

Heyting, Frieda

Die Relativierung von Kritik. Zur erziehungsphilosophischen Kraft antifundamentistischer Kritik

Benner, Dietrich [Hrsg.]; Borrelli, Michele [Hrsg.]; Heyting, Frieda [Hrsg.]; Winch, Christopher [Hrsg.]: Kritik in der Pädagogik. Weinheim : Beltz 2003, S. 75-95. - (Zeitschrift für Pädagogik, Beiheft; 46)

urn:nbn:de:0111-opus-39614

in Kooperation mit / in cooperation with:

BELTZ

<http://www.beltz.de>

Nutzungsbedingungen / conditions of use

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.
By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
Deutsches Institut für Internationale Pädagogische Forschung (DIPF)
Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft
Informationszentrum (IZ) Bildung
Schloßstr. 29, D-60486 Frankfurt am Main
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Zeitschrift für Pädagogik · 46. Beiheft

Kritik in der Pädagogik

Versuche über das Kritische
in Erziehung und Erziehungswissenschaft

Herausgegeben von
Dietrich Benner, Michele Borrelli, Frieda Heyting
und Christopher Winch

Beltz Verlag · Weinheim, Basel, Berlin

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder auf ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen oder sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopie hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder genutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG Wort, Abteilung Wissenschaft, Goethestr. 49, 80336 München, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

© 2003 Beltz Verlag · Weinheim, Basel, Berlin
Herstellung: Klaus Kaltenberg
Satz: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza
Druck: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza
Printed in Germany
ISSN 0514-2717

Bestell-Nr. 41147

Inhaltsverzeichnis

Vorwort der Herausgeber.....	7
<i>Christopher Winch</i>	
Die Entwicklung kritischer Rationalität als pragmatische Aufgabe der Erziehung ..	13
<i>Hans Merzens</i>	
Immunsierung gegen Kritik durch Methodisierung der Kritik	33
<i>Helmut Heid</i>	
Domestizierung von Kritik. Legitimationsprobleme des Kritischen im Kontext pädagogisch bedeutsamen Denkens und Handelns	54
<i>Frieda Heyting</i>	
Die Relativierung von Kritik. Zur erziehungsphilosophischen Kraft antifundamentistischer Kritik	75
<i>Dietrich Benner</i>	
Kritik und Negativität. Ein Versuch zur Pluralisierung von Kritik in Erziehung, Pädagogik und Erziehungswissenschaft	96
<i>Jörg Ruhloff</i>	
Problematisierung von Kritik in der Pädagogik	111
<i>Jan Masschelein</i>	
Trivialisierung von Kritik. Kritische Erziehungswissenschaft weiterdenken	124
<i>Michele Borrelli</i>	
Utopisierung von Kritik. Pädagogik im Spannungsverhältnis von utopischem Begriff und kontingenter Faktizität	142

Frieda Heyting

Die Relativierung von Kritik

Zur erziehungsphilosophischen Kraft antifundamentistischer Kritik

1. Einleitung

Nur wenn er absolute Sicherheit, die alle möglichen Alternativen ausschließt, garantieren, könne der Philosoph mitreden in praktischen Angelegenheiten. So hat Sextus Empiricus die Ansicht der antiken Skeptiker wiedergegeben. In Ermangelung einer solchen Sicherheit, wäre er nur in der Lage, sein Urteil zu vertagen. Folglich könne der Philosoph auch zu den Gesetzen und Gewohnheiten seines Landes bisher kein – und also auch kein kritisches – Urteil abgeben, was übrigens nicht bedeute, dass er sie nicht zu befolgen brauchte (vgl. Heyting/Mulder 1999). Aufgrund dieser Stellungnahme haben manche Autoren den Skeptikern vorgeworfen, eine konservative Kraft in der Gesellschaft zu sein (vgl. z.B. Armstrong, 1981; Nussbaum, 1994). Weil jede Spur von Zweifel die Skeptiker zur Vertagung ihres Urteils zwingt, schienen sie bezüglich aller praktischer gesellschaftlicher Fragen mundtot, eine Situation, die nur zur Behauptung des Status quo beitragen könne.

Auch heute ist der Zweifel – die Skepsis Sicherheitsansprüchen gegenüber – ein wichtiges Thema in der Philosophie, und man kann sich fragen, ob diese Zweifel der Philosophie auch noch Raum für fundierte Gesellschaftskritik lassen. Bei der Beantwortung dieser Frage werde ich mich auf die spezifische Form des heutigen philosophischen Zweifels konzentrieren, die ich mit dem Terminus „Antifundamentismus“¹ (von (Anti)antifundamentalismus zu unterscheiden) bezeichnen werde. Antifundamentisten sind der Meinung, dass (bisher) keine Erkenntnis von sich aus in epistemologischem Sinne stark genug ist, um mit Recht zur Rechtfertigung sonstiger Auffassungen dienen zu können. Sie verweigern das epistemologische Privileg, das letzten Rechtfertigungsgründen traditionell zugeschrieben wird, und scheinen damit letztendlich jedwedes Urteil seiner Fundamente zu berauben.

Die Diskussionen, die vom Antifundamentismus in der Philosophie ausgelöst wurden, zeugen deutlich von der Furcht, eine solche Auffassung könne die kritische Funktion der Philosophie von vornherein untergraben. Dabei wird oft auf sehr extreme Beispiele verwiesen. So sind manche der Meinung, der Antifundamentismus beraube uns der Instrumente, sogar extrem verwerfliche Auffassungen wie den Nazismus zu widerlegen. Um den dringendsten Besorgnissen auf die Spur zu kommen, analysiere ich zwei

1 Der englische Neologismus „antifoundationalism“ wurde eingeführt, weil man jede Verwirrung mit dem Terminus „fundamentalism“ vermeiden möchte. Etwas ähnliches versuche ich hier auf Deutsch. Weil ich nicht von (Anti)Fundamentalismus sprechen möchte, introduziere ich das Wort „Antifundamentismus“.

Beispiele, wo antifundamentistischen Argumentationen diese Gefahr vorgehalten werden (2.). Dabei scheint es vor allem um zwei mögliche Probleme zu gehen. Erstens wird die Besorgnis geäußert, Antifundamentismus könne kulturellem Relativismus – wobei es von der zufällig jeweiligen Kultur abhängt, was als „gut“ oder „schlecht“ betrachtet werden soll – keinen Widerstand leisten. Die Widerlegung dieser Furcht ruft aber sofort das zweite Problem auf. Obschon der Antifundamentismus es nicht auszuschließen scheint, dass man die Grenzen einer Sprachgemeinschaft transzendiert, scheint das die Aussicht auf eine Neuformulierung der kritischen Funktion der Philosophie auf den ersten Blick eher zu verschlechtern. Das hängt vor allem damit zusammen, dass der Antifundamentismus auch die Autorität des dazu traditionell üblichen Instrumentariums relativiert. Konkret: auch die Kriterien der Rationalität – als Instrument zur vertretbaren und intersubjektiver Einigung – werden epistemologischem Privileg verweigert und als kontextabhängig betrachtet. Vor diesem Hintergrund wird die Sorge geäußert, dass damit jede Urteilsbildung letztendliche auf Willkür gründe, was potenziell auf eine unreduzierbare Meinungsverschiedenheit – somit auf „subjektiven Relativismus“ oder Solipsismus – hinauslaufen und zu *jeder* intersubjektiv haltbaren Unterscheidung von „gut“ und „schlecht“ unfähig machen würde.

In den Folgenden zwei Abschnitten erörtere ich die Frage, ob, in welchen Hinsichten, und in wiefern der Antifundamentismus für kulturellen (3.) oder subjektiven (4.) Relativismus Anlass gibt. Dabei gelange ich zu der Schlussfolgerung, dass beide Alternativen vermeidbar sind. Nach meiner Argumentation lässt der Antifundamentismus Raum für sinnvolle und aufschlussreiche philosophische Beiträge zur Kritik der Gesellschaft, auch in der Erziehungswissenschaft, wobei mit recht zwischen „besser“ und „schlechter“ unterschieden werden kann. Aus antifundamentistischer Sicht sind von der Philosophie aber keine präskriptiv zwingenden Resultate zu erwarten. Jede Kritik bleibt kontextabhängig, auch wenn damit nicht die Kultur oder das Subjekt gemeint sein kann, sondern eher der jeweilige Diskurs. Die Dynamisierung des Kontextbegriffes, die damit einhergeht, wirft aber ein neues und ertragreiches Licht auf die kritische Funktion der Philosophie (5.), was auch seinen Ausdruck findet in der Erziehungsphilosophie (6.).

2. Gründe zu Besorgtheit

Welche Auffassungen vertritt der Antifundamentismus, der offenbar so große Besorgnis auslöst? Der Antifundamentismus findet seinen Ursprung zwar in dem Gedanken, dass es nicht möglich ist, unsere Erkenntnisse mit unbezweifelbaren Fundamenten zu versehen, aber diese Idee stellt nicht das wichtigste Merkmal des Antifundamentismus dar. In der Philosophie ist die Idee der Fehlbarkeit jeder Erkenntnis schon längst zum Gemeingut geworden. Daraus wird dann oft gefolgert, es sei die Aufgabe der Philosophie, die möglich stärksten – statt unbezweifelbaren – Grundlagen weiterer Erkenntnisse zu finden. Wie die Skeptiker lehnen Antifundamentisten solche Vorschläge als uneinlösbar ab, weil sie entweder zu unendlicher Regression, oder zu vorzeitiger Annahme unbewiesener Ausgangspunkte führen (vgl. Williams 2001, S. 62). Wie sich an der unten zitierten

Definition zeigt, schlagen sie stattdessen eine Erkenntnistheorie vor, die auf Erkenntnisfundamente ganz verzichtet, und die Evaluierung auf den jeweiligen Kontext statt auf multi-disponible Fundamente bezieht.

Der Antifundamentismus wird von Fish – Bezug nehmend auf Publikationen verschiedener heutiger Philosophen wie Rorty, Putnam, Quine, Kuhn, Foucault, Derrida und Gadamer – folgendermaßen definiert: „Der Antifundamentismus lehrt, dass Faktizitäts-, Wahrheits-, Richtigkeits-, Validitäts-, und Klarheitsfragen weder gestellt noch beantwortet werden können mit Bezug auf eine außer-kontextuelle, a-historische, nicht-situative Wirklichkeit bzw. Regel, Gesetz, oder Wert; der Antifundamentismus vertritt vielmehr, dass solche Fragen nur verständlich und diskutierbar sind innerhalb der Grenzen der Kontexte oder Situationen oder Paradigmen oder Gemeinschaften, die diesen Fragen ihre lokale und veränderliche Form geben“ (übers. F.H.) (Fish 1989, S. 344).² Der Terminus „Antifundamentismus“ bezieht sich also auf eine Gruppe von Auffassungen, die zur Rechtfertigung von Wahrheits-, oder Richtigkeitsansprüchen usw. keine (sei es auch nur relativ) epistemologisch privilegierten Auffassungen in Anspruch nehmen wollen.

Nach Rorty (1980) sind aus der Tradition drei Varianten einer solchen epistemologischen Privilegierung zu unterscheiden. Im Empirismus und im Rationalismus wurden bestimmte Typen von Aussagen der weiteren Befragung entzogen, während dem Transzendentalismus zufolge bestimmte Prozeduren zur Wahrheitssicherung vorliegen, und in diesem Sinne als epistemologisch privilegiert betrachtet werden. Es ist inzwischen klar, dass es für keine dieser Varianten entscheidende und zwingende Beweise gibt. Antifundamentisten bestreiten aber auch die noch weit verbreitete Vorstellung des „schwachen“ Fundamentismus, wobei man zwar fehlbare Ausgangspunkte trotzdem aufgrund einer *verhältnismäßigen* Sicherheit einsetzt und als „relativ“ privilegierte Fundamente wenigstens vorläufig für zuverlässig hält (vgl. Dancy 1985, S. 57; Lehrer 1990, S. 63f.). Allgemein genommen weisen diese Autoren darauf hin, dass es ohne unabhängige Kriterien ja auch keine Möglichkeit gibt, um *relative* Sicherheit festzustellen. Es bleibe also nichts Anderes übrig, als die herkömmliche Vorstellung der Erkenntnisstruktur zu revidieren und eine alternative – antifundamentistische – Struktur zu entwickeln, wobei man nicht länger eine kontextfreie Rechtfertigung von Gedanken erstrebt.

In der Tradition überwiegt eine Vorstellung von Erkenntnis als hierarchisch strukturiert. In einer solchen Struktur sind es die besser (nicht notwendig absolut) gerechtfertigten Erkenntnisse, die zur Rechtfertigung von anderen Erkenntnissen dienen können. Diese Vorstellung der Erkenntnisstruktur ist, Antifundamentisten zufolge, aus der Periode übrig geblieben, als man noch absolute Erkenntnisfundamente meinte finden zu können. Das „cogito“ von Descartes vertritt eine rationalistische Version einer solchen

2 „Antifoundationalism teaches that questions of fact, truth, correctness, validity, and clarity can neither be posed nor answered in reference to some extra-contextual, a-historical, non-situational reality, or rule, or law, or value; rather antifoundationalism asserts, all of these matters are intelligible and debatable only within the precincts of the contexts or situations or paradigms or communities that give them their local and changeable shape“ (Fish 1989, S. 344).

Überzeugung. Auch nachdem die Überzeugung Fuß fasste, dass *alle* Erkenntnis als vorläufig und korrigierbar betrachtet werden sollte und dass wir also nicht über sichere Fundamente verfügen können, wurde an diese hierarchische Vorstellung der Erkenntnisstruktur festgehalten. Man beharrte auf der Idee, dass Rechtfertigung bedeuten soll, dass Aussagen auf „fundamentalere“ Aussagen zurückgeführt werden. Diese Tendenz wird von Lehrer (1990) „fehlbarer Fundamentalismus“ genannt. Auch Dancy (1985) weist darauf hin, dass solche heutigen Fundamentalismen immer noch von „regressiven“ (hierarchischen) Rechtfertigungsstrukturen gekennzeichnet sind. Fundamenten wird noch immer eine zwar nicht exklusive, aber immer noch spezielle Beziehung zur Wahrheit zugeschrieben (vgl. Bonjour 1986).

Wie gesagt sind viele Philosophen der Meinung, dass die Antifundamentisten so das Kind mit dem Bade ausschütten, weil sie nicht nur unberechtigte Sicherheit, sondern *jede* Möglichkeit zu einer gerechtfertigten kritischen Stellungnahme blockieren würden. Die Antifundamentisten tragen zwar Lösungen für dieses Problem an, aber die werden von ihren Kritikern als genauso problematisch, wenn nicht schlimmer, beurteilt. Den Kritikern zufolge scheint im Zuge des Antifundamentismus vor allem Relativismus und Willkür zu folgen, wobei die Philosophie ohnmächtig zusehen zu müssen scheint. Im Hinblick auf eine Würdigung der Lage, analysiere ich einige Beispiele etwas genauer.

Sowohl Lyotard wie Putnam sind der Meinung, dass der von Rorty vertretenen Antifundamentismus Relativismus impliziere, und sie machen auf dessen katastrophalen Konsequenzen aufmerksam. Vor allem Rorty's häufige Bezugnahme auf „wir Liberale des 20. Jahrhunderts“ (vgl. zum Beispiel Rorty 1989, S. 196ff.), die Gemeinschaft, auf die er die Validitätsansprüche seiner politischen Aussagen einschränkt, löst diesen Relativismusverdacht aus. Wenn Ansprüche auf Validität, Wahrheit usw. letztendlich auf den Konventionen einer Sprachgemeinschaft beruhen sollten – statt auf einer festen Begründung –, wie Rorty zu behaupten scheint, dann wird die Philosophie nicht einmal mehr die Verwerflichkeit von Standpunkten wie die der Nazis erweisen können, so Putnam und Lyotard.

Nach Lyotard (1985) argumentierten auch die Nazis so, dass Rechtfertigung nur mit Bezug auf die eigene Sprachgemeinschaft – und nicht aus neutraler, universell zwingender Sicht – möglich sei. Ähnlich wie Rorty die Superiorität seines liberalen „Wir“ beansprucht, fordern auch die Nazis die Superiorität ihres „Wir“ ein, so Lyotard. Rorty's These, dass die Gültigkeit einer Rechtfertigung von der Perspektive der jeweiligen Sprachgemeinschaft abhängt, ist ja einfach auf die Sprachgemeinschaft der Nazis anzuwenden. Wenn man das tut, ist man gezwungen zuzugeben, dass die Nazis zurecht behaupten konnten, nur sie selbst – im Gegensatz zu Mitglieder anderer (Sprach-)Gemeinschaften – seien in der Lage die Superiorität ihrer eigenen Auffassungen völlig zu erkennen. Außerhalb der Nazigemeinschaft würde man die Sache ja aus einer anderen – angeblich inferioren – Perspektive betrachten, aus der die Superiorität der Nazistandpunkte nicht einleuchten würde. Nach Lyotard (1985) weist dieses Beispiel nach, dass der Bezug auf Sprachgemeinschaften jede Meinung gegen Kritik immunisiert.

Putnam greift Rorty's Thesen an einem anderen Punkt an. Putnam weist darauf hin, dass Rorty's Sicht der Rechtfertigungsproblematik zu unseren alltäglichen Urteilskon-

zeptionen im Widerspruch steht. Unsere alltägliche Urteils- und Rechtfertigungspraxis scheint ja eher auf der Annahme zu basieren, dass wir auch unabhängig von unserer jeweiligen Sprachgemeinschaft von „besser“ oder „schlechter“ sprechen können. Auch Putnam bringt ein Beispiel zur Bestärkung seiner Kritik vor. Er sagt: „Indem die Gemeinschaft, worauf Rorty verweist, aus einer westlichen Kultur stammt, könnte es geschehen, dass dort eine neofaschistische Tendenz gewinnt, und die Menschen sich besser zu helfen wissen in dem Sinne, *dass es Ihnen so vorkommt, dass sie sich besser durchschlagen dadurch, dass sie grausam mit diesen fürchterlichen Juden, Ausländern, und Kommunisten umspringen, ...*“ (übers. F.H.) (Putnam 1992a, S. 23).³ Obwohl Putnam mit Rorty einverstanden ist, dass wir über einen standpunktlosen Standpunkt (*God's-Eye View*) nicht verfügen können, will er doch den Unterschied zwischen „besser“ und „was wir als besser betrachten“ beibehalten (Putnam, 1992a, S. 26). Eine Bestreitung dieser Unterscheidung würde, so Putnam, jede soziale Kritik verunmöglichen.

Die Bedenken von Lyotard und Putnam beziehen sich letztendlich auf Rorty's vermeintlichen Relativismus. Rorty's Antifundamentismus wirft die Frage auf, ob jetzt Kultur statt Argumentation von ausschlaggebender Bedeutung ist – in welchem Falle es an der Stelle von Kritik am Ende nur noch Soziologie geben würde (vgl. Elgin 1997, S. 193). Andere Autoren fürchten die Drohung des Relativismus ebenfalls, aber nicht primär wegen der vermeintlich ausschlaggebenden Rolle der Kultur. Sie weisen vor allem auf die Willkür und Meinungsverschiedenheit hin, die mit dem Antifundamentismus einhergehe. Wie gesagt geht es auch hier um eine Relativismusfurcht, aber dieser Relativismus bezieht sich nicht auf Kultur, sondern auf das Subjekt.

Einer zweiten Gruppe von Autoren zufolge bedroht der heutige Antifundamentismus vor allem die Möglichkeit, zu einem begründeten Konsensus innerhalb der Gesellschaft gelangen zu können. Vor diesem Hintergrund bezieht sich die Besorgtheit darauf, dass wir eine Situation nicht-reduzierbarer Meinungsverschiedenheit in Aussicht haben könnten. Die Debatte scheint sich hier weniger auf den Status von „Fundamenten“ zu konzentrieren, sondern vielmehr auf die Zuverlässigkeit der Prozeduren, besonders die der Ratio, deren zwingende und deshalb unifizierende Kraft verloren zu gehen scheint. Wenn die Rationalität ihres universal verbindlichen Charakters beraubt wird, geht ein wichtiges Instrument zu zuverlässiger Konsensstiftung verloren. Gerade dies, so Elgin (1997, S. 193), ist die am meisten beunruhigende Konsequenz vieler heutigen postmodernen Auffassungen.

Der Antifundamentismus scheint unsere Standpunkte nicht nur auf bloße Konventionen zu reduzieren, er scheint auch der Rationalität als Instrument zur Beseitigung von Meinungsverschiedenheiten ihren methodologisch privilegierten Charakter zu nehmen. Vor allem Habermas gegenüber scheint Rorty zu einer solchen Interpretation jeden Anlass zu geben. Rorty wirft ihm vor, Habermas würde „den Prozess ungestörter

3 „For example, since the community Rorty speaks of is normally all of Western culture, it could happen that a neofascist tendency wins out, and people cope better in the sense that it comes to seem to them that they are coping better by dealing savagely with those terrible Jews, foreigners, and communists, ...“ (Putnam 1992a, S. 23).

Kommunikation noch immer als konvergierend und diese Konvergenz als Gewähr für die Rationalität solcher Kommunikation betrachten“ (übers. F.H.) (Rorty 1989, S. 67).⁴ Obwohl er einräumt, dass Interessen und Konventionen unsere Standpunkte üblicherweise beeinflussen, hält Habermas, so Rorty, daran fest, dass ein rein rational geführter Diskurs in a-historisch fundierten und universal gültigen Konsens münden würde. Der Antifundamentismus scheint also auch den transzendental fundierten und deswegen zwingenden Charakter der Rationalität zu bestreiten – woraufhin nichts einen drohenden Dissens noch abwenden kann. Auch diese Problematik wird angeblich als dermaßen gefährdend erfahren, dass man zu ihrer Erläuterung abermals auf das Beispiel der Nazis verweisen kann. So wird das Aufgeben der Rationalität in ihrer Funktion als Garantie für soziale Einheit nach von Hentig (1999, S. 20) auf „eine vorgängige Entschuldigung der nächsten Hitlerei“ hinauslaufen.

Die Einwände, die gegen den Antifundamentismus und dessen vermeintlich inhärenten Relativismus vorgebracht werden, beziehen sich letztendlich auf den Verlust der kritischen Fähigkeiten der Philosophie. Der Antifundamentismus scheint uns kulturellen Konventionen oder subjektiver Willkür zu überlassen – machtlos gegenüber sogar den destruktivsten Positionen wie denen der Nazis. Die Unvermeidlichkeit beider spezifischen Gründe zur Besorgtheit – kultureller Relativismus und unlösbarer Dissens – will ich in den nächsten Abschnitten näher analysieren im Hinblick auf die Frage, ob es aus dieser Sackgasse noch einen Ausweg gibt.

3. Antifundamentismus und kultureller Relativismus

Obwohl Putnam gegen Rorty's antifundamentistische Stellungnahme Bedenken anmeldet, ist er mit Rorty (und vielen anderen Autoren) insofern einer Meinung, dass wir unsere Rechtfertigungsstandards als historische Produkte, die unsere variablen Werte und Interessen reflektieren, betrachten sollten (Putnam 1992a, S. 21f.; Rorty 1998b, S. 49f.). Die vermeintlich relativistischen Konsequenzen möchte Putnam aber vermeiden, was die Frage aufwirft, ob und wie das denn möglich ist. Soll der Antifundamentismus aus diesem Grund abgelehnt werden, wie Putnam meint? Ist Antifundamentismus notwendig mit Relativismus verbunden?

Putnam definiert kulturellen Relativismus als der Gesichtspunkt, dass „Wahrheit in einer Sprache – jeder Sprache – bestimmt ist von dem, was die Mehrheit der Sprecher dieser Sprache sagen würde“ (übers. F.H.) (Putnam 1992b, S. 67).⁵ Putnam hält einen solchen Gesichtspunkt für unhaltbar, vor allem weil schon die relativistische Argumentationspraxis selber damit unvereinbar wäre, dass „Wahrheit“ (oder Richtigkeit usw.)

4 Habermas, who „still insists on seeing the process of undistorted communication as convergent, and seeing that convergence as a guarantee of the ‚rationality‘ of such communication“ (Rorty 1989, S. 67).

5 „Truth in a language – any language – is determined by what the majority of the speakers of that language would say“ (Putnam 1992b, S. 67).

von der Meinung der Mehrheit abhängen. Relativisten halten ja an der Richtigkeit ihrer eigenen Überzeugungen fest, ungeachtet der Mehrheitsmeinung. Stärker noch, sie können ihre Gesichtspunkte nur in Abweichung der Mehrheitskonzeptionen von Wahrheit, Rechtfertigung und Kritik verteidigen, was mit ihren eigenen Ausgangspunkten nicht zu vereinigen ist. Relativismus läuft, so Putnam, auf eine Selbstwiderlegung hinaus (Putnam 1992a, S. 22-3). Er weist überdies darauf hin, dass Relativisten sich damit ähnlich wie andere Sprachgebraucher zeigen, indem sie es für möglich halten, unabhängig von den Gedanken der Mehrheit über „besser“ und „schlechter“ urteilen und solche Urteile auch begründen zu können (Putnam 1992a, S. 26).

Auch andere Autoren weisen auf die Inkompatibilität relativistischer Argumentationen mit unseren alltäglichen Konzeptionen von Kritik hin. Timmons, zum Beispiel, nennt nicht nur die dazugehörige Möglichkeit der Distanzierung von der Mehrheit, er betont überdies, dass man moralische (und sonstige evaluative) Urteile normalerweise als „korrekt vertretbar“ (*correctly assertible*) betrachtet. Zur alltäglichen Kritikkonzeption gehört, so Timmons, ebenfalls, dass Wertgesichtspunkte ‚verbessert‘ werden können in dem Sinne, dass Irrtümer aufgezeigt und anerkannt werden und Meinungsverschiedenheiten mit Bezug auf Evaluationsfragen sinnvoll diskutiert werden können. Wie Putnam will auch Timmons sich zur Sicherung dieser Charakteristika nicht auf „objektive“ Gründe (Kennzeichen, Relationen, oder Fakten) berufen (Timmons 1999, S. 159ff.).

Ob und wie die Annahmen alltäglicher Kritikkonzeptionen in einer antifundamentalistischen Theorie berücksichtigt werden können, ist zum Teil abhängig davon, wie man sich das Verhältnis zu dieser alltäglichen Kritikpraxis genau vorstellt. Eine Auseinandersetzung zwischen Searle und Rorty erläutert das. Ebenso wie Putnam und Timmons bringt auch Searle die vermeinte Negation der Grundannahmen unserer alltäglichen Praxis Rorty gegenüber vor (Searle 1995, S. 157/8). Die Philosophie würde, so Searle, ihre praktische Relevanz verlieren, wenn sie sich die Charakteristika der alltäglichen Argumentationspraxis nicht zu Herzen nehmen würde. Rorty stimmt dem zu, aber er ist mit Searle verschiedener Meinung über die methodischen Konsequenzen dieser Stellungnahme. Wo Searle die oben genannten Grundannahmen der alltäglichen Kritikpraxis für notwendig, unvermeidbar und in diesem Sinne „objektiv“ hält, ist Rorty der Meinung, dass es hier vielmehr um *Interpretationen* dieser alltäglichen Praxis geht. Es sei, so Rorty (Rorty 1998a), nicht die Funktion dieser Grundannahmen, die kritische Alltagspraxis „objektiv“ zu beschreiben, sondern es sei ihre Funktion, diese Praxis einleuchtend darzustellen.

Wenn es nicht um unentbehrliche Kennzeichen der Kritikpraxis, sondern um Interpretationen dieser Praxis geht, dann ist es auch denkbar, dass die Plausibilität dieser Praxis mit einer alternativen Interpretation intakt bleiben kann, sodass der Philosoph nicht gezwungen ist, die Annahmen der Praxis unverändert zu übernehmen. Das gilt nicht nur für die kritische Praxis, sondern für andere Beispiele der alltäglichen Argumentationspraxis auch. Zum Beispiel, während Searle es – bei Relevanzverluststrafe – für notwendig hält, die alltägliche Annahme der Existenz einer objektiven externen Wirklichkeit in der Philosophie zu übernehmen, suggeriert Rorty eine alternative Inter-

pretation, welche die Plausibilität der alltäglichen Sprachpraxis unbeschädigt lässt. Wenn wir, so Rorty (1998a, S. 80-83), diese Wirklichkeit nicht als „objektiv“ bestehende, sondern als „intersubjektiv“ bestehende interpretieren, leuchtet der alltägliche Sprachgebrauch nicht weniger ein als zuvor. Wenn Rorty's Argument stichhaltig ist, ist es vielleicht auch möglich, eine alternative Deutung des alltäglichen kritischen Argumentierens zu finden, die trotzdem dessen wichtigsten Charakteristika – Unabhängigkeit von Mehrheitsstandpunkten, Möglichkeit sinnvoller Diskussion, und Anerkennung von Irrtümern – Rechnung tragen kann.

Reagierend auf Putnams kritische Bemerkungen hinsichtlich seines vermeintlich kulturell relativistischen Ethnozentrismus tut Rorty genau das: er formuliert eine alternative Interpretation der kritischen Alltagspraxis. Darin bleibt die antifundamentistische Abhängigkeit der jeweiligen Sprachgemeinschaft beibehalten, ohne auf die kulturell relativistische Notwendigkeit, sich den Mehrheitsgesichtspunkten unterwerfen zu müssen, hinaus zu laufen. Dazu macht Rorty einen Unterschied zwischen Ethnozentrismus als einem unvermeidlichen Teil der menschlichen Kondition (wir sehen nun einmal als menschliche Wesen) einerseits, und Ethnozentrismus als Verweis auf eine spezifische ethnische Gruppe andererseits (Rorty 1991, S. 15). Daran anschließend weist Rorty darauf hin, dass wir zwar unvermeidlich als Menschen denken, das aber nicht heißt, dass unsere (Sub)Kultur dann auch bestimmt *was* wir denken. Die zweite Ethnozentrismusvariante – unsere Gruppenzugehörigkeit – hält er für relevant in dem Sinne, dass sie auf den *Rechtfertigungskontext* unserer Auseinandersetzungen verweist, d.h. auf die Frage, welche Evidenz in welchem Zusammenhang überzeugen wird.

Reagierend auf Putnam, der an der Wahrheit als idealisierter rationaler Akzeptabilität („truth as idealized rational acceptability“, Putnam 1992a, S. 41) festhalten will, schreibt Rorty: „Ich sehe nicht ein, was ‚idealisierte rationale Akzeptabilität‘ bedeuten kann außer ‚rationale Akzeptabilität für eine ideale Gemeinschaft‘. Ebenso wenig kann ich einsehen wie – davon ausgehend, dass eine solche Gemeinschaft nie eine Gottesperspektive einnehmen kann – diese ideale Gemeinschaft mehr sein kann als *wir*, wie wir gerne wären“ (übers. F.H.) (Rorty 1998b, S. 51f.).⁶ So ist jede Rechtfertigung nach Rorty von den Konventionen einer Sprachgemeinschaft abhängig, aber diese determinieren die Standpunkte der Betroffenen nicht. Auf diese Weise distanziert Rorty sich vom kulturellen Relativismus, der ihm vorgeworfen wird. Nach Rorty können Menschen sich sehr gut eine ideale Situation vorstellen – die von der aktuellen Lage abweicht –, der sie ihre Urteilkriterien entnehmen. Auf der anderen Seite aber wird diese Idealvorstellung vor dem Hintergrund einer aktuellen Situation entwickelt und diskutiert, und in diesem Sinne ist sie von den existierenden sprachlichen Konventionen abhängig.

Aus Rorty's Verteidigung gegen den Relativismusverdacht ist also zweierlei zu lernen: Erstens, dass die Möglichkeit, bei der alltäglichen Kritikpraxis anzuschließen, nicht dazu

6 „I cannot see what ‚idealized rational acceptability‘ can mean except ‚rational acceptability to an ideal community‘. Nor can I see how, given that no such community is going to have a God's-eye view, this ideal community can be anything more than us as we should like to be“ (Rorty 1998b, S. 51-2).

zwingt, dann auch derer Annahmen in der Philosophie zu übernehmen. Die Annahme, dass es irgendwie „objektive“ Kriterien geben muss, weil sonst unsere alltägliche evaluative Diskussionspraxis ihre Bedeutung verlieren würde, ist dann auch nicht länger unvermeidlich. Zweitens formuliert Rorty eine alternative Interpretation der Kritikpraxis, die zwar ihre Abhängigkeit von der jeweiligen Sprachgemeinschaft behauptet, ohne diese aber als determinierend und ausschlaggebend vorzustellen. Diese Interpretation ermöglicht seine antifundamentistische und zugleich nicht-relativistische Position. Erstes Kennzeichen einer solchen Position ist, dass unsere Kultur (oder „die Mehrheit“) nicht bestimmt, was wir für „besser“ halten, obwohl es von der kulturellen Lage abhängt, wie wir andere Leute überzeugen können. Um ein Beispiel zu nennen, Rorty's Interpretation kann erklären, dass für manche Amerikaner die Demokratie die ideale Kulturgemeinschaft repräsentiert, während des Ku-Klux-Klan für andere die gleiche Funktion erfüllt. Diese Interpretation macht aber auch darauf aufmerksam, dass Vertreter der Ku-Klux-Klan andere Argumente als überzeugend erfahren werden als die Vertreter der Demokratie. Damit sind aber noch nicht alle Probleme gelöst.

4. Antifundamentismus und evaluative Rationalität

Putnam findet Rorty's Lösung des Relativismusproblems unbefriedigend. Um die Charakteristika alltäglicher evaluativer Diskurse hinreichend erklären zu können, reiche Rorty's Argumentation nicht aus. „Besser“ bedeutet bei Rorty noch immer, dass es *uns* besser erscheint, und nicht, dass es einem unabhängigen Kriterium genügt, so Putnam (Putnam 1992a, S. 23f.). Das Vokabular der aktuellen Sprachgemeinschaft bleibt noch immer maßgebend, und folglich schließt Rorty's Lösung die alltägliche Erwartung, dass auch zwischen Mitgliedern *unterschiedlicher* „Ethnien“ eine vertretbare Übereinstimmung im Prinzip erreichbar ist, noch immer aus (vgl. Putnam 1992a, S. 24). Rorty scheint das auch zu bestätigen mit seiner Behauptung, dass die Idealvorstellungen einer Sprachgemeinschaft, die ja als Kriterien dienen, sich nur auf „wir, wie wir gerne sein möchten“ beziehen können (Rorty 1998b, S. 52).

Nicht nur im Hinblick auf den Inhalt, sondern auch im Hinblick auf die Kriterien will Putnam die Grenzen der Sprachgemeinschaft also nicht akzeptieren. Er sucht eine Instanz, die es ermöglicht, die Grenzen einer Gemeinschaft zu übersteigen und er scheint sie in der Ratio zu finden. Das zu verneinen, so Putnam, würde auf Solipsismus hinauslaufen (vgl. Putnam 1983, S. 245ff.). Rorty stimmt Putnam zu, dass die Ratio nicht nur als immanent – an die je spezifische Sprachgemeinschaft gebunden – sondern auch als transzendent – die Grenzen dieser Gemeinschaft übersteigend – betrachtet werden soll. Rorty stellt sich die Transzendenz der Ratio aber anders vor als Putnam. Er sagt dazu, Putnam verwechsle „die mögliche Transzendierung des Heute durch die Zukunft mit der notwendigen Transzendierung der Zeit durch die Ewigkeit“ (Rorty 1998b, S. 61; übers. F. H.). Anders gesagt: Es ist zwar möglich, das Heute durch Vorstellungen möglicher Zukünfte zu transzendieren, aber es ist unmöglich, die zeit- und ortsgebundenen Vorstellungen an unabhängigen Kriterien zu messen.

Auf den ersten Blick scheint der von Putnam gefürchtete Solipsismus damit nicht ausgeschlossen zu sein, und die Lage scheint so eher verschlechtert als verbessert zu sein. Was sonst als das rein willkürliche subjektive Vorstellungsvermögen könnte Rorty's Idee über die Transzendierung einer Sprachgemeinschaft konkreten Inhalt geben? Soll jetzt ein subjektiver Relativismus, wobei jeder die von ihm bevorzugten Kriterien vorbringt, den Mangel des kulturellen Relativismus aufheben? Eine solche Lösung wäre nicht befriedigend, weil es auch zum alltäglichen Kritikkonzept gehört, dass auch radikale Meinungsverschiedenheiten – wie die zwischen Liberalen und Nazis – im Prinzip rational diskutierbar und abschließbar sind. Nicht nur Putnam, auch viele andere Theoretiker suchen in den Rationalitätskriterien denn auch die scheinbar unentbehrlichen unabhängigen Kriterien. Ohne den Inhalt voreilig festzulegen, scheinen solche Rationalitätskriterien zur Feststellung und Prüfung einer vertretbaren Übereinstimmung eine notwendige Annahme, nicht nur alltäglicher, sondern jeder – also auch philosophischer – Konzeption von Kritik.

Vor allem Theoretiker der Frankfurter Schule hielten die Annahme der rationalen Entscheidbarkeit radikaler Meinungsverschiedenheiten sogar für wichtiger als die Idee, dass kulturell verankerten Meinungen kein entscheidender Einfluss zugeschrieben werden soll. Für ihre Vorstellung einer idealen Gesellschaft, der eine Übereinstimmung zwischen allen Teilnehmern zugrunde liegen sollte, war eine Rationalitätskonzeption konstitutiv, welche die Möglichkeit eines zuverlässigen Konsensus wenigstens im Prinzip versprach. Die Inanspruchnahme einer a-historischen Rationalitätskonzeption scheint dem Problem alltäglicher Konsenserwartungen als konstitutiver Teil kritischer Diskurstypen triftig Rechnung tragen zu können. Der Antifundamentismus schließt eine solche Lösung aber aus, weil er ja auch verbietet, a-historischen Regeln epistemologisches Privileg zuzuschreiben.

Die a-historische Geltung von Rationalitätskriterien wird meist – u.a. von Habermas und Apel – unter Berufung auf das sog. „transzendente Argument“ verteidigt. Man weist dann darauf hin, dass die Teilnehmer eines jeden evaluativen und kritischen Diskurses notwendig ein spezifisches Rationalitätskonzept voraussetzen, das angeblich als universal verpflichtend erfahren wird, und worauf in der Philosophie denn auch nicht zu verzichten ist. Habermas unterschreibt – wie Rorty und Putnam – die These der Historizität jedweden Urteils, und er weist darauf hin, dass Zeit und Ort die Reichweite unserer Erkenntnismöglichkeiten einschränken (Habermas 1999, S. 16). Er akzeptiert, dass es in unterschiedlichen Zeiten und Orten unterschiedliche Standards und Evaluationskriterien geben kann und gibt, aber die Kulturabhängigkeit richtiger Rationalitätsstandards anzuerkennen, hält er für zu weit getrieben. Angesichts einer solchen Argumentationslage, so Habermas (1999, S. 283), „können wir nicht einmal den theoretischen Gebrauch der Vernunft als unproblematisch voraussetzen“.

Habermas argumentiert also ähnlich wie Searle. Beide halten die rekonstruierten Annahmen der Alltagspraxis für *notwendige* Annahmen jeder Praxis. Wie gesagt, wird aus antifundamentistischer Sicht eine alternative Interpretation dieser Praxis genügen. Wenn wir am Antifundamentismus festhalten, und zugleich die Drohung kulturellen Relativismus sowie argumentativer Willkür vermeiden wollen, ist es also jetzt die Auf-

gabe, eine alternative Interpretation des evaluativen Argumentierens zu finden, welche der Erwartung, auch bei radikaler Meinungsverschiedenheit einen vertretbaren Konsensus erreichen zu können, Rechnung tragen kann. Die Erläuterung einer solchen Interpretation macht eine vorrangige Erörterung der Rolle der *Kriterien* im kritischen Argumentieren erforderlich.

Von der Annahme ausgehend, dass „richtige“ Kritik von der Anwendung „richtiger“ Kriterien abhängt, neigt man dazu, unabhängige und unwiderlegbare Kriterien zu suchen (Rorty 1989, S. 6f.). Wie die bisherige Argumentation illustriert, führt das zu mehr und mehr abstrakten und situationsunabhängigen Ebenen, was letztendlich auf die Debatte um die Prinzipien reiner Rationalität hinausläuft. Es wäre dann der Beitrag einer „kritischen“ Philosophie, diese zeitlosen, abstrakten und unwiderlegbaren Kriterien zu finden und konsequent anzuwenden oder anwenden zu lassen. In diesem gangbaren Modell wird der Status von Kriterien also in einer deduktiv aufgebauten Argumentationsstruktur festgestellt. Konkretere Kriterien sind dabei abstrakteren Kriterien untergeordnet.

Die antifundamentistische Perspektive scheint eine weniger deduktivistische Deutung von Rolle und Status der Kriterien zu indizieren. Eine solche Deutung scheint alltäglicher Kritikpraxis in bestimmten Hinsichten sogar besser Rechnung tragen zu können als das herkömmliche Modell. Dafür gibt es verschiedene Argumente. Erstens betont Elgin, dass die alltägliche Erwartung, eine Meinungsverschiedenheit rational vertretbar beilegen zu können, nicht notwendig impliziert, dass man auch annimmt, es gebe nur *eine* richtige Lösung. Normalerweise ist, so Elgin, die Erwartung alternativer Lösungsmöglichkeiten einkalkuliert (Elgin 1997, S. 194). Vor diesem Hintergrund bezweifelt sie, ob es sinnvoll ist, Kriterien als hierarchisch auf einander bezogen zu betrachten. Sie argumentiert, dass Diskussionen über die Qualität und Akzeptabilität von Kriterien nicht notwendig die oben angedeutete abstrahierend-regressive Struktur aufzeigen. „Um festzustellen, ob wissenschaftliche, gesetzliche, oder sonstige Standards akzeptabel sind, berufen wir uns normalerweise nicht auf immer abstraktere Prinzipien, von denen wir annehmen, sie würden diese Standards subsumieren. Üblicherweise suchen wir näher beim Thema“ (übers. F.H.) (Elgin 1997, S. 195).⁷ Zum Beispiel, wir kontrollieren, ob die Anwendung eines bestimmten Kriteriums irgendwelche Probleme verursacht, und es ist nicht ungewöhnlich, so Elgin (1997, S. 196), ein Kriterium abzulehnen, wenn dessen Anwendung in der spezifischen Situation zu einer Urteilsbildung führt, die wir nicht wünschen.

Ein zweites Argument zugunsten einer weniger hierarchisch-deduktivistischen Auffassung von Kriterien bezieht sich auf die vermeinte Notwendigkeit, es müsse letztendlich *ein* entscheidendes Kriterium geben. Nach Elgin (1997, S. 195ff.) ist ein Prozess evaluativer Überlegung eher auf einen *Komplex* von Überzeugungen, Methoden, Werten usw. bezogen, welche wir für akzeptabel und relevant halten. Wenn diese präliminaren

7 „In deciding whether scientific, legal, or other sorts of standards are acceptable, we do not ordinarily appeal to ever more abstract principles that are supposed to subsume them. Usually, we look closer to home“ (Elgin 1997, S. 195).

Überzeugungen unerwünschten Lücken oder Inkonsistenzen aufzeigen oder zu unerwünschten Resultaten führen, kann das einen Anlass sein, sie zu revidieren. Eine solche Revision kann nach Elgin nur vor dem Hintergrund vorheriger Überzeugungen stattfinden. Insofern denkt Elgin ähnlich wie Rorty, wo er auf sein „wir, wie wir gerne sein möchten“ verweist. Elgin fügt dem aber hinzu, dass es nicht notwendig, sogar nicht üblich ist, den ganzen Komplex unverändert aufrecht zu erhalten. Bei der Revidierung unserer Kriterien ist es, so Elgin, möglich, Teile sogar zentrale Teile der präliminären Überzeugungen fallen zu lassen. Es sei nur notwendig, eine solche Auslese dieser Überzeugungen beizubehalten, dass es noch möglich ist zu erklären, weshalb wir unsere neuen Überzeugungen bevorzugen. Das heißt, um noch verständlich zu bleiben und begründet von „besser“ und „schlechter“ sprechen zu können, ist es zu vermeiden, alle vorherige Überzeugungen *zugleich* preiszugeben.

Mit diesen zwei Argumenten demonstriert Elgin, dass es zugleich möglich ist, die Historizität unserer Urteile anzuerkennen und zu erklären, wie sogar radikale Meinungsänderungen zu untermauern sind, ohne sich auf abstraktere oder zwingendere Kriterien berufen zu müssen. Im Hinblick auf den Relativismusverdacht des Antifundamentismus ist damit ein wichtiger Schritt getan. Wo Rorty's Verweis auf das ‚Wir‘ der jeweiligen Sprachgemeinschaft noch die Suggestion einer *homogenen* Gemeinschaft erweckte, – als wäre sie mit eindeutigen Verständigungsgrenzen ausgestattet –, stellt Elgin eher eine dynamische Verschiedenheit vor. Zur gegenseitigen Verständigung ist es zwar unentbehrlich, dass man bestimmte Ausgangspunkte teilt, aber das sind nicht unbedingt immer dieselben. Global gesprochen werden Nazis noch immer von anderen Argumenten überzeugt als Liberale, wie Rorty behauptet, aber es gibt keinen Grund, diese als homogene Kulturen zu verstehen. Es wäre dann besser, die Verständigungsmöglichkeiten auf den aktuellen Diskurs-*Kontext* zu beziehen statt auf die Kultur. Von Kulturrelativismus braucht dann gar nicht mehr die Rede zu sein. Auch der Subjektbezogene Relativismus ist jetzt ausgeschlossen, weil – ganz in Einklang mit Wittgensteins Ablehnung der Möglichkeit einer Privatsprache (vgl. Blake u.a., 1998, S. 17) – die gegenseitige Verständigung und Überzeugung noch immer *geteilte* Ausgangspunkte erfordert.

Das dritte Argument für eine weniger deduktive und begründende Rolle von Kriterien bezieht sich genau auf die kontextuelle Geltung von Kriterien. Diesem Argument gemäß gründen Kriterien nicht nur in unhierarchisch strukturierten Komplexen, sondern deren Gültigkeit variiert auch noch mit dem Kontext. Dieser Aspekt wird von Timmons (1999) betont. Wie Rorty und Elgin ist er der Meinung, dass es von den Annahmen und Überzeugungen der Diskussionsteilnehmer abhängt, was als „wahr“ oder „richtig“ akzeptiert werden kann. Er fügt aber hinzu, dass solche vorausgesetzten Kriterien nicht personen- oder gruppengebunden, sondern kontextuell variabel sind. Timmons zitiert das von Austin genannte Beispiel, dass die Aussage „Frankreich ist hexagonal“ in manchen Kontexten zutrifft, aber in vielen anderen Kontexten auch nicht, abhängig davon, welchen Genauigkeitsgrad die Teilnehmer in dieser Situation erreichen wollen (Timmons 1999, S. 112). Seines Erachtens gilt diese Kontextabhängigkeit nicht nur für solche formalen Aspekte wie Genauigkeit, sondern auch für mehr inhaltliche Fragen. Er verweist dabei auf unterschiedliche kontextuelle Parameter, wie z.B. welche

Diskussionsart von den Teilnehmern vorausgesetzt wird (wissenschaftlich oder ästhetisch oder moralisch usw.) und welche Annahmen die Teilnehmer mit Bezug auf die spezifischen Ziele (Information, Verständigung, usw.) der betreffenden Diskussion haben (Timmons 1999, S. 116).

In dem Bild evaluativer und kritischer Diskursart, wie es aus dem Vorangehenden hervorgeht, sind Kriterien nicht hierarchisch, sondern in komplexen Zusammenhängen organisiert, derer Teile ersetzbar sind, sei es auch – solange wir von „korrekter Vertretbarkeit“ sprechen wollen – nicht alle zugleich. Überdies sind diese Kriterien kontextuell variabel. Damit ist auch ein von Rorty noch ungelöstes Problem aufgelöst. Er bemerkt, dass er nicht über eine Theorie verfügt, die zwischen unterschiedlichen Vokabularen unterscheiden kann (Rorty 1989, S. 7). Seine direkt dazu geäußerte Vermutung, dass er eine solche Theorie auch nicht braucht, können wir jetzt bestätigen. Es geht ja nicht mehr um einheitliche, transsituative Urteilkontexte bzw. geschlossene Vokabulare, die als solche zu unterscheiden wären, sondern um komplexe und vor allem variable Kontexte. Kritik und Evaluierung sind also nicht länger als die Anwendung von Kriterien zu betrachten, die man, ungeachtet der Situation, handhaben soll, entweder wegen ihrer vermeinten „objektiven“ Gültigkeit oder wegen ihrer kulturellen Akzeptanz oder wegen ihrer subjektiven Anziehungskraft. Welche Möglichkeit eröffnet diese „kontextualistische“ Perspektive auf Kritik für die kritische Funktion der (Erziehungs)Philosophie?

5. Die kritische Funktion der Philosophie

Auch aus antifundamentistischer Perspektive ist es also möglich, die alltägliche Kritikpraxis so zu interpretieren, dass man ihre Charakteristika – Unabhängigkeit von Mehrheitsstandpunkten, Möglichkeit sinnvoller Diskussion extremer Meinungsverschiedenheiten und Aufzeigung bzw. Anerkennung von Irrtümern – Rechnung trägt. Damit sind aber die kritischen Möglichkeiten der Philosophie noch nicht gerettet. Die Kontextabhängigkeit jeder Kritik scheint einen Beitrag von außen, auch aus der Philosophie, zu verhindern. Wenn das der Fall ist, ist eine antifundamentistische Philosophie mit Bezug auf Kritik vielleicht genauso mundtot wie sie bei den antiken Skeptikern schon war.

Die Zurückhaltung der Skeptiker war auf die Idee, dass berechtigte Kritik absolute Sicherheit erfordere, zurückzuführen. Dass die absolute Sicherheit nicht ohne weiteres zu erwarten ist, erklärt das folgende Trilemma, das Williams den Argumentationen Agrippas entnahm. Diesem Trilemma gemäß führt jeder Versuch, eine These entscheidend zu begründen, entweder zu unendlicher Regression, indem jedes rechtfertigende Argument einen neuen Rechtfertigungsbedarf aufwirft oder zu einer „dogmatischen“ Annahme, indem man weitere Evidenz verweigert, oder zu Zirkularität, indem man sich abermals auf schon früher in der Argumentation benutzte Argumente beruft. In keinem dieser drei Fälle wird also eine absolute Sicherheit erreicht, mit der Folge, dass der Skeptiker entscheiden muss, sein Urteil zu vertagen (Williams 2001, S. 61ff.).

Bezogen auf die Möglichkeit von Kritik liegt der Kern der skeptischen Zurückhaltung also in der Vermeidung jeder unbegründeten Suggestion von Sicherheit (deshalb

wird von „dogmatischer“ Annahme gesprochen). Eine solche Haltung wird heute sicher nicht von jedem negativ beurteilt, insbesondere nicht, wenn man Gesellschaftskritik vor Augen hat. Zum Beispiel Laursen (1992, S. 47 e.v.) ist nicht einverstanden mit den vermeintlichen konservatistischen Konsequenzen des Skeptizismus der Antike (vgl. z.B. Armstrong 1981; Nussbaum 1994). Die skeptische Vertagung des Urteils führt nach Laursen gerade dazu, dass keine einzige Gesellschaftsordnung verfrüht als die ‚einzig richtige‘ vorgestellt werden kann. Jede Äußerung mit einem solchen Tenor wird von dem Skeptiker wieder mit Fragezeichen und alternativen Möglichkeiten beantwortet. Gerade das schafft den notwendigen Raum für gesellschaftliche Veränderung und Flexibilität, so Laursen, und das wird Konservatismus gerade verhindern. Laursen’s Evaluation der skeptischen Position stimmt auch mit dem Befund überein, dass der Skeptizismus von den Römern eher als eine Bedrohung – statt eine Bestätigung – der Tradition erfahren wurde (Griffin 1989).

Der heutige Antifundamentist denkt in bestimmten Hinsichten wie der antike Skeptiker. Ähnlich wie der antike Skeptiker will er vermeiden, irgendein Urteil vorzeitig so zu behandeln, als wäre es „wahr“. Fast jeder ist heute der Meinung, dass *sichere* Fundamente nicht zu haben sind. Antifundamentisten ziehen daraus aber nicht die übliche Konsequenz, dass wir uns stattdessen mit unsicheren, irranfälligen Fundamenten zufriedener geben müssen. Antifundamentisten sind der Meinung, dass wir unsere Vorstellungen über die Erkenntnisstruktur an die Anschauung, dass keine Sicherheit zu erwarten ist, anpassen sollten. Im Vorangehenden wurde klar, wie daraus eine kontextualistische – nicht relativistische – Auffassung von Rechtfertigung hervorgeht.

Der Unterschied zwischen Relativismus und Kontextualismus ist von entscheidender Bedeutung für die Beurteilung der kritischen Relevanz des Antifundamentismus. In relativistischen Ansätzen wird die Gültigkeit jeder Aussage von einem Rahmen (kultureller, subjektiver oder logischer Art) abhängig gemacht, der letztendlich fixiert, deterministisch, nicht zu übersteigen, und deshalb auch nicht diskutabel gehalten wird. Weil (auch) sie einen absolut sicheren Rahmen für unerreichbar halten, schließen Relativisten daraus auf die Anerkennung vieler möglicher Bezugsrahmen. Aus diesem Grund deutet Williams (2001, S. 224) den Relativismus als „pluralistischen Fundamentismus“. Es seien viele unterschiedliche Fundamente bzw. Bezugsrahmen möglich, zwischen denen nicht einwandfrei zu entscheiden sei. Relativisten lösen das Unsicherheitsproblem also, indem sie einen auswechselbaren Bezugsrahmen an Stelle der Fundamente projizieren. Deshalb spricht Williams (2001, S. 225) auch von Relativisten als enttäuschten Fundamentisten. Nach seiner Meinung ist gerade der kontextualistische Antifundamentismus das best mögliche Remedium gegen Relativismus (Williams 2001, S. 226ff.).

Kontextualistische Antifundamentisten sind mit Relativisten in dem Sinne einer Meinung, dass jede Argumentation nur dank eines Komplexes *nicht* zur Diskussion gestellter und als ‚wahr‘ *behandelter* – d.h. nicht notwendig auch als wahr *betrachteter* – Ideen überzeugen kann. Kontextualisten stellen diesen Komplex aber nicht fundamentistisch-relativistisch als einen trans-situativ anwendbarer Rahmen vor. Indem der Relativist den (kulturell oder anderswie definierten) Rahmen als nicht transzendierbare Verständigungsgrenze betrachtet, sieht der Kontextualist nur lokale und situative Komplexe

von Annahmen. Jedermann kann in jedem Moment jedes Element eines solchen Komplexes zur Diskussion stellen, wodurch es seine Selbstverständlichkeit verliert, und eventuell zurückgewiesen wird. Elgin's (1997) Aussagen über den Status von Kriterien illustrierten das schon: Kriterien kommen in nicht-hierarchischen Komplexen vor, die im Verlauf der Diskussion ständig revidiert werden.

Mit dieser Vorstellung ist der Primat der Erkenntnisstruktur von transsituativen, relativ fixierten Fundamenten (bzw. Kulturen oder Standards) auf die situative, lokale und historische *Diskussion* verschoben (Blake u.a. 1998, S.12ff.). Nur in einer Diskussion können Argumente überzeugen und können bestimmte Gründe für akzeptabel gehalten oder abgelehnt werden. Die Historizität jeder Diskussionslage und die damit einhergehenden Akzeptabilitätserwartungen können zwar den Anschein eines fixierten Rahmens erwecken, aber das man nicht auf die Idee kommt, bestimmte Annahmen zu bezweifeln, impliziert noch nicht, dass das auch nicht möglich ist. Genau hier liegt der entscheidende Ertrag des Antifundamentismus für die kritische Funktion der Philosophie. Sie nährt das Bewusstsein, immer auf dünnem Eis zu gehen, und sie regt dazu an, die eigene Scholle mal aus der Distanz anzuschauen. Vor diesem Hintergrund ist etwas genauer zu beschreiben, welche Optionen aus antifundamentistischer Perspektive für die kritische Funktion der Philosophie verloren gehen und welche Möglichkeiten gewonnen werden.

Verglichen mit herkömmlichen Kritikauffassungen gehen vor allem präskriptive Möglichkeiten verloren. Aus antifundamentistischer Sicht kann eine kritische Philosophie nicht die Fundamente für eine ‚richtige‘ Gesellschaftskritik liefern. Übrigens wird das nicht von jedem als ein Verlust erfahren. Putnam zum Beispiel ist ebenso wie Rorty der Meinung, dass die Philosophie nur über die Kultur reflektieren kann; sie kann die Kultur nicht mit einer Basis versehen (Putnam 1992a, S. 20). Rorty sagt: „Der Gedanke, dass moralische und politische Kontroversen immer ‚aus ersten Prinzipien‘ hergeleitet werden sollten, ist vertretbar, wenn das bedeutet, dass wir einen gemeinsamen Bezugspunkt suchen sollten in der Hoffnung, Übereinstimmung zu erreichen. Es ist aber irreführend, wenn es als der Anspruch verstanden wird, es gäbe eine natürliche Ordnung von Prämissen, woraus moralische und politische Schlussfolgerungen herzuleiten wären“ (übers. F.H.) (Rorty, 1991, S. 190).⁸

Der kontextualistische Antifundamentismus bringt ebenfalls mit sich, dass philosophische Diskussionskontexte von politischen (und moralischen usw.) zu unterscheiden sind. Timmons (1999) weist darauf hin, dass philosophische Diskussionen sich normalerweise auf (Modelle von) Rechtfertigung und Rationalität konzentrieren, während politische Diskussionen auf Einfluss abzielen. Auch vor diesem Hintergrund kann man nicht davon ausgehen, dass politische Diskussionen als Derivate philosophischer Dar-

8 „The idea that moral and political controversies should always be ‚brought back to first principles‘ is reasonable if it means merely that we should seek common ground in the hope of attaining agreement. But it is misleading if it is taken as the claim that there is a natural order of premises from which moral and political conclusions are to be inferred“ (Rorty 1991, S. 190).

stellungen über soziale Organisationsfragen betrachtet werden könnten. Auch Rorty (1995) ist der Meinung, dass in der Gesellschaft der Primat der Politik gilt und dass politische Entwicklungen von der Bevölkerung statt von philosophischen Gütezeichen abhängig sein sollten.

Der Verlust solcher präskriptiven Ansprüche der Philosophie wird also nicht überall bedauert. Die traditionelle Betonung der präskriptiven Funktionen der Philosophie wird von manchen Autoren eher mit gesellschaftlichen Entwicklungen und damit einhergehenden Erwartungen der Philosophie gegenüber assoziiert. Bauman (1991, 1993) weist auf den seines Erachtens typisch technologisch orientierten Kontrollbedarf der Modernität hin, der nach seiner Meinung auch in dem Ruf nach festen Kriterien, und in einer legalistischen Auffassung von Ethik zum Ausdruck kommt. Sloterdijk (1999) erklärt die kritische Theorie der deutschen Nachkriegsperiode aus dem Wunsch, Ideen wie die der Nazis auch einwandfrei widerlegen und damit auch von der gesellschaftlichen Bühne verweisen zu können. Wie begreiflich ein solcher Wunsch auch sein mag, Sloterdijk (2000) hält eine solche „humanistische“ Auffassung von Kultur als eine noch relativ elitistische „Lesekultur“, die in – als solche dann auch übertragbaren – Prinzipien gegründet wäre, für nicht mehr anwendbar auf die heutigen westlichen Gesellschaften.

Ob der Verlust der Möglichkeit, die „richtigen“ Kriterien für (Gesellschafts)Kritik formulieren zu können, auch in normativem Sinne als ein „Verlust“ betrachtet werden soll, kann man also bezweifeln. Auf jeden Fall wird die kritische Funktion einer antifundamentistischen Philosophie eher in den analytischen Aufgaben der Philosophie zu suchen sein. Der Ertrag einer solchen Kritik wird, der diskursorientierten Rechtfertigungsauffassung des Antifundamentismus gemäß, vor allem den unterschiedlichen gesellschaftlichen Diskursen zugute kommen. Allgemein gesprochen wird sie zur Reflexion tradierter Lösungsvorstellungen beitragen, indem implizite Kriterien und Überzeugungen, die für die Überzeugungskraft dieser Vorstellungen entscheidend sind, explizit und diskussionsfähig gemacht werden. Abschließende Lösungen sind also nicht zu erwarten. Im Gegenteil, antifundamentistische Kritik wird die gesellschaftlichen Debatten immer wieder neu beleben und verhindern, dass sie vorzeitig abgeschlossen werden (vgl. Rorty 1980, S. 377). Welche spezifischen Äußerungsformen einer antifundamentistischen Kritik in der Erziehungsphilosophie vorstellbar sind, will ich im nächsten Abschnitt illustrieren.

6. Kritische Philosophie der Erziehung

Wie gesagt, ist auch die antifundamentistische Kritikform natürlich nicht ohne Präliminarurteile auszuüben in dem Sinne, dass auch die antifundamentistische Kritik „kontextualistisch“ verstanden werden soll. In der Erziehungsphilosophie wird sie sich also vor dem Hintergrund gängiger Argumentationsfiguren abspielen. So bezieht die vorliegende Argumentation sich auf eine in der Erziehungsphilosophie geläufige Tendenz, normativ verpflichtende Resultate zu bezwecken. Die vorgeführten Argumente wurden auch so gewählt, dass sie in dem vorgefundenen Diskurskontext wenigstens potenziell

überzeugen können. Das drückt sich zum Beispiel darin aus, dass das darin implizierte operative Kritikmodell – mit seinem Relativismusverdikt, Konsens- und Diskutabilitätserwartungen – ernst und zum Ausgangspunkt der Überlegungen genommen wird. Auf der konkreten Ebene der kritischen Erziehungsphilosophie funktioniert es ähnlich. Die kontextualistische Interpretation nachfolgender Beispiele erziehungsphilosophischer Kritikausübung zeigt immer wieder die beiden folgenden Dimensionen auf. Einerseits schließen die vorgeführten Kritiker sich vorgefundenen Themen und Betrachtungsweisen an. Andererseits reagieren sie darauf nicht präskriptiv, sondern so, dass neue Diskursthemen und -Richtungen eröffnet werden, die dort auch eine praktische Produktivität gewinnen sollen.

Ein erstes erziehungsphilosophisches Beispiel bezieht sich auf den kontextualistischen Gedanken, dass jede Argumentation nur dank eines Komplexes *nicht* zur Diskussion gestellter Ideen überzeugen kann. Biesta (1998) bringt diesen Ausgangspunkt mit Machterscheinungen in Zusammenhang. Eine Nebenwirkung solcher nicht-diskutierten Annahmen, die jede Verständigung kennzeichnen, ist ja auch, dass von vornherein bestimmte Sichtweisen als nicht plausibel ausgeschlossen sind. Im Hinblick auf Gesellschaft und Erziehung vertritt dasjenige, was als Erkenntnis anerkannt wird, potenziell also auch Macht. Den kontextualistischen Auffassungen entsprechend hält Biesta es nicht für möglich, die derartige Verkettung von Macht und Erkenntnis zunichte zu machen in dem Sinne, dass es Erkenntnis ohne Machtkomponente geben würde. Was wir, so Biesta, aber tun können, ist Kritik üben im Sinne einer Gegenbewegung (*counterpractice*), indem wir aufzeigen, dass die geläufigen Vorstellungen nicht mehr als *Möglichkeiten* sind, wobei auch alternative Konstellationen aufgedeckt werden können (Biesta 1998, S. 507).

Ein weiteres Beispiel bezieht sich auf Qualitätsfragen und demonstriert die potenzielle Destruktivität von herkömmlichen Kritikauffassungen, die von der Priorität fester, „objektiver“ und also statischer Kriterien ausgehen und damit in „legalistischen“ Ansätzen ausmünden. Dahlberg u.a. (Dahlberg/Moss/Pence 1999) weisen darauf hin, dass diese Betonung allgemeingültiger Kriterien in den öffentlichen Debatten über die Qualität von Kindertagesstätten aus Mangel an Konsensus zu sehr allgemeinen Formulierungen führt, die dann dazu tendieren, die Praxis völlig zu beherrschen. In einer solchen Situation wird die Qualitätsfrage tendenziell der Verantwortung der direkt Betroffenen (Eltern, Gegend) entzogen. Nachdem sie diese Lage analysiert und illustriert haben, schlagen die Autoren eine alternative Qualitätsperspektive vor, welche die – dynamische – *Konstitution* von Qualität und die situative Beurteilung von Normen in dem jeweiligen Kontext in den Mittelpunkt rückt. Sie erhoffen von dieser alternativen Perspektive die Entwicklung eines Forums, worin die direkt Beteiligten ihre Verantwortung übernehmen und verwirklichen können.

Hart (1997) argumentiert ähnlich. Auch er weist auf die Gefahr technischer Qualitätsauffassungen hin. Bezogen auf die Qualitätsdebatten in Forschung, Lehre und Unterricht macht er darauf aufmerksam, dass feste Qualitätskriterien, sowie feste Qualitätsüberwachungsprozeduren, eine technische Qualitätsauffassung voraussetzen, die nur bei eindeutigen und nicht diskutablen Zwecken zu verwirklichen ist. Er hält es für

eine Illusion, dass in Erziehung und Unterricht solche Zweckformulierungen bzw. Kriterien wissenschaftlich oder philosophisch festgestellt werden könnten. Zudem hält er es für eine gefährliche Illusion, indem sie das Bewusstsein, die eigene Urteilsbereitschaft und -fähigkeit lebendig halten zu müssen, erlahmen lässt (1997, S. 304). In Bereichen wie der Erziehung gibt es, so Hart, letztendlich kein Substitut für das persönliche Urteilen. Vor diesem Hintergrund wäre ein Beitrag der Erziehungsphilosophie zur Steigerung der Reflexivität und Selbstkritik bei erzieherisch Verantwortlichen gegenüber der Entwicklung allgemein-anwendbarer Standards sogar zu bevorzugen.

Auch nach Masschelein (2000) reichen „feste“ Kriterien nicht aus. Nach seiner Meinung werden fixierte Regeln versagen, vor allem in entscheidenden Situationen, und so Unrecht verursachen. Vor diesem Hintergrund betont auch er die Freigabe laufender Diskurse für die Einarbeitung neuer Aussichten als wichtigen Ertrag einer kritischen Erziehungsphilosophie. Eine solche Betrachtungsweise von Kritik, so Masschelein, zeige gerade für die *Erziehungsphilosophie* und -praxis eine besondere Relevanz auf. Wenn die Erziehung nicht auf totale Assimilierung neuer Generationen hinauslaufen will, dann wird sie ja die herkömmlichen Sichtweisen und die dazugehörigen Annahmen mit Blick auf die Zukunft und im Hinblick auf mögliche Alternativen reflektieren müssen. „Die Vermeidung von Unrecht fordert von uns, dass wir unserer Verantwortung, nicht nur auf der Basis unserer Vorurteile zu urteilen, sondern diese Präliminarurteile auch im Lichte situativer Erfordernisse zu beurteilen, ins Auge sehen“ (übers. F.H.) (Masschelein 2000, S. 611f.), so Masschelein.⁹ Die Erziehungsphilosophie kann die potenziell kritische Funktion der Erziehung in der Gesellschaft (vgl. auch Heyting 1992) also unterstützen, indem sie zum Bewusstsein der Beschränkungen der je eigenen Perspektive beiträgt.

Ein erziehungsphilosophisches Beispiel, in dem der Dynamik und der situativen Verankerung jeder Definition und jeder Urteilsbildung Aufmerksamkeit gewidmet wird, ist bei Bruner (1996) zu finden. Dieses Beispiel zeigt überdies auf, dass auch die anti-fundamentistische Kritikform natürlich nicht ohne Präliminarurteile auszuüben ist. So verrät Bruner's Kritik am traditionellen Identitätsbegriff eine bestimmte, vorausgesetzte normativ-ethische Orientierung (wie die andere Beispiele übrigens auch). Er lehnt die überlieferte Auffassung ab, dass wir unsere Normen und Werte erst mal auf die neuen Generationen übertragen sollten, bevor wir es sie anvertrauen können, darüber selbst nachzudenken. Stattdessen betont er die Relevanz der Anregung narrativer Fertigkeiten, d.h. der Fähigkeit sich selbst diskursiv, in einem sozialen Kontext wie z.B. der Schule interagierend, zu präsentieren und zu beschreiben. Gerade in der heutigen vielförmigen, heterogenen Gesellschaft, hält er das für wichtiger als den Versuch, eine vermeintlich zwingend verpflichtende aber verloren gegangene gemeinsame Wertbasis wiederherzustellen (vgl. Heyting 1996, 1999).

9 „The avoidance of injustice requires us to recognise our responsibility not only to judge on the basis of our prejudgements, but also to judge these prejudgements in the light of what the situation demands of us“ (Masschelein 2000, S. 611f.).

Auch in den heutigen Diskussionen über Jugendpartizipation kommt diese Strategie zum Ausdruck, sich wo möglich nicht endgültig festzulegen. Partizipation wird oft als „Einfluss“ Jugendlicher auf Entscheidungen, die sich auf die eigene Situation und soziale Umwelt beziehen, aufgefasst. Das tut zum Beispiel Hart (1992), der im Auftrag der UNICEF zu diesem Thema schrieb. Er warnt dabei vor allem vor der Gefahr, dass wir diesen Einfluss nur scheinbar erlauben – so etwas wie „Quotenkinder“ schaffen. Obwohl es natürlich wichtig ist, darauf zu achten, soll Partizipation m.E. nicht auf Einfluss beschränkt bleiben. Das würde leicht auf formelle Verfahren und festgelegte Prozeduren hinauslaufen. Es geht eher darum Kinder von Anfang an als sowieso beteiligte Partei anzusehen, die ihre individuellen und sozialen Umwelten mitgestalten. De Winter (1995) scheint darauf anzuspielen, wo er darauf aufmerksam macht, dass wir dazu neigen, sog. Problemkinder noch mehr als ‚normale‘ Kinder in eine ohnmächtige Lage zu bringen aufgrund der Annahme, dass das Problem zu lösen sei dadurch, dass man ihnen ihre Verantwortung abnimmt und sie erst mal „Mores lehrt“. Der antifundamentalistische Kontextualismus macht aber darauf aufmerksam, dass Mores nicht als individuell oder sozial angeeignete und transsituativ anwendbare feste Prinzipien zu betrachten sind, sondern in der Situation hervorgerufen werden. Das wirft die Frage auf, welche Mores die machtlose Situation, in der die Problemkinder sich befinden, hervorrufen würde.

Damit sind nicht mehr als einige Beispiele einer antifundamentalistischen Kritikauffassung formuliert. Sie illustrieren abermals, dass der Relativismusverdacht nicht zutrifft. Wenn Rechtfertigung schon als relativ betrachtet werden soll, dann mit Beziehung auf die Dynamik des aktuellen situativen Kontextes. Die Beispiele illustrieren ebenfalls, dass von einer solchen Kritik keine definitiven Lösungen zu erwarten sind; sie ist aber auch nicht machtlos. Eine ihrer zentralen Aufgaben ist die Aufdeckung implizit wirksamer Kriterien und Überzeugungen, welche für die Überzeugungskraft von expliziten Vorstellungen entscheidend sind. Das kann dazu beitragen, dass die Diskussion immer wieder einen neuen Impuls bekommt, während wir sie weder je beenden können noch je beenden wollen.

Literatur

- Armstrong, A.H. (1981): Greek Philosophy and Christianity. In: Finley, M.I. (Hrsg.): *The Legacy of Greece: A New Appraisal*. Oxford: Oxford University Press, S. 347-375.
- Bauman, Z. (1991): *Modernity and the Holocaust*. Oxford: Polity Press.
- Bauman, Z. (1993): *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Biesta, G.J.J. (1998): Say You Want a Revolution ... Suggestions for the Impossible Future of Critical Pedagogy. In: *Educational Theory*, 48, S. 499-510.
- Blake, N./Smeyers, P./Smith, R./Standish, S. (1998): *Thinking Again. Education After Postmodernism*. London: Bergin/Garvey.
- Bonjour, L. (1986): The Coherence Theory of Empirical Knowledge. In: Moser, P.K. (Hrsg.): *Empirical Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*. Savage: Rowman/Littlefield, S. 116-154.
- Bruner, J. (1996): *The Culture of Education*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Dahlberg, G./Moss, P./Pence, A. (1999): *Beyond Quality in Early Childhood Education and Care*. London: Falmer Press.

- Dancy, J. (1985): *Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford: Basil Blackwell.
- Elgin, C.Z. (1997): *Between the Absolute and the Arbitrary*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Fish, S. (1989): Anti-Foundationalism, Theory Hope, and the Teaching of Composition. In: Fish, S.: *Doing what comes naturally. Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Oxford: Clarendon Press, S. 342-355.
- Griffin, M. (1989): Philosophy, Politics, and Politicians at Rome. In: Griffin, M./Barnes, J. (Hrsg.): *Philosophia Togata I. Essays on Philosophy and Roman Society*. Oxford: Clarendon Press, S. 1-37.
- Habermas, J. (1999): *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hart, R. (1992): *Children's Participation. From Tokenism to Citizenship*. Florence: UNICEF International Child Development Centre.
- Hart, W.A. (1997): The Qualitymongers. In: *Journal of Philosophy of Education* 31, S. 295-308.
- Hentig, H.v. (1999): Vernunft, Verständigung, Verantwortung. In: *Neue Sammlung* 39, S. 19-37.
- Heyting, G.F. (1992): Pädagogische Intention und pädagogische Effektivität. Beschreibungsformen und Perspektiven der Pädagogik. In: Luhmann, N./Schorr, K. E. (Hrsg.): *Zwischen Absicht und Person. Fragen an die Pädagogik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 125-154.
- Heyting, G.F. (1996): Tendencies toward Pluralization in Society and de Pedagogical Control of Risk. In: Benner, D./Lenzen, D. (Hrsg.): *Education for the New Europe*. Oxford/New York: Berghahn Books, S. 149-165.
- Heyting, G. F. (1999): Erziehung zum Zusammenleben. Abschied von Moral und Tugend als gesellschaftliche Integrationsmedien. In: *Neue Sammlung* 39, S. 3-17.
- Heyting, G.F./Mulder, E. (1999): Educating the sceptic: Sextus Empiricus and Education. In: *Paedagogica Historica* 35, S. 359-378.
- Laursen, J. C. (1992): *The Politics of Scepticism in the Ancients, Montaigne, Hume and Kant*. Leiden: Brill.
- Lehrer, K. (1990): *Theory of Knowledge*. London: Routledge.
- Lyotard, J.F. (1985): *Histoire universelle et différences culturelles*. In: *Critique: Revue générale des publications françaises et étrangères* 41 (Mai), S. 559-568.
- Masschelein, J. (2000): Can Education Still be Critical? In: *Journal of Philosophy of Education* 34, S. 603-616.
- Nussbaum, M. (1994): *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Putnam, H. (1983): *Realism and Reason. Philosophical Papers vol. 3*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, H. (1992a): *Realism with a Human Face* (edited and introduced by James Conant). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Putnam, H. (1992b): *Renewing Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rorty, R. (1980): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Basil Blackwell.
- Rorty, R. (1989): *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1991): *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1995): *Philosophy & the Future*. In: Saatkamp, H. J. (Hrsg.): *Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*. Nashville/London: Vanderbilt University Press, S. 197-205.
- Rorty, R. (1998a): *The Contingency of Language*. In: Bernard-Donals, M./Glejzer, R. R. (Hrsg.): *Rhetoric in an Antifoundational World. Language, Culture, and pedagogy*. New Haven: Yale University Press, S. 65-85.
- Rorty, R. (1998b): *Hilary Putnam and the relativistic menace*. In: Rorty, R. (Hrsg.), *Truth and Progress. Philosophical Papers (Vol. 3)*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 43-62.

- Searle, J. R. (1995): *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press.
- Sloterdijk, P. (1999): Die kritische Theorie ist tot. Peter Sloterdijk schreibt an Assheuer und Habermas. In: *Die Zeit, Bildung und Wissen* (37. Nummer 1999).
- Sloterdijk, P. (2000): *Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Timmons, M. (1999): *Morality without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, M. (2001): *Problems of knowledge. A critical introduction to epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Winter, M. d. (1995): *Kinderen als medeburgers. Kinder- en jeugdparticipatie als maatschappelijk opvoedingsperspectief*. Utrecht: De Tijdstroom.

Anschrift der Autorin:

Prof. Dr. Frieda Heyting, Fachb. Erziehungswissenschaft, Universiteit van Amsterdam, Postfach 94208, 1090 GE Amsterdam, E-mail: heyting@educ.uva.nl.