird, haben sowohl eklektische wie auch pragmatische Ausweitungen von Begriffen unmittelbar oder mittelbar institutionelle Folgen. Dabei kann es um das Verhältnis zu Nachbardisziplinen gehen (was zumeist mit einer expliziten „Boundary Work“ verbunden ist), aber auch um das Verhältnis zu anderen Institutionsbereichen, wie etwa der Wirtschaft, der Politik oder der Religion. Durch die Ausweitung der „Wissensproduktion“ auf die gesamte „Wissensgesellschaft“ ist der Einfluss dieser Institutionsbereiche in der Wissenschaft sehr groß geworden. Deswegen erscheint es gerade in jenen Disziplinen, die ihre Grenzen nicht durch Großgeräte oder markierte Professionen sichern können, notwendig, die Identität wenigstens so zu stärken.



<http://www.springer.com/978-3-658-09093-7>

Vom Sinn der Soziologie

Festschrift für Thomas S. Eberle

Brosziewski, A.; Maeder, C.; Nentwich, J. (Hrsg.)

2015, VIII, 294 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-09093-7